

Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XV
ZVEZEK I**

LJUBLJANA 1935

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

- Grivec, Biblične zgodbe sv. Cirila in Metoda (De historia biblica ss. Cyrilli et Methodii) 1
Ušeničnik Fr., Kristus v liturgičnih molitvah (Christus in orationibus liturgicis) 33

II. Praktični del (Pars practica):

- O izredni obliki poroke. Ad can. 1098 C. I. C. — A. Odar 55
Sodbe Rimske rote v letu 1933. — A. Odar 66
Kaplani nimajo pravice poročati. — A. Odar 69
Staroslovenski vzorci za govorniško porabo svetega pisma.
— F. Grivec 70

III. Slostvo (Litteratura):

- Kortleitner, Sacrae litterae doceantne creationem universi ex nihilo (M. Slavič) 71 — Junker, Das Buch Deuteronomium (M. Slavič) 71 — Schrattenholzer, Soziale Gerechtigkeit (A. U.) 72 — Lukman, Martyres Christi (J. Turk) 73 — Browe, Textus antiqui de Festo Corporis Christi (F. U.) 74 — Dausend, S. Francisci Assisiensis et S. Antonii Patavini officia rhythmica auctore fratre Juliano a Spira (F. U.) 74 — Brinktrine, Consuetudines liturgicae in functionibus anni ecclesiastici papalibus observandae (F. U.) 75 — Consultationes iuris canonici I (A. Odar) 76.

IV. Razno (Miscellanea):

- Novi pravilnik Rimske rote iz leta 1934 (A. Odar) 77.

BIBLIČNE ZGODBE SV. CIRILA IN METODA.

(De historia biblica ss. Cyrilli et Methodii.)

Dr. Franc Grivec.

Conspectus. Praecipui fontes theologiae ss. Cyrilli et Methodii sunt: sacra scriptura et liturgia, ex patribus vero s. Gregorius Nazianzenus.

I. **S. Gregorium Nazianzenum** iuvenis s. Constantinus-Cyrillus patronum et exemplar sibi elegit eiusque scripta memoriae mandavit. Eo duce divinam Sophiam sibi despondit, motus non solum s. Gregorii (in Carminibus de vita sua) visionibus et laudibus Castitatis (Virginitatis) et Prudentiae (Sophrosyne), sed etiam eiusdem laudibus Sapientiae divinae, e. gr. in 1. sermone de pace (PG 35, 728). Quod multis manifestis vestigiis s. Gregorii Naz. in Vitis palaeoslavicae ss. C. et M. confirmatur. Multae sententiae Vitae Constantini-Cyrilli (c. IV.) et Vitae Methodii (V. M.; in multis capitibus) ad verbum e s. Gregorio Naz. translatae sunt.

II. **Textus et fontes.** Historia biblica in 1. c. V. M. miranda arte ex ipsis verbis s. scripturae (textus LXX) stylo fere epico composita est. Analysis verborum, ex ipsa s. scriptura depromptorum, verus textus verusque sensus erui potest. Versio latina V. M. a celeberrimo Miklošič adornata atque quoad substantiam usque hodie repetita, multis locis corrigenda editionesque textus palaeoslavici emendandae sunt.

Sententia de cognitione creatoris ex operibus non e Rom. 1, 20, prout post Miklošič usque hodie omnes (Lavrov excepto) affirmant, sed e Sap. 13, 5 iuxta recensionem Alexandrinam ad verbum deprompta est. Vestigia liturgiae et symboli Nicaeno-Constantinopolitani non pauca occurrunt. Quae de identitate hypostasis cum persona dicuntur, e Gregorio Naz. deprompta sunt; item sententia de mysterio generationis Filii a Patre. In narratione de creatione hominis, de peccato originali ac de misericordia divina quaedam vestigia Agathangeli Vitae s. Gregorii Illuminatoris (Armeni) deprehenduntur.

In ipso conspectu historiae iustorum A. T. s. Gregorius Naz. partem non spernendam habet iam in dispositione generali, praesentim vero in narratione de Moyse. S. Greg. Naz. enim saepissime laudat Moysem, cum Aarone in sacerdotibus Dei (Ps. 98, 6), Deum Pharaonis appellatum esse. In serie patriarcharum, qui laudantur, primo loco legendus est Enos (cf. Gen 4, 26), non Henoch. Prestavlen de Henoch vertendum est: translatus est (Hebr 11, 5; Eccli 44, 16). Slavistae cum Miklošič minus recte verterunt: mortuus est. Abraham a m i c u s Dei dictus est (Jac 2, 23), non solum socius, ut Miklošič habet. V pustyni bezvodnē vertendum est verbis biblicis, saepe repetitis:

in deserto inaquoso. David mansuetudine (Ps 131, 1) populum pavit (Ps 77, 72). Hic legendum est »upase« vel »raspase« iuxta textum palaeoslavicum Ps 77, 72. — Cum hoc conspectu historiae biblicae stylo epico cohaeret patrum concilii Nicaeni comparatio cum patriarcha Abraham, qui cum 318 servis, reges percusserat. Haec comparatio etiam apud alios scriptores christianos occurrit, ast in V. M. stylo proprio epico eundem auctorem ostendit, qui conspectum historiae biblicae exaravit.

III. **Nexus historiae biblicae cum V. M.** Vita Constantini (Cyrilli) iam e factis et dictis s. Cyrilli sufficiens argumentum religiosum deprompsit. Vitae Methodii, sobrio stylo historico narratae, autem necessaria erat amplior introductio theologica, ut Vita indolem religiosam prae se ferret atque ad usus liturgicos (sensu lato) apta esset. Hac necessitate motus, auctor Vitae, usum frequentem secutus, s. Methodium cum patriarchis V. T. comparavit. Qui usus in oriente iam primis saeculis post Chr. florebat. Inter patres in hac re tres magni Cappadocii eminent (Basilii, Greg. Nyss., Greg. Naz.), prae omnibus vero s. Gregorius Nazianzenus, Auctor V. M. ergo eundem Gregorium Naz. secutus est, quem s. Cyrillus patronum sibi elegit cuiusque in vita et doctrina vestigia premebat. Greg. Naz. ss. Athanasium generaliter, s. Basilium vero singulatim et uberius cum iustis A. T. comparabat. Hos duos sermones panegyricos auctor V. M. in multis imitatus est. Multas sententias, quibus nexum historiae biblicae cum V. M. connexit ad verbum e s. Gregorio transtulit. Vide infra textum slovenicum pg. 26—28. Similiter in conclusione V. M. quaedam sententiae ad verbum ex illis duobus sermonibus s. Gregorii Naz. translatae sunt. Vide infra pg. 29.

Pauca ex Aganthangeli Vita s. Gregorii Illuminatoris deprompta esse videntur. Infaustus ille *misokallos daimon*, quem nonnulli (Dvornik e. a.) gravem testem elementi byzantini putabant, in hac vita Armena saepissime occurrit.

Axioma illud scholasticum: Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur — ad V. M. cum fructu non spernendo applicare possumus. Auctor historiae biblicae et scriptor V. M. iisdem fontibus uti sunt, nempe s. scriptura et scriptis s. Gregorii Naz. Ast proprio quisque modo. Historia biblica miranda arte e verbis s. scripturae contexta est; sententiae e s. Gregorio Naz. depromptae quasi organice assimilatae ac contextui insertae sunt. Quae ars magnum theologum ostendit. Auctor V. M. non parvam eruditionem manifestat, ast multo inferior est auctore historiae biblicae. Sententias et fragmenta aliorum fere serviliter allegat atque quasi partes heterogenas magno cum labore connectere conatur.

Conclusio. Vestigia s. Gregorii Naz. aliaeque notae (de quibus iam saepius tractabam) magna cum probabilitate innuunt, s. Cyrillum esse auctorem vel saltem redactorem historiae biblicae et elenchi conciliorum. Positive ac definitive probatum est, introductionem V. M. non esse opus auctoris huius Vitae, nec socii auctoris V. M. (ut Weingart putat) nec ita ad exemplar Nitarum byzantinarum illius temporis exaratam esse, ut Lavrov, Dvornik e. a. putant. Opiniones quas doctissimus Dvornik de theologia ss. Cyrilli et Methodii perversa saepe methodo asseveranter defendebat, dissipatae sunt. Ingeniosa proprietates (»originalitas«) theologiae ss. C. et M. confirmata est.

Ko so znanstveni rezultati o teologiji sv. Cirila in Metoda že zadosti pojasnjeni proti najnovejšim dvomom in napadom, moremo s trdnega stališča dosedanjih rezultatov napraviti korak naprej in poiskati vire uvoda staroslovenskega Žitja sv. Metodija.

Večkrat sem že omenjal, da spada 1. poglavje staroslovenskega Žitja Metodija (Ž. M.) med najlepše odlomke starejše krščanske književnosti in da se v njem razodeva globoka bogoslovna izobrazba in samostojnost sv. slovanskih apostolov. Posebno sem opozoril na stvarno in stilistično vzorni pregled biblične zgodovine¹. Zdi se, da je zadeta prava sled. V kratkem pregledu biblične zgodovine je namreč ključ za končno rešitev odločilnih vprašanj o cerkveni in bogoslovni usmerjenosti sv. Cirila in Metoda. Rezultati mojih prejšnjih razprav so bili še tako specifično teološki, da jih slavisti niso mogli zadostno oceniti in izrabiti. Biblični odlomki Ž. M. pa nudijo toliko pozitivnih historičnih in filoloških pojasnil, da jih bodo mogli tudi slavisti in historiki uspešno izrabiti.

Prvi, še jako nepopolni poskus o »Virih teologije sv. Cirila in Metoda« sem objavil v mednarodnem slavističnem znanstvenem glasilu »Slavia« (Praga 1923, str. 44—60). Kot glavni vir sem omenjal biblijo in liturgijo. Ker sem bil preverjen, da je bogoslovna verodostojnost staroslovenskih Žitij sv. Cirila in Metoda zadosti dokazana (historično verodostojnost so že prej dokazali slavisti in historiki), sem v oni razpravi postavil hipotezo, da bi se v odlomkih teologije sv. Cirila in Metoda mogli najti sledovi teologije sv. Gregorija iz Nacianca. A nisem slutil, da bo kdaj mogoče odkriti tako obilne in očitne dokaze za velik vpliv sv. Gregorija Nacianskega na slovanska apostola in na pisatelja Ž. M., kakor se nam odkrivajo v Ciril-Methodovem pregledu biblične zgodovine in v zvezi biblične zgodovine z žitjem.

Verodostojno staroslovensko Žitje Konstantina-Cirila (Ž. K.) živahno pripoveduje, da si je sv. Ciril v zgodnji mladosti izbral sv. Gregorija Nacianskega za posebnega zaščitnika in se njegovih spisov učil na pamet: »In lotil se je učenja, zaprl se v svojo sobo in se učil spisov sv. Gregorija Bogoslovca na izust. In znamenje sv. križa je napravil na steni in napisal takole molitev v čast sv. Gregoriju: O sv. Gregorij, človek po telesu,

¹ BV 1934, str. 184 i. dr.

angel po duši! Ti si kakor angel v človeškem telesu. Tvoja usta namreč kakor Seraf slavé Boga in s pojasnjevanjem prave vere razsvetljujejo ves svet. Tudi mene, ki se k tebi zatekam z vero in ljubeznijo, sprejmi, in bodi mi učitelj in prosvetitelj.« V žarkih nove luči se ljubka slika mladega Konstantina, klečečega pred križem in se izročajočega varstvu sv. Gregorija, iz zaprašene davnosti in legendarne meglenosti približuje verjetnejši in jasnejši historični resnici.

Ciril-Methodov pregled biblične zgodovine v uvodu Ž. M. je torej vreden, da ga natančneje preiščemo.

I. Najprej hočem raziskati vpliv sv. Gregorija Nacianškega na sv. Cirila in na uvod Ž. M. v splošnosti.

II. Oceniti tekst Ciril-Methodovih bibličnih zgodb in dodati opazke o vsebini in virih.

III. Preiskati zvezo biblične zgodovine z Žitjem Metodija.

I. Vpliv sv. Gregorija iz Nacianca.

Pisatelj Ž. M. je brez dvoma iz kroga Ciril-Methodovih učencev; imel je daljšo, morebiti dvajsetletno, bogoslovno šolo v družbi sv. bratov. Zato je imel zadosti izobrazbe in gradiva za nabožni okvir žitja. Samo po sebi je jasno, da je vsebino in gradivo za nabožne uvode, dodatke in vložke črpal iz bogate bogoslovne lastnine in zapuščine velikih slovanskih apostolov. Čudno bi bilo, ako bi si gradivo enostransko izposojal od tistih Bizantincev, ki niso imeli dosti razumevanja za samostojno misijonsko metodo in delo sv. bratov. V bizantinsko smer bi se moglo iskanje virov obrniti šele potem, ako bi jih ne mogli najti v neposredni bližini slovanskih apostolov in njune bogoslovne zapuščine. A tudi v tem slučaju bi bila potrebna velika previdnost in zmernost. Kako naj bi hagiograf svojega junaka namenoma tendenčno deval v okvir, ki premalo soglaša s svetnikovim duhom in delom, posebno pa z okolico, v kateri je deloval in kjer je zapustil dediščino. Panonskim Slovencem in Moravanom ni bilo primerno njih apostola predstavljati v tendenčno bizantinski obliki.

Izvirno in samostojno delovanje slovanskih apostolov nam obrača pogled nazaj v 4. in 5. stoletje, v dobo velikega razmaha vzhodnega krščanskega duha, v dobo razcveta vzhodnih liturgij. Tudi tedanji Bizantinci so črpali iz velikih zakladov te dobe, a že na njim svojski način. Na podlagi vzhodu in zahodu skupnih

virov, sv. pisma, liturgije in skupne cerkvene tradicije so se v bizantinski teologiji in hagiografiji ohranjale mnoge občne krščanske prvine. Prav tako je razumljivo, da je v Ciril-Metodovih tradicijah mnogo bizantinskih prvin.

V dobi velikega razmaha vzhodnega krščanstva kakor sijajno ozvezdje svetijo trije sorodni cerkveni očetje: Sv. Gregorij iz Nysse, njegov brat sv. Bazilij in Bazilijev prijatelj sv. Gregorij Nacianški. Ž. K. ne more brez historične podlage pripovedovati, da si je mladi Konstantin-Ciril iz te svetle trojice izbral sv. Gregorija Nacianškega za zaščitnika in se njegovih spisov učil na izust. Ž. K. je bilo namreč spisano, ko je še živel sv. Metod v družbi mnogih Cirilovih učencev, ki v vsej preprostosti vendar ne bi mogli prenesti tolikega naglašanja sv. Gregorija Nacianškega, ako o njem ne bi bilo znatnih sledov niti v Cirilovem bogoslovnem znanju in pouku, niti v njegovi biblioteki.

V poljudnem životopisu slovanskih apostolov sem omenil nekoliko vplivov sv. Gregorija na življenje sv. Cirila². Kakor se je sv. Gregorij po pomenljivih nočnih videnjih utrjeval v čistosti *ἀγνεία* in modrosti (*σοφροσύνη*, prudentia), tako si je mladi Konstantin izbral Modrost *σοφία* za svojo nevesto. O svoji skrivnostni zaroki pripoveduje sv. Gregorij v pesmih o svojem življenju³. Ta nočna videnja soglašajo s Cirilovo zaroko z Modrostjo bolj po formi, a nekoliko manj po vsebini. Vsebinsko bolj soglašata lepo mesto v Gregorijevem prvem govoru o miru *εἰρημικός*, kjer slavi božjo Besedo in Modrost kot svoje edino bogastvo in kot dragoceni biser; njo časti, poljublja in objema, njo si je izbral za tovarišico in vodnico v življenju. Njo nagovarja: »Reci Modrosti: Sestra mi bodi« (Preg 7, 4).⁴ Isti biblični izrek se v tej zvezi med drugimi navaja tudi v Ž. K. (3). Slaviste in teologe opozarjam na to sorodnost.

Sv. Gregorij Nacianški je slovel kot teolog in si je zaslužil častni naslov: Theologos, Bogoslovec. Ta naslov si je zaslužil pred vsem s svojimi velikimi dogmatičnimi govori.⁵ V njih bomo iskali mest in misli sorodnih z dogmatičnim uvodom biblične zgodovine Ž. M. Dotična mesta navajam v II. poglavju te razprave. Že v dogmatičnih govorih opazamo često navajanje bi-

² Slovanska apostola sv. Ciril in Metod (Ljubljana 1927), str. 10—21.

³ PG 37, 1371.

⁴ PG 35, 728.

⁵ PG 36, 1—172.

bličnih zgledov iz starega zakona (SZ) in često omenjanje velikih mož, včasih kot zgled kreposti in žive vere, včasih pa samo kot govorniški okrasek za živahnejšo argumentacijo⁶. V tem ima sv. Gregorij Nacianški prvenstvo med cerkvenimi očeti.

Sv. Gregorij je bil velik govornik z velikim govorniškim razmahom. Sv. pismo pa je bilo v prvih krščanskih stoletjih še mnogo bolj nego sedaj glavni vir in vzor cerkvenega govorništva. Sv. pismo samo daje mnogo zgledov govorniškega in bogoslovnega porabljanja biblične zgodovine. Pred vsem zbuja pozornost knjiga Sirahova (Ecclesiasticus) s pesniškim govorniškim pregledom biblične zgodovine. Ta pregled obsega poldruho poglavje (42 in 43) slavospeva Stvarniku in sedem poglavij (44—50) slavospevov o pravičnih SZ. Mnoga mesta teh poglavij se često ponavljajo v vzhodnem in zapadnem bogoslužju. N. pr. v responzorijih, v antifonah, v mašnem introitu, v gradualu i. dr. se večkrat ponavljajo razni verzi iz teh slavospevov, posebno Eccli 44, 10—17; 20; 22; 25—26; 45, 1—9; 30 i. dr. — Krajši pregled biblične zgodovine je v prvi knjigi Makabejcev; Matatija, oče velikih Makabejcev, v navduševalnem govoru slavi odlične može SZ kot vzor junaštva in kreposti (1 Mak 2, 52—61). V Apostolskih delih se večkrat navaja pregled zgodovine SZ; govor diakona Štefana je skoraj sama zgodovina SZ (Apdela 7, 1—50). Na cerkveno govorništvo vseh dob je močno vplival pregled biblične zgodovine v Pavlovem listu Hebrejcem (11, 4—33).

Iz tega prvega vira teologije in cerkvenega govorništva so obširno zajemali sv. Ciril in Metod in njuni učenci, toliko bolj, ker so kot prevajalci sv. pisma na slovanski jezik temeljito poznali sv. pismo in so si prisvojili biblično izražanje v slovanskem jeziku. Za govorniške in dogmatične aplikacije sv. pisma pa so imeli v sv. Gregoriju živahnega voditelja. Ker se sv. Gregorij med vsemi grškimi cerkvenimi očeti posebno odlikuje po govorniški uporabi sv. pisma, zato je tudi od te strani razumljivo, da je poleg sv. pisma in liturgije najbolj vplival na bogoslovje sv. Cirila in Metoda.

Razen dogmatičnih govorov slovó panegirični [pohvalni] govori sv. Gregorija Bogoslovca, predvsem njegova velika govora v spomin sv. Atanaziju in sv. Baziliju. Tu so mogli učenci sv. Cirila in Metoda najti lepe vzore za pohvalne govore in za bogoslovni (nabožni) okvir žitij.

⁶ PG 36, 29; 49—52 i. dr.

Oba omenjena Gregorijeva govora sta mogla dati pisatelju Ž. M. mnogo gradiva in misli za nabožni okvir žitja. Velika Gregorijeva pohvalna govora sta po namenu in po zgodovinskih okoliščinah podobna namenu Ž. M. Oba sta bila govorjena nekoliko let po smrti slavljenca. Sv. Bazilija je Gregorij slavil v Cezareji (l. 381), kjer je Bazilij skoraj eno desetletje deloval kot metropolit in kjer je umrl (l. 379); slavil ga je pred občinstvom, ki je slavljenca poznalo in ljubilo. Sv. Atanazija pa je slavil v Carigradu (okoli l. 379) nekoliko let po Atanazijevi smrti (373). V obeh govorih opisuje delovanje slavljenca in navaja važnejše zgodovinske dogodke. Vse to je opremljeno s takó govorniško obliko in prepletено s takó globokimi nabožnimi opomini, da si je mogel pisatelj Ž. M. mnogo izposoditi.

V dogmatičnem uvodu k pregledu biblične zgodovine Ž. M. se poleg liturgije in nikejsko-carigradske veroizpovedi že poznajo vplivi sv. Gregorija, še bolj pa v pregledu biblične zgodovine in v prehodu k samemu žitju. Vplivi obeh velikih pohvalnih govorov⁷ in drugih spisov sv. Gregorija so očitvidni in presenetljivi. Čudno je, da so slavisti in historiki obračali tako malo pozornosti v to smer.

Sv. Gregorij v obeh velikih panegirskih navaja iste velike moze SZ kakor Ž. M. od Enosa do Janeza Krstnika. Tudi pri označbi posameznih mož se v Ž. M. pozna Gregorijev vpliv. Se očitvidnejši je njegov vpliv v primerjanju slavljenca z odličnimi možmi SZ. Iz tega Gregorijevega primerjanja si je pisatelj Ž. M. več stavkov doslovno izposodil.

Razen vplivov Gregorija Nacianškega na življenje in mišljenje mladega Konstatina so torej trdno dokazani očitvidni vplivi velikega cerkvenega očeta na bogoslovje sv. Cirila in Metoda v uvodu Ž. M. Uvod Ž. M. (1. poglavje razen seznama cerkvenih zborov in polovica 2. poglavja) je bistveno odvisen od sv. Gregorija. Po njem je povzet tudi govorniški zaključek v 17. poglavju Ž. M. Torej ves okvir Ž. M. je povzet pred vsem po velikem teologu in govorniku 4. krščanskega stoletja. V okvir pa so vdeleni izbrani biseri iz sv. pisma in liturgije. Dostojen okvir za življenjsko sliko tako velikega moža.

Da bomo mogli dokazovanje postaviti na trdnejšo podlago in v jasnejšo luč, zato naj navedem tekst bibličnega uvoda Ž. M. z opazkami o virih in vsebini.

⁷ Pohvalni govor sv. Atanaziju je v PG 35, 1081—1128, sv. Baziliju pa v PG 36, 493—605.

II. Tekst in viri.

Uvod Ž. M. moremo razčleniti v več sestavnih delov: 1. Stvarjenje sveta, Bog Stvarnik in troedini Bog. 2. Stvarjenje človeka in izvirni greh. 3. Zgodovina odrešenja s pregledom biblične zgodovine. 4. Pregled krščanske zgodovine in seznam vesoljnih zborov. Vse to je v 1. poglavju žitja. 5. Stilistični in govorniški prehod k žitju (v prvi polovici 2. poglavja).

Prvi štirje deli, a brez seznama cerkvenih zborov, tvorijo eno celoto, ki ima svoje jedro v pregledu biblične zgodovine. Stvarjenje sveta in človeka je namreč uvod in del biblične zgodovine. Dogmatični stavki o sv. Trojici so spojeni s stavki o stvarjenju sveta in človeka. Pregled krščanske zgodovine se veže z biblično zgodovino kot njen zaključek. Seznam cerkvenih zborov pa ni organsko vpleten v kontekst.

Že v prejšnji razpravi sem omenil,⁸ da je zveza bogoslovnega uvoda s samim žitjem rahla in nekoliko prisiljena. Zvezo ovira posebno seznam cerkvenih zborov, a tudi sicer se zdi, da je pisatelj moral izpustiti nekoliko stavkov, ki bi tvorili bolj gladke stilistične prehode. Biblična zgodovina zase je mojstrsko delo, a sestavljena je samostojno brez govorniških aplikacij na žitje; z žitjem je zvezana samo površno. Očividno je bil biblični pregled prvotno sestavljen v druge namene in potem brez predelave vpleten v žitje. Še bolj je prehod k žitju obtežen s seznamom cerkvenih zborov. Zato je pisatelj tem bolj potreboval stilističnih in govorniških prehodov k žitju; izposodil si jih je iz Gregorijevih govorov.

Biblični uvod žitja je tako mojstrsko sestavljen iz mnogih bibličnih citatov, da je bogoslovna analiza potrebna za pravilno kritiko staroslovenskega teksta in za pravilni prevod. V prejšnji razpravi sem objavil⁹ latinski prevod 1. poglavja Ž. M. po tradicionalnem Miklošičevem prevodu, ki ga navaja tudi Pastrnek¹⁰ i. dr. Po bogoslovni analizi pa sem dognal, da je tekst, še bolj pa prevod potreben bistvenih popravkov. Zato objavljam tukaj slovenski prevod bibličnega uvoda Ž. M. z opazkami o tekstu in prevodu. Na tej trdnejši podlagi bomo mogli uspešneje razpravljati o virih tega teksta in o drugih bogoslovnih in historičnih vprašanjih.

⁸ Iz teologije sv. Cirila in Metoda. BV 1934, str. 184.

⁹ BV 1934, str. 182—183.

¹⁰ F. Pastrnek, Dějiny slovanských apoštolů. Praga 1902. V drugem delu knjige je ponatisnjena porabna zbirka dokumentov in virov.

I. Dobri in vsemogočni Bog, ki je ustvaril iz nebitja v bitje vse stvari, vidne in nevidne, in okrasil z vso krasoto, katero trezno razmišlja, moremo deloma razumeti in spoznati tega, ki je ustvaril taka dela čudovita in mnoga, — iz velikosti in lepote del se namreč more po razmišljanju tudi njih začetnik spoznavati (Modrost 13, 5); ki ga pojejo angeli s trikrat svetim glasom, in vsi pravoverni slavimo v sveti Trojici, namreč v Očetu, Sinu in Svetem Duhu, to je v treh hipostazah, ki jih moremo tri osebe imenovati, a v edinem božanstvu; — pred vsako uro, časom in letom, nad vsakim umom in breztelesnim razumom je namreč Oče sam Sina rodil, kakor pravi Modrost: Pred vsemi griči me je rodil (Pregovori 8, 25); in v evangeliju je rekla sama božja Beseda s prečistimi usti, učlovečena v poslednjih časih zaradi našega zveličanja: Jaz v Očetu in Oče v meni (Jan 14, 11); od istega Očeta tudi Sveti Duh izhaja, kakor je rekel sam Sin z Božjim glasom: Duh resnice, ki izhaja od Očeta (Jan 15, 26); — ta Bog je ustvaril vse stvari, kakor pravi David: Z Gospodovo besedo so se nebesa utrdila in z dihom njegovih ust vsa njih moč; zakaj on je rekel in so nastala, on je ukazal in bila so ustvarjena (Ps 32, 6. 9).

II. Pred vsem je ustvaril človeka, vzel prst od zemlje in od sebe z življenjskim dihom vdihnil dušo in misleči razum in svobodno voljo, da vstopi v raj; zapovedal mu je preizkusno zapoved, da bo ostal nesmrten, če jo ohrani, ako pa jo prestopi, bo smrti umrl, po svoji volji, a ne po božjem ukazu. Ko pa je hudič videl človeka tako počaščenega in spodbujenega na tisto mesto, s katerega je on padel po svojem napuhu, je naredil, da je (človek) prestopil zapoved; in Bog je človeka iz raja izgnal in na smrt obsodil. In od takrat je hudobni duh začel človeški rod izkušati in zapeljevati z mnogimi zvijačami.

III. In Bog v veliki milosti in ljubezni ni do konca (popolnoma) zapustil ljudi, marveč je vsako leto in čas izbral može in javil ljudem njih dela in podvig, da bi se s posnemanjem teh vsi k dobremu spodbujali.

Tak je bil Enos, ki se je prvi upal klicati Gospodovo ime (1 Moz 4, 26). Henoh pa je bil potem vseč Bogu in prenesen (1 Moz 5, 24; Hebr 11, 5; Eccli 44, 16). Noe se je našel pravičen v svojem rodu (1 Moz 6, 9; Eccli 44, 17) in bil v ladji rešen potopa, da bi se zemlja zopet napolnila božje stvari in se okrasila. Abraham je po razdeljenju narodov, ko so vsi zablodili, Boga spoznal in se imenoval njemu prijatelj (Jak 2, 23; Judit 8, 22; 2 Paralip 20,7; Izaija 41, 8), in je obljubo prejel: V tvojem zarodu bodo blagoslovljeni vsi narodi (1 Moz 22, 18; 26, 4). Izak je bil po podobi Kristusovi na goro v žrtev peljan. Jakob je tastove malike uničil (1 Moz 35, 2—4) in lestvico videl od zemlje do nebes in angele, ki so gori in doli hodili po njej (1 Moz 28, 12) in je v blagoslovljenjih svojih sinov o Kristusu pre-rokoval (1 Moz 49, 8—12; 22—26). Jožef je v Egiptu ljudstvo prehranil in se božjega pokazal (1 Moz 41, 38—39). Joba Avsitidijskega kažejo božje pravičnega, resnicoljubnega in brez graje (Job 1, 1—2); ko pa je preizkušnjo prejel in pretrpel, je bil blagoslovljen od Boga (Job 42, 12). Mozes, z Aroncm v svečenikih božjih (Ps 98, 6),

je bil Bog Faraonov imenovan (2 Moz 7, 1) in je mučil Egipet, božje ljudstvo izpeljal, podnevi s svetlim oblakom, a ponoči z ognjenim stebrom, in morje prebil in so šli po suhem, a Egipčane potopil in v brezvodni puščavni je ljudi napojil z vodo in z angelskim kruhom (Ps 77, 25) nasitil in s pticami. In ko je bil govoril z Bogom od obličja do obličja, kolikor je človeku mogoče z Bogom govoriti (2 Moz 33, 11), je dal ljudstvu postavo z božjim prstom napisano (2 Moz 31, 18; 32, 15—16). Jozue, Nunov sin, je božjemu ljudstvu zemljo razdelil in sovražnike premagal. Sodniki so tudi mnoge zmage izvojevali. Samuel je božjo milost prejel (Eccli 46, 16), kralja mazilil in postavil po Gospodovi besedi (1 Kralj 8, 22). David je s krotkostjo (Ps 131, 1) postal pastir ljudstva (Ps 77, 72; 1 Mak 2, 57) in ga božjih pesmi učil. Salomon je prejel od Boga večjo modrost kakor vsi ljudje in mnoge dobre izreke zložil, dasi jih sam ni spolnjeval. Elija je človeško zlobo zavrnil z lakoto (3 Kralj 17, 1) in mrtvega dečka obudil (3 Kralj 17, 17—24) in ogenj z neba z besedo priklicavši mnoge požgal (4 Kralj 1, 9—14), daritev sežgal s čudežnim ognjem, mrzke svečenike pa pobil (3 Kralj 18, 20—40), in potem je šel v nebo na ognjenem vozu in konjih, učencu davši dvojne duha (4 Kralj 2, 9—15). Elizej je plašč (Elijev) prejel (4 Kralj 2, 13) in dvojna čuda izvršil. Drugi preroki, vsak v svojem času so o čudovitih bodočih rečeh prerokovali. Janez, po teh velik posredovalec med starim zakonom in novim, je bil Kristusov krstnik in pričevalc in pa propovednik živim in mrtvim. Sveti apostoli Peter in Pavel z drugimi Kristusovimi učenci so kakor blisk preleteli ves svet in razsvetlili vso zemljo. Po teh so mučenci s svojo krvjo madež umili, a nasledniki svetih apostolov so, cesarje pokrstivši, z mnogim podvigom in trudom poganstvo razrušili.

Pojasnila I. *Dobri in vsemogočni Bog* točno označuje tista božja svojstva, ki so razlog stvarjenja. Sv. Gregorij Nacianski piše, da je božja ἀγαθότης *dobrota* razlog stvarjenja; dobrota se mora namreč razliti in širiti. Isto učé drugi cerkveni očetje in sholastiki. Staroslovenski *blag* je tukaj in v liturgiji prevod grškega ἀγαθός. Miklošičev prevod ima *benignus*, a pravilneje je *bonus*¹¹.

Ustvaril je iz nebitja v bitje je dobra filozofska definicija stvarjenja. Izražanje je vzeto iz liturgije sv. Zlatousta; v sedanjem tekstu liturgije se nahaja trikrat, dvakrat o vsem stvarstvu, enkrat pa samo o človeku: ἐξ οὐκ ὄντων (na drugem mestu: ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) εἰς το εἶναι τὰ πάντα παρὰ γὰρ. Sedanji cerkveno-slovenski tekst ima za παρὰ γὰρ doslovno *privedelj*, drugič pa *privel*. Ž. M. ima *stvoril*; isto imajo glagolski »Kijevski listi«. ¹² V Cirilovi predsmrtni molitvi v Ž. K. 18 pa čitamo *pr-*

¹¹ PG 36, 320

¹² Glej članek Fr. Ušeničnika v BV 1930, str. 251.

vel. Teško je torej sklepati, da je *stvoril* starejši ali prvotni prevod. Mogoče je, da ima Ž. M. ta glagol zato, ker to bolj spada v kontekst; za slavospevom sv. Trojici namreč sledi stavek, da je Bog *stvoril* človeka.

Vidne in nevidne je iz nikejsko-carigradske veroizpovedi, oziroma iz Pavlovega lista Kološanom 1, 16.

Okrasil z vso krasoto se v podobni zvezi nahaja v grških in slovanskih liturgičnih knjigah; stvarno je isto izraženo v 1 Moz 2, 1.: *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν*. Znano je, da je staroslovenski (in cerkvenoslovenski) prevod SZ prirejen po grški Septuaginti (LXX). Na tem mestu ima vse *ukrašenje ih.*^{12a}

Trezno razmišljaje je prosto prevedeno po smislu. Staroslovensko ima *po malu*, t. j. *polagoma, stopnjema*. Miklošič ima v svojem »Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum« (Vindobonae 1862—1865) str. 361 in v prevodu Ž. M. *singulatim*, a ne navaja nobenega drugega mesta za ta pomen. A to je očitno netočno. Bolgarski slavist A. Teodorov-Balan¹³ ima v svoji izdaji staroslovenskih Žitij sv. Cirila in Metoda zabeležen pravilni pomen: *polagoma, stopnjema*. To soglaša z opomini sv. Gregorija Bogoslovca, ki večkrat opominja, da moremo Boga spoznavati le *polagoma, počasi, preudarno*; resno svari pred pre nagljenostjo v razmišljanju in razpravljanju¹⁴; v tej zvezi navaja Pavlovo misel, da spoznavamo v tem življenju Boga samo deloma.

Deloma, ot česti, *ἐκ μέρους* je točno po 1 Kor 13, 9, kjer se večkrat ponavlja.

Dela čudovita in mnoga se v raznih zvezah večkrat ponavlja v sv. pismu. Uvod Ž. M. ima trikrat izraz *diven* za *θαυμάσιος*, mirabilis. Staroslovenski prevod sv. pisma ima za substantivno rabo *čudo* (Ps 77, 4. 12 i. dr.), za adjektiv pa *diven* (Ps 92, 4; Ps 118, 129; Apok 15, 3 i. dr.)

Iz velikosti ... začetnik spoznavati je doslovno prevedeno iz knjige Modrosti 13, 5, kakor je opozoril P. Lavrov¹⁵. Grška LXX (textus receptus) ima *ἐκ ... μεγέθους καλλωνῆς* iz velikosti

^{12a} Cerkenoslovanski prevod citiram po ostroški bibliji (Ostrog 1581). — Psalme pa po Sinaškem glagolskem psalteriju (izdal L. Geitler v Zagrebu 1883).

¹³ A. Teodorov-Balan, Kiril i Metodi (Sofija 1920) str. 81.

¹⁴ PG 36, 25—72 (posebno 52) in 192; 196—205 i. dr.

¹⁵ P. Lavrov, Kirilo ta Metodij (Kiiv 1928), str. 328.

lepote. A najstarejši rokopis, namreč Sinajski ima vmes *καί*¹⁶, ki ga je čital tudi pisatelj staroslovenske biblične zgodovine. To bi bil očitiden dokaz za izvenbizantinsko recenzijo grškega teksta, ki sta ga rabila sv. Ciril in Metod. Vstavek besedice *καί* v nasprotju z bizantinskim tekstom ni malenkost, ki bi se mogla lahko prezreti. Miklošič je tukaj netočno citiral Rim 1, 20; ta netočnost se ponavlja v večini izdaj in prevodov Ž. M. do danes.

Angeli pojejo Boga *trīsveḡtym glasom* še v sedanjem slovanskem besedilu Zlatoustove liturgije.

Sv. Trojica je v treh *hipostazah*, ki jih moremo tri osebe imenovati. To je doslovno povzeto po sv. Gregoriju, ki ponavlja: *ὑποστάσεις, εἴ τιμι φίλον καλεῖν, εἴτε πρόσωπα; ὑποστάσεων, εἴτουν προσώποις, ὅ τισι φίλον*¹⁷. Staroslovenski tekst ima *ježe možet kto*. Doslovno bi bilo: ako je komu ljubo (drago). Staroslovenskemu pisatelju je bogoslovno-filozofska jednačba sv. Gregorija posebno dobro došla, ker izraza *hipostaza* ni mogel prevesti, a je sv. Trojico mogel pojasniti s slovansko *osebo*. Tu je vpliv sv. Gregorija očitiden.

Pred vsako uro, časom in letom je govorniški prevod grškega *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων* (ante omnia saecula) iz nikejsko-carigradske veroizpovedi.

Nad vsakim umom in breztelesnim razumom. Tukaj so sledovi Gregorijevega vpliva. Sv. Gregorij namreč jako naglaša, da je način, kako je Oče rodil Sina velika, celò angelom nedoumna skrivnost¹⁸. Miklošiču se je zdel staroslovenski tekst nerazumljiv, zato je staroslovenski orodnik »непрѣтѣскѣмѣ« korigiral v adverb (s končnico ѣ) in prevel: praeter omnem rationem et intelligentiam *incarnaliter* . . . genuit. Pastrnek je potem izpustil *nad* in prevel: omni ratione et intelligentia incarnali. Sledovi sv. Gregorija tukaj končno odstranjajo vsak dvom. — V tej zvezi navaja sv. Gregorij isto mesto iz knjige Pregorovov 8, 25 kakor Ž. M.

Božja Beseda, učlovečena v poslednjih časih zaradi našega zveličanja. Poslednji časi pomenijo v sv. pismu mesijansko dobo, čas prihoda Kristusovegã, n. pr.: Iz 2, 2; Apdela 2, 17; Hebr. 1, 2; 1 Peter 1, 20 i. dr. Za primerjanje je zlasti važen prvi Petrov list, ker je v njem (1, 20) vsa ta misel izražena: »Kristus . . . razodet poslednji čas zaradi vas.« Staroslovenski biblični prevod ima na

¹⁶ H. B. Swete, The Old Testament in Greek II (Cambridge 1907), str. 672.

¹⁷ PG 36, 345 in 477.

¹⁸ PG 36, 84.

tem mestu *poslednjaja leta* za grški ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων v doslovni skladnosti z Ž. M. *Našego radi spasenija* v Ž. M. pa tudi v besedni razvrstitvi popolnoma soglaša z dotičnim mestom v staroslovenskem prevodu nikejsko-carigrajske veroizpovedi; torej je to vzeto iz veroizpovedi.

O izhajanju Sv. Duha tudi sv. Gregorij¹⁹ navaja Jan 15, 26.

Biblični citati Ž. M. iz sv. Janeza in zlasti daljši citat iz 32. psalma presenetljivo točno soglašajo s staroslovenskim bibličnim prevodom.

II. Stvarjenje človeka se pripoveduje po večini z bibličnimi izrazi po grškem prevodu (Sept.) 1 Moz 2, 7. Za svobodno voljo ima Ž. M. izraz *samovlastb*, suženjski prevod grškega ἀντεξουσίον, ki se večkrat srečuje pri sv. Gregoriju²⁰. Miklošičev staroslovenski slovar (str. 819) navaja za ta izraz samo Ž. M. 1. A njegov in Pastrnekov prevod z voluntas ni dovolj točen, ker staroslovenski izraz in grški vzorec jasno naglašata samostojnost (svobodo). — Za lepo izraženo *preizkusno zapoved* v raju imamo pri sv. Gregoriju, ki večkrat govori o tej zapovedi²¹, stvarne, a ne formalne paralele. Da hudobni duh vprav zato skuša človeka, ker je povzdignjen na tisto mesto, s katerega je sam padel, to je tudi sv. Gregorij vprav živo izrazil: οὐ γὰρ ἔφερον (δαίμονες), τοὺς κάτω τῶν ἄνω τυχεῖν, αὐτοὶ πέσοντες ἐπὶ τῆς γῆς ἄνωθεν, t. j. hudobni duhovi niso mogli prenašati, da bi zemljani (οἱ κάτω) dosegli nebeske dobrine (ἄνω), ko so sami z nebes padli na zemljo²². Isto misel je še bolj jasno povedal sv. Bazilij²³: ὁρῶν γὰρ ἑαυτὸν ἐκ τῶν ἀγγέλων καταρῆφέντα, οὐκ ἔφερε βλέπειν τὸν γῆϊκον ἐπὶ τὴν ἀξίαν τῶν ἀγγέλων . . . ἀνυποούμενον, ko je hudič videl, da je vržen iz vrste angelov, ni mogel mirno gledati, kako je zemljan povzdignjen k dostojanstvu angelov. To je še bolj sorodno z Ž. M. Sicer pa je v svetem pismu 1, Moz 3, 1—24 in Modr 2, 24 (invidia diaboli mors introivit in orbem) i. dr. dovolj poudarjeno, kdo je zapeljal človeka. — *Hudičeve zvijače* se v Ž. M. omenjajo z isto staroslovensko КЪЗНЬ, ki jo srečamo tudi v staroslovenskem prevodu Ef 6, 11 in je brez dvoma v zvezi s tem Pavlovim opominom, da si nadenimo opravo božjo proti zvijačam hudičevim.

¹⁹ PG 36, 76 in 141.

²⁰ PG 36, 324; 632; 661.

²¹ PG 36, 632; 341 i. dr.

²² PG 36, 341 v znamenitem govoru εἰς τὰ ἅγια φῶτα, In sancta lumina.

²³ V homiliji: Da Bog ni vzrok zla, PG 31, 348.

Najboljši poznavalec sv. Zlatousta in izvrstni veščak v starokrščanski literaturi, P. K r i z o s t o m B a u r O. S. B. me je opozoril, da bi mogli nekoliko paralel k Ciril-Methodovi biblični zgodovini najti v armenskem Agatangelovem Žitju sv. Gregorija Armenskega, ustanovitelja armenskega krščanstva (Gregorij Prosvetljevalec, Illuminator, umrl okoli l. 324). Okrajšani grški prevod je v *Acta Sanctorum* 48 (September t. VIII), str. 320—402. Grški prevod je iz 5. ali 6. stoletja. Torej ga je sv. Ciril mogel poznati.

Obširna molitev ali homilija armenskega sv. Gregorija, ki se navaja v omenjenem žitju res podobno kakor Ž. M. v uvodu pripoveduje o božji zapovedi in preizkušnji v raju in o zavisti hudičevi zaradi človekove sreče v raju²⁴. V tem grškem tekstu iz 5. ali 6. stoletja se že jako živahno pojavlja *μισοκαλλος* (*δαίμων*), ki ga doslovno srečamo tudi v Ž. M. 9 kot *zavidljivega dobru* in ki so ga nekateri proglasili za bizantinsko značilnost in za trden dokaz bizantinskih vplivov na Ž. M.²⁵.

III. V začetku uvodnega stavka k epičnemu pregledu biblične zgodovine se vidno kaže vpliv grškega prevoda Agatangelovega Žitja sv. Gregorija, armenskega prosvetitelja: Bog se je usmilił človeške slabosti (*ἀσθενεία τῆς ἀνθρωπότητος*), človeka ni zapustil (*οὐκ ἀφῆκε*), marveč mu je pošiljal preroke²⁶. Možno pa je, da se tudi drugod nahaja ta misel v podobni obliki.

Na prvem mestu omenjeni biblični junak, Enos, je našel malo umevanja pri prepisovalcih, pri slavistih in historikih. Moskovski rokopis Uspenske cerkve (12. stoletje) ima pravilno ime, večina drugih pa ima tukaj Henoha; zanj so se odločili slavisti in historiki. Niti teologi (n. pr. Dvornik) niso pogledali sv. pisma, ki določno trdi, da je Enos začel klicati ime Gospodovo (1 Moz 4, 26). Tudi slog je pokvarjen, ako Henoha sem postavimo. Bogoslovna analiza torej tukaj odločno rešuje vprašanje tekstne kritike. — Sv. Gregorij Nacianški omenja Enosa v svojih govorih relativno večkrat nego drugi očetje. Postavlja ga za vzor kreposti upanja, hvali upanje klicanja, a ne še spoznavanja²⁷. V tem smislu prevaja mavrinska izdaja (ki

²⁴ *Acta Sanctorum* 48, str. 336—337. — V armenskem izvorniku je daljša, pozneje vrinjena homilja z daljšim pregledom biblične zgodovine. — O. B a r d e n h e w e r, *Geschichte der AK Literatur*. V (1932), str. 182—185.

²⁵ F. D v o r n i k, *Les Légendes de Constantin et de Méthode* (Praga 1933), str. 310. — V dodatku je francoski prevod Ž. K. in Ž. M.

²⁶ *Acta Sanctorum* 48, 337.

²⁷ PG 35, 860; 36, 49 in 592.

jo je ponatisnil Migne) ἤλπισε s »spe adductus est, ut invocaret«. Ž. M. doslovno prevaja tekst Septuaginte. Vulgata ima, da je Enos začel klicati ime Gospodovo. Hebrejski izvirnik pa: »Takrat so začeli z Gospodovim imenom klicati«, t. j. tiste, ki so ostali Bogu zvesti, so imenovali božje. Torej takrat se je človeštvo ločilo v dva tabora, v otroke božje in človeške otroke (otroke tega sveta), kakor pozneje omenja 1 Moz 6, 2.

Bogoslovna znanost rešuje pri Enosu vprašanje tekstne kritike, pri Henohu pa vprašanje pravičnega prevoda. Vsi slavisti in historiki (tudi Dvornik) so šli za Miklošičem, ki je staroslovenski *prestavljen* prevel z umrl. To je že po kontekstu nesmiselno. Henoh je pohvaljen, da je bil Bogu všeč, (v 1 Moz je to dvakrat omenjeno 5, 22 in 24), a samo pri njem naj se omenja, da je umrl! Pisatelj uvoda Ž. M. ni bil tako slab stilist in tako površen teolog. O Henohu čitamo v hebrejskem izvirniku, da ga je Bog vzel (1 Moz 5, 24). Grški prevod LXX pod vplivom judovske tradicije prevaja, da je bil prestavljen. Vulgata gre v prevodu Sirahove knjige še dalje in dostavlja razlago, da je bil prenesen v raj (Eccli 44, 16). Pavel pa naglašja, da ni videl smrti (Hebr. 11, 5). Kako so mogli slavisti in teologi vse to prezreti? Grški in staroslovenski prevod je hebrejsko metaforo²⁸, da je Henoh »hodil z Bogom« (Vulgata: ambulavit cum Deo), razvezal in pravilno izrazil pomen: bil je Bogu všeč, kar je po grškem Eccli 44, 16 na tem mestu sprejela tudi Vulgata; isto tako Hebr. 11, 5. Septuaginta in za njo tudi staroslovenski prevod vedno na ta način prevaja omenjeno hebrejsko metaforično izražanje. Stara tradicija uči, da bo Henoh skupno z Elijem prišel oznanjat pokoro pred drugim Kristusovim prihodom.

Prva polovica stavka o Noetu je doslovna spojitev 1 Moz 6, 9 in Eccli 44, 17. Zato je treba latinski prevod izraziti z latinskimi bibličnimi izrazi: Noe inventus est iustus in generatione sua²⁹. Miklošič je brez razloga prevel: ex generatione sua. Končni del stavka nekoliko spominja na Gregorijev stavek (o Noetu): ἵν' ἡ γῆ κοσμηθῆ πάλιν εὐσεβεστέρας οἰκήτορας³⁰.

Abrahamov pomen za zgodovino odrešenja je vzorno izražen. Stavek o njegovem prijateljstvu z Bogom je posnet po

²⁸ Ta metafora se velikokrat ponavlja, a LXX jo dosledno prevaja z εὐσεβεστέρας οἰκήτορας; staroslovenski pa: ugoditi Bogu.

²⁹ Vulgata ima 1 Moz 6, 9: in generationibus suis, LXX in staroslovenski prevod pa imata singular kakor Ž. M.

³⁰ PG 35, 545.

besedah Jakobovega lista 2, 23, ki ponavlja že v SZ večkrat izrečeno trditev. Staroslovenski *drug* ima dvojni pomen: *socius* in *amicus*. Slavisti so ga za Miklošičem prevajali s *socius* v nasprotju z biblijo in zato tudi brez skladnosti s staroslovenskim izvirnikom, ki je to misel očitno povzel iz biblije, a jo je srečal tudi pri cerkvenih očetih. Živahno govorniško razvija to misel sv. Bazilij: Abraham je božji prijatelj po veri, prijatelj po pokorščini; on prijatelj, mi pa sovražniki.³¹

Izak se označuje kot podoba (typus) Kristusova. Abrahmov daritev Izaka kot tipično podobo Kristusovo jako živo slika sv. Gregorij iz Nysse.³² Gregorij Nacianški je ta podobenski pomen samo mimogrede nakazal.

Jakobova zgodba je epično živahno predstavljena. Pomniti je treba, da je očak Jakob vsakega sina posebej blagoslavljal in da je v dveh blagoslovih (Juda in Jožefa) o Kristusu prerokoval. Zato se mora staroslovenski tekst o blagoslovih prevesti točno v množini.

Stavek o Jožefu zbujajo pozornost z mislijo, da se je božjega pokazal. Razlog za ta stavek je v 1 Moz. 41, 38–39, kjer Faraon izjavlja, da je Jožef poln božjega duha in da mu je Bog razodel vse, kar je napovedal o Egiptu. Dvornik je tukaj po Lavrovu netočno prevedel, da je Jožef ugajal Bogu.

Job je označen z bibličnimi izrazi, doslovno prevedenimi po Septuaginti, a v drugi razvrstitvi: ἀληθινός, ἀμεμπτος, δικαιος. Vulgata po hebrejskem originalu: simplex, et rectus... et recedens a malo. Njegova domovina je po grškem prevodu ἐν... Ἀδοίτιδι; to je točno posneto v Ž. M. Hrvatski glagolski tekst³³ je še ohranil to ime, a v označbi Jobove pravičnosti se drži Vulgate. Nasprotno je vzhodni cerkvenoslavanski tekst ime dežele sprejel po latinskem prevodu (v zemlji Husě), a v označbi Jobovih kreposti točno soglaša z Ž. M.

Mozes, največji prerok SZ, je najskrbneje in najobširneje predstavljen. Ti stavki so stvarno in stilistično mojstrsko delo. Sestavljeni so skoraj iz samih bibličnih izrazov. V izboru njegovih odlik in v govorniški obliki teh stavkov je očitno vpliv svetega Gregorija Bogoslovca.

³¹ PG 29, 752.

³² PG 46, 565–572. — Kratko in jasno govori o tem sv. J. Zlatoust v 47. homiliji h Genezi, PG 54, 432.

³³ J. Vajs, Liber Job ex breviario Noviano. Veglæ 1903.

Mozes z Aronom v svečenikih božjih je iz ps. 98, 6; pri Gregoriju se tako ponavlja, da je tukaj njegov vpliv na Ž. M. trdno dokazan. Gregorij³⁴ še posebej dokazuje, da je tudi Mozes svečenik. Slavisti in historiki tega doslej niso opazili, zato netočno prevajajo. Mozesa je Bog bodril, naj brez strahu stopi pred Faraona: »Glej postavil sem te Boga Faraonu; in Aron, tvoj brat, bo tvoj prerok« (2 Moz 7, 1). T. j. dal ti bom moč, da boš s čudeži tepel Faraona, kakor jaz sam, da bo Faraon spoznal božjo moč in se te bal kakor svojega boga. Ta stavke potrebuje pojasnila, zato ga cerkveni očetje razmeroma redko govorniško porabljaajo. Nasprotno pa sv. Gregorija njegov govorniški zanos večkrat tako dviga, da ne čuti potrebe trezne eksegeze³⁵. Zato je često govorniško porabljanje tega stavka njemu takó svojstveno, da je tukaj vprav njegov vpliv na Ž. M. nedvomen. — Mozes je s čudeži *mučil* Egipet. To izražanje je očividno Gregorijevo³⁶: βασανίζειν, vexare, cruciare.

Izhod iz Egipta, prehod skozi Rdeče morje in drugi čudeži se pripovedujejo z bibličnimi besedami. *Morje prebil*, v izvirniku *probi* (aorist). To bi moglo biti povzeto iz ps. 77, 12 διέβησεν, a Sinajski glagolski psalterij ima tukaj *razorže* (zaradi konteksta). Verjeten je vpliv Mozesovega besedila v 2 Moz 14, 16: »Dvigni svojo palico, stegni roko nad morje in razdeli ga«. V grškem prevodu je tukaj krepkejši izraz ῥήξον (*θάλασσαν*), ki se more prevesti s *prebij*, *prederi*; cerkvenoslovanski tekst ima tukaj krepki izraz *rastorgni*. Tekst Ž. M. tukaj dobro izraža živahno predstavo, da je Mozes zamahnil s palico in prebil morje. Hebrejski original ima na tem in na paralelnih mestih izraz, ki pomeni *razklati*. — Morebiti je sodeloval vpliv sv. Gregorija, pri katerem se v tej zvezi ponavlja ἔτεμε in ἔρρηξα (presekali, predrlj)³⁷. Vsekako pa je treba krepki izraz Ž. M. tudi v prevodu izraziti ali posnemati (latinsko n. pr. perfregit, perrupit). Miklošičev *mare divisit* tukaj ne zadošča; saj ga je imel staroslovenski pisatelj iz SZ na razpolago, a ga ni rabil, ker je za njegov kontekst preveč brezbarven. — Sledeči *i proidu po suhu* se točno sklada s sedanjim cerkvenoslovanskim tekstom (2 Moz 14, 29), samo da je aorist nadomeščen z imperfektom.

³⁴ PG 35, 833; 36, 593.

³⁵ PG 35, 548 in 833 in 985; 36, 29 in 192.

³⁶ PG 35, 833; 36, 593 (dvakrat).

³⁷ PG 35, 833 in 853; 36, 192.

Brezvodna pustinja je prizadela slavistom mnogo težav in zmot. Dvornik jo je celo zamenjal z brezvodnimi ljudmi; v svojem francoskem prevodu namreč prevaja, da je Mozes napojil tiste, ki niso imeli vode. A izraz *brezvoden* je takó značilen in tolikokrat ponavljan biblični izraz, da je nerazumljivo, da je ostal neopažen. Grški substantivni in adjektivni *ἄνυδρος*, ter latinski *inaquosum*, *inaquosus* se ponavlja v psalmih (77, 17 in 40; 62, 3; 105; 106) in celo pri Luku 11, 24. kot pesniški sinonim za puščavo. Torej se mora z bibličnim izrazom prevesti (latinsko: in deserto inaquoso).³⁸ Čudežno nasičevanje v puščavi se istotako pripoveduje z bibličnimi besedami (Ps 77, 25 in 27). Podobno tudi naslednji dogodki, kakor sem opozoril že zgoraj v prevodu.

Jozue je označen podobno kakor pri sv. Gregoriju,³⁹ ki o njem plastično trdi, da ga značilno odlikuje *στρατηγία καὶ κληροδοσία*. Samuel se predstavlja z bistveno bibličnimi besedami.

David dela težave prevajalcem in kritikom staroslovenskega teksta. Niso namreč opazili, da sv. pismo (Ps 131, 1; 1 Mak 2, 57; Ps 77, 70—72) in cerkveni očetje, zlasti s v. Gregorij Nacianški⁴⁰, Davida slavé kot vzor krotkosti, po kateri si je pridobil kraljevski prestol (1 Mak 2, 57). To krotkost pesniško slika Ps 77, 70—72, kako je kot ovčji pastir (ovca je v sv. pismu podoba krotkosti) postal pastir svojega ljudstva. Ista misel je izražena v kratkem stavku Ž. M. Grški aorist *ἐποίησεν* psalma 77, 72 (Vulgata ima *pavit*) je staroslovenski pisatelj hotel izraziti z dovršnim glagolom, a ta od *pasti*, *pasem* ni običajen. Sinajski glagolski psalterij in sedanji cerkvenoslovanski tekst ima na tem mestu aorist *upase*, ki se nahaja tudi v dobrem staroslovenskem rokopisu Ž. M., v še boljšem Uspenskem pa je *raspase*. Drugi pa so nenavadni glagol spremenili v *spase*, ki ga slavisti poznajo samo v pomenu *spasili*, rešiti. A ta pomen očitno ne spada v prelepi kontekst krotkosti in ovac. Po analogiji s Sinajskim psalterijem bi se morala tekstna kritika odločiti za *upase*. Pravilni pomen v luči 1 Mak 2, 57 in ps. 77, 72 je: David je s krotkostjo kot pastir zavlada nad ljudstvom⁴¹. K pastirski preprostosti v prosti naravi pa spada

³⁸ Zdi se, da je to prezrl tudi novi slovenski prevod NZ

³⁹ PG 36, 593.

⁴⁰ PG 35, 861 i. dr.; 36, 596 i. dr.

⁴¹ Cerkevni očetje radi opozarjajo, da je bil David pastir od črede poklican na prestol. Sv. Bazilij lepo primerja pastirsko službo in kraljevanje, vladarstvo; obširno pojasnjuje, da je tudi Kristus obenem dobri pastir in kralj. PG 31, 596—597.

tudi pesem. Zato je drugi del stavka, da je namreč David ljudstvo božjih pesmi naučil, vprav tenkočutno in pesniško spojen s prvo polovico. David je prepeval, ko je pasel čredo, a pel je tudi kot pastir svojega ljudstva. Krasna misel in prelepa harmonija!

Pri Salomonu je nekoliko nejasen aorist *dokonča* na koncu stavka. Kot prevod grškega *τελέω* bi mogel pomeniti tudi izvrševati, spolnjevati. To je edino pravilni pomen. Cerkevni očetje, posebno Gregorij Nacianski⁴², poudarjajo, da Salomon na koncu življenja ni spolnjeval svojih modrih nauk in da nekateri zaradi tega celo dvomijo o njegovem avtorstvu.

Za Mozesom nam staroslovenske biblične zgodbe najbolj živo predstavljajo Elijo. Je bil pač jako čaščen na vzhodu in priljubljen kot krstno ime; pa tudi njegovo življenje nudi mnogo poezije in epike. Za razumevanje staroslovenskega besedila je treba pazljivo pogledati v sv. pismo, kakor sem že naznačil zgoraj v prevodu. Opozarjam, da sem tukaj, kakor tudi drugod, razvezal nakopičene pretekle deležnike.

Stavek *zlobu ljudsku oblič gladžm* dela slavistom težave. *Obličiti* pomeni namreč: razodeti, dokazati, zavriniti, arguere, redarguere, refutare. Miklošič je tukaj prevedel *castigavit*, a boljše je *redarquit, refutavit, zavrnil*. Z lakoto je namreč hotel ljudstvo spreobrniti k boljšemu spoznanju, dokazati in zavriniti praktično zmoto. *Revelavit*, kakor je po Lavrovu posnel Dvornik, tukaj ni primerno. Za umevanje drugih dogodkov opozarjam na dotična mesta sv. pisma, navedena odzgoraj v prevodu.

Elizej je Elijo prosil dvojnega njegovega duha (4 Kralj 2, 9), duha čudežev in prerokovanja, morebiti je mislil tudi na dvojni delež, ki gre prvorojencu (5 Moz 21, 17) ali celo na dvakratno obilnost Elijevih darov, seveda v korist ljudstva s pogledom na naraščajočo težavnost preroškega poslanstva. V tem smislu je bil uslišan. Z Elijevim plaščem je prejel dvojnega duha in delal dvojne čudeže, storil je namreč še več čudežev nego Elija. — Bolgarski slavist Teodorov-Balan je brez kritike predložil *milostj* namesto *milot* = ovčji kožuh, plašč. A pravilno je *milot*, kakor odločno čitajo Miklošič, Lavrov i. dr.

Naslednji zgoščeni stavki so jasni. Janeza Krstnika cerkveni očetje močno slavé kot velikega posredovalca med SZ in NZ⁴³. Nekoliko nenavaden je stavek, da so mučenci

⁴² PG 36, 105 in 272.

⁴³ Gregorij Naz. n. pr. PG 35, 1085; 36, 352—353.

s krvjo madež umili. Krščanska tradicija uči, da ima mučeništvo podobno očiščevalno moč kakor krst. Sv. Gregorij Nacianski to misel posebno krepko izraža v govoru v čast sv. Ciprijanu; mučeništvo slavi kot *ἀμαρτίας κατακλυσμός* (povodenj, odplavljenje), *κόσμον καθάρσιον*⁴⁴.

K Ciril-Metodovim bibličnim zgodbam moramo dodati še nazorno primero nikejskega cerkvenega zbora z Abrahamom⁴⁵. Papež Silvester je s 318 očeti premagal Arijevo herezijo, kakor je nekdanj Abraham s 318 hlapci kralje pobil, in od Melkizedeka, kralja salemskega, blagoslov prejel in kruh in vino; bil je namreč svečenik Boga višnjega. Tu se čuti razmah Cirilovih epičnih kril, podobno kakor v opisovanju stvarjenja in Stvarnika, ki ga pojejo angeli s trikrat svetim glasom; ali v pojasnjevanju sv. Trojice, ki jo je razodela božja Beseda s prečistimi usti; ali ko omenja preizkusno zapoved in zapeljevanje hudičev, ker je padel s tistega mesta, na katero je bil človek povzdignjen; in ko spremlja Mozesa skozi Rdeče morje v brezvodno puščavo, kjer je ljudi nasitil s kruhom angelskim in s pticami; ko gleda Elija, kako se dviga v nebo na ognjenem vozu in konjih, učencu davši dvojnega kruha, ali apostole, ki so kakor blisk preleteli ves svet in osvetlili vso zemljo.

Da, biblične zgodbe sv. Cirila in Metoda so umotvor. V njih gori ogenj onih stoletij, ko je teologija žarela v siju biblije in liturgije ter se prelivala v življenje in doživetje — in v poezijo. Že skoraj eno stoletje hodi znanost mimo teh zgodb, a še danes s pomočjo bibličnih konkordanc, abecednih indeksov in moderne znanosti le s trudom razkrivamo globoke vrelce teologije. Kako je vse pretkano z bibličnimi zlatimi nitkami, kako mojstrsko so vdeleni starokrščanski in biblični biseri! Kakor dragocena preproga ali krasen mozaik iz krščanske davnosti. Morebiti so imeli v prvih krščanskih stoletjih podobne vzorce za misijonske namene, za verski in bogoslovni pouk. Znanost doslej še ni odkrila nobenega podobnega vzorca, ki bi se mogel primerjati s tem biserom krščanske književnosti.

Ako ta biser ni mojstrsko delo sv. Cirila, mu moramo biti vsaj hvaležni, da ga je pretil ali dal preletiti v klasično staro slovenščino, ga izročil svojim učencem in ga po prisatelju Ž. M. rešil pozabnosti.

⁴⁴ PG 35, 1173. To je vzhodni sv. Ciprijan, ki ga častimo skupaj s sv. Justino devico.

⁴⁵ Besedilo gl. BV 1934, str. 183.

Mnogi znaki dokazujejo, da so vzorne staroslovenske biblične zgodbe delo onega moža, ki se je v zgodnji mladosti izročil velikemu Bogoslovcu iz Nacianca v varstvo ter se po njegovem vzoru zaročil z božansko Sofijo. On ga je učil pojasnjevati sv. Trojico, eno božanstvo v treh hipostazah, ki jih moremo tri osebe imenovati. On mu je dal dispozicijo za zgodbe od Enosa do Janeza Krstnika. On mu je predstavil Mozesa, z Aronom v svečenikih božjih, ki se je imenoval Bog Faraonov. Pri čitanju in prevajanju sv. pisma pa si je Ciril tako prisvojil biblično izražanje, da je vse zgodbe kakor z zlatimi nitmi pretkal z bibličnimi izrazi in stavki. To je posebno dragocena odlika staroslovenskih bibličnih zgodb. Morebiti je celo glavna dispozicija razvrščena po vzoru knjige Sirahovega sina (Eccli 42—50), ki najprej poje slavo Stvarniku, potem pa slavi očake SZ. Slavospev trojedinemu Stvarniku, slavospev sv. Trojici je v Ž. M. pač nov, ker je bilo treba v staro formo vlitii novo, krščansko vsebino; a v slavospevih očakom se tudi v vsebini nekoliko pozna vpliv Sirahovega sina.

Sv. Ciril je bil velik teolog, velik govornik in velik pisatelj. Tuje vplive in reminiscence je samostojno preoblikoval in prelil v novo celoto. Zato jih je treba s trudom in s pozornostjo iskati. Njegovi učenci in med temi tudi pisatelj Ž. M. ga niso dosegali. Vprav neka okornost pisatelja Ž. M., ki je cele stavke doslovno prevajal iz sv. Gregorija Bogoslovca, pa nam daje tem očitnejše dokaze za Gregorijeve vplive, dokaze, ki svetijo tudi v biblični uvod Ž. M., tako trdne, da morajo preveriti vsakega, ki bi o sledovih velikega Bogoslovca v bibličnem uvodu hotel še dvomiti.

III. Zveza z žitjem.

Pisatelj Ž. M. je imel lahko delo, dokler je zajemal iz bogate zakladnice Ciril-Methodove zapuščine. V tem se je dal zavesti celo predaleč. V uvod Ž. M. je sprejel seznam cerkvenih zborov z epiko o 318 Abrahamovih hlapcih. Zato pa je brez dvoma moral izpustiti nekoliko stavkov o pravičnih možeh in svetih učiteljih, ki jih je Bog pošiljal človeštvu po dobi mučeništva, kakor omenja uvod Ž. K. Povrh tega pa je s seznamom koncilov stvarno in stilistično pokvaril prehod k Metodijevemu životopisu. Dasi sicer ni dosegal svojega blaženega učitelja Cirila, vendar je bil književno toliko izobražen, da je čutil vrzeli stilističnega prehoda, kakor jih še zdaj čutimo. Koncili mu tudi stvarno za-

pirajo prehod. Saj se v seznamu ne naštevajo samo pravični in vzorni možje. Celo papeži, ki se navajajo na prvem mestu, niso bili vsi svetniki in vzorniki kreposti. Papež Vigilij je bil preveč omahljiv. Carigrajski patrijarh Anatolij, ki se imenuje v častni družbi Velikega sv. Leona, tudi ni vzor krščanske močatosti. A Metodov životopisec nam je s tem rešil dva dragocena bisera Ciril - Metodove teologije, namreč biblične zgodbe in seznam koncilov, ki jih je brez dvoma želel rešiti in jih sprejeti v žitje velikega učitelja, v katerem naj bi se čitali tudi dragoceni spomini njegove teologije, ko se bo žitje tolikokrat javno in privatno čitalo. S tem so res bogato odtehtani stilistični robovi in retorične vrzeli.

A ni mogla odločevati samo želja, rešiti dragocene spomine iz zakladov predragih učiteljev. Pisatelj Ž. M. je čutil, da mora žitju dati nabožni in govorniški okvir. Ž. K. in Ž. M. sta namenjeni za cerkveno rabo in za čitanje pri službi božji, pri cerkvenih in svečeniških opravilih. V vseh rokopisih obeh žitij je v naslovu določen dan, kdaj naj se žitje čita in dodana liturgična prošnja: Blagoslovi oče! Ta napis najbrž ni prvoten, a primerno izraža prvotni namen žitij.

Tako žitje ne sme biti suho historično pripovedovanje; imeti mora bogoslovno in nabožno vsebino, duhovno in cerkvenogovorniško unkcijo. Ž. K. navaja toliko Cirilovih molitev, bogoslovnih govorov in disputacij, da je tej cerkveni zahtevi dovolj ustrezno. Zato ima samo kratek bogoslovni uvod. Za zaključek pa mu zadošča opomba, da so se na Cirilovem grobu dogajali čudeži in da so mu Rimljani izkazovali svetniško čaščenje, nad grobom noč in dan prižigali luči in hvalili Boga, ki tako proslavlja svoje svetnike. Sv. Ciril je bil pač pred vsem bogoslovec in mož molitve. Zato je samo historično predstavljanje njegovega življenja in delovanja, njegove blažene smrti in posmrtno svetniške slave daje njegovemu žitju dovolj spodbuden (aedificans) cerkveni značaj.

Nasprotno pa je bil Metod do Cirilove smrti samo skromno vdani spremljevalec svojega brata, po bratovi smrti pa vržen v težavno organizatorsko delo nove cerkvene provincije in zapleten v neprestane borbe proti zakletim sovražnikom. Po smrti pa je bil njegov grob tako oklevetan in poteptan, da se na njem ni moglo razviti svetniško čaščenje. V zmešnjavah in stiskah po Metodovi smrti pisatelj ni imel časa, da bi mogel v žitje vpletati nabožne misli in žitje temu primerno prirediti. Žitje

spisano takoj po Metodovi smrti, sestavljeno v jedrnatem zgodovinskem slogu, po svoji hagiografski in historični vsebini torej ni moglo imeti dovolj nabožnega pečata. Zato mu je bil potreben daljši nabožni uvod in nabožni retorični zaključek.

Nekoliko vodilnih misli je Metodov življenjepisec mogel povzeti iz uvoda Ž. K. Usmiljeni Bog noče smrti grešnika, marveč želi, da bi bili vsi rešeni. Zato ni zapustil človeškega rodu, marveč je v vseh dobah pošiljal svete može. Tako je Slovanom poslal sv. Cirila. A tega ni mogel kar prepisati, ker se je čitalo že v Ž. K. in bi bilo itak premalo. Zato je moral te vodilne misli razširiti in dopolniti s konkretnjšo vsebino. Za dispozicijo mu je mogel služiti že omenjeni vzorec Sirahovega sina, ki najprej slavi Stvarnika, potem pa velike može SZ (Eccli 42—50). A to je bilo še vse preveč oddaljeno in splošno.

Ko je po srečnem domisleku v uvod Ž. M. sprejel Ciril-Methodove biblične zgodbe, so ga te zgodbe podobno kakor nas privedle k velikim Gregorijevim panegiričnim govorom, med katerimi se odlikujeta govora v čast sv. Atanaziju in Baziliju. Sv. Gregorij v tem ni osamljen.

Primerjanje krščanskih svetnikov s pravičnimi SZ je svojsko vzhodnim in zapadnim cerkvenim očetom, cerkvenim pisateljem in hagiografskim žitjem. Največji razmah v tem ima sv. Gregorij Nacianški. Celó v velikih teoloških govorih rad navaja zglede iz SZ od Enosa do Elija, da z njimi podpira in ponazoruje svoje dokazovanje.⁴⁶ Navaja jih v moralnih govorih n. pr. o ljubezni do ubožcev.⁴⁷ Svojega očeta v nagrobnem govoru primerja pravičnim SZ in NZ.⁴⁸ Gregoriju Bogoslovcu se v tem v znatni razdalji približujeta njegova velika rojaka in prijatelja sv. Gregorij iz Nysse in sv. Bazilij, ki se kljub tej razdalji v primerjanju krščanskih svetnikov s pravičnimi SZ še odlikujeta med cerkvenimi očeti. Sv. Gregorij iz Nysse se je v nagrobnem govoru svojemu bratu sv. Baziliju v primerjanju s SZ jako približal pohvalnemu govoru Bogoslovca iz Nacianca v čast istemu Baziliju. Svojega velikega brata obširno in živahno primerja Abrahamu, Mozesu, Samuelu in Eliju.⁴⁹ Sv. Bazilij svetnike (mučence) rad primerja pravičnim SZ, n. pr. sv. Gordija

⁴⁶ PG 36, 29; 49; 192; 224—228. — Proti Julianu Odpadniku omenja čudeže SZ, Enoha, Abrahama, Elija, Jožefa, Mozesu, Jozuetu. PG 35, 545.

⁴⁷ PG 35, 860—861.

⁴⁸ PG 35, 1013.

⁴⁹ PG 46, 789—792 in 808—813.

primerja Mozesu in Jožefu, sv. Mamanta pa Abelu, Mozesu, Jakobu in Davidu.⁵⁰ Sv. Janez Zlatoust ima razmeroma malo panegiričnih govorov o svetnikih; se je pač skoraj izčrpal v mnogih evangelijskih in drugih homilijah in v govorih v čast sv. Pavlu. Tudi v njegovih pohvalnih govorih srečujemo primere z Abrahamom, Jakobom, Elijem i. dr.; n. pr. v govoru o sv. devicah mučenkah Berniki in Prosdoki.⁵¹ A zdi, da je umerjenejši nego že omenjeni trije veliki Kapadočani, pri katerih se včasih opaža, da gredo v ognjevitim primerjanju predaleč.

Razume se, da tudi zapadni cerkveni očetje in pisatelji svetniških legend niso mogli prezreti svetopisemskih vzorcev, zlasti Pavlovega pisma Hebrejcem 11, 4—33. A zdi se, da so na zapadu obširno primerjanje s SZ smatrali za orientalsko svojstvenost. To bi mogli sklepati iz govora, ki ga čitamo v rimskem brevirju 7. novembra. Tam se govor prepisuje sv. Janezu Zlatoustu, a je brez dvoma nepristen. Vprav zaradi orientalsko živahnega navajanja zgledov iz SZ so morebiti ta govor predstavljali kot delo orientalskega očeta. A govor je zapadnega izvora.⁵²

Primerjanje krščanskih svetnikov s pravičnimi SZ se je na vzhodu bolj gojilo ne samo zaradi večje govorniške živahnosti, ki dobiva v tem primerjanju mnogo pobude in gradiva, marveč tudi zaradi vzhodne konservativnosti. V prvih krščanskih stoletjih so se iz mnogih razlogov na stari zakon mnogo bolj ozirali nego v poznejših stoletjih. Starokrščanski apologeti so se morali boriti proti očitku, da je krščanstvo novotarija brez tradicij; zato so apologeti dokazovali, da je krščanstvo nadaljevanje religije starega zakona. V zgodnji mladi krščanski zgodovini še ni bilo dovolj konkretnih in živahno predstavljenih zgledov kreposti. Zato so tem bolj črpali iz SZ. Kolikor večja je krščanska zgodovina in kolikor bolj se množi število krščanskih vzornikov, toliko manj segajo krščanski govorniki po zgledih SZ. Vzhod je zaradi konservativnosti dalj časa obilno porabljal zglede SZ. A tudi na vzhodu je to porabljanje pojemaleo.

⁵⁰ PG 31, 492; 593—597.

⁵¹ PG 50, 631 i. dr.

⁵² Govor se nahaja samo v latinskem jeziku v homilariju Pavla Diakona. O apokrifnih govorih rimskega brevirja je pisal Dom Germain Morin O. S. B., *Études, Textes, Découverts. Maredsous et Paris 1913*. O tem govoru piše na str. 382 in misli (v 2. opazki), da je delo Arnobija mlajšega (v 5. stoletju). Te opozoritve in podatke mi je poslal P. Chrysostomus Baur O. S. B. Za dragocene podatke su mu na tem mestu iskreno zahvaljujem.

Zdi se, da je vprav v dobi sv. Gregorija Nacianškega doseglo višek.

Ciril-Metodove biblične zgodbe bi torej bile kot sestavni del Metodovega življenjepisa nekako arhaistične; arhaistično bi bilo namreč izključno primerjanje sv. Metoda s pravičnimi SZ. Seznam koncilov namreč ne daje podlage za konkretno govorniško primerjanje. Ta arhaističnost, ako smemo o nji govoriti, pa je nujna posledica Cirilove zveze s sv. Gregorijem Nacianškim. Z druge strani pa je ta arhaističnost slučajna in navidezna, ker staroslovenske biblične zgodbe prvotno niso bile sestavljene za uvod Ž. M., marveč za verski pouk Ciril-Metodovih učencev in ljudi.⁵³

Ko smo staroslovenske biblične zgodbe in govorniško primerjanje svetnikov s pravičnimi SZ postavili v zgodovinski okvir, je sorodnost s sv. Gregorijem Nacianškim še bolj jasna in razumljiva.

Pisatelju Ž. M. ni moglo biti neznano, da so Cirilove zgodbe v dogmatičnem uvodu, v izboru in oblikovanju biblične tvarine sorodne z Gregorijevimi govori. Saj je v dveh velikih Gregorijevih panegiričnih govorih srečaval vse iste junake kakor v bibličnih zgodbah. Ta dva velika govorniška in hagiografska vzorca sta ga tudi mogla nagibati in podpirati, da je razmeroma obširne biblične zgodbe sprejel v žitje, dasi je moral čutiti stilistične težave. Nudila sta mu namreč dovolj nabožnih misli in govorniških prehodov, nujno potrebnih ne samo za zvezo bibličnih zgodb z žitjem, marveč tudi za nabožni značaj Metodovega življenjepisa. Med bibličnimi zgodbami in med zveznimi stavki, doslovno povzetimi iz dveh Gregorijevih govorov, je torej nekaka vzajemna zveza.

S v. G r e g o r i j N a c i a n š k i vprav v obeh velikih panegiričnih govorih najbolj sistematično navaja velike može SZ, da z njimi primerja slavljenca. Govor v čast sv. Atanaziju je več kakor polovico krajši od pohvalnega govora sv. Baziliju. Temu primerno je tudi naštevanje junakov SZ jako kratko. Od Henoha do Elizeja omenja samo imena. Enosa, Joba in Jožefa niti ne imenuje. Samo pri Janezu Krstniku se nekoliko ustavi in dodava še splošno omenjanje Kristusovih učencev, načelnikov in

⁵³ D v o r n í k , str. 309 (glej opazko 25) i. dr. se jako motijo, ko primerjanje sv. Metoda s pravičnimi SZ razglašajo za dokaz bizantinskih vplivov na žitje.

duhovnih voditeljev ljudstva in mučencev brez imen.⁵⁴ Zato je primerjanje slavljenca samo splošno, sumarično.

Nasprotno pa v nenavadno obširnem panegiriku v spomin sv. Baziliju navaja slavne može SZ obširneje, pri vsakem omenja njegove značilne odlike in slavna dejanja, ki morejo dati kaj tvarine za primerjanje s slavljencem. To je sploh značilno mesto v spisih velikega Bogoslovca, ker tukaj najbolj sistematično govori o biblični zgodovini. Tukaj srečujemo tudi nekoliko podobnosti s Cirilovimi bibličnimi zgodbami, kakor sem že zgoraj (v pojasnilih k zgodbam) omenil. Omenjeni so vsi isti pravični SZ kakor v Ž. M. od Enosa do Janeza Krstnika. Poleg teh so omenjeni Adam (ki je v Ž. M. omenjen samo v splošno in brez imena v dogmatičnem uvodu pred zgodbami), Aron, in mimogrede brez imen še trije mladeniči v ognjeni peči, Jona, Daniel in sedem Makabejskih mučencev. Iz novega zakona so podrobneje predstavljeni Peter, Pavel in Štefan. Z vsakim bibličnim junakom posebej kar zapored primerja sv. Bazilija. S tem je pregled biblične zgodovine tako raztegnil, da ima že sam obseg enega govora.⁵⁵

V obeh govorih je biblična zgodovina govorniško organsko vpletena in predelana. V uvodu krajšega govora slavi sv. Atanazija kot vzor vseh kreposti in življenja po božji volji, vzor življenja z Bogom. Samo malo takih božjih mož je bilo v njegovi dobi, samo malo jih je bilo v davnosti, zakonodajalcev, vojskovodij, svečenikov i. dr. Za tem našteva pravične SZ in njih pregled končuje s krščanskimi mučenci. Potem doslovno nadaljuje:⁵⁶ »Z enimi izmed teh se je Atanazij kosal (jih dosegel), za drugimi je malo zaostajal, nekatere pa je celo prekosil... (naštevava kreposti) ... ene je v mnogem, druge v vsem posnemal ... in kreposti vseh v eni podobi izrazil ... mogočne v besedi je z dejanjem, delavne pa z besedo prekosil«. Ko je še omenil njegovo vzgojo in njegove kreposti, završuje: Vse vsem bivaje, da bi vse pridobil (1 Kor 9, 22).⁵⁷ Ta stavek namenoma navajam v danes nenavadni deležniški konstrukciji, da je zveza z Ž. M. toliko očitnejša.

⁵⁴ PG 35, 1085.

⁵⁵ PG 36, 592—597.

⁵⁶ PG 35, 1085.

⁵⁷ PG 35, 1093.

Primerjajmo to Gregorijevo aplikacijo pregleda SZ z Ž. M. Presenetljiva podobnost. Navedeni stavki so soraj doslovno sprejeti v Ž. M. kot govorniška zveza in stilistični prehod med bibličnimi zgodbami in življenjepisom. Srečamo jih v prvi polovici poglavja. Poglejmo!

»Po vseh teh pa je usmiljeni Bog, ki hoče, da bi bil vsak človek zveličan in da bi k spoznanju resnice prišel, v naši dobi zaradi našega naroda, za katerega ni nihče nikoli poskrbel, k dobremu delovanju spodbudil našega učitelja blaženega Metodija, čigar vse kreposti in podvige se ne sramujemo posamič primerjati tem krepostnim možem.« Do tu (razen zadnjega odvisnega stavka) srečujemo podobne misli kakor v Ž. K. 1.

Neposredno za tem slede stavki: »Tem je bil namreč enak (raven), od drugih pa malo manjši, od drugih pa celo večji, zgovorne z dejanjem prekosivši, a dejavne z besedo. Vse je namreč posnemal (se upodobil) in podobo vseh na sebi razodeval... (naštevja kreposti) ... vse vsem bivaje, da bi vse pridobil.« Ti stavki so doslovno posneti po sv. Gregoriju, z neznatnimi premembami v izrazih in v razvrstitvi.

Prva polovica prvega navedenega stavka iz sv. Gregorija se z malo premembo ponavlja tudi na koncu primerjanja sv. Bazilija s pravičnimi SZ in s svetniki NZ.⁸⁸ Vse drugo pa se nahaja samo v panegiriku v čast sv. Atanaziju. Od tam si je torej pisatelj Ž. M. izposodil govorniški prehod, ki mu je bil nujno potreben, da zamaši veliko vrzel in zmanjša neskladnost. Za primerjanje je posebno značilen citat iz prvega Pavlovega lista Korinčanom.

Apostol Pavel v več stavekih pripoveduje, da se je odrekel svoje neodvisnosti in se vsem uslužil, da bi jih kar največ pridobil. Nazadnje pa: »Vsem sem postal vse, da bi jih vsekako nekaj rešil« (1 Kor, 9, 19—22). Ta stavek navaja sv. Gregorij v obeh panegirikih. V prvem ga navaja v isti zvezi kakor Ž. K. 2. V drugem pa s pogledom na razne stanove poslušalcev, ki so prišli k njegovemu govoru, počastit spomin sv. Bazilija. V tej zvezi ga je pisatelj Ž. M. posnel, ko v poslednjem poglavju opisuje pogreb sv. Metoda. Sv. Gregorij pravi, da so prišli počastit spomin sv. Bazilija »v s i bivšega vse vsem, da bi vse pridobil.«⁸⁹ Podobno piše Ž. M. 17, da so ob pogrebu obžalovali dobrega

⁸⁸ PG 36, 597.

⁸⁹ PG 36, 604.

pastirja vsi sloji in vsi ljudje ter končuje doslovno: »vsi bivšega vse vsem, da bi vse pridobil.« Obakrat je doslovno sprejeta Gregorijeva prememba in aplikacija Pavlovega stavka. Ž. K. in Ž. K. na drugih mestih navadno doslovno citira po sv. pismu. Tukaj pa iz govorniških in stilističnih razlogov citira ne po sv. pismu, marveč po sv. Gregoriju, posnema premembo besedila, deležniško konstrukcijo in v drugem slučaju celo zvezo s pomočjo besedice *usi*. S tem je kakor s prstom in z jasno lučjo pokazal, kam naj gremo iskat vire in vzorce Ž. M. in Ciril-Methodove teologije.

Drugi doslovno iz sv. Gregorija posneti stavki so zanimivi za oceno govorniške oblike staroslovenskega pisatelja. Pri sv. Gregoriju spadajo oni splošni stavki neprisiljeno in organsko v celoto, ker kreposti velikih mož SZ samo splošno omenja in može samo po imenih našteva. V Ž. M. pa je prehod še vedno trd, ker so kreposti onih mož v bibličnem pregledu čudovito živo in plastično naslikane brez ozira na kakršnokoli primerjanje. Po primerjanju obeh velikih Gregorijevih govorov bi bil pisatelj Ž. M. lahko uvidel, kako mora pregled biblične zgodovine predelati, da bo mogel organsko vplesti omenjene stavke. Ali bi moral pregled približno tako skrajšati in posplošiti, kakor je v prvem Gregorijevem govoru, ali pa primerjanje tako konkretno izvesti, kakor je v drugem govoru. V vsakem slučaju bi moral svoje biblične zgodbe bistveno spremeniti. V prvem slučaju bi bil nabožni uvod prekratek, v drugem pa bi samo primerjanje doseglo obseg vsega sedanjega žitja, a vrhu tega bi v vsakem slučaju moral razdreti vzorno izklesano obliko bibličnih zgodb ter končno zavreči dragoceni biser iz Ciril-Methodove zakladnice. Očividno je hotel ta biser rešiti. Zato je moral s toliko težavo in s tolikim izposojanjem graditi stilistično zvezo uvoda z žitjem.

Tudi na drugih mestih Ž. M. srečamo stavke in misli, izposojene iz govorov sv. Gregorija Nacianškega.

Ž. M. 3. pripoveduje, da je Metod zato odšel na Olimp, kjer sveti očetje živé, ker dragocene (častitljive) duše ni hotel vznemirjati z minljivimi stvarmi. Gregorij pa hvali sv. Atanazija, da se je vadil v božjih znanostih, ker plemenite in častitljive duše ni hotel zaposlovati z ničevnimi stvarmi (*οὐδὲ γὰρ ἠνέσχετο τὸ τῆς ψυχῆς εὐγενὲς καὶ φιλότιμον ἐν τοῖς ματαιοῖς ἀσχοληθῆναι*).⁶⁰

⁶⁰ PG 35, 1088

Živo izražena misel in *častitljiva* duša je posneta po Gregorijevem govoru.

Na Cirilovem grobu v Rimu je napisano: »Dobri boj sem bojeval, tek dokončal, vero ohranil. Zdaj mi je prihranjena krona pravice, katero mi bo dal oni dan Gospod, pravični sodnik (2 Tim, 4, 7–8), — Bog, dobrotni odrešenik in vladar ljudi, usliši naše molitve, da bi se Ciril po tvojem usmiljenju veselil v družbi tvojih svetnikov... Čitatelj reci: Bog daj Cirilu grešniku večni pokoj. Amen.« Ta napis izraža Cirilove misli; morebiti si ga je sam sestavil. Ni pa mogoče, da bi bil napis vklesan brez vednosti in sodelovanja sv. Metoda. A tudi Metod je po viharnem življenju »tek dokončal, vero ohranil in pričakoval pravične krone« (Ž. M. 17). Ko se je svitalo k tretjemu dnevu, odkar je smrtno obnemogel, je rekel: »V tvoje roke, Gospod, izročam svojo dušo.« (Lk 23, 46) In na rokah učencev-svečnikov je v Gospodu zaspal 6. aprila v tretji indikciji leta 6393 od stvarjenja sveta (885 po Kr.).⁶¹ Tako pripoveduje Ž. M. Podobno pripoveduje sv. Gregorij Nacianški o sv. Baziliju, da je tek dokončal, vero ohranil in da se je približal čas krone ter da je umrl z besedami: V tvoje roke izročim svojo dušo.⁶² To so sicer občne krščanske misli vseh časov. A ker je že dovolj dokazano, da so sv. Ciril in Metod in njihovi učenci s posebno ljubeznijo proučevali spise velikega Bogoslovca iz Nacianca, smemo še to omeniti.

Ž. M. 17 v svečanem slogu pripoveduje, da se je umrla blaženi Metod pridružil svojim očetom in patrijarhom in prerokom i apostolom, učiteljem, mučencem. Doslovno istotako se je po Gregorijevih besedah sv. Atanazij pridružil isti nebeški družbi: *καὶ προστίθεται τοῖς πατέρας αὐτοῦ, πατριάρχαις καὶ προφήταις, καὶ ἀποστόλοις, καὶ μάρτυσιν.*⁶³ Doslovni prevod je očividien.

Ganljivo je, kako Metodov življenjepisec, ko se že pripravljajo viharji, milo prosi blaženega učitelja: »Ti pa sveta in častitljiva glava, oziraj se z višav s svojimi molitvami na nas, kí po tebi hrepenimo; rešuj svoje učence vsake nevarnosti, širi pravi nauk, a herezije preganjaj, da dostojno našega zvanja živimo tukaj in se snidemo s teboj, tvoja čreda, na desnici Kristusa Boga našega

⁶¹ Do letos je od tega dne preteklo 1050 let.

⁶² PG 36, 600 – 601.

⁶³ PG 35, 1128.

in od njega prejmemo večno življenje.« — Začetek te globoko občutene prošnje je doslovno povzet iz govorov sv. Gregorija, ki prosi sv. Bazilija: *σὺ δὲ ἡμᾶς ἐποπτεύεις ἄνωθεν, ὃ θεῖα καὶ ἱερὰ κεφαλή.*⁶⁴ To doslovno soglaša z Ž. M. Tudi naslednje misli so nekoliko podobne kakor v Ž. M. A razumljivo je, da je bil Gregorijev odnos do sv. Bazilija, odnos prijatelja do prijatelja, drugačen kakor odnos učencev do sv. Metoda. Zato je bila tudi prošnja temu primerno različna. — Sv. Gregorij je podobno prosil tudi sv. Atanazija: *ὃ φίλη καὶ ἱερὰ κεφαλή . . . ἄνωθεν ἡμᾶς ἐποπτεύεις ἴλεως, καὶ τὸν λαὸν τόνδε διεξάγεις*⁶⁵ . . . Še podobnejša je prošnja na koncu govora v čast sv. Ciprijanu: »O božanska (častitljiva) in sveta glava . . . oziraj se milostno z višav na nas, in vodi naše govore in naše življenje, in pasi to sveto čredo ali jo pomagaj pasti . . . in odganjaj hude volkove . . . in nakloni nam jasnejšo luč sv. Trojice, ob kateri stojiš . . . ; da bi mogli po končanem življenju stati ob njej, ki jo molimo, ki jo slavimo, ki se zanjo borimo . . .«⁶⁶

Sredi Ž. M. pa straši *staryj vrag, zavidljivj dobri i protivnik istině*. On je vzdignil srce sovražniku moravskega kralja proti sv. Metodu (Ž. M. 9). To je pristni *μισόκαλλος δαίμων*, ki je po mnenju nekaterih⁶⁷ trden dokaz za bizantinsko orientacijo Ž. M. in Ciril-Methodove teologije. Toda tega strašnega vruga smo že srečali v Agathangelovem Žitju armenskega sv. Gregorija, a ne samo po imenu in splošnem duhu, marveč v vsej značilni svojstvenosti. Kakor se je predrznil srce nemškega kralja dražiti proti sv. Metodu, tako je tudi pokvarjeno srce armenskega kralja nahujskal k preganjanju proti cerkvam: *ὁ μισόκαλλος παρώτρυνεν αὐτὸν εἰς τὸ ἐξηρεῖραι κατὰ ἐκκλησιῶν.*⁶⁸ To početje sovražnega demona in to nazivanje je bilo torej znano ne samo Bizantincem 9. stoletja, marveč vsem vzhodnim kristjanom vsaj v 5. ali 6. stoletju. Ker smo že v bibličnih zgodbah zasledili vpliv žitja armenskega sv. Gregorija, je očitvidna podobnost omenjenega mesta z Ž. M. 9. toliko trdnejši dokaz za vpliv tega armenskega žitja. Strokovno filološko primerjanje obeh mest v celotnem kontekstu bi ne bilo brez koristi. A tako primerjanje presega namen in okvir te razprave.

⁶⁴ PG 36, 604

⁶⁵ PG 35, 1128.

⁶⁶ PG 35, 1193

⁶⁷ Glej opazko 25.

⁶⁸ Acta Sanctorum 48, str. 348.

Stari vrag vsemu dobremu se je še skrival v na videz močnem stolpu dokazovanja za bizantinskega duha teologije in dela sv. Cirila in Metoda ter Ž. M. Luč iz Ciril-Metodovih zgodb ga je za vselej pregnala iz te utrdbe. Vprašanje je končno razčiščeno in odločeno.

Zaključek.

Z razglednika Ciril-Methodove biblične zgodovine smo uspešno pogledali v sestav in vire staroslovenskega žitja slovanskega apostola sv. Metoda, ki je umrl pred 1050 leti. Brez dvoma bi mogli v tej smeri odkriti še važne sledove ne samo v Ž. M., marveč tudi v Ž. K., polnem Cirilove teologije, pobožnosti in gorečnosti. A to si moramo prihraniti za poznejše razprave. Smer je nepremakljivo trdno pokazana, pot je utrta.

V mnogih razpravah sem ponavljal, da sta Ž. K. in Ž. M. bogoslovno verodostojni in da so zlasti v uvodu Ž. M. vsaj deloma doslovno ohranjeni odlomki Cirilove ali Ciril-Methodove teologije. Značilne črte te teologije so: 1. Velika samostojnost, ki je vidno izražena v slovanski liturgiji, a skrita tudi v kratkih odlomkih, ohranjenih v staroslovenskih žitjih in v staroslovenskih sholijih. 2. Ohranjevanje čistih vzhodnih tradicij, kakor se opažajo v izvenbizantinski vzhodni teologiji in deloma v vzhodnem in bizantinskem meniškem bogoslovju. 3. S tem je v zvezi neki arhaizem, ker je bizantinska teologija v 9. stoletju že izpodrivala čiste vzhodne tradicije. Bizantinsko pokoljenje slovanskih apostolov se razodeva v bizantinskem patriotizmu, ki sta ga znala samostojno spajati s krščanskim univerzalizmom in z vesoljnim krščanskim edinstvom iz dobe pred razkolom.

Vse to je v luči Ciril-Methodove biblične zgodovine dobro podprto. Biblična zgodovina je z dogmatično-bibličnim uvodom sklenjena v organsko celoto. Po epičnem ritmu epizode o zmagovitem Abrahamu s 318 hlapci pa je tudi seznam cerkvenih zborov vnanje tako spojen z zgodbami, da je Ciril-Methodov izvor tudi za ta odlomek trdno dokazan, tem bolj, ker sta bila samo sv. brata sposobna za tako izvirno spajanje bizantinskega patriotizma in vesoljnega edinstva, kakor je vklesano v oni seznam.

V luči staroslovenske biblične zgodovine je dokazano, da so v 1. poglavju Ž. M. ohranjeni pristni odlomki Ciril-Methodove teologije in niso delo Methodovega življenjepisca. Prvo poglavje Methodovega žitja razodeva velikega samostojnega teologa, ki suvereno obvladuje teologijo in sv. pismo, a tuje vplive prekvaša

z duhom svoje osebnosti, si jih organsko asimilira in zliiva v organsko celoto. Nasprotno pa je ostalo Ž. M. delo učenca, ki je zajemal iz bogate Ciril-Methodove zapuščine in biblioteke. Bil je tako izobražen, da je govore velikega Bogoslovca čital v izvorniku, a v primeri s Cirilom in je bil okoren začetnik; izposojene stavke je večkrat doslovno prevajal, da je spajal heterogene sestavne dele in si pomagal preko vrzeli in robov. S tem pa je odprl tem jasnejši pogled v vire Ciril-Methodove teologije in v biblioteko naših sv. apostolov.

Proti temu se je še zadnja leta odločno borila tradicionalna ruska slavistika in bizantinologija, ki je predstavljala sv. brata kot Bizantinca ne samo po patriotizmu marveč tudi po teologiji. S tem se je vztrajno zastirala pot k pravilni rešitvi. V to smer sta skrajnje kritični E. E. Golubinskij in trezni A. Voronov zasekala veliko vrzel, a ostala sta preveč osamljena. V zadnjih letih sta tradicionalno rusko smer odločno branila dva velikana ruske znanosti, veliki bizantinolog F. Uspenskij in veliki slavist P. Lavrov⁶⁰. Dokazovala sta, da sta sv. slovanska apostola po svojem apostolskem delu, po slovanski liturgiji in teologiji predstavitelja tedanjega Bizanca. Najbolj goreče pa to smer brani češki bizantinolog Fr. Dvorník, profesor cerkvene zgodovine na katoliški češki bogoslovni fakulteti v Pragi. Odločno pobija razlikovanje med bizantinsko ter izvenbizantinsko in meniško vzhodno teologijo. Zaradi ogromnega znanstvenega aparata in mnogih dobrih strani je dosegel veliko priznanja; s pomočjo doseženega priznanja je povzročil mnogo zmešnjav, ki so ovirale pravilno reševanje teh vprašanj. Postavil je neverjetno hipotezo, da ima uvod Ž. M. namen, dati žitju bizantinski okvir in bizantinski pečat. Ta hipoteza naj bi bila preizkusni kamen bizantinološkega strokovnjaštva. Ovire za pravilno reševanje so se kopičile z velikim aparatom in z močno samosvestjo.

V luči Ciril-Methodove biblične zgodovine so te ovire končno premagane. Pot k pravilnemu in uspešnemu reševanju je odprta. Zato ta biser krščanske književnosti zasluži spoštljivo pozornost ne samo praktičnih dušnih pastirjev in katehetov, ne samo bibličistov in teologov, marveč tudi slavistov, bizantinologov in historikov.

⁶⁰ P. Lavrov, Kirilo ta Metodij (Kiiv 1928), str. 4—8 i. dr. — Isto ponavlja na 1. uvodni strani knjige: Materialy po istorii voznikovenija drevnejšej slavjanskoj pis'menosti. Leningrad 1930.

KRISTUS V LITURGIČNIH MOLITVAH.

(Christus in orationibus liturgicis.)

Dr. F. Ušeničnik.

Exponuntur, quae cl. J. A. Jungmann docte scripsit, quomodo orationes liturgicae Christum Jesum demonstrent mediatorem inter Patrem et fideles. Adduntur exempla orationum et liturgia byzantina-slavica, praesertim exempta doxologiae. Tempore procedente idea Christi mediatoris in liturgicis inprimis ecclesiae orientalis orationibus quodammodo obscurata est. Haec est, ut sentit cl. Jungmann, si non unica, tamen praecipua causa illius timoris et metus, quem SS. Eucharistia facit fidelibus. Quod hanc sententiam spectat, afferuntur in expositione aliae, ut videtur, non leves rationes inprimis psychologice, quibus declaratur timor ille, quem sicut prioribus saeculis ita et hoc tempore fidelium animis inicit SS. Eucharistia.

V zgodovini liturgije je posebe zajemljivo in poučno, kar nam stari spomeniki pripovedujejo o liturgični molitvi. Poučno in zajemljivo je to poglavje zlasti za našo dobo, ko se iznova bolj in bolj med nami probuja in razživlja misel za liturgijo. Jezuit Jožef Andrej Jungmann je napisal knjigo, ki nam je v njej pokazal zgodovinski razvoj liturgične molitve v vzhodni in zapadni Cerkvi ter zvezo med molitvijo in verskimi resnicami v raznih dobah. V središču krščanske vere je Jezus Kristus. V njem se družijo božja in človeška narava. Kako naj se to zedinjenje dvoje narave v eni osebi umeje, o tem so bili v zgodovini Cerkve hudi boji. Naravno je, da so ti boji za resnico odmevali tudi v liturgiji, posebe v liturgičnih molitvah.

Poskusil sem iz znanstvene knjige zajeti poglavitne misli in jih v lahko umljivi obliki razporediti v tem poročilu; tu in tam sem kaj dodal v pojasnilo; zglede sem sprejel pred vsem iz bizantinske liturgije, ki jo rabijo tudi Slovani s katoliško Cerkvijo zedinjeni in od katoliške Cerkve ločeni¹.

1. Kako naj molimo, nas Jezus sam uči v Očenašu. V tej najlepši vseh molitev se obračamo do Očeta. Očeta v nebesih častimo, Očeta prosimo. Jezus pa hoče biti srednik med Očetom

¹ J. A. Jungmann S. J., Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, Münster i. W. 1925 = Liturgiegesch. Forschungen, H. 7—8. Poleg te knjige gl. J. Lebreton S. J., La prière dans l'Église primitive: Recherches de science religieuse, 14 (Paris 1924) 5—32, 97—133; oceno Jungmannove knjige: O. Casel v Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft, 7 (1927) 177—184; J. Lebreton v Recherches de science religieuse, 16 (1926) 370—373. Grški teksti bizantinske liturgije ločenih kristjanov so posneti po F. E. Brightman, Liturgies eastern and western, vol. I, Oxford 1896; grški teksti s katoliško Cerkvijo zedinjenih kristjanov po Εὐχολόγιον τὸ μέγα (Romae 1873).

in nami. Zato naj molimo v njegovem imenu (Jo 15, 16; 16, 23. 24. 26). Tako so tudi apostoli učili moliti prve vernike. Sv. Pavel je pisal Efežanom (5, 20): »Zahvaljujte vedno za vse Boga Očeta v imenu Gospoda našega Jezusa Kristusa.« Tudi sam je tako molil: »Najprej hvalim svojega Boga po Jezusu Kristusu za vas vse« (Rom 1, 8). Ob koncu pisma v Rim (16, 27) pa pravi: »Bogu edinemu modremu, po Jezusu Kristusu, njemu slava na vekov veke.« Sv. Peter opominja vernike, naj rabijo božje dari tako, »da se bo v vsem slavil Bog po Jezusu Kristusu« (1 Petr 4, 11).

Ti izreki sv. pisma — in mogli bi navesti še druge — nam pričajo, da so prvi kristjani molili k Bogu po sredniku Kristusu.

Vprav tako govore najstarejši liturgični spomeniki, ki so se nam ohranili. Kristus je naš veliki duhovnik, srednik, besednik pri Očetu. Papež K l e m e n (88—97?) je pisal Korinčanom: »To je pot, ki smo na njej našli zveličanje, Jezusa Kristusa, velikega duhovnika naših darov, besednika in pomočnika naše slabosti.« Proti koncu moli za zadeve sv. Cerkve, za mir, slogo, zdravje vseh, in sklepa z doksologijo: »Tebe, ki nam sam moreš deliti te in še večje dobrote, slavimo po velikem duhovniku in besedniku naših duš, Jezusu Kristusu, ki ti (je) po njem čast in slava zdaj in od roda do roda in na veke vekov.«²

V D i d a c h é, spisu s konca prvega ali iz početka drugega stoletja, so molitve, ki jih po pravici štejejo za evharistične³. V teh molitvah so se kristjani one prve dobe po Kristusu obračali do Boga, ki je »naš Oče«, »sveti Oče«, pa tudi »vsemogočni Gospod«. Zahvaljevali so se mu za dobrote, ki jim jih je priklonil po Kristusu: »Hvalimo te, naš Oče, za življenje in spoznanje, ki si nam ga oznanil po Jezusu, svojem služabniku. Tebi slava na veke.«

S v. J u s t i n († okoli leta 165) nam pripoveduje o obredu evharistične daritve: Prinesli so kruha in posodo z vodo in vinom. Predstojnik sprejme oboje in pošilja kvišku k Očetu vesoljstva hvalo in slavo po imenu Sina in Sv. Duha⁴.

V lateranskem muzeju v Rimu je znana soha sv. H i p o l i t a († 235). Na sohi so označeni Hipolitovi spisi, med njimi tudi Ἀποστολικὴ παράδοσις. Za ta spis, ki so zanj mislili, da se

² S. Clemens, epist. ad Cor., c. 16, 1; c. 61, 3 (Funk, Patres apost., I^o, 144. 180).

³ Didaché, cc. 9. 10 (Funk, Patres apost. I^o, 2—24).

⁴ S. Justin., Apolog. I, c. 65, 3; isto formulo ponavlja v 67 pogl.: »Stvarnika vesoljstva hvalimo po njegovem Sinu Jezusu Kristusu in po Sv. Duhu.«

je izgubil, so v naši dobi dognali, da se nam je ohranil v tako imenovanih konstitucijah egiptovske cerkve v etiopskem, nekaj tudi v koptovskem in arabskem prevodu. Odkrili so tudi odlomke latinskega prevoda, ki je posnet po grškem besedilu; sodijo, da je prevod še iz dobe sv. Ambrozija⁵.

Hipolitovo »apostolsko izročilo« je zbirka liturgičnih formularjev; obsega mašni kánon ali anaforo in šest raznih molitev: molitev za posvečevanje škofa, za posvečevanje mašnika, za posvečevanje diakona, molitev pri sv. krstu, molitev ob prižiganju svetiljk pri večerni agapi in molitev za blagoslov sadežev. V anafori in vseh molitvah se škof ali mašnik obrača do Boga, Očeta, ki ga hvali in slavi po sredniku Jezusu Kristusu.

Za zgled denimo sém molitev za posvečevanje mašnikov v starem latinskem prevodu: *Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, respice super servum tuum istum et inpartire spiritum gratiae et consilii praesbyterii, ut adiuvet et gubernet plebem tuam in corde mundo, sicut respexisti super populum electionis tuae et praecepisti Moysi, ut elegeret praesbyteros, quos replesti de spiritu tuo, quod tu donasti famulo tuo; et nunc, Domine, praesta indeficienter conservari in nobis spiritum gratiae tuae et dignos effice, ut credentes tibi ministremus in simplicitate cordis, laudantes te per puerum tuum Christum Jesum, per quem tibi gloria et virtus, Patri et Filio cum Spiritu Sancto, in sancta ecclesia et nunc et in saecula saeculorum. Amen.*⁶

Sklepna doksologija se ponavlja z istimi besedami še v štirih drugih molitvah in tudi v anafori. Blagoslov sadežev se končava s krajšo doksologijo: *per puerum tuum Jesum Christum, Dominum nostrum, per quem tibi gloria.* To je pač bila prvotna formula, kakor jo je sporočil sv. Hipolit. V poznejši dobi, morda proti koncu 4. stol., so formulo razširili in dodali: *Patri et Filio cum Spiritu Sancto etc.*⁷

⁵ Prvi je opozoril na to dejstvo E. Schwartz v razpravi: *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen* (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, 6) Straßburg 1910. — Nezavisno od Schwartz in bolj nadrobno je to stvar dokazal R. H. Connolly, *The so-called Egyptian Church Order*, Cambridge 1916. — Odlomke latinskega prevoda je priobčil E. Hauler pod naslovom: *Didascaliae Apostolorum fragmenta Veronensia latina; accedunt canonum qui dicuntur Apostolorum et Aegyptiorum reliquae, Lipsiae 1900.*

⁶ Hauler, 108; cit. Jungmann, 8.

⁷ Gl. J. Lebreton S. J. v kritiki Jungmannove knjige: *Recherches de sc. relig.*, 16 (1926) 372. Lebreton odklanja Jungmannovo misel, da bi bil že sv. Hipolit formuliral ali vsaj zapisal doksologijo: *per quem tibi gloria et virtus, Patri et Filio cum Spiritu Sancto.* Jungmann tudi sodi, da se molitev obrača na Boga v treh osebah, ne na Očeta Jezusa Kristusa; zato »tibi« ob koncu doksologije pomeni troedinega Boga, v molitvi sami da je z imenovanjem treh božjih oseb (*Patri et Filio cum Spiritu Sancto*) razložen pomen zaimka »tibi«. Lebreton temu ugovarja.

Na Hipolitovem »apostolskem izročilu«, ki se nam kaže v konstitucijah egiptovske cerkve, se snuje osma knjiga apostolskih konstitucij. Apostolske konstitucije *Constitutiones Apostolorum*, ki se nanje v zgodovini liturgije tako pogosto sklicujemo kot najbolj zgovorno pričo stare dobe, so posnetek raznih spisov⁸. Za avtorja ne vemo: bil je doma v Siriji, pisal je grško proti koncu 4. stol. in celotno delo razdelil na osem knjig. Prvih šest knjig je posnel po sirski »apostolski didaskaliji«, Didascalia Apostolorum, po spisu iz druge polovice 3. stoletja. V sedmi knjigi je zbral razne molitve bolj ali manj liturgičnega značaja; med njimi so tudi molitve iz Didaché.

Osnova osmi knjigi je, kakor smo rekli, Hipolitovo »apostolsko izročilo«. Kompilator pa je Hipolitove molitve močno predelal in razširil. Deset poglavij (6—15) obsega formular sv. maše, tako zvano liturgijo sv. Klemena. Zdi pa se, da je avtor hotel ustvariti nekak vzoren formular, ki za prakso ni bil poraben. To treba reči zlasti za prefacijo, za evharistično molitev, ki je tako dolga, da mašnik take, kakršna je, pač ni molil. V vseh molitvah se mašnik obrača do Boga, ki nam po Kristusu sredniku deli vse dobrote. Ko diakon pozivlje vernike k molitvi, jim kliče: »Prosimo Boga po njegovem Kristusu« (VIII, 10, 2). »Molimo goreče in priporočimo sebe in drug drugega živemu Bogu po njegovem Kristusu« (10, 22). »Zopet in zopet prosimo Boga po njegovem Kristusu: za dar, ki smo ga prinesli Gospodu, našemu Bogu, prosimo, da ga bo dobri Bog sprejel na nebeški oltar po posredovanju svojega Kristusa« (13, 3).

Vprav tisti notranji ustroj, kakor pri molitvah v Didaché, v Hipolitovem izročilu ter v apostolskih konstitucijah, se kaže tudi v molitvah stare egiptovske liturgije, v Serapionovem evhologiju⁹. Serapion († 362), vrstnik in prijatelj sv. Atanazija, je bil škof v mestu Thmuisu v Spodnjem Egiptu. Molitev v evhologiju ni sam sestavil, ampak jih je le predelal in pomnožil; v prvotni obliki so torej te molitve še iz dobe pred Serapionom. Edini kodik (iz 11. stol.) hranijo v Agiji Lavri, samostanu na gori Athosu. Priobčil ga je prvič Dimitrijevsij v publikaciji kievске cerkvene akademije leta 1894.

V Serapionovem evhologiju je nabranih 30 molitev, nekaj mašnih, nekaj zakramentalnih in blagoslovnih. Vse so umerjene

⁸ Didascalia et constitutiones Apostolorum, ed. Fr. Funk, I, Paderbornae 1905.

⁹ Didasc. et const. Apost., ed. Funk, II 158—195.

na Boga, na Očeta edinorojenega (Sinu). Očeta prosimo pomoči in blagoslova; a prosimo ga po sredniku Kristusu. Očeta hvalimo in slavimo; a slavimo in hvalimo ga po Kristusu. Vse molitve se končavajo nekako z isto doksologijo: po tvojem edinorojenem Jezusu Kristusu, ki ti (je) po njem slava in moč v Sv. Duhu, sedaj in na vse veke vekov. Amen.

Najstarejši krščanski spomeniki nam torej pričajo, da so v prvih stoletjih v liturgiji molili k Bogu, Očetu, v Kristusu in po Kristusu sredniku. V vernikih one prve dobe je bila živa zavest, da so po sv. krstu utelovljeni Kristusu, da so udje Kristusovega telesa. Poveličani Kristus, naš veliki duhovnik, ki se je na križu za nas daroval, živi v nebesih na božji desnici in prosi za nas (interpellat pro nobis, Rom 8, 34) kot naš zagovornik, besednik in srednik pri Očetu (advocatus apud Patrem, 1 Joan 2, 1).

Tako so molili prva stoletja v liturgiji. Pa tudi v privatni molitvi. O tem ne moremo dvomiti. Vendar pa vemo, da so se v privatnih molitvah že v oni prvi dobi obračali tudi naravnost do Kristusa. Jezus sam je v govoru po zadnji večerji rekel apostolom: »Če me bodete kaj prosili v mojem imenu, bom to spomnil« (Joan 14, 14). Zgled take molitve nam je dal sv. Štefan. Ko so ga kamenali, je molil: »Gospod Jezus, sprejmi mojo dušo!« »Gospod ne prištevej jim tega v greh!« (Act 7, 59 s.). Sv. Pavel se je zahvaljeval Kristusu Jezusu, da ga je odbral za apostolsko službo (1 Tim 1, 12).

Kar nam izpričuje sv. pismo, nam potrjujejo najstarejši cerkveni očetje. V pismih sv. Ignacija, antiohijskega škofa, ni molitvenih formularjev; so pa v teh pismih izražene misli, želje duše, ki se obrača do Očeta in do Jezusa. Sv. Polikarp, škof smirenski († 155 ali 156), končuje svoje opomine do Filipljanov s prošnjo: »Bog in Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa in on sam, večni veliki duhovnik, Bog Jezus Kristus, naj vas utrjuje v veri...¹⁰ V isti molitvi se torej sv. Polikarp obrača naravnost do Očeta in do Jezusa Kristusa.

Kristusa Boga so klicali v pobožnih vzdihljajih, v kratkih molitvah zlasti sveti mučenci.

V delih sv. mučencev, acta martyrum, so se nam ohranile take molitve: »In nomine tuo, Christe Dei Filius, libera servos tuos.« »Gratias tibi ago. Pro nomine tuo, Domine, da sufferentiam. Libera nos servos tuos de captivitate huius saeculi. Gratias tibi ago, nec sufficio tibi gratias agere.« »Domine Jesu Christe, christiani sumus, tibi servimus; tu es spes nostra, tu es spes

¹⁰ S. Polycarp., epist. ad Philipp., c. 12, 2 (Funk, Patres apost., I², 310).

christianorum. Deus sanctissime, Deus altissime, Deus omnipotens, tibi laudes pro nomine tuo agimus.« »Subveni, rogo, Christe, habe pietatem, serva animam meam, custodi, spiritum meum, non confundar! Rogo, Christe, da sufferentiam!«¹¹

V privatni pobožnosti so torej že v apostolski dobi in tudi pozneje bile običajne molitve h Kristusu. V liturgiji pa so se prva stoletja pri molitvi obračali samo do Boga, do Očeta, po sredniku, velikem duhovniku, Kristusu. Izjeme od tega pravila so se pojavile šele ob koncu 4. stol., pa ne med evharistično daritvijo, ampak v molitvah pred daritvijo in pri krstu. V apostolskih konstitucijah (VIII, 3—8) beremo, kako je škof molil nad energumeni, preden jih je diakon odslovil. V tej molitvi se škof obrača na Kristusa, spominja, kolikokrat je Kristus razodel svojo moč nad hudobnimi duhovi, in konča: »Bog edinorojeni, Sin velikega Očeta, zapovej hudobnim duhovom in osvobodi stvari tvojih rok . . . , ker tebi je slava, čast in hvala in po tebi tvojemu Očetu v Sv. Duhu na veke, amen.« Tudi pri krščevanju se je po apostolskih konstitucijah (VII, 43, 3) mašnik v posebni molitvi obrnil na Kristusa. Zahvalil je Očeta, da nam je poslal svojega Sina, ki se je učlovečil in nas odrešil; potem pa je molil k edinorojenemu Bogu in ga zahvalil, da je za vse sprejel smrt na križu in podobo svoje smrti nam dal v krstu prerojenja.

Drugače v oni dobi ni bilo liturgičnih molitev do Kristusa. Pač pa so že takrat bili vpleteni v obred sv. obhajila kratki vzkliki do Kristusa. Tako že v Didaché (X, 6). Zlasti pa v jeruzalemski in sirski liturgiji. Sv. Ciril Jeruzalemski je učil katehumene (catech. myst. V, 19): Ko mašnik povabi vernike k sv. obhajilu ter jim zakliče: »Sveto svetim!« — odgovorite: »Eden je svet, eden Gospod, Jezus Kristus.« Vprav isti obred je bil običajen v sirski liturgiji (Const. Apost., VIII, 13, 12—14). Pa ti vzkliki žive vere v pričujočnost Jezusovo v sv. evharistiji niso molitve v pravem pomenu.

2. Dasi je bila molitev h Kristusu v liturgiji prvotno bolj redka, vendar nihče ni dvomil, da se taka molitev ujema s krščansko dogmo. Molitev h Kristusu poteka iz vere, da je Kristus Bog. Za to vero so mučenci umirali. In vprav zato, ker

¹¹ Acta ss. Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum martyrum in Africa: Th. Ruinart, Acta Martyrum (Ratisbonae 1859) 416 ss; Fr. Ks. Lukman, Martyres Christi (Celje 1934) št. 20 str. 186—199; J. Lebreton, La prière etc.: Recherches des sc. relig., 14 (1924) 124 s.

molitev h Kristusu ne nasprotuje verskemu nauku, se je moglo zgoditi, da se je v poznejši dobi misel na Kristusa s r e d n i k a v liturgični molitvi zameglila. Zgodilo se je to najprej na vzhodu. Povod temu pojavu je bila Arijeva herezija.

Arij je tajil, da je Kristus enega bistva z Očetom; učil je, da je Logos ustvarjen in zato podrejen Očetu. Ker je Očetu podrejen, zato da je molil k Očetu. Še bolj trden dokaz za svojo zmoto pa so mislili učenci Arijevi, da so našli v običajnih formularjih liturgične molitve. Ustroj molitve se kaže zlasti v končni doksologiji. Za doksologijo se je boj naprej vnel.

V vsej vzhodni Cerkvi je bila v 4. stoletju ob sklepu molitve običajna doksologija v obliki, kakršno nam je sporočil Serapion v svojem evhologiju: per unigenitum tuum Jesum Christum, per quem tibi gloria et potestas in Sancto Spiritu et nunc et in omnia saecula saeculorum, amen (διὰ τοῦ μονογενοῦς σου Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοι ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἐν ἀγίῳ πνεύματι καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν).¹²

Arijanci so pograbili vprav to formulo in očitali katoličanom, kako vsak dan prinašajo molitve Očetu po sredniku Kristusu; s tem pa da priznavajo, da je Sin podrejen Očetu. Atanazij, Krizostom, Ciril Aleksandrijski so odgovarjali, da je Kristus kot človek naše zaupanje pri Očetu, naš veliki duhovnik, srednik ter besednik, ki prinaša Očetu naše molitve; kot Bog pa deli obenem z Očetom vse dobrote svojim svetim. Arijanci so bili gluhi za tako razlikovanje in so trdovratno dokazovali svojo zmoto z doksologijo katoliške Cerkve.

Huda je bila borba med katoličani in arijanci zlasti v Antiohiji. Cesar Konstantin je bil za vso državo ukazal nicejsko veroizpoved. A mnogi so pravo vero priznavali samo na zunaj, v srcu pa so bili arijanci. Tako je bilo tudi v Antiohiji. Minulo je samo pet let po nicejskem zboru, pa so (leta 330) pregnali najbolj gorečega zagovornika nicejskega simbola, patrijarha Evstatija. Nasledniki Evstatijevi so bili prikriti arijanci. Peščica odločnih katoličanov se je okoli leta 350 začela zbirati okrog dveh visokoizobraženih laikov, asketov Diodorja in Flavijana. Mašniško posvečenje sta prejela šele okoli leta 362. Ponoči so se shajali v svetiščih zunaj mesta in so prepevali psalme. Da bi se izognili krivim očitkom arijancev, je Flavijan uvedel pri molitvi novo doksologijo: *Čast Očetu in Sinu in Sv. Duhu.*

¹² Funk, Didasc. et const. Apost., II. 159 ss.

Te nove formule arijanci niso mogli napak tolmačiti, zato so se je katoličani hitro poprijeli. Pisali so jo celo na grobne spomenike. V podzemeljskem groblju v antiohijski pokrajini se je ohranil tak spomenik iz leta 368 z napisom: *Δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι*¹³. Za zapadno Cerkev nam priča Janez Cassian, da so v početku 5. stol. v Galiji po vsakem psalmu vsi navzoči glasno zapeli: Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto¹⁴.

V Cezareji v Kapadociji se je ob istem času boril z arijanci za katoliški nauk veliki sv. B a z i l i j († 379). V odgovor k samovoljnemu arijanskemu razlaganju dotedanje doksologije je nekega dne l. 375 začel moliti: *δόξα τῷ πατρὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ*¹⁵. Kmalu za Bazilijem je uporabil isto formulo tudi sv. G r e g o r i j N a z i a n s k i. Govor, ki ga je imel ok. l. 380 o Sv. Duhu, je končal: našemu Gospodu Jezusu Kristusu, ki (je) z njim slava in čast Očetu obenem s Sv. Duhom¹⁶. Bazilij ni hotel odpraviti stare dokso ogije (*διὰ — ἐν*: čast Očetu po Sinu v Sv. Duhu), ampak se je z novo formulo samo uprl krivemu tolmačenju arijancev. Rabil pa je vzporedno obojo formulo, eno poleg druge. Tako so delali tudi drugi. Oboja formula se je kmalu spojila v eno: *διὰ οὗ καὶ μεθ' οὗ*, per quem et cum quo. Sv. J a n e z K r i z o s t o m je prva leta, ko je kot mašnik pridigoval v Antiohiji (386—390), rabil obojo formulo: prosto *μεθ' οὗ* in zloženo *διὰ οὗ καὶ μεθ' οὗ*. Pozneje je v Antiohiji in tudi kot nadškof v Carigradu (od l. 398) slavospev na sv. Trojico uvajal redno z formulo *μεθ' οὗ*. Sv. Ciril, patrijarh aleksandrijski (412—444), v mnogih pismih ob koncu z različnimi inačicami navaja: *διὰ οὗ καὶ μεθ' οὗ τῷ πατρὶ ἢ δόξα*. Bilo mu je do tega, da se označenje Kristusa s r e d n i k a ne opušča, obenem pa se izraža njegovo b o ž a n s t v o.

V apostolskih konstitucijah je v formuli doksologije neko omahovanje. Formula, s katero se daje slava trem božjim osebam, se pojavi prvič v osmi knjigi ob koncu anafore (VIII, 12, 50): Tebi vsa slava, časta, hvala: Očetu in Sinu in Sv. Duhu

¹³ Leclercq, Doxologie: Dict. d'archéol. chrét. et de liturg., IV/1 1526. O cerkvenih zadevah v Antiohiji gl. Chr. Baur, Der hl. Johannes Chrysost. u. seine Zeit (München 1929) I 35 s., 71 s.

¹⁴ Cassian., De instit. coenob., l. 2, c. 8 (Migne, PL 49, 94).

¹⁵ Sv. Bazilij pripoveduje to v uvodu k spisu De Spiritu S., c. 1 (Migne, PG 32, 72).

¹⁶ S. Gregor. Naz., Or. 4 (Migne, PG 36, 452).

sedaj in vselej in v neskončne vekov veke. Amen. Če se ob koncu molitve imenuje Kristus, se doksologija začinja: ki (je) z njim (*μεθ' οἷ*) slava Očetu in Sv. Duhu. V molitvah pred anaforo, t. j. v prvem delu mašne liturgije pa je v doksologiji Kristus vedno srednik: *διὰ οἷ σοι δόξα*, ki (je) po njem tebi čast v Sv. Duhu na veke. Amen. Odkod ta pojav, da se sredi mašne liturgije doksologija premeni, ni jasno. Morda je avtor, ki je sestavljal apostolske konstitucije med delom zaslutil, da se ne more več upirati novi formuli, ki se je širila iz Antiohije; ali pa so premembo uvedli poznejši prepisovavci.

Poleg doksologije so morali katoličani v odporu proti arijancem preustvariti tudi besedilo prošnjih molitev, v katerih so se obračali do Očeta za pomoč in blagoslov po sredniku Kristusu. Da bi torej zastrli misel na *s r e d n i k a*, ki da je podrejen Očetu, niso več molili *διὰ Χριστοῦ*, po Kristusu, ampak *διὰ Χριστόν*, zavoljo Kristusa; ali pa: *χάριτι τοῦ Χριστοῦ*; ali: *χάριτι καὶ φιλανθρωπία Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Prosili so Očeta, naj jim nakloni to in to dobroto radi Kristusa; ali: po milosti in človekoljubju Jezusa Kristusa. *Διὰ* se ne rabi več instrumentalno, ampak motivno. Radi Kristusa, ki ga Oče ljubi, Kristus pa nas ljubi, naj bi bil Oče nam milostiv. V tej formuli ni več videza, kakor da je Kristus podrejen Očetu. Tako je sv. Krizostom običajno ob koncu govora prosil blagoslova ljudstvu.

Ko je sv. Krizostom poučil vernike, kako naj se pripravljajo, da bodo vredni božjih darov, konča: »Tako bomo mogli doseči neštete dobrote; prejmemo naj jih po milosti in človekoljubju našega Gospoda Jezusa Kristusa, ki je z njim Očetu obenem s Sv. Duhom slava, moč, čast zdaj in vselej in na veke vekov. Amen.«¹⁷

Razne oblike doksologije in prošnje molitve, kakršne je ustvaril odpor proti arianizmu, so se v liturgiji vzhodne Cerkve ohranile vse poznejše dobe do danes. Najbolj preprosta oblika bizantinske doksologije je ona, v kateri se kaže nespremenjena antiohijska formula: »Slava Očetu in Sinu in Svetemu Duhu sedaj in vedno in na veke vekov. Amen.« Večkrat je ta prvotna oblika nekoliko razširjena: »Tvoja je moč in tvoje je kraljestvo, tvoja sila in slava, Očeta in Sina in Svetega Duha, sedaj in vedno in na veke vekov. Amen.« Ali: »Ker si dober in človekoljuben Bog, in tebi pošiljamo slavo, Očetu in Sinu in Svetemu Duhu, sedaj in vselej in na veke vekov. Amen.« Ali: »Tebi pristoji vsa slava, čast in poklonjenje: Očetu in Sinu in Svetemu Duhu sedaj in vedno in na veke vekov. Amen.«

Vprav tako, kakor beremo v Krizostomovih homilijah, tudi sedaj še v nekaterih primerih v molitvi za pomoč in blagoslov navajajo kot nagib za uslišanje milost in človekoljubje Jezusa Kristusa, *χάριτι καὶ φιλανθρωπία*

¹⁷ S. Joann. Chrysost., hom. in ep. ad Ephes. 12 (Migne, PG 62, 94).

ἵησοῦ Χριστοῦ. S tem nagibom družijo doksologijo v obliki *ἡσθ' ὁθ*. Tako molijo pred obhajilom: »Ti Gospod, razdeli nam vsem darove, ki so tu pred nami, vsakemu po njegovi potrebi... Po milosti in usmiljenju in človekoljubju tvojega edinorojenega Sina, s katerim si blagoslovljen obenem s presvetim, dobrim in životvornim tvojim Duhom sedaj in vedno in na veke vekov. Amen.« Podobno sklepajo prošnjo molitev, ki jo molijo potem, ko so prenesli darove na oltar.¹⁸

V 4. stoletju so začeli prestvarjati doksologijo; v 5. stoletju so segli dalje: misel na Kristusa srednika so ponekod zastrli tudi v euharistični molitvi, v kánonu. To nam priča *Testamentum Domini*, spis, ki se snuje na Hipolitovem »apostolskem izročilu«. Avtor spisu je moral biti monofizit, bržkone iz Sirije. Pisal je v drugi polovici 5. stoletja. Hipolitovo izročilo je močno predelal in obenem razširil z novimi formularji. Spis je bil prvotno sestavljen v grškem jeziku, ohranil pa se nam je samo sirski prevod iz l. 687. Izdal ga je prvič I. E. Rahmani, patrijarh zedinjenih Sircev¹⁹. Med stvarmi, ki jih je avtor presnel po Hipolitovem »apostolskem izročilu«, pa v duhu one dobe preoblikoval, nas mora iznenaditi zlasti anamneza. Po Hipolitovi anafori je mašnik molil: »*Memores igitur mortis et resurrectionis eius, offerimus tibi panem et calicem gratias tibi agentes quia nos dignos habuistis ad stare coram te et tibi ministrare.*« Mašnik se je torej spominjal smrti in vstajenja Jezusa Kristusa, daroval pa je Očetu. V sirskem »Gospodovem testamentu« pa se mašnik obrača do Kristusa in njemu daruje. Takole govori: »*Memores ergo mortis tuae et resurrectionis tuae, offerimus tibi panem et calicem, gratias agentes tibi, qui es solus Deus in saeculum et salvator noster, quia nos dignos effecisti, ut starem coram te et tibi sacerdotio fungeremur.*«²⁰ To je bila čisto nova misel v tedanji liturgiji: kruh in vino premenjena v telo in kri Kristusa človeka darujemo Kristusu Bogu.

Vprav isti pojav se dá zasledovati v tako imenovani liturgiji sv. Jakoba. Po grškem besedilu iz 5. stoletja se mašnik v anamnezi spominja trpljenja, smrti, vstajenja, vnebohoda Jezusa Kristusa, daruje pa Očetu »strašno in nekrvavo daritev«. Sirski monofizitski tekst iz dobe proti koncu 7. stoletja se v

¹⁸ *Eucholog.* (1873), pg. 44, 45, 46, 60, 70. Liturgija sv. Janeza Zlatoustá. Staroslov. besedilo in slov. prevod (Ljubljana 1933) str. 9, 11, 13, 15, 17, 19, 24, 32.

¹⁹ J. E. Rahmani, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi, Monguntiae* 1899 (sirsko in latinsko).

²⁰ Oboji tekst cit. Jungmann, 19.

anamnezi obrača do Kristusa. Mašnik moli: »Ko se torej, Gospod, spominjamo tvoje smrti, tvojega vstajenja..., ti darujemo to strašno in nekrvavo daritev.«²¹

V bizantinski liturgiji je izmed najstarejših molitev do Kristusa *Ὁὐδεις ἄξιος*, molitev, ki jo mašnik moli po kerubski pesmi. V tej molitvi, kakršna je bila že v 9. stoletju in je še sedaj, Kristus ne samo daruje in je darovan, ampak tudi dar sprejema. Mašnik moli h Kristusu: Ti si, ki daruješ in si darovan, ki sprejemaš in se daješ. *Σὺ γὰρ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος καὶ διαδίδόμενος*. To besedilo uporabljajo s katoliško Cerkvijo zedinjeni in nezedinjeni kristjani²².

Med teologi je ta misel, da Kristus darove tudi sprejema, vzbudila odpor. Zato je carigrajska sinoda l. 1156 razpravljala o vprašanju: ali smemo prinašati daritev ne samo Bogu, ampak tudi Sinu, ki je obenem darivec in dar? Sinoda ni sodila o liturgičnem besedilu, razsodila pa je dogmatično pravilno: kot človek Kristus daruje, kot Bog dar sprejema²³.

Kristus kot človek daruje, je torej naš veliki duhovnik. Ko pa se je v zavesti vernikov zasenčila misel na Kristusa srednika, je tudi beseda veliki duhovnik v bizantinski liturgiji polagoma dobila drugo vsebino, ki je bila sicer resnična, a ne več prvotna. Kristus je kot človek samo še dar, ni pa več kot človek veliki duhovnik. Veliki duhovnik je kot Bog; kot Bog daruje, to je, darove posvečuje. Nikolaj Kabasilas († 1371), najbolj odličen grški teolog 14. stoletja, govori o tem, ko v »razlagi božje liturgije« tolmači molitev *Ὁὐδεις ἄξιος*. Kristus je darivec in daritev in prejemnik: darivec in prejemnik kot Bog, daritev kot človek²⁴.

3. V trdem boju z arianizmom so v vzhodni Cerkvi preoblikovali liturgične molitve: misel o Kristusu sredniku se je zameglila, počasi docela zastrla. Na zapadu so se morali

²¹ Grško besedilo: F. E. Brightman, *Liturgies*, 31—68, anamneza str. 52 s.; sirsko besedilo z nemškimi prevodom: A. R ü c k e r, *Liturgiegesch. Quellen*, H. 4, Münster i. W. 1923.

²² *Eucholog.* (1873), 56, 81; Brightman, *Liturgies*, 378. Po besedilu Bazilijeve liturgije v kodiku iz leta 788/97 Kristus daruje in posvečuje, ne sprejema pa daru (Brightman, 318).

²³ Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, V/2 911 s.

²⁴ Razlaga božje liturgije, pogl. 49 (Migne, PG 150, 477): ὁ αὐτὸς καὶ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος: προσφέρων μὲν καὶ προσδεχόμενος ὡς θεός, προσφερόμενος δὲ ὡς ἄνθρωπος. Gl. Fr. Ks. Lukman, Nikolaj Kabasilas in Simeon Solunski o epiklezi: *BV. VII* (1927) 4—5.

boriti za katoliški nauk o sv. Trojici, za božanstvo Kristusovo, v južni Galiji in v Španiji, v deželah, kjer so se v početku 5. stoletja bili naselili arijanski zapadni Goti. V času med 5. in 7. stoletjem je v Toledu 17 sinod razpravljalo o dogmi o troedinem Bogu. Odmev teh bojev se še čuti v liturgičnih formularjih, ki so se nam ohranili iz tistih dob²⁵. Ker so arijanci vedno iznova krivo tolmačili nauk o Kristusu sredniku, so katoličani morali braniti božanstvo Kristusovo. Zato pa v molitvah gine misel na Kristusa človeka srednika. Uvajali so molitve, v katerih se obračajo ne samo do Očeta, kakor je bilo prej običajno, ampak tudi naravnost do Kristusa.

Močno razvita, životvorna španska liturgija 7. stoletja je vplivala na liturgijo sosedne Galije. Mnogi teksti galikanske liturgije spominjajo na stari španski obred.

V pokrajine rimskega obreda boj za obliko liturgičnih molitev ni segel. V Rimu so čuvali tradicijo, kakršno so sprejeli po sv. Klemenu, sv. Justinu, sv. Hipolitu. Rimsko tradicijo je potrdil koncil v Hipponu leta 393, kjer je bil navzoč tudi sv. Avguštin. V 21. kánonu je koncil odločil: »Cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio.« Kánon je ponovil cerkveni zbor v Kartagini leta 397²⁶. Temu načelu je rimska liturgija ostala zvesta tudi v poznejši dobi tja do 9. stoletja. V kodikih 9. stol. pa se pojavljajo prve molitve, ki se v njih mašnik obrača naravnost do Kristusa. Pa te molitve so galikanskega izvora.

Stare molitve rimske liturgije (oracije, prefacije s kánonom) so se nam ohranile v treh zakramentarijih. To so sacramentarium Leonianum, Gelasianum, Gregorianum.

Sacramentarium Leonianum je nekdo sestavil v dobi papeža Vigilija (537—555). Za en in isti dan, za eno in isto priliko je zbranih po več molitev. Molitve pa so razvrščene brez reda. To kaže, da zbirka ni služila pri liturgičnih opravilih, ampak da je nekdo za privatno porabo zbral te molitvene formularje. Edini kodik, ki se je ohranil, je iz 7. stoletja. Bibliotekar Bianchini, ki je leta 1735 našel kodik v kapiteljski knjižnici v Veroni, je sodil, da je delo Leona Velikega. Odtod poznamenovanje sacramentarium Leonianum.

²⁵ Zbirko mašnih formularjev ter molitev za zakramente in blagoslove je po kodikih iz 9.—11. stol. izdal M. Férotin, *Le liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du 5^e au 11^e siècle*, Paris 1904 (= *Monumenta ecclesiae liturgica*, vol. V); M. Férotin, *Le liber mozarabicus Sacramentorum*, Paris 1912 (= *Monumenta eccl. liturg.*, vol. VI).

²⁶ Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, II/1, 87. 150.

Sacramentarium Gelasianum, imenovan po papežu Gelaziju I. († 496), obsega rimsko liturgijo iz dobe pred Gregorijem Vel. V 6./7. stoletju je prišla knjiga v Galijo, kjer so polagoma marsikaj dostavili iz galikanskega obreda. Najstarejši kodik, pisan okoli leta 750, hranijo v vatikanski knjižnici (cod. Vatic. Reginensis 316). Kaže se v kodiku rimska liturgija prepletena z galikanskimi dostavki iz 7. stoletja. Od liturgije v tem kodiku pa se loči liturgija v raznih mlajših kodikih (*Gelasiana saec. VIII*); loči se po tem, da je v teh mlajših kodikih marsikaj dodano iz nekega Gregorijevega zakramentarja.

Sacramentarium Gregorianum je v prvotni obliki delo Gregorja Vel. (590—604). V kapiteljski knjižnici v Padovi je kodik, pisan med l. 841 do 855, ki o njem sodijo, da kaže še prvotno obliko Gregorijevega zakramentarja²⁷. Drugače so Gregorijevi zakramentarji, kolikor se nam jih je ohranilo iz 9. stoletja in poznejše dobe, pomešani s formularji galikanske liturgije. Med letom 784 in 791 je namreč papež Hadrijan I poslal Gregorijev zakramentar Karlu Velikemu, ki je želel, da bi se v njegovih deželah uvedla enotna rimska liturgija. Alkuin, teolog Karla Velikega, pa je Hadrijanovemu kodiku dodal celo vrsto formularjev galikanskega obreda. Te z galikanskimi vzorci pomnožene in predelane Gregorijeve zakramentarje so iz frankovskih in nemških dežel uvajali tudi v Italijo. Tako je galikanska liturgija 9. stoletja vplivala tudi na razvoj rimske liturgije.

Rimski kánon, kakršen je sedaj, je iz dobe med 4. in 6. stoletjem. Gregorij Veliki je v molitvi *Hanc igitur* še dostavil besede: *diesque nostros in tua pace disponas etc.* Od takrat rimskega kánona niso več preminjali. Zato pa se nam je v njem ohranil prvotni ustroj liturgične molitve: k Očetu molimo po sredniku Kristusu, našem Gospodu.

Misel na srednika Jezusa Kristusa je poudarjena takoj v začetku kánona: *Te igitur clementissime Pater, per Jesum Christum Filium tuum Dominum nostrum supplices rogamus.* Vprav tako ob sklepu v slovesni doksologiji: *per ipsum et cum ipso etc.* Vmes se posamezni odstavki vedno končavajo z besedami, ki označujejo Kristusa za srednika: *per Christum Dominum nostrum.* Tako dvakrat pred povzdigovanjem in trikrat po povzdigovanju.

Uvod v kánon je prefacija. Prefacija je hvalna in zahvalna molitev. Obrača se do Očeta. Kristus je v prefaciji ali veliki dar, ki zanj Boga zahvaljujemo: tako je v prefaciji za Božič, Epifanijo, Veliko noč, pa tudi v novih prefacijah o Srcu Jezusovem in Kristusu Kralju; ali pa je Kristus veliki duhovnik, ki po njem

²⁷ Gl. Mohlberg-Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt der Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche (Cod. Pad. D 47, fol. 11^r—100^r), Münster i. W. 1927.

Boga hvalimo: v tem smislu je sestavljena Praefatio communis. V drugih prefacijah nam je Kristus oboje, veliki dar in veliki duhovnik.

Loči pa se od drugih prefacija o apostolih. Ta v svoji sedanji obliki ni več zahvalna molitev, ampak je samo še prošnja. Takole molimo: *Vere dignum et justum est, aequum et salutare: Te Deum, suppliciter exorare, ut gregem Tuum, Pastor aeternae, non deserat etc.* Zdi se tudi, da je »Pastor aeternae« Kristus in se torej prošnja obrača do Kristusa, ne do Očeta. Tako bi se tudi v tej reči prefacija o apostolih ločila od vseh drugih v rimskem misalu. Vendar se v Leonovem zakramentarju tudi ta prefacija še začena kot zahvalna molitev in staro besedilo kaže, da »Pastor aeternae« ni Kristus, ampak Bog, vsemožečni Oče. Analogno se še sedaj v oraciji »pro papa« Bog Oče imenuje *fidelium pastor et rector*. Tudi sklep te prefacije v Leonovem zakramentarju še izraža misel na Kristusa srednika. Sedanja oblika se je razvila po vzorcu galikanske liturgije.

Takisto se prefaciji o sv. Trojici pozna, da je prikrojena po galikanskem formularju. Prefacija, kakršna je sedaj, je bolj izpoved vere, kakor pa hvalnica v čast trem božjim osebam. V Leonovem zakramentarju ni še te prefacije, tudi v prvotnem Gregorijevem zakramentarju je ni bilo; pač pa je uvrščena v Alkuinove dostavke. Izvira pa iz mozarabske liturgije.

V prefaciji in kánonu dajemo hvalo Očetu po Kristusu in pošiljamo naše prošnje k Očetu po Kristusu sredniku. Tako so bile nekdam uravnane tudi vse oracije (collecta, secreta, postcommunio). V Leonovem zakramentariju ni nobene izjeme za to pravilo. Na stotine molitev se končuje s *Per Dominum nostrum Jesum Christum*. Takisto je v Gelazijevem zakramentarju. Oracije, ki se v njih mašnik obrača do Kristusa in jih zato sklepa s *Qui vivis*, so se pojavile šele v mlajših kodikih Gregorijevega zakramentarja. Pojavile so se najprej v mašnih formularjih adventnega časa. To so kolekta prve, tretje ter četrte nedelje in kolekta treh kvatrnih dni v adventu.

V Leonovem zakramentarju, pa tudi še v najstarejši obliki Gregorijevega zakramentarja je sklep teh molitev: *per Dominum*. Besedilo molitev je še vedno isto, kakor je bilo nekdam, a besedilo so polagoma dali drugo misel. Prvotno pri teh molitvah niso mislili na rojstvo včlovečene druge božje osebe (parusia), ampak so prosili Boga, naj pride in nas reši. Tako so molili prvo in četrto nedeljo, pa kvatrti petek: *Exiit, quaesumus Domine, potentiam tuam et veni etc.* Kvatrno sredo je ista misel izražena v besedah: *Festina, quaesumus Domine... ut adventus tui consolationibus sublevemur*. Tretjo adventno nedeljo in kvatrno soboto (oracija pred 1. in 5. lekcijo) pa so prosili milostnega božjega obiska (*tua visitatio*).

Od 9. stoletja naprej so *adventus* in *visitatio* umevali za prihod včlovečene božje Besede ob rojstvu. V molitvi so se obračali naravnost do Kristusa in zato končavali: *qui vivis*.

Staro načelo, da se v liturgični molitvi obračamo do Boga po sredniku Kristusu, se je torej omajalo tudi v rimski Cerkvi. Začeli so zlagati molitve obrnjene neposredno do Kristusa. V misalu iz leta 1924 (editio 10. juxta typicam Vaticanam) je 64 takih molitev. Med temi je največ kolekt (32); tihih molitev (*secreta*) naštevajo sedem. Da je proti številu kolekt tihih molitev le malo, to si moremo tolmačiti iz posebnega značaja tihe molitve. Tiha molitev, *secreta*, je bila dolgo časa edina molitev, ki jo je mašnik molil pri darovanju. Molil jo je nad darovi; v starih kodikih se imenuje *oratio super oblata*. Vprav zato, ker je mašnik opravil tiho molitev nad darovi, je bila s to molitvijo bolj živo združena prvotna misel, da prinašamo darove Očetu po velikem duhovniku in sredniku Jezusu Kristusu. Zato notranjega ustroja tihe molitve niso preminjali še dolgo potem ne, ko so v kolektah že molili naravnost h Kristusu.

Najstarejša tiha molitev, ki je uravnana na Kristusa, je v mašnem formularju za praznik sv. Antona Pad. Praznik je za vso Cerkev ukazal Sikst V (1585—1590). V molitvi še darujemo Bogu, a v prošnji se obračamo do Kristusa. V 18. stoletju in pozneje so uvrstili v rimski misal formularje, kjer v tihi molitvi tudi darujemo Kristusu. Misel teh molitev nas spominja na molitev *οὐδεις ἄξιος* v bizantinski liturgiji in na one anafore, ki v njih Kristus ne samo daruje in se daruje, ampak darove tudi sprejema. Tako tiho molitev imamo v rimskem misalu iz leta 1924 za praznik Marije sedem žalosti, sv. Pavla od Križa, sv. Alfonza Ligvorskega in za praznik Srca Jezusovega. Takole smo do leta 1929 po darovanju v maši v čast presv. Srcu Jezusovemu molili: *Tuere nos Domine, tua tibi holocausta offerentes . . . qui vivis etc.* V formularju, ki ga je C. R. leta 1929 nanovo izdala, je tiha molitev popravljena: *Respice, quaesumus, Domine, ad ineffabilem Cordis dilecti Filii tui caritatem: ut quod offerimus, sit tibi munus acceptum et nostrorum expiatio delictorum. Per eundem Dominum.* Molitev po obhajilu je sicer tudi nova, vendar se v njej, kakor prej, obračamo do Kristusa.

Ko je bila za praznik Srca Jezusovega tiha molitev popravljena, smo pa prejeli za god s. Gabrielis a Virgine Perdolente formular, po katerem zopet v tihi molitvi prinašamo dar Kristusu, ne Očetu po Kristusu sredniku. Molitev se glasi:

Salutarem hostiam in memoriam sancti Gabrielis tibi, Domine, offerentes, fac nos sacrificium mortis tuae rite recolere . . . Qui vivis. Razen v tihi molitvi se pri maši o sv. Gabrielu tudi v kolekti in v molitvi po obhajilu obračamo do Kristusa. Od prej sta v rimskem smislu samo dva taka formularja, da so vse tri molitve umerjene na Kristusa, namreč formular za praznik Marije sedem žalosti in formular za god sv. Pavla od Križa.

V drugih formularjih, ki smo jih zadnja leta nanovo prejeli, je še za god sv. Terezije Deteta Jezusa kolekta uravnana na Kristusa, za god sv. Marjete Marije Alacoque pa kolekta in po-obhajilna molitev.

Posebe naj omenim še formular za god bl. Hozane, ki ga od leta 1929 praznujemo v Jugoslaviji. Kolekta pri tej maši se obrača na Kristusa. Zato se mora končati: *qui vivis*. Na listu, ki smo ga prvotno dobili v roke, je bil sklep kolekti: *Per eundem*. To je bila pač pomota. Pomota je bila tudi v besedilu: *dolorum Redemptoris*, namesto: *dolorum tuorum*.

Tako so torej tudi v rimski liturgiji nekaj že v srednjem veku, še več pa v novejši dobi molitve preustrojili in prvotni potek misli drugače naravnali. A če pomislimo, da je v sedanjem rimskem misalu vseh oracij (kolekt, tihih molitev, molitev po obhajilu) nad tisoč, treba priznati, da je proti temu številu vendarle malo takih, ki se v njih obračamo naravnost do Kristusa, ne pa do Očeta po sredniku Kristusu. V mašnih formularjih postnega časa in »commune sanctorum« sploh ni nobene molitve umerjene na Kristusa. Zato se vse te molitve redno končavajo s formulo: *per Dominum*.

Vkljub temu, da je v oracijah rimskega misala, zlasti v kánonu, še živa misel na Kristusa srednika, se vendar zdi, da je tudi v zavesti vernikov zapadne Cerkve od srednjega veka naprej nekoliko obledela podoba Kristusa srednika. Priče zato so nam oni liturgiki in teologi, ki so začeli *per Dominum nostrum Jesum Christum* tako tolmačiti, da pomeni beseda *per* isto kar *per merita Christi*. To je tista misel, ki jo izraža grška formula *ζάφτι*.

4. Jasno je, da se dogmatično tej prestvaritvi liturgičnih molitev ne da nič ugovarjati. Sodi pa Jungmann, da se je vprav radi drugače usmerjene molitve v čuvstvu vernikov do sv. Euharistije nekaj premenilo. V kristjanih prve dobe je bila živa zavest, da so po odrešenju otroci božji: Bog jim je bil Oče, poveljanci Kristus, pa srednik in zagovornik pri Očetu. Zato je

bilo zanje samo ob sebi umevno, da so prihajali pri liturgiji k sv. večerji, kjer so uživali kruh božjih otrok. Prihajali so k božji mizi kot otroci nebeškega Očeta z otroškim zaupanjem. Čim bolj pa se je v liturgiji odmikal Kristus kot srednik, tem bolj neposredno je ubogi človek stal sam pred božjim veličastvom. V dušah vernikov se je budila zavest človeške nizkosti, nevrednosti: sirotnega človeka je prevzel strah pred božjo veličino.

To posebno čustvo strahu pred sv. Evharistijo se je v literarnih spomenikih pojavilo proti sredi 4. stoletja. Ko je sv. Ciril Jeruzalemski razlagal katehumenom obred sv. maše in jim tolmačil zaziv »Kvišku srca«, je rekel: Zares, v tej uri polni groze se morajo naša srca dvigniti kvišku, k Bogu²⁸. Vendar je sv. Ciril edina priča, ki v tej dobi, ok. l. 347 ali 348, govori o grozi, ki naj vernika navdaja pri evharistični molitvi. Pozneje, v drugi polovici 4. stol., se ti glasovi ponavljajo. Apostolske konstitucije (VIII, 12, 82) opominjajo vernike pred darovanjem: Prinašajmo darove s strahom in trepetom. Pogosto govori o tej grozi pred Evharistijo sveti Janez Krizostom. Sv. Evharistija mu je *φρικτὸν μυστήριον*, skrivnost, ki vzbuja v nas grozo; saj pred to sveto skrivnostjo si celo angeli zakrivajo obraz in s sveto grozo kličejo: svet, svet, svet si Gospod. Zato naj verniki prihajajo k strašni božji mizi mirno, tiho, zbrano. — Tako je pridigoval sv. Krizostom v Antiohiji, kjer so katoličani bili najhujši boj z arijanci. Takisto je Krizostomov vrstnik in součenec v antiohijski šoli, Teodor, škof v Mopsuestiji († 428), v nauku o presv. Evharistiji govoril katehumenom o strašni božji službi, o strašni mizi²⁹.

Da bi se verniki bolj živo zavedali svete, strašne skrivnosti, so začeli prostor pred oltarjem zagrinjati, najprej s preprogo, pozneje z leseno pregrajo, ikonostazo. Najstarejši vzorec ikonostaze je bajé v Hagiji Sofiji.

Sveti strah, grozo pred Evharistijo vzbujajo tudi liturgični teksti vzhodne Cerkve. V bizantinski liturgiji n. pr. zakliče

²⁸ Catech. myst. 5, 4. — Če te kateheze niso sv. Cirila, ampak, kakor nekateri mislijo, jeruzalemskega škofa Janeza (386—417), bi se bil tisti preobrat v čustvovanju do sv. Evharistije izvršil šele v drugi polovici 4. stol.

²⁹ H. Lietzmann, Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia, Berlin 1933, nn. 24, 33.

diakon vernikom pred sv. obhajilom: »Pristopite s s t r a h o m b o ž j i m, z vero in ljubeznijo³⁰.

Veliki vhod z vsemi slovesnimi obredi, ki z njimi prenašajo darove na oltar, umevajo kot vhod božjega veličanstva Kristusovega. V kerubski pesmi, ki jo ob tem pojó, govori svečenik z diakonom: »Mi, ki skrivnostno predstavljamo kerube in životvorni Trojici pojemo trikrat sveto pesem, odvrzimo sedaj vsako posvetno skrb, da zmoremo prejeti Kralja vseh stvari, ki ga nevidno nosijo angelski zbori.« — Ljudstvo odgovarja: »Amen. Da moremo prejeti Kralja vseh stvari, ki ga nevidno nosijo angelski zbori.« — Ob tem svečanem sprevodu in prepevanju svete, kerubske pesmi, morajo pobožni verniki občutiti v srcu nekako to, kar so občutili oni, ki so bili priča Jezusovih čudežev. Prevzeti jih mora neka sveta groza.

Obredov, ki bi nas spominjali na veliki vhod s kerubsko pesmijo v rimski liturgiji ni. Vendar se tudi v z a p a d n i C e r k v i čuti neki strah pred Evharistijo. Formularji, ki vzbujajo v duši sveto grozo pred evharistično daritvijo, se nahajajo v mozarabski liturgiji. Čuvstvo človeške nevrednosti se izraža tudi v očitni izpovedi, ki so jo od početka 7. stol. uvajali v galikanski liturgiji in jo sprejeli tudi v rimski obred. Sicer že apostol Pavel (1 Kor 11, 27) veli, naj vsak sebe presodi, preden »jé od tega kruha in pije iz keliha«; presodi naj se že pred evharistično daritvijo. Očitno izpoved pa so v dobi med 9. in 11. stol. zopet in zopet ponavljali vmes med mašnimi molitvami. Sèm lahko štejemo tudi dve molitvi, ki sta pod naslovom »Oratio S. Ambrosii« kot priprava na sv. mašo uvrščeni v rimski misal. V prvi molitvi, ki je porazdeljena na posamezne dni v tednu, se ponavlja misel, naj pristopamo k oltarju, darujemo in uživamo Telo in Kri Gospodovo »cum timore et tremore«, »cum reverentia et tremore«. V drugi molitvi govori mašnik: »Ad mensam dulcissimi convivii tui . . . accedere vereor et contremisco.« Molitev pa ni zložil sv. Ambrozij, kakor se bere v misalu. Značaj in ustroj obeh molitev kaže, da sta iz poznejše

³⁰ Ta poziv diakonov je v grškem kodiku iz l. 788/97 (Cod. Barberini III 55, sedaj v vatikanski knjižnici), pa tudi v sedanjem tekstu bizantinske liturgije v grškem in slovénskem jeziku, pri zedinjenih in ločenih kristjanih. Brightman, Liturgies, 341, 395; Eucholog., (1873) 75; Slov. prevod Liturg. sv. Jan. Zlatoust., 34. O grškem kodiku gl. H. Engberding, Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Münster i. W. 1931, S. XXXVII.

dobe. Nekateri so ji pripisovali sv. Anzelmu († 1109). V našem času je A. Wilmart dokazal, da je avtor teh molitev Joannes de Fécamp (1028—1078)³¹.

Dodajmo še to. Bolj nego v teh molitvah, se zdi, da se nam misel rimske Cerkve razkriva v nauku tridentinskega zbora. Tridentinski zbor imenuje sv. daritev »tremendum mysterium«. In kakor kliče v vzhodni liturgiji diakon pred obhajilom: »pripustite s strahom božjim, z vero in ljubeznijo« — tako uči zbor tridentinski: da bomo prejeli v sv. obhajilu usmiljenje in milost, prihajamo k božji mizi »cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia³².

S strahom in spoštovanjem naj prejemamo sveto obhajilo. Vendar treba to besedo prav umeti. Tridentinski zbor pač hoče, da imejmo pred Evharistijo sveto spoštovanje, noče pa, da bi morda iz strahu se ne upali bližati se sv. Evharistiji. Nasprotno. Sveti zbor želi, da bi verniki vselej, kadar so pri sveti maši, prejemali sv. Evharistijo, ne samo duhovno, ampak zakramentalno³³. Res strašili pa so ljudi pred sv. obhajilom janzenisti. Janzenisti so molili: Umekni se, Gospod, v svojem veličastvu! Če človek bere njih spise, mora soditi, da nam je sveta Evharistija dana pred vsem zato, da bi Kristusa pričujočega v najsv. zakramentu častili, ne pa, da bi ga prejemali v sv. obhajilu³⁴. Največ je škodila knjiga Antona Arnaulda »La fréquente communion«. Knjiga je bila prvič natisnjena v Parizu l. 1643. Po šestih mesecih je bila potrebna četrta izdaja³⁵.

Med teologi se je začelo prerekanje o tem, kaj je potrebno za pogostno in vsakdanje sv. obhajilo. Uspeh tega prepira je bil, da je med verniki bilo vedno manj takih, ki so se zdeli vredni, da bi sv. obhajilo prejemali vsak dan. Med izpovedniki

³¹ A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots de moyen âge latin*. Paris 1932; cit. C. A. Kneller, *Zeitschr. f. Asz. u. Myst.*, 9 (1934) 190. — Janez, 2. opat benedikt, opatiije v Fécampu (severno od Le Havrea ob morju), je bil pristaš clunjske reforme in znamenit ascet. pisatelj 11. stol.

³² Conc. Trid., sess. 22, doct. de sacrif. missae, cap. 2; decr. de observ. et evit. in celebr. missae.

³³ Sess. 22, doct. de sacrif. missae, cap. 6.

³⁴ Gl. o tej stvari F. U. Rigorizem naših janzenistov: BV III (1923) 1—49, zlasti str. 17—21.

³⁵ Kako je knjiga nastala in kakšen uspeh je imela, gl. Pierre Coste, *Monsieur Vincent*, vol. 3. (Paris 1931) 169 s., 174; P. Dudon, *Sur la «Fréquente» d'Arnauld*: *Rev. d'asc. et myst.*, 13 (1932) 337 ss.; M. Brillant, *Eucharistie* (Paris 1934) 271 s.

in verniki je zavladata neka zbežnost, ki se ni poglobila do tedaj, ko je Pij X. l. 1905 z vrhovno avtoriteto razsodil preporno vprašanje.

5. Čuvstvo strahu pred presv. Evharistijo se torej dá zasledovati v liturgiji vzhodne, pa tudi v liturgiji zapadne Cerkve. Vzrok temu pojavu, tako sodi Jungmann, je, ne sicer edini, vendar poglaviti ta, da se je, na vzhodu v odporu proti arianizmu, na zapadu po vplivu galikanske cerkve, v liturgiji in v zavesti vernikov bolj ali manj zastrela misel na srednika Kristusa. Morda to Jungmannovo razlaganje ne bo vsakega popolnoma zadovoljilo. Zato naj k temu pripomnim nekatere stvari.

Gotovo je, da moremo tudi mi v liturgiji in v verski vzgoji krščanskega ljudstva iskati vzroka, zakaj se neki strah pred božjimi rečmi v raznih dobah bolj ali manj javlja. Docela in trajno pa ta strah v naši duši nikoli ne bo preminul, in sicer zato ne, ker je naraven. Naravno, vsem ljudem vrojeno je čuvstvo strahu, svete groze pred božjo pričujočnostjo. Pred Bogom, nad vse svetim, nad vse vzvišenim, uboga stvar, ki se zaveda svoje ničevosti, umolkne in trepeče v sveti grozi. V tej sveti grozi človek nehoté govori z apostolom Petrom: Pojdi od mene, Gospod, ker sem grešen človek; ali s stotnikom v evangeliju: Gospod, nisem vreden, da greš pod mojo streho. Ta strah pa ne izključuje ljubezni v duši. Bojimo se Boga v njegovem veseilnem veličanstvu (*tremendae majestatis*), a ga ljubimo, ko gledamo, kako se v nedoumljivi ljubezni usmiljeno sklanja k svoji stvari in hoče, da ga kličemo Očeta.

V trenutkih žive zavesti, da smo otroci božji, da je Bog naš Oče in Kristus naš srednik in besednik pri Očetu, se čuvstvo strahu pred božjim veličanstvom, umekne veselemu zaupanju; a v drugih trenutkih, v drugem času, se ob zavesti naše grešnosti zopet pojavi čuvstvo strahu. Zavest grešnosti budi sama Gospodova molitev, ki v njej Boga kličemo Očeta, a tudi prosimo odpuščanja naših grehov. Tako se druží v nas strah in sveta groza, pa zaupanje in ljubezen. Sv. Avguštin se je živo zavedal, da smo udje skrivnostnega telesa Gospodovega in da je Kristus naš srednik pri Očetu, pa je čuvstva svojega doživljanja ob Bogu povzel v besedah: *et inhorresco et inardesco*. Obhaja me svet strah, a obenem se mi vnema ljubezen v srcu: strah, ker je Bog tako neskončno vzvišen in sem mu jaz tako

nepodoben; ljubezen, ker sem vendarle njegova stvar in mu podoben (Conf 11, 9).

Mogoče pa je, da v enem prevladuje bolj strah, v drugem ljubezen. Duhovno življenje svetnikov nas uči, da se Bog ne razodeva vsem na isti način. Nekaterim se razodeva bolj kot Bog neizmernege veličanstva, drugim bolj kot Bog ljubezni. Enim srce trepeče pred božjim veličanstvom, drugim srce utriplje ob božji ljubezni. V onih se bolj izraža Avguštinova beseda »*inhorresco*«, v teh pa »*inardesco*«. Prvi so srečni, da so božji služabniki, drugi so le srečni kot božji otroci³⁶. In kar se dogaja v svetnikih, se v manjši meri lahko ponavlja tudi v navadnih vernikih.

Teologi tudi učé: *gratia non destruit naturam* — milost ne uničuje človeške narave, ampak se redno prilagojuje naši naravi, našemu posebnemu svojstvu, našemu temperamentu. In če je ta ali oni temperament bolj ali manj svojski celemu narodu, je mogoče, da tudi pod vplivom milosti prevladuje v verskem življenju tega naroda čuvstvo ljubezni ali čuvstvo strahu. Jungmann pravi (223), da se pri svetnikih vzhodne Cerkve v njih občevanju z Bogom kaže neka trdota, nekaj takega, kar opazujemo pri prerokih stare zaveze; in to da je v zvezi z značajem vzhodnih narodov.

Če vse to premislimo, nam bo umevno, zakaj se v duši vernega ljudstva ob raznih dobah, pa tudi v isti dobi v tem ali onem narodu nasproti sv. Evharistiji javlja bolj čuvstvo svetega strahu ali pa bolj čuvstvo ljubezni. Težko je reči, da je pred vsem misel na Kristusa srednika tisti moment v verskem življenju, ki določa tako ali tako čuvstvo nasproti sv. Evharistiji. Kaj vsak pobožen kristjan naravno čuti ob sv. Evharistiji, je na kratko, pa jasno povedal sv. Tomaž Akvinski. Ko govori o pogostnem obhajilu (3, q. 80, a. 10), pravi, da spoštovanje (*reverentia*) do najsvetejšega zakramenta druží strah in ljubezen. Iz ljubezni izvira želja po obhajilu, strah odvrča od obhajila. A ljubezen mora biti močnejša kot strah. Petru, ki je v zavesti svoje grešnosti rekel Gospodu, naj gre od njega, je Jezus odgovoril: Nikar se ne boj!

Druga stvar, ki bi utegnila koga motiti in zato potrebuje pojasnila, pa so molitve, ki so naravnane na Kristusa in se tako po svojem ustroju ločijo od liturgičnih molitev prve dobe.

³⁶ A. Ušeničnik, Uvod v filozofijo, II, 464, 521.

Naše versko življenje, posebe še naša molitev, se oblikuje po dogmah. Dogme pa so po svoji vsebini neizmerno globoke in vedno plodne v ustvarjanju novih oblik verskega življenja. Zato je mogoče, da se pobožnost krščanskega ljudstva uravnava po isti verski resnici v eni dobi pod tem vidikom, v drugi dobi pod drugim vidikom. Povod za novo obliko pobožnosti so lahko zunanje prilike: časih morda posebna potreba ali sila, ki jo trpi sv. Cerkev; časih zmota, ki se pojavi proti tej in tej verski resnici; časih tudi privatno razodetje.

Za zgled nam bodi češčenje sv. Evharistije. V stari krščanski dobi je češčenje sv. Evharistije bilo združeno z liturgijo sv. maše. Izven sv. maše v prvem tisočletju sv. Evharistije niso posebe častili. Čuvali so Evharistijo kot sveti zaklad, niso pa častili v Evharistiji Jezusa Kristusa kot kralja na prestolu. Telo in kri Jezusa Kristusa sta jim bila pred vsem dušna hrana, ki so jo uživali pri daritvi, izven liturgije pa jo imeli na dostojnem kraju pripravljeno za bolnike, ki niso mogli priti k liturgiji. Novo češčenje sv. Evharistije je v 11. stol. vzbudil odpor proti heretikom, ki so tajili pričujočnost Jezusa Kristusa v najsvetejšem zakramentu. Če je do te dobe sv. Evharistija bila le bolj duhovna hrana, so od tedaj začeli gledati v Evharistiji tudi osebo Jezusa Kristusa. Razvil se je poseben evharistični kult. Češčenje Jezusa Kristusa v Evharistiji je dobilo svojo posebno obliko³⁷. — Češčenje presv. Srca Jezusovega je utemeljeno v dogmi o hipostatičnem združenju božje in človeške narave v Kristusu. Povod za novo obliko češčenja je bilo privatno razodetje in privatna pobožnost. — Tako je bilo tudi z molitvami, v katerih se obračamo naravnost do Kristusa in ne do Očeta po Kristusu. Molitev do Kristusa se opira na versko resnico o božanstvu Kristusovem. Privatno so tako molili že v najstarejši dobi. Obramba proti heretikom je uvedla to vrsto molitve v liturgijo. V novejšem času je indirektno pospeševal razvoj teh molitev kult sv. Evharistije in češčenja Srca Jezusovega.

Sveto Cerkev vodi tudi v liturgiji Sv. Duh. Tudi v liturgiji nam je Cerkev prva in najvišja Učiteljica. Če torej Cerkev sprejme kako molitev v liturgijo, je ta molitev liturgična, četudi se ne ujema po notranjem značaju s starejšimi vzorci v rimskem misalu.

³⁷ Gl. Fr. U., Liturgika, 257 s.

PRAKTIČNI DEL.

O IZREDNI OBLIKI POROKE.

Ad can. 1098 C. I. C.

1. Čeprav je preteklo že 16 let, odkar se je končala svetovna vojna, se še vedno dogaja, da se morajo baviti cerkvena sodišča z zakoni, ki so jih sklenili ujetniki avstro-ogrske in nemške armade v Rusiji¹. Graški profesor H a r i n g², ki je med prvimi opozoril na te zakone, jih imenuje križ kanonistov. Navadno se pri teh zakonskih pravnih izpodbija veljavnost zakona ali radi napake v obliki sklepanja ali radi hibe v privolitvi, včasih pa tudi iz obeh razlogov hkratu. Ljubljansko škofijsko sodišče se je bavilo leta 1934 z naslednjim primerom v Rusiji sklenjenega zakona, kjer se je izpodbijala veljavnost ob defectum formae:³ Vojni ujetnik R., katoliške vere, iz ljubljanske škofije je sklenil leta 1920 v Črnem Jaru v astrahanski guberniji zakon s pravoslavno M. in sicer najprej civilno (pred sovjetskimi oblastvom) potem pa tudi po pravoslavnem obredu. Zakonca sta pozneje prišla v moževo domovino. Čez več let pa je mož vložil pri ljub. škof. sodišču tožbo, da se proglasi njegov zakon z M. za neveljaven, češ da ni bil sklenjen v redni obliki, ki jo predpisuje kan. 1094, niso pa bili dani pogoji, da bi se mogel skleniti zakon v izredni obliki po kan. 1098. Veljavnost zakona je torej zavisela od odgovora na vprašanje, ali je bil R. vezan na redno obliko poroke po kan. 1094. Če je bival v kraju in živel v okoliščinah, kjer bi se mogel poročiti v izredni obliki po kan. 1098, torej le pred dvema pričama, je bil njegov zakon veljaven, zakaj glede tega, da je bil in času zakonski konsenz podan pred dvema pričama, ni bilo nobenega dvoma. Dognalo se je (po izpovedi strank, po pričah, po šematizmu in po poročilih papeške komisije za Rusijo⁴ ter mohilevskega nadškofa Roppa⁵), da je bival v času, ko je bil zakon sklenjen, najbližji katoliški duhovnik, ki je imel potrebno jurisdikcijo, v Caricinu, ki je od kraja poroke oddaljen okrog 150 km.

Ob nakazanem primeru hočem analizirati določbe o izredni obliki poroke v kan. 1098 in opozoriti na težkoče, ki v praktični aplikaciji teh določb nastanejo.

2. Kakor bo iz naslednjega razvidno, je pri tem vprašanju neobhodno potrebno poznati historiat; brez njega je že zakonikove določbe težko pravilno razumeti, še težje pa odgovore interpretacijske komisije na dvome, ki so ji bili dosedaj glede kan. 1098 predloženi.

Zgodovinski razvoj zadevnih določb je kratko a pregledno orisal benediktinec O e s t e r l e.⁶ Razlikuje štiri dobe: prva sega od de-

¹ Cfr. O d a r, Sodbe Rimske rote v zakonskih pravnih 1934, 91—98.

² Theol.-prakt. Quartalschrift 1933, 819—820.

³ Cfr. arhiv lj. cerk. sod. za leto 1934.

⁴ Z dne 17. januarja 1934, No 3/1934.

⁵ Z dne 11. maja 1934.

⁶ Elucubratio historica circa declarationem authenticam can. 1098, Ius Pontificium 1928, 174—182; 1929, 141—158.

kreta Tametsi do dekreta *Ne temere*; druga do l. 1916, ko je kongregacija za zakramente rešila nekatere dvome; tretja obsega komaj dve leti, sega do 19. maja 1918, ko je stopil v veljavo novi zakonik; četrta je doba po kodeksu. V vsaki izmed dob so nastala razna preporna vprašanja, ki jih zakonik ni jasno in zadovoljivo rešil, kakor dokazujejo ponovni odgovori interpretacijske komisije v tej zadevi.

Pred dekretom Tametsi tridentskega cerkvenega zbora vprašanja o izredni obliki sploh ni bilo. Tridentški cerkveni zbor je v omenjenem dekretu predpisal obvezno obliko poroke, toda izredne ni omenil. Po besedilu so se morali v tridentskih krajih sklepati zakoni pod kazensko sankcijo v predpisani redni obliki. Naravno je, da je nastalo vprašanje, kako se je ravnati v primerih, ko ni mogoče dobiti pristojnega župnika. Ker pozitivne določbe o tem ni bilo, so aplicirali kanonisti staro načelo, da človeški zakoni ne vežejo, ako jih ni mogoče izpolnjevati. *Fagnanus* je n. pr. učil: *Nulla est obligatio observandi formam, quae sit impossibile observatu*. To mnenje so si osvojile tudi številne odločbe rimskih kongregacij.⁷ Umevno pa je, da je aplikacija omenjenega splošnega pravila oziroma načela zelo nevarna reč in da vzbujajo v praksi mnogo dvomov in sporov. Na dlani je bilo vprašanje, ali ne veže Tametsi samo v slučaju splošne nemožnosti (*impossibilitas communis*) ali pa tudi v primeru, ko le konkretni kontrahent ne more dospeti k župniku (*impossibilitas singularis*). Vobče so kanonisti sodili, da je le v prvem primeru mogoče skleniti zakon brez navzočnosti župnika. Še v novejši dobi so tako učili odlični kanonisti kot *Wernz*, *Gasparri*, *Scherer*. Po kodeksu zagovarja isto načelo kardinal *Legas*.⁸ *Scherer* je n. pr. izrečno zahteval, da se mora tudi v primeru smrtne nevarnosti izvršiti poroka po predpisih dekreta Tametsi. »Unrichtig ist auch, auf die persönliche Unmöglichkeit oder Schwierigkeit, den Pfarrer anzugehen, Rücksicht zu nehmen und so das Decret für Ehen auf dem Totenbete nicht gelten zu lassen.«⁹ V zadnjih decenijah 19. stoletja pa je bilo že močno zastopano tudi nasprotno mnenje. Argumentirali so zlasti z šestim izmed razlogov, ki jih je za milejšo sentenco navajal *Sanchez*, namreč: »Cui licet, quod plus id, licet quod minus est. Omnis sacerdos, qui in articulo mortis potest id, quod est plus, sc. absolvere ab omnibus censuris et peccatis, potest etiam id, quod est minus, i. e. assistere valide matrimonio.«¹⁰ To vprašanje je ostalo sporno do dekreta *Ne temere*, ki je odločil v pozitivnem smislu, v prid milejši sentenci.

Kakšna mora biti nemožnost, je pojasnil odlok sv. oficija nekemu kalifornskemu škofu l. 1863: »Quando difficilis nec tutus est accessus ad parochum et ignoratur quandonam parochus haberi possit et praevidetur spatium saltem unius mensis eo loco abfuturum nullusque sit alius qui vices parochi suppleat, matrimo-

⁷ Cfr. *Oesterle*, o. c. 176.

⁸ Z mnenjem se bom bavil pozneje.

⁹ *Handbuch des Kirchenrechtes* II 1898, 212, op. 221.

¹⁰ *De matrimonio*, l. III, disp. 17.

nium valere absque praesentia parochi, servata in eo quod potest forma Concilii, nempe, adhibitis saltem duobus testibus.¹¹

3. Do l. 1909 pravih formalnih določb o izredni obliki poroke ni bilo; vse navedeno je bilo le razlaga in aplikacija načela, da pozitivni zakon v primeru nemogućnosti ne veže. Formalno je uvedel izredno obliko poroke, v kateri se zakon veljavno sklene samo pred pričama brez pristojnega župnika oziroma od njega pooblaščenega duhovnika, znani dekret *Ne temere* z dne 2. avg. 1907, ki je stopil v veljavo 19. apr. 1908.¹² V točki VII. je ta dekret določal, da se more v grozeči smrtni nevarnosti, če gre za pomirjenje vesti in za eventualno pozakonitev otrok, zakon veljavno in dovoljeno skleniti pred katerimkoli duhovnikom in dvema pričama, ako ni mogoče dobiti krajevnega ordinarija ali župnika oziroma pooblaščenega duhovnika. Pri tej določbi je omeniti na razliko od sedaj veljavne, da je zahtevala trije: prvič grozečo smrtno nevarnost, drugič poseben razlog: pomiritev vesti in pozakonitev otrok, in tretjič asistenco duhovnika.

Bolj zanimiva je točka VIII. v omenjenem dekretu, ki se glasi: »Si contingat, ut in aliqua regione parochus locive Ordinarius, aut sacerdos ab eis delegatus, coram quo matrimonium celebrari queat, haberi non possit, eaque rerum condicio a mense iam perseveret, matrimonium valide ac licite iniri potest emisso a sponsis formali consensu coram duobus testibus.« Nemožnost dobiti župnika, ki je za poroko pristojen, je morala po tem dekretu trajati že mesec dni, da je bilo možno uporabiti izredno obliko poroke. Po zgoraj navedenem odloku sv. oficija iz l. 1863 pa je zadostovala pametna domneva, da v teku meseca ne bo mogoče dobiti župnika. Novi zakonik se je vrnil, kakor bomo videli, k stari določbi.

Čeprav se zdi, da je besedilo navedene točke VIII jasno, je vendar povzročilo toliko dvomov in prerekanj, kot malokatero poglavje iz zakonskega prava, izvzemši morda znano kontroverzno o spolni nesposobnosti. Zato je razumljivo, da je literatura, ki se je bavila z njim v letih 1908 do 1918, v dobi, ko je bil dekret *Ne temere* formalno v veljavi, precejšnja.¹³

Dvomna sta se zdela v navedenem besedilu zlasti dva izraza: kaj je namreč umeti pod besedo *regio* in kako je tolmačiti pojem *haberi non possit*. Glede prvega dvoma je bilo predloženo kongregaciji za zakramente dvoje vprašanj. Prvo se je glasilo: *Quid intelligendum sit nomine »regionis« seu in qua distantia debeant versari contrahentes a loco, in quo est sacerdos competens ad assistendum matrimonio, ut hoc possit valide et licite iniri coram solis testibus ad normam art. VIII decr. Ne temere.*¹⁴ Drugo vprašanje pa je bilo: *Quilibet vicus... possitne tamquam regio haberi, ita ut ibi*

¹¹ Cfr. De Becker, *De canonis 1098 interpretatione*, *Ephemerides theologicae lovanienses* 1932, 286.

¹² *Codicis iuris canonici fontes* vol. 6, ed. Gasparri, št. 4340, str. 869.

¹³ Cfr. Knecht, *Handbuch des katholischen Eherechts* 1928, 646. 647; Linneborn, *Grundriss des Eherechts nach dem Codex iuris canonici*⁴, 1933, 365—369.

¹⁴ *Codicis iuris canonici fontes* vol. 5, ed. Gasparri, št. 2101, str. 77. Datum 13. marca je na cit. mestu, drugi navajajo tudi drugačne datume.

degentes facultate praefati art. VIII uti valeant. Kongregacija je proti svoji navadi na prvo vprašanje odgovorila indirektno.¹⁵ Odgovor z dne 13. marca 1910 se je namreč glasil: Ad 1. Matrimonium potest valide et licite contrahi coram solis testibus, sine praesentia sacerdotis competentis ad assistendum semper ac elapso iam mense sacerdos competeus absque gravi incommodo haberi vel adiri nequeat. Odgovor na drugo vprašanje je bil: provisum in primo. Odgovor izraza regio ni pojasnil, temveč je na splošno besedilo dekreta Ne temere odgovoril s še splošnejšim stavkom.¹⁶

Drugo vprašanje, s katerim so se kanonisti mnogo bavili, je bilo to, kako je tolmačiti izraz haberi non possit. Šlo je namreč za vprašanje, ali je mogoče uporabiti izredno obliko poroke tudi v primeru, ko župnik ne more asistirati brez velike škode, ker prepoveduje asistenco državna določba. Uveden je n. pr. obvezni civilni zakon z dostavkom, da se eventualna cerkvena poroka pod kaznijo ne sme izvršiti pred civilno. V konkretnem primeru pa se civilni zakon ne more skleniti, medtem ko ni ovire za cerkveni zakon. Toda župnika čaka težka kazen, ako kontrahenta cerkveno poroči.¹⁷ Casus je bil predložen kongregaciji za zakramente z vprašanjem: An et quomodo his in adiunctis providendum sit. Kongregacija je 31. januarja 1916 odgovorila: »Recurratur in singulis casibus, excepto casu periculi mortis, in quo quilibet sacerdos dispensare valeat etiam ab impedimentis clandestinitatis, permittendo ut in relatis adiunctis matrimonium cum solis testibus valide et licite contrahatur.«¹⁸ Odgovor ni rešil dvoma. Vprašanje je bilo ponovno predloženo kongregaciji, ki je 12. julija 1916 odgovorila: »Ordinarius recurrere non dedignetur in singulis casibus iuxta decretum editum ab hac S. C. die 31. jan. 1916. Quod spectat ad praeteritum eidem Ordinario tribuitur potestas sanandi in radice matrimonia de quibus in praedictis litteris, constituto tamen sibi in singulis casibus de perseverantia consensus putatorum coniugum, ceterisque servatis de iure servandis.«^{19,20} S tem odgovorom vprašanje teoretično še ni bilo rešeno. Lahko je umeti, da avtorji odgovora niso enotno tolmačili. Nekateri so videli v njem le praktično normo, drugi pa tudi načelen odgovor. Spor pa je ostal dalje. L. 1918 je stopil v veljavo novi zakonik in naše vprašanje je prešlo v nov stadij.

¹⁵ Fontes vol. 5, št. 2101, str. 77.

¹⁶ Znani kanonist in kurialni kardinal Gennari je odgovor takole raztolmačil: »Il dubbio riguarda la qualità «della regione» in cui si possa fare a meno del parroco quando questo manchi da un mese. Perciò fu adoperata la parola «regio» perchè questa abbraccia i luoghi ampi e ristretti, una o più città, uno o più vicini villaggi. Dovunque perciò, non si possa avere il parroco vicino, il matrimonio può celebrarsi innanzi a soli due testimoni« (cfr. De Becker, o. c. 287).

¹⁷ Podoben primer je, ako je pod kaznijo prepovedan zakon, kjer bi se križali rasi, tako n. pr. v nekaterih severno-ameriških državah.

¹⁸ Fontes vol. 5, n. 2114, str. 101.

¹⁹ Odgovor je dobil paderbornski škof; tekst pri Knechtu, o. c. 646, op. 3.

²⁰ Bilo je še več podobnih partikularnih odgovorov, cfr. Knecht, o. c. 646, 647.

5. Ker je stvar preporna, sodim, da je najbolje, da v začetku izpišem določbo v kodeksu in zadevne odgovore interpretacijske komisije.

Izredna oblika poroke je urejena v kan. 1098, čigar tekst se glasi: »Si haberi vel adiri nequeat sine gravi incommodo parochus vel Ordinarius vel sacerdos delegatus qui matrimonio assistant ad normam can. 1095, 1096 (ki govorita o redni obliki sklepanja pred župnikom oziroma njegovim pooblaščenecem ter pred vsaj dvema pričama):

1°. In mortis periculo validum et licitum est matrimonium contractum coram solis testibus; et etiam extra mortis periculum, dummodo prudenter praevideatur eam rerum conditionem esse per mensem duraturam;

2°. In utroque cas, si praesto sit alius sacerdos qui adesse possit, vocari et, una cum testibus, matrimonio assistere debet, salva coniugii validitate coram solis testibus.

Kakor pred zakonikom, tako je tudi po njegovi promulgaciji vzbujala dvome določba o izredni obliki, kadar ne gre za smrtno nevarnost, torej tekst v točki 1 kan. 1098, drugi stavek (za podpičjem). Na zadevne dvome so bili dosedaj objavljeni trije odgovori interpretacijske komisije, namreč z dne 10. novembra 1925,²¹ z dne 10. marca 1928²² in 25. julija 1931.²³

Prvi dvom se je glasil: »Utrum, secundum canonem 1098, ad valide et licite matrimonium coram solis testibus contrahendum sufficit factum absentiae parochi, an requiratur etiam moralis certitudo, ex notorio vel ex inquisitione, parochum per mensem neque haberi neque adiri posse sine gravi incommodo.« Odgovor je bil: »Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.«

Drugi dvom se glasi: »An can. 1098 iter intelligendus sit ut referatur tantum ad physicam parochi vel Ordinarii absentiam.« Odgovor je bil: »Affirmative.«

Tretji dvom je vpraševal: »An ad physicam parochi vel Ordinarii absentiam, de qua in interpretatione diei 10 martii 1928 ad can. 1098, referendus sit etiam casus quo parochus vel Ordinarius, licet materialiter praesens in loco, ob grave tamen incommodum, celebrationi matrimonii assistere nequeat, recipiens et excipiens contrahentium consensum.« Odgovor je bil: »Affirmative.«

V naslednjem si kratko oglejmo citirane določbe.

6. Kakor po dekretu *Ne temere* je tudi po kan. 1098 izredna oblika poroke možna in dovoljena v dveh primerih: v smrtni nevarnosti in tudi sicer izven smrtne nevarnosti. Pogoji, ki je za oba primera skupen, je ta, da župnik ali ordinarij ali pooblaščen duhovnik ne more brez velike škode priti k kontrahentoma ali kontrahenta brez velike škode ne moreta dobiti takega župnika, ordinarija ali pooblaščenega duhovnika. V izredni obliki se zakon tako sklene, da izjavita kontrahenta zakonsko privolitev pred pričama. V obeh

²¹ AAS 1925, 583 ad VIII.

²² AAS 1928, 120 ad I.

²³ AAS 1931, 388 ad I.

primerih tako v smrtni nevarnosti kakor tudi sicer sta kontrahenta dolžna poklicati duhovnika, če je na razpolago, čeprav seveda ta duhovnik ni upravičen ju poročiti. Če bi namreč bil upravičen, bi imeli primer redne oblike. Izrečno pa omenja kan. 1098, da se prisotnost tega duhovnika ne tirja za veljavnost poroke, temveč le za dovoljenost. More pa tak duhovnik spregledati zakonske zadržke kot župnik in periculo mortis ali in casu perplexo (kan. 1044 in 1045).

Po točki VII dekr. Ne temere se je zahtevalo, kakor sem omenil, da bodi smrtna nevarnost grozeča, dalje poseben razlog, ki narekuje zakon, in tretjič asistenca duhovnika. Kan. 1098 je v vseh treh točkah prinesel spremembo. Smrtna nevarnost se ne omenja kot grozeča. Periculum mortis je treba tako tolmačiti, kot jo sicer tolmačimo v zakramentalnem pravu. »Oriri potest vel ex causa intrinseca et individuali, e. g. morbo, partu difficili... vel ex causa extrinseca sive individuali sive communi, e. g. praelio imminente, tempestate in mari, proxima capitis executione... et sufficit ut imineat alterutri contrahenti.²⁴ »Jede Lungenentzündung z. B. bringt in der Regel Todesgefahr. Aber erst die Krisis im Verlaufe der Krankheit bringt unmittelbare Todesgefahr. Die Milderung des c. 1098 ist sehr zu begrüßen, da bei der Krisis der Kranke in der Regel eine Willenserklärung gar nicht mehr abgeben kann.« piše Trieb.²⁵

7. Glavni pogoj, da se more zakon skleniti v izredni obliki, je nedosegljivost župnika. O absolutni nedosegljivosti ni treba govoriti. Zadošča relativna ali moralna nedosegljivost, ki je izražena v odgovoru kongregacije za zakramente z dne 13. marca 1910 in po njem v kan. 1098 s stavkom: si haberi vel adiri nequeat sine gravi incommodo parochus. Grave incommodum je velika težkoča, težka škoda (schwerer Nachteil) bodisi na imovini, bodisi na zdravju ali na kateri drugi dobrini, zasebni ali javni; povzročiti jo more velika oddaljenost, slaba prometna sredstva, nevarnost za difamacijo ali pohujšanje, slabo zdravje in podobno. Poudarek je na tem, da je moralno nemogoče, da bi se zaročenca sešla z župnikom, bodisi ker ona dva ne moreta sine gravi incommodo k njemu, ali on ne more sine gravi incommodo k njima. Umevno je, da se grave incommodum presoja po konkretnih razmerah; prej je podan grave incommodum, če gre za sklenitev zakona v smrtni nevarnosti, kakor pa izven smrtne nevarnosti. Glede smrtne nevarnosti dobro pripominja Gasparri: »Imo si imminens mortis periculum adsit, praesertim ex medicorum iudicio, et ideo urgeat nuptias celebrare, tunc non est necesse legitimum sacerdotem expectare, sed matrimonio assistere potest quilibet sacerdos.«²⁷ Taki slučaji se zlasti dogajajo v bolnišnicah. Nemožnosti dobiti pristojnega župnika ne povzroči v tem primeru kakšen grave incommodum bodisi na gmotni ali kakšni drugi dobrini, temveč pomanjkanje časa. Velika nevarnost je, da ne bo

²⁴ Gasparri, Tractatus canonicus de matrimonio II 1932, 137.

²⁵ Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts in Vergleichung mit dem deutschen staatlichen Eherecht, Breslau 1932, 602.

²⁶ Obsirno razpravlja o tem Knecht, o. c. 644—646.

²⁷ O. c. 137.

pristojni župnik, čeprav ni zelo oddaljen, dospel pravočasno, ker je *periculum mortis* označen kot *imminens*. *Grave incommodum* se v primerih, ko gre za sklenitev zakona v smrtni nevarnosti, nedvomno subjektivno presoja. »Das Wort (namreč *sine gravi incommodo*, ohne große Schwierigkeit, ohne großen Nachteil oder schweren Schaden, ohne bedeutende Unannehmlichkeit und Unbequemlichkeit) darf weit interpretiert werden, nachdem es der Gesetzgeber erkennbar zur Erleichterung der Eheschließung in CIC aufgenommen hat.«²⁸ Kakršnakoli skrupuloznost v teh primerih ni prav nič na mestu.

Zmotna sodba o obstoju smrtne nevarnosti ne odvzame veljavnosti zakonu, ki je sklenjen v izredni obliki. Namerno odlašanje s poroko (in fraudem) ne odvzema pravice, skleniti zakon v izredni obliki.

8. Če ne gre za primer smrtne nevarnosti, se more skleniti zakon v izredni obliki pod pogojem, da župnika ni mogoče doseči *sine gravi incommodo* in se po pameti sodi, da bodo razmere ostale takšne vsaj mesec dni. Za ta primer opisuje Gasparri *grave incommodum* takole: »Unde contrahentes non tenentur ad hoc magnas sustinere expensas, vel iter valde durum suscipere aut periculo alicuius gravis damni sese exponere... Pariter grave incommodum adesset, si, accersito parocho, notabile damnum morale vel materiale obveniret aut partibus aut tertiae personae aut bono publico.«²⁹ Nedosegljivost župnika nastane radi pomanjkanja duhovnikov, radi prevelikih razdalj, radi nalezljivih boleznih, radi verskega preganjanja, radi državljanskih vojn, radi nezadostnih prometnih sredstev in iz podobnih vzrokov.

Nastane pa vprašanje, po čem se v tem primeru nedosegljivost oziroma *grave incommodum* presoja. Vprašanje je namreč, ali se zahteva, kakor se izraža Cappello³⁰, *personalis impossibilitas*, kar pomeni, da je župnik prav za tega kontrahenta nedosegljiv, ali pa se zahteva, da bodi *impossibilitas communis seu localis*, kar hoče reči, da vobče ljudje v tem kraju ne morejo dospeti k župniku *sine gravi incommodo*. Pred zakonikom so mnogi kanonisti učili, kakor sem že v začetku omenil, da se dovoljuje izredna oblika poroke le v slučaju splošne nemožnosti. Po promulgaciji kodeksa vzdržuje to mnenje kardinal Lega, ko piše: »Principium iuris quod lex praecipiens certam formam esse servandam in celebratione matrimonii sub poena nullitatis, suspenditur si grave et commune obstet impedimentum quo minus observetur, idem principium est receptum et magis definitum c. 1098 ubi statuitur, matrimonium posse celebrari coram solis testibus, dummodo prudenter praevideatur, eam rerum condicionem esse per mensem duraturam. Patet agi de rerum conditione quae non unum vel alterum civem attingit sed rem publicam seu aliquem fidelium communitatem; itemque praevisio seu opinio de huiusmodi conditionis duratione certo non minus quam ad mensem, debet esse, publica seu

²⁸ Knecht, o. c. 645.

²⁹ O. c. 137.

³⁰ De matrimonio² 1927, 737.

ipsam communitatem atingens ut lex suspendatur.«³¹ Svoje mnenje vidi Lega potrjeno v zgoraj navedenem odgovoru interpretacijske komisije z dne 10. novembra 1925, ki pravi, da ne zadošča za to, da bi se dovolila izredna oblika poroke, zgolj factum parochi absentiae, temveč se zahteva moralna izvestnost ex notorio vel inquisitione, da ne bo mogoče priti k župniku v teku enega meseca. Vobče pa kanonisti sodijo drugače in po pravici. Mnenje, da bi se zahtevala impossibilitas communis, ni v cit. kan. 1098 prav nič utemeljeno. Ratio legis je popolnoma drugačna. Nemožnost doseči župnika se torej presoja individualno, vendar ne brez ozira na obče krajevno prepričanje. Določena okoliščina se namreč ne presoja kot težka ali lahka le s stališča konkretne osebe, temveč tudi določene kraja. Klasični primer za to je razdalja. V Italiji imajo n. pr. o razdalji in o neprijetnostih, ki so z njo združene, vse drugačne pojme, kot pa v Rusiji.³² Razdalja par ur hoda se tam večkrat smatra za veliko razdaljo, v Rusiji par ur več ali manj sploh ne pride v poštev. Presojati moramo za to grave incommodum individualno, s stališča prizadetih oseb, toda oziraje se na krajevne razmere.

9. O okoliščinah, v katerih se more izven smrtne nevarnosti uporabiti izredna oblika poroke, dostavlja kan. 1098, n. 1 »dummodo prudenter praevideatur eam rerum conditionem esse per mensem duraturam«. Po avtentičnem odgovoru interpretacijske komisije z dne 10. novembra 1925 se zahteva, »moralis certitudo ex notorio vel ex inquisitione, parochum per mensem neque haberi neque adiri posse sine gravi incommodo«. Po dekretu Ne temere je morala nemožnost dobiti župnika že trajati mesec dni, po odloku sv. oficija iz leta 1863 je zadoščala pametna domneva, da v teku meseca ne bo mogoče dobiti župnika. Novi zakonik se je vrnil k stari določbi iz leta 1863. Utemeljeno domnevo o opisani nemožnosti in moralno izvestnost o njej morata imeti zaročenca, ko presojata razmere ex consuetis et ordinariis. Moralno izvestnost si formirata iz notoričnega dejstva ali na podlagi preiskovanja in poizvedovanja. Ako po pameti ne moreta soditi, da bodo take razmere trajale vsaj mesec dni, se ne moreta veljavno poročiti v izredni obliki. Ako pa sta na podlagi notoričnega dejstva ali poizvedb upravičeno z moralno izvestnostjo sklepala, da

³¹ Coram Lega habitae S. R. Rotae decisiones sive sententiae, Rim, 1926, 131 op. 1.

³² V mnenju, omenjenem v op. 5, ki ga je za zak. pravdo pri ljublj. škof. sodišču, poslal prevzv. g. nadšk. in metropolit mohilevski, je n. pr. rečeno: »In territorio Russiae distantiae non erant illius momenti ut in Europa occidentali, praeterea existebant parochiae catholicae, quae, quamquam saepissime amplitudine distantiae valde eminebant, tamen territorium earum, saepissime valde longum, computabamus esse possibile ad explenda a fidelibus officia religiosa. In via practica ergo a fidelibus nostris requirebamus, ne coram sacerdote acatholico ad benedicenda matrimonia sisterent et in Tribunalibus dioecesanis matrimonia a catholicis coram ministro acatholico inita pro invalidis sec. decr. Ne temere, postea can. 1095, 1096, declarabamus et Can. 1098 non applicabamus.« Vprašanje, ali je bilo stališče cerkvenih sodišč v Rusiji pravilno, pustim ob strani. Pač pa citirano mnenje dobro ilustrira tezo, da je treba grave incommodum presojati krajevno individualno.

bodo razmere trajale mesec dni, in sta se s to domnevo poročila v izredni obliki, pokaže pa se naknadno, da sta sklepala napačno ali pa se razmere takoj po poroki ex inopinato spremene, je bil zakon veljavno in dovoljeno sklenjen. Dostavek o domnevi, da bo nemožnost trajala vsaj mesec dni, je uveden s členico dummodo in se torej zahteva za veljavnost. Ako se po pameti domneva, da razmere ne bodo trajale mesec dni, je zakon neveljavno sklenjen. Drugo vprašanje pa je, kako je, če se sploh nič ne domneva. Zakonca n. pr. ne vesta, da se more zakon skleniti v izredni obliki. Živita pa v takih razmerah, da bi bila upravičena skleniti zakon v izredni obliki; skleneta zakon civilno, ne meneč se za cerkvene določbe o zakonu, ali celo smatrajoč, da je njun zakon, ker ni bilo pri poroki duhovnika, neveljaven, podana pa je seveda na obeh straneh zakonska privolitev. Velika večina avtorjev, ki so pisali o izredni obliki poroke, je šla molče mimo tega vprašanja³³, čeprav so slučajji, ob katerih to vprašanje nastane, zelo številni. Našel sem v literaturi dvojen odgovor na to vprašanje. V *Periodica de re morali, canonica, liturgica*³⁴ se odgovarja, da je v takem primeru zakon veljaven, ako se naknadno ugotovi, da so bile ob sklenitvi zakona razmere take, da bi zaročenca mogla uporabiti izredno obliko poroke in bi si tudi mogla dobiti moralno izvestnost, da bodo take razmere trajale mesec dni. *Trieb's* pa piše o takem zakonu: »Logisch müßte die Ehe nichtig sein, da eine gesetzliche Voraussetzung für die Gültigkeit fehlt. Die Kirche kommt aber ihren Gläubigen entgegen und heilt in solchem Falle den Fehler, daß die Brautleute es versäumt haben, sich die Gewißheit zu verschaffen.«³⁵ Praktično se oba odgovora ujemata, čeprav se v teoretičnem tolmačenju razhajata. Ker hoče priti cerkveni zakonodavec z določbo o izredni obliki poroke na pomoč vernikom in ker Cerkev zelo skrbi, da bi bili zakoni veljavni, se mi zdi, da je treba to vprašanje takole rešiti. Glavni pogoj, da se more zakon skleniti v izredni obliki, je ta, da tekom meseca ne bo mogoče sine gravi incommodo doseči župnika, bodisi da je ta pogoj verificiran ali da bi se vsaj ob sklenitvi zakona oziraje se na consuetudina in ordinaria moglo tako sklepati, ali sta zakonca, četudi v zmoti, toda zase z moralno izvestnostjo tako sklepala. Če je pogoj izpolnjen, je zakon veljavno sklenjen. Zaročenca si morata dobiti o tem, da bo nemožnost doseči župnika trajala mesec dni, moralno izvestnost. Ako si je kulpozno nista pridobila, grešita, veljavnost njunega zakona pa zavisi od objektivnega stanja okoliščin, v katerih sta živela. Njun zakon se bo smatral za veljaven in če bo kdo izpodbijal veljavnost tega zakona, bo moral dokazati, da nista bila upravičena skleniti zakon v izredni obliki.

10. Končno ostane še vprašanje, ali je dovoljeno uporabiti izredno obliko poroke, kadar je župnik sicer praesens in loco, toda stranki ne moreta k njemu oziroma, on ju ne more poročiti, ker mu prepoveduje državna določba pod sankcijo težke kazni. Omenil sem

³³ Tako Knecht, Linneborn, De Smet in mnogi drugi.

³⁴ Let. 14, 185.

³⁵ O. c. 603.

že, da je bilo to vprašanje zadnja leta pred novim zakonikom sporno in prav takšno je ostalo po promulgaciji zakonika vsaj do leta 1932, ko je izdal kardinal Peter Gasparri novo izdajo svoje knjige *Tractatus canonicus de matrimonio*. Izdana sta bila o tej zadevi dva zgoraj že navedena odgovora interpretacijske komisije z dne 10. marca 1928 in 25. julija 1931. Prvi odgovor na vprašanje, predloženo najprej kongregaciji za sakramente, ki pa ga je prepustila interpretacijski komisiji, glaseče se: »An can. 1098 ita intelligendus sit ut referatur tantum ad physicam parochi vel Ordinarii absentiam,« je bil: »Affirmative«. Odgovor so mnogi tako tolmačili, da se sme uporabiti izredna oblika poroke le takrat, če je župnik fizično odsoten, ne pa tudi takrat, kadar je župnik materialno sicer navzoč, a moralno (radi grozeče škode) ne more asistirati pri poroki. V navedenem odgovoru »clare excluditur« — kot piše De Becker — »casus moralis absentiae parochi, physice quidem praesentis, sed ob impedimentum legis civilis, moraliter impediti quominus matrimonio assistat.«³⁶ Priznati je treba, da se zdi tako tolmačenje odgovora, ako imamo pred očmi le tekst vprašanja, zelo naravno. Tri leta pozneje pa je ista interpretacijska komisija na vprašanje: »An ad physicam parochi vel Ordinarii absentiam, de qua in interpretatione diei 10 martii 1928 ad can. 1098, referendum sit etiam casus quo parochus vel Ordinarius, licet materialiter praesens in loco, ob grave tamen incommodum, celebrationi assistere nequeat, recipiens et excipiens contrahentium consensum,« odgovorila: »affirmative«. Ta odgovor so zopet različno tolmačili. »Dictum responsum« — piše De Becker, — »clarissimum nobis est et confirmat multiplicia responsa Sedis Apostolicae de eodem negotio;« v zgoraj navedenem primeru bi po njegovem mnenju ne bilo mogoče skleniti zakona v izredni obliki³⁷. Linneborn pravi: »Auch nach der Entscheidung der Pont. Comm. vom 25. Juli 1931 ad I ist daran festzuhalten, daß derartige ohne Erlaubnis des Apostolischen Stuhles geschlossenen Ehen nicht ohne weiteres als gültig zu betrachten sind.«³⁸ Trieb's tolmači zgoraj navedeni odgovor tako, da je treba razlikovati fizično odsotnost v absolutnem in relativnem smislu. »Wenn also z. B. die kirchliche Trauung mit sofortiger Erschießung des trauenden Geistlichen und der Brautleute bedroht ist, wie das bei der mexikanischen Kirchenverfolgung der Fall war, so können die Brautleute ebenfalls bloß vor zwei Zeugen kirchlich gültig die Ehe schließen. Welche Fälle des grave incommodum als relativ physische Abwesenheit zu gelten haben, ist nicht immer sofort klar. Sichere bzw. wahrscheinliche Gefahr für Leib und Leben u. s. w. begründen zweifellos die Vergünstigung des can. 1098. In anderen Fällen ist jedesmal an den Ordinarius zu berichten. Außerhalb der Todesgefahr können daher die Brautleute bei einem solcherm incommodum (kazen zagrožena po civilnem zakonu) für den Pfarrer nicht eigenmächtig bloß vor zwei Zeugen kirchlich gültig die Ehe schlie-

³⁶ O. c. 289.

³⁷ O. c. 289.

³⁸ O. c. 368.

Ben.«³⁹ De Becker ogorčeno in odločno zavrača »opinionem paucorum«, ki navedeni odgovor v nasprotnem smislu tolmačijo,⁴⁰ toda med temi je sam kardinal Gasparri, ki kratko in jasno zavrne nasprotno mnenje kot popolnoma neutemeljeno, ker avtorji niso poznali okoliščin, v katerih je bilo vprašanje postavljeno. Vsa zadeva se je pokazala kot klasičen primer, kako more kratko vprašanje in še krajši odgovor nanj zavesti tudi tehtne avtorje v napačno smer.

Gasparri pravi tako-le: »Grave autem incommodum quod pontificia Commissio in hac responsione (19. julija 1931) prae oculis praesertim habuit, erat incommodum proveniens a civili lege, matrimonium sub gravibus poenis vetante. Responsio igitur data die 10 martii 1928 ita est intelligenda, ut ad matrimonii valorem non sufficiat praesentia moralis, sed sit necessaria praesentia physica et activa, ita scilicet ut sacerdos assistens nupturientium consensum et exquirat et recipiat ad normam rel. can. 1095, § , n. 3^o.«⁴¹ Priznati moram, da ne bi zlepa pričakoval take interpretacije zgoraj navedenega odgovora iz l. 1928. V zadevi sami imamo jasen dokaz, kako mnogoznačna in zato nejasna sta v cerkvenem jeziku izraza *physicus* in *moralis*.

Primer pa, ob katerem je omenjena kontroverza nastala, rešuje Gasparri tako-le: »Supposita hac civili lege (ki grozi s kaznijo župniku, če zaročenca poroči), si substantialis matrimonii forma (brez liturgične oblike) servari potest, quin poena lege statuta a parocholocive Ordinario incurratur, servari debet et matrimonium coram solis testibus foret invalidum et illicitum... Si civile matrimonium, ut aiunt, possibile est, lex civilis servetur, imo parochus exigat ut sponsi prius civilem caerimoniam lege praescriptam peragant, Si, e contrario, forma substantialis servari non potest, quin testis auctorizabilis gravem poenam lege statutam incurrat, substantialis matrimonii forma non urget et matrimonium coram solis testibus foret validum et licitum, dummodo prudenter praevideatur hanc rerum conditionem esse per mensem duraturam. Haec responsio ad propositam quaestionem est conformis verbis Codicis et doctrinae, quam ante ipsam Codicis promulgationem tenuerunt SS. CC. RR. et DD. communiter.«⁴² Zadnjemu stavku bo kdo po pravici ugovarjal. »Causus« sam pa je izredno jasno rešen. Avtorje je pri kontroverzi motila preveč misel na prepoved legis civilis. Lex civilis se mora v tej materiji smatrati za tamquam non existens, kakor n. pr. pri vprašanju ali iz civilne poroke kot take izvira zadržek javne dostojnosti. Pred očmi je treba imeti le incommodum, ki nastane za župnika oziroma za zaročenca. Ako je v konkretnem primeru incommodum grave in se mu izogniti ni mogoče, se more uporabiti izredna oblika poroke, pa naj izvira incommodum od koderkoli. Trieb s je določbo prestrogo tolmačil, ko je omejil incommodum le na nevarnost za življenje in zdravje;

³⁹ O. c. 601.

⁴⁰ O. c. 291.

⁴¹ O. c. 142.

⁴² O. c. 141.

taka omejitev je samovoljna in ni v zakonu utemeljena. Po drugi strani pa je umevno, zakaj ni možno in genere lege civili prohibente uporabljati izredne oblike poroke, zakaj gre vedno za to, ali je *incommodum* in *concreto* grave ali ni.

11. Cerkvene določbe o izredni obliki poroke so za pravni red v modernem pozitivističnem smislu nekaj tujega in nerazumljivega; zde se naravnost nepravne ali vsaj manj pravne; grave *incommodum* je nedoločena količina in od take naj zavisi veljavnost ali ničnost tako važnega pravnega posla, kot je sklenitev zakona; pravna sigurnost je s tem vendar zelo omajana. Navedeni ugovori so vplivali tudi na kanoniste in so zato v razlaganju zadevnih določil zavzeli strožje stališče in so skušali omejiti možnost sklepati zakone v izredni obliki izven smrtne nevarnosti. Zahtevali so, da bodi *impossibilitas communis*, da bodi župnik fizično odsoten, ne samo moralno zadržan in podobno. Ugovori so sicer po eni strani tehtni, vendar se razrešijo ob globlji utemeljitvi izredne oblike. O tej jasno piše Gasparri, ko začne tolmačiti kan. 1098: »Si forma *substantialis iure praescripta pro matrimonii celebratione servari non potest sine gravi incommodo, cessat obligatio eadem servandi; et, eadem non servata, matrimonium est validum et licitum, quia in casu forma substantialis opponeretur iuri naturali ad matrimonium, in quo conflictu ius naturale praevalere debere, palam est. Et cum forma substantialis sit divisibilis, comprehendens et praesentiam testis auctorizabilis et praesentiam simplicium testium, si servari non potest sine gravi incommodo quoad praesentiam tum sacerdotis competentis tum aliorum testium, obligatio penitus cessat; si servari non potest quoad praesentiam sacerdotis, sed servari potest quoad praesentiam testium, obligatio cessat quoad sacerdotis praesentiam et urget quoad praesentiam testium, ita ut matrimonium sit irritum, nisi coram duobus saltem testibus ineaatur, si duo testes haberi possunt; secus matrimonium valet etiam coram uno tantum teste, aut etiam sine testibus.«⁴³ Za slučaje pa, ki se v življenju večkrat pripete, je zakonodavec v smislu opisanega načela zadevo sam uredil v kan. 1098.*

Al. Odar.

SODBE RIMSKE ROTE V LETU 1933.

V AAS 1934, str. 110—125 so priobčeni dispozitivni deli sodb, ki jih je izrekla Rimska Rota v prejšnjem letu; na str. 125—129 pa so objavljene one pravde, ki so se v prejšnjem letu ustavile pri Rimski roti drugače kot z definitivno sodbo. Pri vsaki sodbi je omenjeno naslednje: napis pravde, n. pr. Secovien. — Nullitas matrimonii ex defectu consensus ob amentiam viri (Iz sekovske škofije. — Ničnostna zakonska pravda radi hibe v privolitvi in sicer radi moževe umobolnosti), dalje imena sodnikov, branilca zakonske vezi in odvetnika, nato spor (*dubium*) v stereotipni obliki in končno sodba, ki se glasi kot odgovor na spor: *affirmative* ali *negative*; prvi odgovor se izrazi tudi s stavkom *constat de nullitate matrimonii* in

⁴³ O. c. 134.

casu, drugi z non constat; v prvem primeru se torej glasi sodba za neveljavnost zakona, v drugem za veljavnost.

Leta 1933 je izrekla Rimska rota 77 sodb, od teh v zakonskih zadevah 73. Sodb v ničnostnih zakonskih pravnih je bilo med temi 72, ena sodba pa se je bavila s pogoji za razvezo neizvršenega zakona po papeževi dispenzi. Za neveljavnost zakona se je glasilo od omenjenih 72 sodb 29 (40%), za veljavnost zakona pa 43 sodb (60%). Brez definitivne sodbe se je ustavilo pri Rimski roti leta 1933 26 pravnih, od teh je bilo 21 ničnostnih zakonskih pravnih. Od skupnih 103 pravnih, ki jih je Rimska rota obravnavala v letu 1933, se jih je torej bavilo z zakonskimi zadevami 94, od teh je bilo ničnostnih zakonskih pravnih 93; komaj vsaka deseta pravda pri Rimski roti ni ničnostna zakonska pravda.

Posebno sliko nam nudi pregled razlogov, radi katerih se je izpodbijala veljavnost zakona. V zgoraj omenjenih 72 pravnih se je navajal izmed razdiralnih zadržkov le zadržek spolne nesposobnosti in sicer v 8 primerih petkrat na moški strani in trikrat na ženi. V vseh osmih pravnih se je sodba izrekla za veljavnost zakona.

Radi napake v obliki sklepanja, kar še vedno imenujejo *clandestinitas*, se je zakon izpodbijal samo v dveh primerih; obakrat se je sodba glasila za neveljavnost zakona.

V ostalih 61 primerih je šlo za neveljavnost zakona radi kakšne hibe v privolitvi. V enem primeru (Tergestina. *Nullitas matrimonii* z dne 8. avgusta) pa razlog sploh ni naznačen. Hiba v privolitvi vzamemo v kanonskem zakonskem pravu v širšem pomenu, zato more biti na različne načine podana. Večkrat se zakon izpodbija radi več takih hib; pri tem so možne zelo različne variacije. V zgoraj omenjenem seznamu lanskih sodb najdemo naslednjih 18 razlogov, ki vsebujejo to ali ono hibo v privolitvi ali pa po več. Navajam pri njih tri številke: prva pomeni skupno število pravnih z navedenim konkretnim razlogom (sk.), druga pove, kolikokrat je bil zakon v takem primeru proglašen za neveljaven (n.), in tretja pove sodbe za veljavnost zakona (v.). Razlogi pa so navedeni takole:

Umobolnost (*amentia sive viri sive mulieris*): sk. 2, n. 1, v. 1; sila in strah (*vis et metus*): sk. 29, n. 18, v. 11; dostavljen pogoj (*conditio apposita*): sk. 4, n. 1, v. 3; hiba v privolitvi (*defectus consensus*): sk. 4, n. 1, v. 3; hiba v privolitvi in dostavljen pogoj: sk. 1, n. 0, v. 1; hiba v privolitvi ter sila in strah: sk. 1, n. 1, v. 0; hiba v privolitvi in hiba v obliki: sk. 1, n. 0, v. 1; izključena dobrina potomstva (*exclusum bonum prolis*): sk. 7, n. 3, v. 4; izključena dobrina zvestobe (*exclusum bonum fidei*): sk. 2, n. 0, v. 2; izključena dobrina zakramenta: sk. 2, n. 1, v. 1; pogoj proti dobrinam zakona (*conditio contra bona matrimonii*): sk. 1, n. 0, v. 1; pogoj proti dobrini potomstva: sk. 1, n. 0, v. 1; strah in sila ter izključena dobrina potomstva: sk. 1, n. 0, v. 1; hiba v privolitvi in izključena dobrina potomstva: sk. 1, n. 0, v. 1; strah in sila ter izključene dobrine zakona: sk. 1, n. 0, v. 1; hlinjena privolitev (*simulatus consensus*): sk. 1, n. 0, v. 1; hlinjena privolitev in izključena dobrina potomstva: sk. 1, n. 0, v. 1; hlinjena privolitev ter sila in strah: sk. 1, n. 0, v. 1.

K navedenim podatkom naj dostavim nekaj opomb. Že v razpravi *Sodbe Rimske rote v zakonskih pravnih* (1934, Bog. Akad. knj. 12) sem ponovno omenil, da pada število primerov, pri katerih bi se izpodbijala veljavnost zakona radi hibe v obliki sklepanja ali radi razdiralnih zakonskih zadržkov; od slednjih pride za sodstvo v poštev skoro izključno le zadržek spolne nesposobnosti. Prav tako je bilo že v navedeni razpravi (str. 56) omenjeno, da zakonik v materialnem zakonskem pravu sicer dobro razlikuje med hlinjeno privolitvijo (glede katere se v kan. 1086, § 2 naštevajo trije primeri, ki povzročajo neveljavnost zakona, namreč a) če eden ali oba kontrahenta izključita zakon sam ali b) vse njegove pravice ali c) katero bistveno lastnost zakona) in med privolitvijo pod pogojem, ki je proti bistvu zakona (kan. 1092), vendar pa v praksi Rimska rota iz razlogov, ki so v isti razpravi naštetih, ne razlikuje točno med omenjenima tožbenima zahtevkoma. Isto nam pove zgoraj navedeni pregled sodb iz l. 1933. Radi tega je v tej točki težko in skoro nemogoče podati točen statistični pregled glede tožbenih zahtevkov, dokler ne bodo sodbe per extensum objavljene.

Najnovejši pregled sodb nam zopet kaže, kar sem glede prejšnjih sodb omenil že v navedeni razpravi (str. 26), da zakon običajno v takih slučajih, ko se je izpodbijala njegova veljavnost iz več razlogov hkratu, ni bil proglašen za neveljaven.

O odstotku uspelih pravnih ob tožbenem zahtevku radi sile in strahu, glede katerih so se pred leti zlasti spotikali nad Rmsko roto, kot je omenjeno v isti razpravi (stra. 8, 27), je treba reči, da je leta 1933 nekoliko zrastel, od 29 zadevnih pravnih jih je uspelo 18, torej 62%; v celoti pa se s tem odstotek pri sodbah, ki jih je izrekla restavrirana Rimska rota, ni spremenil. Od 1909 do 1932 je namreč izrekla rota skupaj 325 sodb, kjer se je izpodbijala veljavnost zakona radi sile in strahu, od teh je zakon proglašil za neveljaven 185 sodb, torej 57%; za letos pa sta številki 354 in 203, odstotek pa je ostal isti (prim. cit. razpravo str. 37 in 38).

Končno naj še omenim, da so lansko leto razmeroma precej narastli primeri, kjer se je izpodbijal zakon radi izključene dobrine potomstva. Glede prejšnjih let primeri cit. razpravo str. 68 in 69.

Od zgoraj omenjenih 77 sodb, ki jih je izrekla Rimska rota leta 1933, se samo štiri niso bavile z zakonskimi zadevami. Od teh je ena rešila spor o pristojnosti nižestopnega sodišča (*iurium seu competentiae* z dne 15. marca), druga se je bavila z ničnostno pritožbo (*nullitatis actorum et sententiae* z dne 3. julija), tretja je zaključila kazensko pravdo o žalitvi časti in dobrega imena (*diffamationis* z dne 4. aprila) in četrta je rešila spor o pravici na župnijske dohodke (*iurium* z dne 4. maja). Iz dostavkov v oklepaju je razvidno, kako se pri Rimski roti pravde naslavljajo.

Ad vocem *rota* naj končno dostavim, da *madridska rota* (cfr. *Sodbe Rimske rote v zakonskih pravnih*, str. 5, op. 1) več ne obstoji; 1. avgusta 1933 je namreč naznanil španski nuncij, kot poročajo *Ephemerides theologicae Lov-*

nienses 1934, 500 španskim škofom, da je sv. stolica odpravila madridsko roto kot vrhovno apelacijsko instanco »attentis violato regimine concordatario et saecularizatione matrimonii«. Al. Odar.

KAPLANI NIMAJO PRAVICE POROČATI

(Interpretacijska komisija 13. septembra 1933.)

Pravni položaj navadnega kaplana opiše kan. 476, § 6 takole: »ipse debet ratione officii parochi vicem supplere eumque adiuvere in universo paroeciali ministerio, excepta applicatione Missae pro populo.« V tem besedilu so videli nekateri avtorji obsežno tudi pravico asistirati pri poroki. Tako je pisal pri nas prof. Kušej: »Ker imajo kaplani župnika podpirati v polnem obsegu župne uprave, jih smemo v primerih potrebe smatrati upravičenim tudi za izvrševanje porok, ako škof izrecno ne odredi drugače« (Cerkveno pravo² 1927, 478—9). Po večini pa so avtorji tej razlagi ugovarjali, ko so se sklicevali zlasti na kan. 1096, § 1, ki določa, da so splošne delegacije za poroke izključene, »nisi agatur de vicariis cooperatoribus pro paroecia cui addicti sunt«. V zadnjih letih so se zlasti v Italiji bavili s tem vprašanjem (cfr. Apollinaris 1932, 403 nsl.; 1933, 229 nsl.). Italijanski duhovniški list Palestra del Clero 1934, 154/155 in za njim tudi Apollinaris 1934, 77 pa prinašata vest, da je bilo omenjeno kontroverzno vprašanje stavljeno interpretacijski komisiji in da je predsednik te komisije kardinal Peter Gasparri odgovoril 13. septembra 1933 v negativnem smislu. Odgovor ni bil objavljen v Acta Apostolicae Sedis. Predsednik interpretacijske komisije ima pravico, da na vprašanja, ki ne nudijo večjih težav, v imenu komisije sam odgovarja; tako je namreč odločila komisija sama že dne 9. decembra 1917, ko je na vprašanje: »Utrum dubia quae minoris sint momenti aut non multum difficultatis habeant, solvi possint ab Emmo Praeside,« odgovorila: »Affirmative.« Presoja pa o tem, ali je vprašanje težavno ozir. pomembno, predsednik sam. Kardinal Peter Gasparri je torej po svoji predsedniški funkciji mogel dati zgoraj omenjeni odgovor. Ker odgovor ni bil objavljen v Acta Apostolicae Sedis, nastane vprašanje, ali ga je v resnici dal. Apollinaris 1934, 77 poroča: »Ex certo fonte rescivimus eumdem Emmum Card. Gasparri expresse interrogatum declarasse se praefatum responsum revera dixisse.« Ker ni predsednik dal odgovora objaviti v uradnem listu, je pač smatral, da ta odgovor pojasnjuje besede, ki niso dvomne; takšne interpretacije namreč po določbi kan. 17, § 2 ni treba promulgirati: »et si verba legis in se certa declaret tantum, promulgatione non eget et valet retrorsum.«

V zgornjem primeru se je stavljeno vprašanje (dubium) glasilo takole: »Cum Vicarius cooperator ex praescripto can. 476, § 6 debeat ratione officii parochi vicem supplere eumque adiuvere in universo paroeciali ministerio, quaeritur: An valide assistere matrimonio possit atque etiam delegare ad assistendum iisdem, si ex statutis dioecesiariis aut ex litteris Ordinarii vel ex parochi commissione non constet de facta iurium limitatione.« Odgovor je bil: »Negative ad utrumque.«

Al. Odar.

STAROSLOVENSKI VZORCI ZA GOVORNIŠKO PORABO SV. PISMA.

Stari krščanski pisatelji in cerkveni očetje so za cerkvene govore porabljali predvsem sveto pismo v mnogo večjem obsegu, kakor je danes navadno. Posebno priljubljena je bila govorniška poraba stare zaveze, ki nudi lepe zglede žive vere in drugih kreposti, kakor nalašč prirejene za cerkv. govornika, ker so po večini že v svetem pismu podani v lepi govorniški obliki. Vzemimo knjigo Pridigarja (Ecclesiasticus). Tu imamo sedem poglavij (44—50) pesniške in govorniške porabe sv. pisma. Ta poglavja so prešla skoraj v vsakdanjo cerkveno rabo. Ponavljamo jih pogosto v brevirju in v misalu.

K najlepšim vzorcem starokrščanske književnosti te vrste spadajo staroslovenski odlomki iz dobe sv. Cirila in Metoda. Jako verjetno je, da sta slovanska apostola za svoje misijonske namene sestavila kratke zgodbe sv. pisma. Ohranjene so v 1. poglavju staroslovenskega Žitja Metodija¹. Važne so ne samo za znanstvenike, marveč tudi za duhovnike v dušnem pastirstvu. Nudijo nam bisere sv. pisma v izredno srečni govorniški obliki. Podajajo nam vzorne biblične karakteristike pravičnih stare zaveze in nas opozarjajo na krasne biblične stavke, ki bi jih sicer prezrli. Res vredno jih je pazljivo prebrati.

Učenci sv. Cirila in Metoda so imeli v teh vzornih bibličnih zgodbah kratek kompendij biblične zgodovine, obenem pa navodilo za nazorni katehetski pouk ljudstva in za govorniško porabo svetega pisma. To se vidi iz dveh staroslovenskih govorov v čast sv. Cirila in Metoda; eden je v čast sv. Cirilu, drugi pa v čast obema bratoma skupaj. Oba govora sta odvisna od staroslovenskih životopisov svetih bratov. Drugi je v govorniški porabi sv. pisma bistveno odvisen od bibličnih zgodb sv. Cirila in Metoda. Na tej podlagi zelo nazorno in spretno primerja sv. brata Abrahamu in Mozesu. Naj podam samo nekoliko stavkov.

Veliki patriarh Abraham, praded Kristusov, se je zaradi vere preselil iz domovine in se naselil v tuji zemlji, imenoval se je prijatelj božji, prejel je zavezo obrezanja od Boga in je po veri postal oče mnogih narodov. Naša preslavna očeta in učitelja pa sta se okrasila z isto vero in z istimi krepostmi. Preselila sta se iz svoje domovine in prešla v tujo deželo. Od Boga sta zavezo prejela ne za svoj rod, kakor Abraham, temveč za neverniški tuj narod, zavezo ne po obrezi, kakor Abraham, temveč po krstu v odpuščenje grehov, večno zavezo Gospoda našega Jezusa Kristusa. — Kakor Mozes sta bila polna božjega duha in sta ljudstvo izpeljala iz mračnega hudičevega morja, z vero božje besede sta ljudstvo napojila, ne z brezčutno vodo, marveč s krvjo in vodo iz strani Kristusove, vernikom sta dala večno hrano in večno življenje, nasitila sta jih ne z angelskim kruhom (mano), marveč z resničnim telesom Jezusa Kristusa. Božje zapovedi sta dala v novem jeziku, ki sta mu črke sestavila, zapovedi, napisane

¹ Glej odzgor str. 6—10.

ne na kamenitih ploščah, ampak v srcih, govornjene ne skozi oblak, meglo in vihar, marveč izročene po samem Gospodu Jezusu Kristusu. Nista bila služabnika sence, marveč propovednika resnice, tovariša apostolov itd.

Staroslovenski pisatelj na ta način po vzoru cerkvenih očetov in sv. Cirila in Metoda zelo spretno in zgovorno porablja sv. pismo stare zaveze. To se sicer ne sme preveč suženjsko posnemati. A ne bo brez koristi, če se učimo bolj ceniti govorniško vrednost sv. pisma.

Fr. Grivec.

SLOVSTVO.

Kortleitner F. X., *Sacrae litterae doceante creationem universi ex nihilo*. (Commentationes biblicae IX.) Innsbruck, 1935, F. Rauch.

Marljivi raziskovatelj bibličnih vprašanj S. Z. je izdal že deveti snopič svojih »Commentationes biblicae«. V tem snopiču raziskuje samo vprašanje, ali sv. pismo uči, da je bil svet iz nič ustvarjen. Potrdilo najde seve 1 Moz 1, 1, potem pa poišče še vsa druga mesta, iz katerih se dá to posneti. Odločilnega pomena mu je že izraz »v začetku« (je ustvaril Bog nebo in zemljo), potem pa zlasti beseda »ustvaril«, hebr. bara'. Vrlina te knjige je ta, da je v njej pisatelj zbral vsa starozakonska mesta, ki prihajajo v poštev, in vestno pretehtal in ocenil njih dokazilno moč.

M. Slavič.

Junker Hubert, *Das Buch Deuteronomium*. (Die Heil. Schrift des A. T. II. Band, 2. Abt.) Bonn 1933, P. Hanstein. Mk 4.80.

Biblicista danes najbolj zanima, kaj pravi avtor o postanku pentatevha, oz. devteronomija. Junker daje jasno informacijo o negativni in pozitivni strani tega vprašanja. Svoje mišljenje pa opira na Hummelauerja, Hoberga, Šanda in Goettsbergerja: Mozesov zakonik »ni bil mrtva, ampak živa postava«, ki so jo preroki mogli razmeram in potrebam prilagoditi, t. j. tudi razširiti in spremeniti«. S tem stavkom gre Junker do skrajne meje, ki jo še dovoljuje odlok bibl. komisije iz l. 1906 o Mozesovem avtorstvu pentatevha. Ta skrajna meja je seve nevarna, ker se lahko prestopi; vedno se namreč vsiljuje vprašanje, kaj in koliko se je spremenilo, ne da bi bilo to razvidno iz teksta samega. Uporabljajoč svoje načelo pa Junker ravna previdno, tako da je aplikacija manj nevarna ko načelo samo.

Devteronomij razlagati je težko, ker je z njim združenih toliko vprašanj. Junker je razvozlal vse te težave z neko prostodušno lahkoto in jasnostjo, tako da se prevod in razlaga bereta lahko in da čitatelj zadovoljen zapre knjigo. Pri prevodu in razlagi posameznih besed ali stavkov je seve debata mogoča, in se bo marsikatera trditev dokazala za subjektivno mnenje, ne pa za objektivno resnico, ki bi se mogla splošno sprejeti. V splošnem pa smo lahko Junkerjevega dela veseli, tem bolj, ker že od Hummelauerja (1901) nismo več imeli pravega katoliškega komentarja o devteronomiju.

M. Slavič.

Schrattenholzer, Dr. Alois, **Soziale Gerechtigkeit**. Die Lehre von der natürlichen Gemeinschaftsgerechtigkeit. Graz 1934. Ulrich Morsers Verlag. Str. 205.

V okrožnici »Quadragesimo anno« je Pij XI. prvi uvedel tudi v uradno rabo izraz »iustitia socialis«, socialna pravičnost. (Leon XIII. v okrožnici »Rerum novarum« tega izraza še ni rabil.) Dasi je pa ta beseda v socialni književnosti že v splošni rabi, vendar znanstveno nje pomen še ni vsestransko opredeljen. Pottier je izkušal socialno pravičnost popolnoma izenačiti s tako zvano »iustitia legalis«. Faidharbe jo bo v delu, ki ga napoveduje, menda izenačil z »iustitia distributiva«. Naš avtor jo izkuša z višjega vidika izvesti iz naravne skupnosti, ki je že pred organizirano družbo. Zato jo tudi imenuje »Gemeinschaftsgerechtigkeit«. »Iustitia legalis« in »iustitia distributiva« bi bili obe že izraz splošne socialne pravičnosti.

Res se da »iustitia legalis« širje umeti, kakor so jo zadnje čase mnogi umevali. Le-ti so mislili s to besedo le bolj na občane, ki so dolžni se zakonom pokoriti. Sv. Tomaž je mislil tudi in sicer v prvi vrsti na vladarja, ki je dolžan z ozirom na občno blaginjo dajati dobre zakone (2 II, 58, 6). Če legalno pravičnost tako umevamo, je že kaj blizu socialni pravičnosti, kakor hoče naš avtor, da se umeva, in kakor pravi, da jo umeva ljudstvo. Vendar se mu zdi, da se pomena še ne skladata popolnoma. Saj se socialna pravičnost ne izraža le v zakonih, temveč tudi v mednarodnih pogodbah in sporazumih, potem pa v zahtevah tega, kar je Aristoteles imenoval »epeikeia«, rimski pravniki »aequitas«, a tudi »humanitas«. In res je sv. Tomaž sam dejal, da se legalna pravičnost ravna po »epikeiji« in da je le-ta »quasi superior regula humanorum actuum« (2 II 120, 2). Zakoni ne morejo obseči vsega, kar zahteva socialna pravičnost, res pa zakoni lahko mnogo tega izrazijo in naravno socialno pravičnost, ki je v mnogočem še bolj nedoločena, določijo.

Podobno je pa tudi z »iustitia distributiva«. Nekateri mislijo ob njej le na »munera« in »onera«, na službe in davke. Vsekako bi se moral nje pomen razširiti na vse raznotere dajatve, da bi jo mogli zblížati z »iustitia socialis«.

Leon XIII. se je tej nejasnosti ognil s tem, da je govoril le o naravni pravičnosti, o »iustitia naturalis« in o dolžnostih in nalogah države, ki jim je vse podredil, kar se nanaša na občno blaginjo in na blaginjo občanov.

Vse to pa lepo združuje »iustitia socialis«, ako se umeva kot pravičnost, ki nje zahteve izvirajo iz naravne skupnosti ljudi.

Avtor na to izvaja ta pojem socialne pravičnosti iz naravne skupnosti, potem pa obširneje kaže, kako se nje zahteve uveljavljajo v raznih občestvih, v gospodarstvu in kako naj se izrazi še v bodoči stanovski uredbi držav.

Delo je vsekako vredno premisleka. Ni pa mogoče reči, da bi bilo že vse dodobra predelano. Treba bi bilo pojme še bolj opredeliti. Zlasti o »aequitas« avtor premalo pove. Tudi ni dosti jasno, kako naj bi bila vsa vnanja dela ljubezni dela pravičnosti. Ali res vse, kjer moramo rabiti besedo »schulden«, spada že pod pravičnost? Sv. Tomaž loči »debitum legale« in »debitum morale«, a zdi se, da je tudi »debitum morale« dvoje vrste:

debitum nepopolne pravičnosti in debitum katerekoli dolžnosti. Ali niso tudi »Liebespflichten« dolžnosti, ki menijo nekaj »debitum«, in ne samo »Rechtspflichten«? Bolj bi bilo treba tudi pojasniti, v kakšnem zmislu zakonodavec lahko izpremeni »Liebespflichten« v »Rechtspflichten«. Nam se takšno govorjenje ne zdi popolnoma pravilno, avtor pa bi ga celo ne potreboval, saj po njem zakonodavec z zakoni izrazi le to, kar je že naravna zahteva socialne pravičnosti in ne samo ljubezni. A. U.

F. r. K. s. L u k m a n, **Martyres Christi**. Trideset poročil o mučencih prvih stoletij z zgodovinskim okvirom. Celje 1934, Družba sv. Mohorja, 8°, VIII in 281 str.

Profesor Lukman je slovensko bogoslovno književnost obogatil s knjigo, ki bo ohranila trajno vrednost. V njej nam je podal kar najbolj jasno in živo sliko preganjanj kristjanov v poganski rimski državi.

V prvem delu knjige (str. 3—46) nam na osnovi rezultatov zgodovinske kritike točno in pregledno oriše odnose poganske rimske države do krščanstva, t. j. do kristjanov poedincev in do Cerkve kot organizirane družbe. V teh odnosih je vpošteval vse značilne razvojne momente: kraj, kje in kako so se vršila posamezna preganjanja kristjanov. Pisatelj dobro poudarja, da se število desetih preganjanj ne sklada z dejanskim dogajanjem. Dalje se postavi na stališče, da do začetka 3. stoletja ni bilo nobenih izjemnih zakonov proti kristjanom. Preganjanje kristjanov se da tudi brez teh zgodovinsko razložiti. Biti kristjan je bilo v poganskem javnem mnenju že samo po sebi kaznivo. Zaradi ekskluzivnosti in ekspanzivnosti krščanstva se je pri poganskih množicah in oblastnikih ukoreninilo prepričanje, da so kristjani, ki ne priznavajo rimskih državnih bogov, nasprotni tudi rimski državi sami. Seveda je bilo to prepričanje poganske javnosti posledica njene hotene nevednosti, ki jo je bilo v zvezi s krivičnim in pravno nezmisljivim postopanjem proti kristjanom možno tako hudo kritizirati, kot je to storil v svojem Apologetiku pravnik in apologet Tertulian. Pisatelj nam je tudi to Tertulianovo kritiko prevedel v slovenščino (str. 16—23). Madež rimskega prava je in ostane, da so Rimljani proti kristjanom, ki so jih smatrali za zločince, brez vsakega pravnega razloga in protislovno postopali drugače kot z zločinci in jih vendarle obsojali kot zločince. V Tertulianovi kritiki se omenjata pismo Plinija Sekunda cesarju Trajanu in Trajanov reskript, ki ju je nam prof. Lukman tudi prevedel v slovenski jezik (str. 10 do 12).

Živo pa nam podaja avtor sliko preganjanja kristjanov zato, ker nam za vse faze preganjanja nudi v lepem slovenskem prevodu 30 zgodovinsko zanesljivih dokumentov s potrebnimi kritičnimi uvodi in opombami. Zbirka teh dokumentov je za dobo od srede 2. do srede 3. stoletja popolna (štev. 1—11), za naslednjo dobo pa je iz ohranjenega gradiva izbral sedemnajst poročil (štev. 12—28), med njimi tri o mučencih na tleh naše države. Dodal je še Evzebijev spis o palestinskih mučencih (štev. 29) in oporoko 40 mučencev v Sebasteji v Mali Armeniji.

Po svojem značaju se ti dokumenti dele: 1. v uradne zapisnike o zasliševanju kristjanov pred sodniki in o njih obsodbah, 2. v uradna

cerkvena poročila o preganjanjih in mučencih, 3. v spise, v katerih pisatelji pripovedujejo, kar so sami videli in slišali ali izvedeli od nesumljivih prič ali ki v njih porabljajo celo zapiske mučencev samih, 4. v poročila trezno presojujočih mož, ki so v svojih spisih porabili dobre vire in ocenili njih vrednost. Edina oporoka 40 mučencev je dokument svoje vrste.

Knjiga obsega na koncu imensko kazalo mučencev in spoznavcev, ki se v poročilih omenjajo, izbrano slovstvo o dobi preganjanj ter zemljevid rimskega imperija okoli Sredozemskega morja, na katerem so — kolikor je to mogoče dognati — zaznamovana vsa mesta, ki se v poročilih omenjajo.

Tako je knjiga v vsakem pogledu, ne izvzemši zunanje opreme, vzorno prirejena.

V imenskem kazalu manjkata sirmijski škof Irenej in sebastejski mučenec Xanthios; pri imenu Eutychios pa je treba citirati 272, ne 172. Na str. 116 je kot datum mučeništva sv. Potamiene i. dr. popraviti tiskovno pomoto 302/303 v letu 202/203.

Jos. Turk.

Textus antiqui de Festo Corporis Christi. Collegit et notis illustravit Petrus Browe S. J. (Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica edita curantibus R. Stapper et A. Rücker. Fasc. IV.) 1934. Münster i. W., Aschendorff, 56 p. RM. 1.10.

Jezujski pater Peter Browe je leta 1933 napisal lepo znanstveno knjigo: *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*. Iz množine tekstov, ki jih je v knjigi uporabil in nekaj tudi do besede ponatisnil, je preudarno izbral najstarejše in najpomembnejše in jih v 4. snopiču liturgičnih spomenikov kronološko razvrstil ter združil v celoto. Mlad teolog, ki so mu ti snopiči pred vsem namenjeni, naj iz študije teh listin iz 13./14. stol. sam razbere, kako se je začel praznik sv. Rešnjega Telesa, koliko ovir je bilo treba premagati, preden je sv. stolica praznik ukazala za vso Cerkev. Posebe je proučevanje teh listin zanimljivo zato, ker se nam v njih nazorno kaže, kako nastajajo v Cerkvi novi prazniki, kako se vera v kako dogmo v tej ali oni dobi razširi in konkretno razvije v liturgiji ter po liturgiji prenese v praktično življenje. V opombah je p. Browe bolj skop; hoče pač, naj se mlad teolog sam trudi pod vodstvom svojega učitelja; večkrat nam označi samo pot, kod naj gremo, opozori nas na literaturo, kjer naj sami iščemo novega spoznanja. Najboljši komentar k tem tekstom je omenjena avtorjeva knjiga.

F. U.

S. Francisci Assisiensis et S. Antonii Patavini officia rhythmica auctore fratre Juliano a Spira edidit et notis illustravit Hugo D a u s e n d O. F. M. (Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica edita curantibus R. Stapper et A. Rücker, Fasc. V.) 1934. Münster i. W., Aschendorff. 52 p. RM 1.—.

Knjižico bodo z veseljem in s pridom brali in proučevali vsi, ki žele globlje umeti ustroj in razvoj liturgične molitve in ljubijo nje lepoto. Frančiškan Julijan iz Speira († okoli leta 1250) je zložil

oficij v čast sv. Frančišku še pred letom 1235, v čast sv. Antonu pa pred letom 1246. Kaže se nam torej v teh oficijih oblika kanonične molitve, kakršna je bila sredi 13. stoletja. Oficij se deli kakor sedaj: v prve in druge večernice, v jutrnjice in hvalnice ter male hore. Tudi psalmi so tisti, ki jih še sedaj molimo za *Commune confessoris non pontificis*. Ločita pa se oba ta dva oficija od oficijev v našem sedanjem brevirju v dveh rečeh. Prva in najbolj značilna je ta, da so v teh oficijih poleg himen vse antifone, pa tudi invitorij v jutrnjicah in rezponzoriji z verzikliji ubrani v verze; antifona za *Magnificat* in *Benedictus* obsega celo po več kitic, tri, štiri kitice. Svete pesmi so, lirične in epične, preproste, časih otroško naivne, a iz vseh diha globoka vernost srednjega veka. Opevajo nam svetnikovo življenje. Zato se taki oficiji imenujejo *officia rhythmica* ali *historiae rhythmicae*. Gojili so to vrsto liturgične poezije v dobi med 10. in 16. stoletjem. V brevir Pija V. antifon in rezponzorijev v verzih niso sprejeli. Frančiškani in vsi, ki rabijo *Breviarium Romano-Seraphicum*, pa še sedaj za praznik sv. Frančiška in sv. Antona recitirajo v ritmu in rimah zložene stare antifone in rezponzorije Julijana iz Speira.

Druga posebnost teh oficijev so lekcije. V oficiju sv. Frančiška se v lekcijah vseh treh nokturnov razpleta svetnikovo življenje; v oficiju sv. Antona pa nam lekcije prvega in drugega nokturna pripovedujejo njegovo življenje, lekcije tretjega nokturna pa so začetek evangelija s homilijo. Da so v oni dobi in tudi pozneje, v 14./15. stol., v oficiju namesto sv. pisma brali samo življenje svetnikov, je bilo v nasprotju z razvojem in tradicijo prejšnjih stoletij.

P. Hugo Dausend je v knjižico sprejel tekst, ki ga je prvič objavil kapucinski pater Hilarin Felder pod naslovom: *Reimoffizien auf die heiligen Franciscus und Antonius, gedichtet und componiert durch Fr. Julian von Speier (Freiburg, Schweiz, 1901)*. Primerjal pa je p. Dausend Felderjev tekst z najstarejšimi kodiki in v kritičnem aparatu dodal varijante v besedilu; opozoril je tudi na razlike med tekstem v sedanjem frančiškanskem brevirju in prvotnim tekstem. V opombah navaja vire, ki so iz njih zajete misli v himnah in antifonah, in razlaga bolj težko umljive vrstice.

V uvodu sem med literaturo pogršil: *Geschichte des Breviers von P. Suibert Bäumer*. Na str. 7 je tiskovna napaka: *pro appendice nostro* (namesto: *nostra*). F. U.

Consuetudines liturgicae in functionibus anni ecclesiastici papalibus observandae. E sacramentario Codicis Vat. Ottobon. 356 desumpsit atque edidit Joannes Brinktrine. (Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica. Edita curantibus R. Stapper et A. Rücker, Fasc. VI) 1935. Edidit Aschendorff Monasterii. 43 p. RM. 1.—

Teža zvezka v zbirki liturgičnih tekstov bodo mladi teologi posebno veseli. Obrede svetih časov in velikih praznikov že poznajo iz življenja in priročnih učnih knjig. Zato pa bodo tem laglje umeli, kar pripoveduje zakramentar vatikanskega kodika iz 13. stol., kako so se v srednjem veku papeži udeleževali liturgije cerkvenega leta. Tu beremo, kako je n. pr. na pepelnično sredo papež prišel v cerkev

sv. Anastazije ob Palatinu, vpricho zbrane množice si glavo posul s pepelom in potem v procesiji bos šel k sv. Sabini, kjer je ta dan »statio«. Prav tako zajemljivo je, kako so veliko soboto popoldne v lateranski baziliki praznovali velikonočno vigilijo, ko so profetije peli latinsko in grško in je papež sam blagoslovil krstno vodo ter tudi sam krščeval, nazadnje pa, zvečer, po solnčnem zahodu, opravil slovesno sv. mašo. Za obrede pri počeščenju sv. križa na veliki petek avtorji navajajo XIV. rimski ordo v dokaz, da so ti obredi že v 14. stol. bili v navadi. Zakramentar, ki je priobčen v tem zvezku, nam priča, da se je adoratio crucis vršila že v 13. stol. tako kakor sedaj.

Kodik, ki je po njem posnet v tem zvezku priobčeni zakramentar, je codex Vaticanus Ottobonianus 356. Janez Brinktrine, profesor na paderbornski akademiji, ki je kodik izdal, je v uvodu sestavil njega rodovnik, pregled onih ordines, ki so v zvezi z zakramentarnjem tega kodika.¹ Tekstu je izdajatelj dodal zadosten besedni in stvarni komentar in opozoril tudi na zadevno literaturo. Pogrešil sem pa pripombo k liturgiji velikega petka (str. 26), kjer veli rubrika v zakramentarnju, da mašnik po očenašu odlomi delec sv. hostije in ga dene v vino v kelihu; potem pa dostavlja: »Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum.« K temu stavku bi bila pač potrebna pripomba, ki bi nakratko opozorila na mnenje one dobe o posvečevanju per contactum. F. U.

Consultationes iuris canonici. Vol. I. Rim 1934. Pontificium institutum utriusque iuris, Piazza S. Apollinare, 49. Str. 370. Cena 25 lir.

Papeški zavod za obojno pravo pri sv. Apolinarju v Rimu izdaja od leta 1928 znano kanonistično revijo »Apollinaris« (BV 1931, 320). Revija je razdeljena na štiri dele: v prvem prinaša pravne dokumente, v drugem daljše tematične razprave, ki jih imenuje studia, v tretjem consultationes in v četrtem recenzije knjig, poročila iz kanonističnih časopisov in kroniko. Consultationes pomenijo posamezna pravna vprašanja v posebni kazuistični obliki, ki je običajna pri tako zvanih casus, ki se dajejo duhovnikom za pastoralne konference. Tak casus je konkretno zastavljen, bolj ali manj verjetno iz življenja zajet; vsebuje pa navadno eno teoretično vprašanje in dedukcije iz norme, ki je v njem obsežena. V uvodu zgoraj nakazane knjige je omenjeno, da je ta način proučevanja pravnih vprašanj že tradicionalen v rimski jurisprudenci; zlasti ga je uporabljal znani kanonist iz 17. stoletja, kardinal De Luca. — V knjigi je ponatisnjenih 111 takih consultationes iz revije »Apollinaris«. Razdeljene so po kodeksovi razdelitvi na pet delov. K prvi zakonikovi knjigi (normae generales) spada 14 consultationes, ki se bavijo večinoma z vprašanji de lege, n. pr. vacatio legis, subiectum in obiectum legis, lex poenalis in podobno. Z vprašanji de personis (večinoma so to vprašanja o kanoniških kapitljih in iz

¹ K poznamenovanju codex Ottobonianus naj pripomnim: kardinal Pietro Ottoboni, prabratranec papeža Aleksandra VIII. (1689—1691), je podaril vatikanski knjižnici zbirko kodikov, ki se po njem imenujejo codices Ottoboniani. (Gl. Pastor, Gesch. d. Päpste, XIV/2 1055².)

redovniškega prava) se peča nadaljnjih 19 primerov. Različna vprašanja iz zakramentalnega prava in iz poglavja de voto obdeluje 28 consultationes. Z vprašanji iz cerkvenega procesnega prava se bavi 23 in s kazenskopravnimi vprašanji 27 primerov. Sodelovalo je 13 avtorjev; consultationes k prvi in peti zakonikovi knjigi je sestavil večinoma Teodori, ki je v teh letih običajno reševal vprašanja pri pastoralnih konferencah rimske duhovščine. Primere k drugi in tretji zakonikovi knjigi sta večinoma prispevala znana profesorja kanoniščne fakultete pri sv. Apolinarju Maroto in d'Ambrosio. Za tretjo zakonikovo knjigo so obdelali vprašanja omenjeni trije avtorji, poleg njih pa večinoma še Dalpiaz in Canestri. Z vprašanji iz procesnega prava se je po veliki večini bavil znani procesualist Roberti. — Sodbe o takem kazuističnem proučevanju cerkvenega prava in moralne teologije so sicer različne, toda izven vsakega dvoma je, da je proučevanje kazusov po teoretičnem studiju izboren pripomoček za priučitev praktičnega interpretiranja in apliciranja pravnih in moralnih določb. Človeku razbistri duha, da postane pazljiv na razne okoliščine, ki bi sicer ušle njegovi pozornosti. Pomen kazusov za pravo in moralno teologijo je prav tak, kot je pomen disputacij za filozofijo in spekulativno teologijo. Zato toplo priporočam omenjene consultationes vsem, ki se praktično bavijo s cerkvenim pravom.

Al. Odar.

RAZNO.

NOVI PRAVILNIK RIMSKE ROTE IZ LETA 1934.

Sacra Rota Romana je po kan. 1598, § 1 Codicis iuris canonici redno apelacijsko sodišče pri sv. stolici. V zadevah, ki so našteje v kan. 1557, § 2, sodi rota tudi v prvi stopnji, prav tako tudi v zadevah, katere ji v papeževem imenu prepusti apostolska signatura (kan. 1599, § 2 in kan. 1603, § 2). Pristojnost Rimske rote se je v zgodovini zelo spreminjala. Po l. 1870. rota ni več delovala, dokler je ni na novo upostavil Pij X., ko je s konstitucijo z dne 29. junija 1908 (AAS 1909, 20-35) reformiral rimsko kurijo. Na novo upostavljena rota je začela poslovati že oktobra istega leta. Omenjena konstitucija prinaša v dodatku poseben zakon o sodiščih sv. stolice pod naslovom »lex propria Sacrae Romanae Rotae et Signaturae Apostolicae«. V tem zakonu je veljalo za roto prvih 34 kanonov, ki so bili razdeljeni v tri poglavja, namreč o sestavi rote (kan. 1—13), o pristojnosti rote (kan. 14—17) in o postopku pri roti (kan. 18—34). Dve leti pozneje, 4. avgusta 1910, je bil izdan poseben pravilnik za roto, ki se je imenoval »Regulae Servandae in iudiciis apud sacrae Romanae Rotae tribunal«; priobčen je bil v AAS 1910, 784—850. Pravilnik je štel 238 paragrafov. Z njim je bilo prvič na moderen način urejeno cerkveno postopkovno pravo. Pravilnik je imel močen vpliv na postopkovni del v veljavnem cerkvenem zakoniku, kakor se razvidi iz citatov v Gasparrijevem aparatu. Codex iuris canonici je v 4. knjigi uzakonil občeveljavno cerkveno procesno pravo, ki je s tem postalo obvezno za vsa cerkvena sodišča, razen za sodišče sv. oficija

(kan. 1555, § 2). Zgoraj omenjeni zakon in pravilnik Rimske rote sta tako formalno izgubila veljavo; sodišče se je moglo po njima ravnati le v toliko, kolikor sta se vjemala z določbami v kodeksu. Nekateri so sodili o tej zadevi drugače.

AAS z dne 1. septembra 1934 pa so prinesla nov pravilnik Rimske rote pod naslovom »Normae s. Romanae rotae tribunalis« (str. 449—491). Posebna *vacatio legis* ni bila določena, zato so po kan. 9. cerkv. zakonika *normae* dobile veljavo 1. decembra 1934. Pravilnik šteje 185 členov, *articuli*, okrajš. art., ki so razdeljeni v tri naslove (tituli). Pred člani je natisnjen kratek uvod (*prooemium*), ki ga je sestavil sedanji dekan Rimske rote, Massimo Massimo. O potrebi in o pomenu novega pravilnika pravi dekan v uvodu med drugim tudi to-le: »Codice promulgato et observato rerum usu, visum est auditoribus (sodniki pri roti) novas conscribere normas, quibus plura definirentur spectantia ad constitutionem Tribunalis et ad officium Auditorum aliorumque Tribunali addictorum, de iudiciis vero generales Codicis leges indoli atque stylo Rotae aptarentur.«

Novi pravilnik je več, kot bi kdo iz naziva pričakoval; združuje zgoraj omenjeno *lex propria* in *regulae servandae*. Je torej zakon o sodišču Rimske rote in o njenih sodnikih, vrh tega pa še vsebuje posebne določbe o postopku pri tem sodišču. Akomodiran je sicer kodeksu, toda marsikatero njegovo določbo podrobno določuje, uvaja nekatere, ki so *praeter codicem*, zlasti pa nam razodeva prakso in stil rimske kurije in zato po kan. 20 C. I. C. njegov pomen ni omejen samo na Rimsko roto. Ne bilo bi brez koristi, ko bi po zgledu tega pravilnika tudi škofje izdali za svoja sodišča poseben pravilnik oziroma poslovnik, zakaj praksa uči, da so določbe v zakoniku le presplošne.

Normae štejejo, kakor sem omenil, 185 členov, ki so združeni v tri titule. Prvi vsebuje čl. 1—11 pod naslovom »de constitutione sacrae Romanae rotae«; drugi razpravlja v čl. 12—58 »de officiis auditorum aliorumque S. R. Rotae addictorum«, in tretji v čl. 59—185 »de ordine iudiciario S. R. Rotae«. V naslednjem naj kratko orišem novi pravilnik in omenim nekatere njegove posebnosti.

1. *Sestava rote*. Rimska rota je zborna sodišče. Sodnikov, ki se imenujejo *auditores*, je redno 12. Sodniki tvorijo poseben »*collegium Praelatorum Auditorum Sacrae Romanae Rotae*«, ki je po vrsti drugi od štirih kolegijev rimskih prelatov. V konstituciji *Ad incrementum*, izdani 15. avgusta 1934 v Castel Gandolfo (AAS 1934, 497—521), so naštete častne in liturgične pravice avditorjev v četrtem odstavku v točkah LX do LXXXV. Roti načeljuje dekan, ki se imenuje v kan. 1598, § 1 in v čl. 1 norm. *primus inter pares*; vendar pa ima dekan pred avditorji velike častne prednosti, n. pr. naslov *excellencia reverendissima*, opisane v zgoraj imenovani konstituciji, in tudi njegova oblast je po novem pravilniku zvečana. Dekan vodi sodišče, nadzoruje osebje, odloča v dvomih glede pristojnosti, v primerih, kadar se ne more dobiti v sodnem senatu večina, odredi zvečanje senata ali pa zadevo izroči papežu; dekan odreja senate in nadomestne člane zanje. Ko se mesto dekana izprazni,

ga zasede najstarejši avditor, ki se tudi imenuje subdekan. Avditorje imenuje papež z brevejem. Po kan. 1598, § 2 morajo biti avditorji »sacerdotes laurea doctorali in utroque saltem iure praediti«; čl. 2, § 1 norm. pa vrh tega zahteva, da so »ex legitimo matrimonio nati«, kar se zahteva tudi za kardinale, škofe in višje redovniške predstojnike, dalje morajo biti »maturae aetatis, honestate vitae, prudentia et iuris peritia praeclari«. Avditor mora z začetim 75 letom starosti odstopiti; isto je zahteval že stari pravilnik, ne pa kodeks.

Avditorji sodijo po pravilu v senatih treh članov. Senati se vrste v krožni vrsti (turnus) tako, da pridejo v prvi senat dekan, subdekan in prvi avditor oziroma tretji, ako štejemo dekana in subdekana med avditorje. Drugi senat tvorijo subdekan, prvi in drugi avditor, tretjega prvi, drugi in tretji avditor, in tako dalje. Za apelacije proti sodbam rote pa se senati drugače formirajo in sicer tvorijo apelacijski senat tisti trije avditorji, ki so neposredno pred temi, ki so bili v senatu, čigar sodba se izpodbija. Ker si senati slede v sklenjeni krožni vrsti, zato se proti sodbi, ki jo je izrekel senat, v katerem so bili dekan, subdekan in prvi avditor, apelira na senat, ki ga tvorijo zadnji trije avditorji. Dosedaj so se formirali senati drugače. Senat, ki je na vrsti, določi dekan, ki določi tudi namestnika členu, ki izpade. Za predsednika v senatu, ki se imenuje ponens, določi dekan vedno najstarejšega člana. Predsednikove pravice so močno poudarjene.

Po starem pravilniku so imeli avditorji pomočnike, nekakšne sodniške pripravnike, ki pa so bili l. 1922. odpravljeni.¹ Novi pravilnik pa jih vsaj deloma zopet uvaja. Čl. 7, § 1 določa: »Quilibet auditor potest sibi eligere duos, suo studio addictos, quos dicunt *secretos*, Decanus tres«; § 2 pa pravi: »Ex his, accedente consensu Rotalis Collegii, potest unus adsumi in adiutorium, qui appellabitur *Secretus ab officio*, et erit ad nutum Auditoris amovibilis.« *Secretus ab officio* je uradna oseba, v pravilniku so naštetih posli, ki mu jih more poveriti avditor, da jih zanj izvrši, ostali tajniki so privatne osebe.

Pri roti je nastavljenih več uradnikov, ki se s skupno besedo imenujejo *officiales*. Prvi med temi je *promotor iustitiae* in drugi je *defensor vinculi*. Branilcu vezi je dan pomočnik, *defensoris vinculi substitutus*, ki pa nima samostojnega delokroga, temveč izvršuje posamezne posle pod vodstvom branilca vezi. Sodno pisarno vodi *primus notarius*, poleg njega je še *alter notarius*. V pisarni deluje dalje več pisarjev, *scriptores amanuenses*, odpravnik, *distributor*, blagajnik, *arcarius*, računovodja, *ratiocinator* ali *rationum ductor* in arhivar, *archivi custos*.

Kot »advokati proprii et nativi« poslujejo pri roti tako zvani »advocati consistoriales«; pravnica dejanja pa smejo izvrševati tudi *procuratores SS. PP. AA* in oni, ki jim je po dovršeni praksi in izpitu podelil kolegij sodnikov rote advokatsko diplomu.

2. Sodni postopek. V čl. 59—185 podaja pravilnik do-

¹ Bernardini v Apollinaris 1934, 433.

ločbe, ki podrobneje določajo, aplicirajo in deloma tudi tolmačijo zadevne določbe iz občnega cerkvenega postopnika. Materija je razvrščena v osmih poglavjih. Prvo določa v čl. 59—78, kako se pravda uvede in o vročanju ter o določitvi sporne zadeve; drugo ima določbe o prekinitvi, počivanju in odpovedi postopanja (čl. 79—91), tretje o voditvi postopanja (čl. 92—105), četrto o incidenčnih sporih (člen 106—119), peto o objavi spisov, o zaključitvi postopanja in o razpravi (čl. 120—133), šesto o sodbah (čl. 135—153), sedmo o apelacijah (čl. 154—163) in osmo o pravnih stroških (čl. 164—185).

Od določb o sodnem postopku naj omenim le nekatere, ki so pomembne za umevanje občnega cerkvenega sodnega postopnika. Pripustitev tožbe in poziv nasprotni stranki sta formalno in materialno različna akta. »Constituto Turno, pars diligentior Ponenti instantiam porriget ut pars adversa alii que in causa intervenire debent, in ius vocentur, proposita dubii formula, quam disputari velit« (čl. 64). Po čl. 66 more predsednik senata zaprositi krajevnega škofa, da zasliši toženca o pravdi, ki je proti njemu naperjena. Če se toženec ne odzove k ugotovitvi pravnega spora, more predsednik senata odrediti, ali da se pozove vnovič ali da se preide »ad dubii formulam statuendam, praemissa vel omissa declaratione contumaciae« (čl. 70, § 1). V občnem postopniku je drugače (kan. 1842 nsl.). V ničnostnih zakonskih pravnih se uporablja stereotipna formula dubii: »an constet de matrimonii nullitate in casu«; pri apelacijah proti sodbam rote pa: »an confirmanda vel reformanda sit sententia rotalis diei... mensis... anni... in casu«, ako se stranki s predsednikovo odobritvijo ne odločita za staro formulo (čl. 77). V civilni pravdi more biti ponens tudi preiskovalni sodnik; v kriminalni pravdi pa mora dekan izročiti posel preiskovalnega sodnika avditorju iz drugega senata (čl. 92, § 1). Oglad predmeta ali kraja odredi senat, ne preiskovalni sodnik; po obč. postopniku ga more odrediti tudi preiskovalni sodnik (čl. 100). *Conclusio in causa* se pri roti odredi, ko pravdni stranki izročita zagovor in odgovor na izmenjani zagovor (čl. 121). Po obč. postopniku se zagovor odda po *conclusio in causa*. Zagovori morajo biti tiskani v Vatikanski tiskarni, ako se ne določi drugače (čl. 122). Čl. 137, ki določa: *Causae discussio* (ko se sodniki posvetujejo o sodbi) *secreta sit, cui non intersint nisi soli Iudices...* tolmači kan. 1871. Zanimiv je čl. 141, ki določa, da v primeru, ko v senatu ni mogoče dobiti večine, predsednik sporoči dejanski stan dekanu, »ut provideat aut augendo Auditorum numerum aut rem Ss. mo deferendo«. V občnem postopku ni določbe, kako je dobiti večino v takim primeru. V sodbi se mora omeniti v uvodu tudi papeževo ime (Pio Pp XI feliciter regnante, Pontificatus Dominationis Suae anno...) (čl. 144). Sodba odgovori redno na dubium »affirmative« ali »negative« (čl. 146). Glede stroškov v zakonskih pravnih, katerih je velikanska večina od vseh pravnih, določa čl. 148, § 1: »In causis matrimonialibus expensae iudiciales regulariter solvendae sunt a parte actrice.« Apelacija proti sodbi rote se prijavi pri predsedniku senata, ki je sodbo izrekel (čl. 155).

Al. Odar.

»Bogoslovni Vestnik«, publikacija Bogoslovne Akademije v Ljubljani, izhaja štirikrat na leto v celotnem obsegu do 20 tiskovnih pol.

Urednika: prof. dr. Franc Ksaver Lukman, Ljubljana, Frančiškanska ulica 2/I, in doc. 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 ul. 2. Njej naj se pošiljajo naročila, reklamacije in podobno.

Naročnina: 50 Din za Jugoslavijo, 60 Din za inozemstvo.

Čekovni račun pri ljubljanski podružnici Poštne hranilnice, lastnica Bogoslovna Akademija, Ljubljana, ima št. 11903.

Oblastem odgovorna sta prof. dr. F. K. Lukman za uredništvo in izdajateljico, ravnatelj Karel Čeč za Jugoslovansko tiskarno.

Ponatisniti se smejo razprave in njih deli, ocene in drugi prispevki, ako se prej dobi dovoljenje uredništva in ako se v ponatisu navede vir.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60.

Scripta quae sive ad directionem sive ad administrationem commentarii nostri spectant, inscribantur: »Bogoslovni Vestnik«, Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

NAZNANILO.

»Bogoslovni Vestnik« bo odslej izhajal štirikrat na leto v zvezkih vsaj po 5 pol (80 strani).

Od prihodnjega zvezka dalje bo redno prinašal poročila o raznih bogoslovnih disciplinah in o važnih dogodkih v cerkvenem življenju.

Naročniki, ki so še na dolgu naročnino za l. 1934 ali celo za več let, prosimo, naj jo pošljejo vsaj v obrokih.

Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XV
ZVEZEK II**

LJUBLJANA 1935

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

Grivec, Zaroka sv. Cirila s Sofijo-Modrostjo (De sponsalibus s. Constantini-Cyrilli cum Sophia)	81
Odar, Pravno razmerje med župnijo in kapitljem v Novem mestu (Quaestiones iuridicae de capitulo collegiali in Novo mesto dioec. Labac.)	95
Janžekovič, Razvoj Vebrovega nazora o podstati (L'évolution de l'idée de substance chez M. Veber)	115

II. Praktični del (Pars practica):

Prolog Janezovega evangelija (Lkn.)	145
Pravni značaj Katoliške akcije (A. Odar)	146
Sodbe Rimske rote v letu 1934 (A. Odar)	158

III. Slovstvo (Litteratura):

Šanc, Stvoritelj svijeta (J. Janžekovič) 160 — Heinisch, Das Buch Exodus (M. Slavič) 162 — Holzmeister, Crux Domini atque crucifixio (A. Snoj) 162 — Balić, Joannis Duns Scoti Theologiae Marianae elementa (F. K. Lukman) 163 — Perugini, Concordata vigentia; Restrepo-Restrepo, Concordata regnante SS. D. Pio PP. XI inita (A. Odar) 166 — Opek a, Iz mojih rimskih let (F. K. Lukman) 167.	
---	--

IV. Razno (Miscellanea):

Rimska prelatura (A. Odar)	168
--------------------------------------	-----

ZAROKA SV. CIRILA S SOFIJO-MODROSTJO.

(De sponsalibus s. Constantini-Cyrilli cum Sophia.)

Dr. Franc Grivec.

V tretjem poglavju staroslovenskega Žitja Konstantina-Cirila (Ž. K.) se pripovedujeta dva sorodna dogodka iz Cirilovega notranjega življenja v njegovi deški dobi, oba odločilna za njegovo svetniško življenje: izvolitev Sofije-Modrosti za nevesto in izvolitev sv. Gregorija Nazianškega za zaščitnika. Oba dogodka imata tako svetniški in bogoslovni značaj, da presežata delokrog slavistike in svetne zgodovine. Zato je umevno, da ju slavisti niso mogli zadosti pojasniti. Po večini so oba dogodka razlagali kot legendarni okrask svetniškega življenjepisa brez znatne zgodovinske važnosti. V razpravi »Biblične zgodbe sv. Cirila in Metoda«¹ sem pojasnil veliko važnost enega izmed teh dveh dogodkov. Dokazal sem, da je globoka Cirilova zveza z Gregorijem Nazianškim važno zgodovinsko dejstvo, ki odločilno posega v njegovo življenje in teologijo ter pomaga reševati važna zgodovinska in slavistična vprašanja.

Slavisti splošno priznavajo veliko zgodovinsko vrednost staroslovenskega Žitja Konstantina. Zato je primerno, da tudi izvolitev Sofije za nevesto z večjo resnostjo rešujemo in priznamo neko zgodovinsko jedro, dokler ne moremo nasprotnega dokazati.

Odkod je sv. Ciril dobil idejo in pobudo za svojo mistično zaroko z božjo Modrostjo-Sofijo? V prejšnji razpravi sem opozoril na zvezo z Gregorijem Nazianškim.² A treba je iti še globlje, še k prvotnejšim virom. Sv. Ciril je svojo askezo in teologijo zajemal iz prvih virov, namreč iz svetega pisma in iz starejše krščanske tradicije. V teh virih je treba iskati pobude za Cirilovo zaroko.

¹ BV 1935, str. 1—32.

² BV 1935, str. 5.

Teologi so se doslej premalo zanimali za Žitje Konstantina-Cirila in za Žitje Metodija. Zato je ostalo mnogo važnih bogoslovnih vprašanj še nerešenih. V bogoslovni analizi 1. poglavja Žitja Metodija sem dokazal, da so slavisti prezrli mnogo odločilno važnih skritih bibličnih citatov. Podobno sem tudi v Žitju Konstantina odkril mnogo doslej neopaženih važnih bibličnih citatov. Vprav v neopaženih bibličnih citatih je skrita rešitev vprašanja o Cirilovi zaroki z božjo Modrostjo.

1. Sanje in zaroka.

V Cirilovi izvolitvi božje Modrosti za nevesto sta spojeni dve predstavi, dve formi iz starih občečloveških in krščanskih tradicij: sanje kot napoved bodočnosti in predstava kreposti v obliki zaroke z izbrano nevesto. Oboje srečujemo že v starih poganskih tradicijah.

Ne samo stari vzhodni narodi, temveč tudi Grki in Rimljani so sanjam pripisovali preroški pomen. Bog je včasih res po sanjah napovedoval prihodnje dogodke. V svetem pismu imamo mnogo takih zgledov ne samo za sanje vernih Izraelcev, temveč tudi za sanje poganov. Take so bile sanje egiptskega Faraona, ki mu jih je razložil Jožef (1 Moz 40—41). Take sanje je Bog pošiljal babilonskemu kralju Nabuhodonozorju; razlagal mu jih je prerok Daniel (Dan 2 in 4).

Še pogosteje je Bog po sanjah napovedoval važne prihodnje dogodke vernim Izraelcem. Sanje so bile večkrat sredstvo za razodevanje božje volje in božjih nauk. Jakob je v sanjah videl lestvico, ki je sežala do neba in po kateri so hodili angeli gori in doli (1 Moz 28, 12). V spanju je Bog govoril Salomonu (3 Kralj 3, 5). V spanju je apostol Pavel videl prikazen: neki Makedonec je stal pred njim in ga prosil, naj pride v Makedonijo (Ap 16, 9—10). To je nagnilo apostola, da je šel oznanjat evangelij v Filipe in v Solun. V svetem pismu in v življenju svetnikov se pripoveduje mnogo podobnih razodetij v spanju in v sanjah.

Predstava odločitve za krepost kot zaroka z izbrano nevesto je podobno skupna poganstvu, sv. pismu in krščanstvu. V poganskem svetu je bila razširjena pripovedka o Herakleju na razpotju. Ko je Herakles v samoti premišljeval, katero življenjsko pot naj si izbere, sta se mu predstavili dve ženski in se mu ponujali za družici. Prva je bila skromna in čista krepost,

druga pa poželjiva sreča in razbrzdanost. Herakles se je odločil za krepost. Tako pripoveduje grški sofist Prodikos²ⁿ v 5. stoletju pred Kristusom. Po Prodiku je to pripovedko posnel Ksenofont (Memorab. 2, 1); podobno Ciceron (De officiis 1, 118; ep. 5, 12, 3).

V svetem pismu Stare zaveze se zveza Izraelcev z Bogom predstavlja kot zaroka. Tako posebno pri preroku Ozeju (2, 19—20): »In zaročil se bom s teboj na vekomaj.« Nasprotno se odpad Izraelcev od Boga predstavlja kot prešustvo in nečistost, zlasti še zato, ker je bilo orientalsko pogansko bogočastje res združeno z nečistovanjem.

Bogoljubno življenje se v svetem pismu in v krščanski tradiciji pogosto predstavlja kot zaroka z Bogom, zaroka s Kristusom ali kot zaroka s krepostjo. Kristus sam se je predstavljal kot ženin svojih učencev, kot ženin svoje cerkve; cerkev pa se predstavlja kot nevesta Kristusova. Deviško življenje se v duhu stare krščanske tradicije predstavlja kot zaroka s Kristusom.

Krepostno življenje se v knjigi Modrosti, v knjigi Pregovorov in v Sirahovi knjigi predstavlja kot zaroka z modrostjo. Modrost se v teh knjigah predstavlja včasih kot božja Modrost, še večkrat pa kot krepostno, pametno, čisto, bogoljubno življenje. Večkrat se poudarja, da je strah božji začetek modrosti (Ps 110, 10; Preg 1, 7; 9, 10; Sirah 1, 20 i. dr.). Zato se po analogiji božje zaroke z bogoljubnimi Izraelci (Ozej 2, 19) modrost večkrat predstavlja kot življenjska družica, nevesta krepostnih ljudi.

V knjigi modrosti se jako nazorno predstavlja zaroka krepostnega človeka z modrostjo. Jedro tega opisovanja je 8. poglavje. Tu čitamo stavke: Njo sem ljubil in izvolil od svoje mladosti, in sem si jo iskal vzeti za nevesto in bil ljubitelj njene lepote (v. 2). Sklenil sem si jo vzeti za družico (9); pri njej bom počival, kajti občevanje z njo nima grenkosti in družba z njo nima zoprnosti (16). V prijateljstvu z njo je prijetno veselje... (zato) sem hodil in iskal, kako bi jo vzel k sebi (18). Kot modra družica in rešiteljica se predstavlja še v dveh naslednjih poglavjih (9. in 10). Krajše in mimogrede se ta misel in predstava omenja še na mnogih drugih mestih Modrosti (6, 12—17; 7, 10), Pregovorov (7, 4; 8, 17) in Sirahove knjige

²ⁿ Prim. Überweg-Praechter, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums¹¹ (Berlin 1920) 137—139; Friedr. Lübkers Reallexikon des klassischen Altertums⁸ (Leipzig-Berlin 1914) 451.

(14, 22—26; 15, 2 i. dr.); nasprotno pa se greh često predstavlja kot nečistost in prešustvo (Preg 2—7).

Cirilova ideja zaroke z božjo Modrostjo-Sofijo je brez dvoma povzeta iz knjige Modrosti v zvezi s knjigo Pregovorov. To je jasno izrečeno v staroslovenskem Žitju Konstantina -Cirila. V začetku 3. poglavja tega žitja se namreč mistična Cirilova zaroka tako-le opisuje:

»Ko je bilo dečku sedem let, je videl sèn in povedal očetu in materi in rekel: Strateg (vojvoda) je zbral vse deklice našega mesta in mi rekel: Izberi si iz njih družico in vrstnico sebi v pomoč, katero hočeš. Jaz pa sem pregledal in ogledal vse in videl eno krásnejšo vseh, s svetlim licem in zelo okrašeno z zlatim nakitom (Iz 61, 10) in biseri in z vso krasoto, ki ji je bilo ime Sofija, to je modrost. To sem izbral. Roditelji, slišavši te besede, so mu rekli: Sin, ohrani zakon svojega očeta in ne zavrzi zapovedi svoje matere (Preg 6, 20); kajti svetilnik je zapoved zakonu in luč (Preg 6, 23). Reci modrosti sestra mi bodi, in razumnost si naredi za svojo znanko (Preg 7, 4); modrost je namreč sijajnejša kakor sonce (Modr 7, 29); in če si jo privedeš sebi za družico, te bo rešila mnogega zla.«

Slavisti so skrbno poiskali vse biblične citate, dasi so nekateri nekoliko svobodnejši. A prav v zadnjem, najznačilnejšem stavku niso zapazili bibličnega citata. Žitje Konstantina se sploh odlikuje po zelo svobodni in gibčni citaciji svetega pisma. Svetopisemske besede so spretno prilagodene kontekstu. Včasih pa je daljše biblično mesto izraženo z enim stavkom, ki kratko povzema obširnejše biblično pripovedovanje. Tak je zadnji stavek Cirilove zaroke. V njem je namreč kratko izražena misel, ki se razpreda v 8. in 10. poglavju Modrosti. V 8. poglavju se najbolj nazorno opisuje zaroka z modrostjo; v 10. poglavju pa se predstavlja, kako je patriarhe Stare Zaveze rešila mnogega zla (10, 9). V Ž. K. je glavna misel obeh poglavij posneta z enim stavkom, ki je besede povzel predvsem iz 8, 9 in 10, 9; za primerjanje se je treba ozirati na grško besedilo. Že v prej navedenem stavku iz Preg. 7, 4 je ta misel nakazana, popolnoma jasno pa je izrečena v zadnjem stavku. Izmed slavistov je Lavrov najskrbneje preiskal biblične citate. Stavek o modrosti, ki je sijajnejša kakor sonce (Modr 7, 29) je še skrbno zabeležil in dodal opazko, da dalje ni več sorodnosti z bibličnim tekstom³. Tako je zgrešil odločilni skriti biblični citat.

³ Kirilo ta Metodij (Kiiv 1928), str. 317.

Po primerjanju tega stavka z 8. in 10. poglavjem Modrosti z lahkoto uvidimo, da je Cirilov življenjepisec namenoma jasno pokazal, odkod je Ciril dobil idejo mistične zaroke s Sofijo. Ciril je mnogo prebiral svetopisemske knjige Pregovorov, Modrosti in Sirahovo. Iz odobrilnih opominov, s katerimi so starši pohvalili Cirilovo izvolitev Sofije-Modrosti za nevesto, je očitno, da so ga tudi starši opozarjali na modre svetopisemske nauke, kako naj si ohrani nedolžno mladost. Primerjanje Ž. K. z dotičnimi bibličnimi mesti nam govori tako jasno, da je vsako nadaljnje dokazovanje nepotrebno.

Ideja Cirilove mistične zaroke je torej posneta po svetem pismu. Kot taka nam se predstavlja ne samo po vsebini, temveč tudi izrečno z navajanjem dotičnih bibličnih misli.

Koliko naj ta ugotovitev vpliva na vprašanje historične verodostojnosti? Historično verodostojnost je težko strogo dokazati, a še manj razlogov je za tajitev historične verodostojnosti. Psihologično je dejstvo sanj lahko razložiti. Mladi Ciril je prebiral lepe biblične pesniške knjige Modrosti, Pregovorov in Sirahovo. Starši so ga k temu opominjali, kakor pripoveduje Ž. K. Prav tako v takih družinah otroci že zgodaj govore o ženitvi in o izbiranju nevest. Ni čudno, če je ukaželjni in pobožni deček Ciril na podlagi razgovorov in na podlagi prebiranja svetopisemskih knjig imel take misli in potem tudi take sanje. Nikakor ni mogoče dokazati, da so te sanje izmišljene.

Še važnejša je vsebina pomenljivih sanj. V njih je obsežna dvojna odločitev: odločitev za deviško čistost in odločitev za učenje, za znanost. Svetopisemsko predstavljanje zaroke z modrostjo ni nujno zvezano z devištvom. Modrost se istoveti s krepostnim življenjem; izrečno se opozarja na zakonsko zvestobo krepostnega moža in krepostne žene v nasprotju z razuzdanostjo, nečistostjo in prešustvom. V Cirilovih sanjah pa je razločno izrečena odločitev za deviško čistost. Izmed vseh deklic, med katerimi so bile brez dvoma tudi krepostne, si je Ciril izbral Sofijo-Modrost. Iz imena izbrane device in iz pohvalnih opominov staršev je očitno, da je Ciril odklonil ženitno ponudbo in se odločil za deviško čistost. V luči odločitve za deviško čistost so sanje še odločilnejšega pomena za Cirilovo življenje. Od te strani so brez dvoma v zvezi z izvolitvijo Gregorija Bogoslovca za zaščitnika.

2. Cirilova mistična zaroka in sv. Gregorij Nazianški.

Nimamo razlogov, da bi Cirilove sanje o zaroki s Sofijo smatrali za izmišljene. Mistična zaroka z božansko Sofijo in odločitev za deviško čistost se dobro sklada z drugimi odločilnimi dogodki v Cirilovi mladosti, namreč z odpovedjo posvetnim zabavam in s posvetitvijo sv. Gregoriju ter z vzornim čistim življenjem v Carigradu, z odklonitvijo ugodne ženitne ponudbe v Carigradu in z begom pred častnimi službami. Vsi ti dogodki so v glavnem verodostojni. Posebno važna in verodostojna je izvolitev sv. Gregorija Nazianškega za zaščitnika, kakor sem dokazal v prejšnji razpravi.

Drugo je vprašanje historične zaporednosti dogodkov iz Cirilove mladosti v Solunu. Ž. K. daje tem dogodkom sledečo razvrstitev: mistična zaroka s Sofijo, odpoved mladostnim zabavam, izvolitev sv. Gregorija za zaščitnika. Mogoče je, da je Cirilov životopisec razvrstitev zmešal, kakor tudi na nekaterih drugih mestih ni povsem točen. Psihologično je utemeljena sledeča razvrstitev: odpoved mladostnim zabavam, posvetitev svetemu Gregoriju, mistična zaroka. Brez dvoma pa je med posvetitvijo sv. Gregoriju in med mistično zaroko neka notranja zveza.

Cirilova molitev v čast sv. Gregoriju se glasi: »O sv. Gregorij, človek po telesu, a n g e l po duši! Ti si kakor a n g e l v č l o v e š k e m t e l e s u. Tvoja usta namreč kakor Seraf slavé Boga in s pojasnjevanjem prave vere razsvetljujejo ves svet. Tudi mene, ki se k tebi zatekam z vero in ljubeznijo sprejmi, in bodi mi učitelj in prosvetitelj.« V tej molitvi se najprej poudarja Gregorijeve angelske deviške čistosti; dvakrat se poudarja, da je kakor angel v človeškem telesu. To poudarjanje ni brez pomena. Obenem pa molitev naglašuje Gregorijevo bogoslovno učenost. Ciril si je torej Gregorija izvolil kot vzor za deviško čisto življenje in kot voditelja v bogoslovni znanosti. V tem smislu bi morebiti mogli tolmačiti zaključne besede: bodi mi učitelj in prosvetitelj, t. j. bodi mi učitelj (vzor, zgled) življenja in voditelj v znanosti.

Ž. K. pripoveduje, da je deček Konstantin-Ciril svoje resno učenje pričel z učenjem Gregorijevih spisov na izust; želja, da bi mogel razumeti tudi težje Gregorijeve spise, mu je dajala pobudo, da je želel iti na carigrasko visoko šolo. Gregoriju se torej pripisuje odločilni vpliv na Cirilovo življenje. V Gregori-

jevih spisih pa je Ciril mogel najti mnogo pobude za deviško čistost in za nekako obljubo devištvu ter za mistično zaroko s Sofijo.

Kakor mladi Ciril, tako je tudi sv. Gregorij že v deških letih vzljubil deviško čistost in ljubezen do božje modrosti. V pesmih o svojem življenju živo opisuje idealno lepoto devištvu, ki daje človeku svobodo in polet za znanost in za pobožno življenje. Pripoveduje, da ga »ni vezala ženitev, val življenja in največja spona, ki jo je tvar naložila človeku, začetek nadlog«. ⁴ Kristus ga je že kot dečka »zvezal (zaročil) s čistostjo in mu vdahnil vročo ljubezen do božje modrosti in do samskega življenja«. ⁵ Toplo ljubezen do deviške čistosti mu je Kristus vлил v nočnem videnju⁶. A obenem mu je v nočnih videnjih dal ljubezen do modrosti⁷.

Kakšno je bilo to nočno videnje? Bil je še nežen deček, še nesamostojen, dovzeten za dobre in slabe predstave (domišljije), odvisen od vodstva in zgledov drugih. Starši so ga lepo vzgajali za krepostno življenje. Odločilno pa so vplivale sanje, s katerimi mu je Kristus »vлил božjo ljubezen čistega življenja«. V spanju (v sanjah) je videl dve devici, obe lepi, a brez lepotičja, s sramežljivo rdečico na licih in s sramežljivo povešenimi očmi. Ko sta uzrli njegov čisti pogled, sta se mu približali in ga poljubili, kakor dragega sina. Vprašal ju je po imenu. Prva je bila čistost (nedolžnost, *ἀγνεία*), druga pa vzdržnost (modrest, *σωφροσύνη*) »Obe stojiva v bližini Kristusa kralja in se veseliva lepote nebeških devic. Pridruži se nama . . ., da te poneseva kvišku k nebeški luči nesmrtnne svete Trojice.« Odslej je bolj očitno kazal svojo ljubezen do devištvu in iskal družbe pobožnih duš, ki so se odpovedale svetu in ženitvi, da bi mogle neovirano vzleteti h Kristusu. Vzljubil je deviško čistost, »tilnik je uklonil strogi vzdržnosti (*σωφροσύνη*), ki ga je gojila in ljubila in ga prisrčno izročila Kristusu v roke.« ⁸

To nočno videnje samo po sebi predstavlja deviško čistost. A sv. Gregorij z idejo devištvu in vzdržnosti stalno spaja tudi ljubezen do bogoljubne znanosti; z modrostjo kot moralno krepostjo (*σωφροσύνη*) spaja tudi bogoljubno umsko modrost, *σοφία*.

⁴ PG 37, 974—975; 1373 i. dr.

⁵ PG 37, 1004.

⁶ PG, 37, 1447.

⁷ PG 37, 1449.

⁸ PG 37, 1367—1375.

Tako v uvodu tega videnja⁹ in na obeh navedenih paralelnih mestih, ko ponovno omenja to videnje^{9a}.

Na teh mestih se ne more dokazati direktni vpliv biblične ideje zaroke z božjo Modrostjo. Vpliv te biblične predstave pa se pozna v Gregorijevem govoru o miru, ko slavi božjo Besedo in božjo Modrost kot svojo ljubljeno družico in voditeljico¹⁰.

Mladi Ciril, ki je marljivo bral spise sv. Gregorija Nazianškega in se jih učil na pamet, ni mogel prezreti vodilnih idej Gregorijevega življenja, namreč deviško čistost in ljubezen do modrosti. Ti dve ideji je poudaril v posvetilni molitvi k sv. Gregoriju. V tem smislu in pod tem vidikom si ga je izbral za vzor, za učitelja in za prosvetitelja. S tem je očitno priznal Gregorijev vpliv na svoje mišljenje in življenje.

Cirilova odločitev za deviško čistost in za božjo Modrost se je torej brez dvoma izvršila pod Gregorijevim vplivom. Iz tega pa nikakor ne sledi, da se mora tudi vnanja oblika te odločitve in oblika sanj skladati z Gregorijevimi sanjami. Tako skladnost morejo zahtevati samo tisti, ki Cirilove sanje in Cirilovo izvolitev Gregorija kot zaščitnika smatrajo za legendarni okrask brez resnega historičnega jedra. Kdor pa prizna historični psihološki vpliv sv. Gregorija, mora tudi priznati, da so imele Cirilove sanje svojsko individualno obliko. Vplivi idej na tako samostojne osebnosti, kakor je bila Cirilova, se ne prenašajo mehanično, marveč individualno psihološko. Vprav ta individualna svojstvenost še bolj potrjuje historično verodostojnost Žitja Konstantina v tej točki in historično dejstvo Gregorijevega vpliva.

Sporodno s spisi sv. Gregorija je mladi Ciril marljivo bral tudi sv. pismo. Zato se v njegovi odločitvi za deviško čistost in za božjo modrost poznajo Gregorijevi in biblični vplivi, a dojeti na svojski individualni način, kakor je Ciril sploh vse tuje vplive in ideale sprejemal samostojno, organsko, svojsko, individualno. Zaroka z božjo Modrostjo je biblična predstava, a svojsko dojeta pod vplivom Gregorijevih vzorov in Cirilove individualnosti.

V primeri s sramežljivo skromnostjo obeh mističnih devic, ki ju je v snu videl sv. Gregorij, je Cirilovo poudarjanje sijajne lepote in zlatega nakita Sofije-Modrosti nekoliko čudno in nenavadno. A po primerjanju s svetim pismom je to razumljivo. Taka je namreč biblična predstava neveste in božje Modrosti.

⁹ PG 37, 1367.

^{9a} PG 37, 1004 in 1449.

¹⁰ PG 35, 728.

Opisovanje zlatega nakita jako spominja na Iz 61, 10. Modrost pa se v knjigah Modrosti in Pregovorov predstavlja kot sijajno lepa, pač v duhu Stare Zaveze, ki duhovne vrednote rada predstavlja v živahnih barvah vidnega sijaja in svetnega blagostanja. Božja Modrost se tem bolj upravičeno predstavlja v sijajnih slikah, ker se često opisuje kot odsvit božje lepote in božjega veličanstva.

Odkod pa je povzeta predstava o izbiranju neveste izmed deklet celega mesta? Zdi se, da na tej predstavi ni nič tako ne- navadnega ali značilnega, da bi bilo treba zanjo iskati posebnih virov ali povodov. Od nekdanj je bilo pri vseh narodih navadno, da so si mladeniči izbirali neveste iz svoje vasi, svoje občine ali svojega mesta. V ta namen si znajo mladeniči sami poiskati raznih priložnosti, da si ogledajo večje skupine deklet. Večkrat poskrbe roditelji, da se v take namene prirejajo sestanki ali prireditve. Nič čudnega ni, če mlada domišljija dečka iz družine vojaškega dostojanstvenika v tej zvezi sanja o vojvodu (strategu), cesarskem namestniku, ki mu je zbral in pokazal vse solunske deklice, da si iz njih izvoli nevesto.

Nikakor ni potrebno, da bi Cirilov življenjepisec to pripovedoval pod vtisom bizantinskih cesarskih »tekem lepotic«, kadar so po celi državi iskali neveste za cesarja ali cesarjeviča, kakor misli Dvorník¹¹. Razlika med tem bizantinskim običajem in med Cirilovimi sanjami je prevelika. Dvorník seveda sponira, da si je anekdoto o Cirilovih sanjah izmislil njegov življenjepisec. Anekdoto proglašča za popolnoma bizantinsko (»au fond, tout à fait byzantine«, str. 19) in jo spravlja v zvezo z onimi bizantinskimi »tekami lepotic«. Ko sem že dovolj dokazal, kako daleč so zgrešene neosnovane in nedokazane Dvornikove hipoteze o duhovnem življenju in teologiji slovanskih apostolov, moram tudi to njegovo hipotezo v tej obliki odkloniti. Dvorník je pač marljivo proučeval bizantinsko kulturno in politično zgodovino, a bizantinske askeze in teologije ni dovolj proučil, predvsem pa ni dovolj proučil teologije in askeze sv. Cirila in Metoda. Važna vprašanja iz življenja in teologije slovanskih apostolov porablja kot povod, da kopiči citate iz bizantinologije, ne da bi prej proučil bistvo onih vprašanj. S takim okazionalizmom mora znanost odločno obračunati, da se odstranijo ovire za znanstveno reševanje važnih vprašanj.

¹¹ Les Légendes de Constantin et de Méthode (Prague 1933, str. 19—21).

3. Konstantin-Ciril v Carigradu.

Cirilova mistična zaroka s Sofijo se značilno ujema z njegovo posvetitvijo sv. Gregoriju, oboje pa se ujema z vzornim Cirilovim učenjem in z njegovim krepostnim življenjem v Carigradu. Sorodnost med vzornim Gregorijevim (in Bazilijevim) učenjem in krepostnim življenjem v Atenah in med Cirilovim v Carigradu je tako očitna, da Cirilov življenjepis njegovo krepostno življenje v Carigradu opisuje z Gregorijevimi besedami, vzetimi iz Gregorijevega govora v spomin sv. Baziliju.

Kakor se je Bazilij vseh predmetov tako učil, kakor da se je učil enega samega, tako tudi Ciril. Kakor je v Bazilijevem učenju nadarjenst in hitrost umevanja (in spomina) tekmovala z marljivostjo, »kar daje moč znanostim in umetnostim«¹², tako se je tudi v Cirilovem učenju združevala hitrost in marljivost, »s čimer se znanosti in umetnosti dovršujejo«.

Kakor sta se Gregorij in Bazilij v Atenah ogibala slabih tovarišev in občevala s tistimi, »s katerimi je bilo najkoristneje«¹³; tako se je tudi Ciril v Carigradu ogibal slabe družbe in »občeval s tistimi, s katerimi je bilo koristneje«.¹³ Ciril je samo to gledal, »kako bi zemsko z nebeškim premenil, iz tega telesa izletel in z Bogom živel.« Te misli, podobno izražene, večkrat srečujemo pri grških cerkvenih očetih, posebno pri sv. Gregoriju Bogoslovcu. To je nekaka varianta iz Cirilove posvetilne molitve, da je bil Gregorij »človek po telesu, a angel po duši«. Sv. Gregorij pripovedujejo, kako se je pod vtisom onega nočnega videnja trudil, da bi, rešen zemskih vezi, z zemlje vzletel in sledil Kristusu kralju¹⁴. Podobne misli večkrat ponavlja tudi na drugih mestih. Devišstvo imenuje *ἐκβασις τοῦ σώματος*¹⁵.

Opozarjam pa, da Ž. K. na navedenih mestih misli sv. Gregorija ne prevaja popolnoma doslovno, marveč z veliko spretnostjo in točnostjo povzema jedro njegovih misli; spretno prevaja po smislu, a ne doslovno. Zdi se, da se tu pozna Metodova roka. Tako intimne podatke iz Cirilove mladosti je mogel podati samo Metod; verjetno je, da jih je zapisal in dal Cirilovemu življenjepiscu.

¹² PG 36, 525.

¹³ PG 36, 521—524. Kar velja o Baziliju v Atenah, to velja tudi o Gregoriju; saj sam pravi, da sta bila ena duša v dveh telesih (PG 36, 521).

¹⁴ PG 37, 1373.

¹⁵ PG 37, 958.

Cirilova izvolitev sv. Gregorija za zaščitnika je torej historično dejstvo, ki tako globoko posega v Cirilovo življenje, da ga je njegov staroslovenski životopisec na izreden način podčrtal. Zato smemo tudi njegov beg pred svetnimi častmi, njegov beg takoj po svečeniški ordinaciji tolmačiti kot posnemanje Gregorijevega bega po svečeniški ordinaciji.

Idealni Ciril je v Carigradu pokazal, da je resnično zaročen z božjo Modrostjo. Kar je v Solunu doživel v sanjah, to je v Carigradu doživljal in izvrševal v resničnem življenju. Solunski cesarski namestnik (strateg), tako se mu je sanjalo, mu je stavil ženitveno ponudbo, naj si izbere nevesto izmed solunskih deklic; v Carigradu pa mu je dvorni kancelar Teoktist v resnici ponudil roko svoje krasne in bogate sorodnice odličnega rodu. A Ciril je to ponudbo odklonil z izjavo, da mu je znanost (modrost) nad vse.

Ta Cirilov odgovor se v doslovnem prevodu glasi: »Dar pač velik za tiste, ki ga potrebujejo (iščejo), meni pa ni nič večje kakor učeneje, s katerim hočem znanost zbirati in pradedne časti in bogastvo iskati.« Izražanje »znanost zbirati« ponovno srečujemo v avtobiografskih pesmih sv. Gregorija¹⁶. Stavek, da hoče »iskati časti in bogastvo pradedov« se mora umevati v tem smislu, da znači bogoljubno modrost (božjo Modrost). Misel nekoliko spominja na Sirahovo izjavo, da (»samo tisti, ki svojo dušo izroča [Božu] in razmišlja zakon Vsevišnjega), bo iskal modrost vseh pradedov« (38, 39 in 39, 1) . . . »Svoje srce ob zori izroča Gospodu . . . Mnogi bodo hvalili njegovo modrost in vekomaj ne bo pozabljen« (39, 6 in 12; ista misel se razpreda v naslednjih dveh vrstah). Češki slavist Havránek pa misli, da je staroslovenski izraz *prédědnije* tukaj pomota prepisovalcev namesto *prédělnije*, kar naj bi pomenilo *onostranske* (časti in bogastvo)¹⁷. Vsekako se morajo »časti in bogastvo pradedov« tolmačiti v smislu božje modrosti. Tako je Cirilov odgovor razumel Teoktist in o njem poročal cesarici: »Ta mladi filozof ne ljubi tega življenja.«

Tako je Ciril sredi največjega razkošja v Carigradu, ko se mu je obetala najsijajnejša bodočnost, ohranil zvestobo svoji mistični zaroki z božansko Sofijo in želel ostati »angel v človeškem telesu« po vzoru svojega svetega zaščitnika Gregorija Bogoslovca.

¹⁶ PG 37, 977 in 1005.

¹⁷ Časopis Matice Moravské 1934, str. 328.

Cirilova mistična zaroka z božansko Sofijo torej ni izmišljen vnanji legendarni okrask staroslovenskega Žitja Konstantina in ne legendarni odmev bizantinske »tekme lepotic«, temveč globoko notranje Cirilovo doživetje, živo zraslo z njegovo posvetitvijo sv. Gregoriju Bogoslovcu. Cirilova posvetitev sv. Gregoriju Bogoslovcu pa je važno historično dejstvo, trdno dokazano s pozitivnimi literarno-historičnimi dokazi in globoko zasidrano v staroslovenskih žitjih Konstantina in Metodija.

Vpliv sv. Gregorija Bogoslovca na sv. Cirila, na sv. Metoda in na njune učence, posebe na oba pisatelja njunih staroslovenskih žitij je tako trdno dokazan in tako odločen, da smemo sponirati, da je Ciril tudi v Carigradu marljivo čital Gregorijeve spise in posnemal njegov svetniški zgled. Saj Ž. K. izrečno podčrtava, da je Ciril vprav zaradi globljega proučevanja Gregorijevih spisov želel iti v Carigrad. V tem historičnem okviru postaja Cirilova mistična zaroka umevnejša in verjetnejša kot historično in psihološko dopolnilo manj mističnih dogodkov in misli. Glede historične zaporednosti se ne smemo prestrogo vezati na Ž. K. S tega stališča bi smeli sklepati, da je Ciril posvetilno molitev sv. Gregoriju v sedanji obliki napisal šele v Carigradu.

Sv. Ciril torej ni samo ustanovitelj slovanske krščanske prosvete, ne samo slovanski apostol in prosvetitelj marveč tudi velika svetniška osebnost z globoko samoniklo askezo in z izvirno teologijo. Njegov staroslovenski življenjepis je pač svetniško žitje, a obenem verodostojen zgodovinski spis. Ni verjetno in ni mogoče, da bi ga spisal Cirilov brat Metod, a vsa znamenja kažejo, da je intimnejše podatke iz Cirilove mladosti sestavil sam sv. Metod in jih dal životopiscu na razpolago. Zato so tem častitljivejši in zaslužijo tem bolj spoštljivo resno reševanje.

Loci paralleli ad Sponsalia mystica s. Cyrilli.

Vita Constantini III.

Cum vero esset septem annorum puer, vidit somnium, et narrans patri et matri: Strategus, inquit, collectis omnibus virginibus nostrae urbis, dixit mihi: Elige tibi ex iis, quam vis, coniugem et in auxillium aequalem tibi. Ego vero, circumspiciens et diiudicans omnes, vidi unam pulcherrimam omnium, vultu splendentem et admodum ornatam monilibus aureis et margaritis atque omni decore, cui nomen erat Sophia, id est sapientia.

Hanc elegi. Quibus verbis auditis, parentes eius dixerunt ei: Conserva, fili, legem patris tui, et ne dimittas praecepta matris tuae (Prov 6, 20); lucerna enim mandatum legis et lux (Prov 6, 23). Dic autem sapientiae: Soror mihi esto, prudentiam autem cognitam tibi fac (Prov 7, 4); splendet enim sapientia magis quam sol (Sap 7, 29); et si adduxeris eam tibi, ut habeas eam coniugem (Sap 8, 9); a multis malis liberaberis (Sap 10, 9).

Liber Sapientiae c. 7. et 8.

Praetuli illam (sapientiam) regnis et sedibus, et divitias nihil esse duxi in comparatione illus (7, 8). Super salutem et speciem dilexi illam, et proposui pro luce habere illam, quia inextinguibilis est splendor illius (10). — Hanc amavi, et exquisivi a iuventute mea, et quaesivi *sponsam* mihi assumere, et amator factus sum pulchritudinis illius (8, 2). Proposui ergo hanc adducere mihi ad convivendum (8, 9). Cf. v. 16 et 18.

S. Gregorii Nazianzeni sermo de pace I, 5.

Preciosam margaritam cum omnibus, quae quondam habui, commutavi, et factus sum vel potius fieri opto magnus negotiator, qui exiguis et omnino perituris rebus magna et non corruptibilia emit... Dixi Sapientiae: Soror mea esto; et colui eam et complexus sum, quantum potui; ac quaero capiti meo coronam gratiarum et deliciarum, nempe sapientiae dona. — PG 35, 728.

S. Gregorii Nazianzeni poemata de seipso.

Virginitatis autem ardentem mihi amorem infudit visio nocturna... Virginitas me amicis amplexa est somniis... (Christus) nocturnis visis tradidit amorem sapientiae. — PG 37, 1447—1449.

Qui (Christus) manifeste cum servo suo loquebatur, ac me castitati amicae alligavit et carnem frenavit, flagrantemque inspiravit sapientiae divinae amorem, et vitae caelibis, quae vitae futurae praeludium est. — PG 37, 1004.

De visione nocturna vide PG 37, 1367—1375.

De sponsalibus s. Constantini-Cyrilli cum Sophia.

Conspectus.

Introductio. In III. capite Vitae Constantini-Cyrilli duo facta connexa narrantur: 1. Cyrillum Sophiam sibi despondisse atque 2. s. Gregorium Naz. patronum elegisse. Utrumque factum utpote mysticum et theologicum limites historiae profanae transcendit; ideo a slavistis et historicis saepe negligitur vel sinistre interpretatur.

1. **De somniis et sponsalibus mysticis.** Populi pagani antiqui somniis saepe significationem propheticam tribuebant. S. scriptura testatur, Deum revera etiam paganis (Pharaoni, regi Nabuchodonosor), praesertim vero Israelitis res futuras non raro somniis praenuntiasse. Item vitae sanctorum saepe talia somnia narrant.

Similiter electio virtutis saepe imagine sponsalium cum virgine honesta depingitur. Ita de Hercule narratur. In libro Sapientiae (praesertim capite 8.) vita honesta vivide sub imagine sponsalium cum Sapientia pingitur. In Vita Constantini-Cyrilli utraque imago connectitur. Cyrillus in somnio Sophiam (Sapientiam) sibi despondit. Monitis eius parentum, haec sponsalia laudantium, manifeste innuitur, hanc imaginem e libro Sapientiae desumptam esse. Verba: »Si adduxeris eam (Sapientiam) tibi, ut habeas eam coniugem, a multis malis liberaberis per eam« e Sap. 8, 9 et 10, 9 compendiose deprompta sunt; slavistas hoc hucusque fugit. Scriptor Vitae Constantini ergo manifeste innuit, undenam haec imago deprompta sit. Somnium Constantini-Cyrilli votum virginitatis atque studium sapientiae (scientiae) simul comprehendit.

2. **Relatio ad Gregorium Nazianzenum.** In eodem capite V. C. narratur, Cyrillum sibi Gregorium Naz. tamquam exemplar ac patronum elegisse ipsique encomium scripsisse. Quod encomium Gregorii Naz. iterate castitatem angelicam atque divinam doctrinam laudat. Indubie innuitur, s. Cyrillum exemplo s. Gregorii Naz. ad virginitatem et ad amorem sapientiae motum esse. S. Gregorius Naz. saepe repetit, Christum ipsum castitati alligasse atque flagrantem amorem sapientiae divinae vitaeque caelibis inspirasse (PG 37, 1004) visionibus nocturnis (PG 37, 1367—1375; 1447 et 1449). Visio nocturna (sponsalia cum castitate et sapientia) s. Gregorii Naz. forma quidem differt a somnio s. Cyrilli, argumento vero similis est. Imago sponsalium cum sapientia in 1. sermone Gregorii de pace continetur (PG 35, 728). Hypothesis professoris *Dvornik* de influxu byzantini »concours de beauté« solido fundamento caret vel saltem essentiali quaestioni non attingit. Hypotheses professoris *Dvornik* de theologia et ascési ss. Cyrilli et Methodii quodam »occasionalismo« laborant; quaestiones huius generis enim parum investigavit, ast ab iis occasionem capit, ut magnam suam eruditionem in rebus byzantinis ostendat.

3. **Constantinus-Cyrillus Constantinopoli** revera exemplum s. Gregorii Naz. imitatus est amore scientiae et virginitatis nec non fuga honorum post ordinationem sacerdotalem. Narratio de exemplari discendi studio atque strenuo castitatis amore s. Cyrilli (V. C. 4) fere ad verbum deprompta est e sermone s. Gregorii Naz. in laudem s. Basilii (PG 36, 521—525).

Sponsalia s. Cyrilli cum divina Sophia non a scriptore Vitae Constantini-Cyrilli conficta sunt, sed intime cohaerent cum eiusdem relatione ad s. Gregorium Naz., quae relatio solidis argumentis positivis abunde approbata est.

Locos parallelos (lingua latina) vide in fine dissertationis.

PRAVNO RAZMERJE MED ŽUPNIJO IN KAPITLJEM V NOVEM MESTU.

(Quaestiones iuridicae de capitulo collegiali in Novo mesto,
diocesis Labacensis.)

Dr. A. Odur.

Summarium. In Novo mesto habetur capitulum collegiale curatum, fundatum a. 1493 ab imperatore Friderico III. nec non confirmatum a pontifice Alexandro VI. a. 1494. Cui capitulo in fundatione plures ecclesiae parociales incorporatione pleno iure incorporatae sunt. Quibus in parochiis iam abhinc centum quinquaginta annis tantum ius patronatus capitulo remansit. — Quaeritur primo, qualis sit relatio inter capitulum et ecclesiam s. Nicolai in Novo mesto, quae putatur collegialis et parochialis; deinde quis sit parochus in Novo mesto et postremo quomodo incorporatio transmutata sit in ius patronatus ecclesiasticum. — Respondetur: Ad 1. Ecclesia s. Nicolai est non obstante hodierna contraria praxi collegialis et simul parochialis ad normam can. 415 C. I. C. Ad 2. Parochia in Novo mesto remanet incorporata capitulo collegiali, etiamsi in praxi praevaleat opinio affirmans parochiam esse independentem et in quadam unione personali unitam cum prima capituli dignitate. Capitulum est parochus habitualis; parochus actualis vero est ad normam capituli statutorum ex anno 1819 semper prima capituli dignitas. Ad 3. Incorporatio paulatim sub influxu legislationis ecclesiastico-civilis austriacae saeculi XVIII nec non XIX transmutata est in ius patronatus ecclesiasticum, cum limes inter incorporationem et ius patronatus ecclesiasticum tunc praesertim in ditionibus austriacis non fuerit bene determinatus.

1. V letopisu ljubljanske škofije za leto 1932 se omenja župnija v Novem mestu kot samostojna. Po smrti prošta dr. Sebastiana Elberta je bila razpisana v »Škofijskem listu«¹ prošitja in župnija takole: »Razpisuje se prošitja kolegiatnega kapitlja v Novem mestu s tamošnjo mestno župnijo vred.« Znano je, da ima kapiteljska cerkev ključarja. Nastane pa vprašanje, v kakšnem razmerju sta prošitja in župnija, dalje v kakšnem razmerju je župnija do kapitlja, in dosledno, kakšen značaj gre cerkvi sv. Nikolaja v Novem mestu, v kateri se vrše župne in kapiteljske funkcije. Pri proučevanju teh vprašanj se je pokazalo, da imamo opraviti pri novomeškem kapitlju z zanimivim primerom cerkvene inkorporacije, ki so jo pozneje koncem 18. stoletja deloma zamenjavali s patronatnim razmerjem².

¹ Leta 1924, 44.

² Zgodovinske podatke o novomeškem kapitlju je zbral Vrhovec v Zgodovini Novega mesta, Ljubljana 1891, 198—234; po njem jih je povzel Steklasa v Zgodovini župnije šent Rupert na Dolenjskem. Kratko omenja ustanovitev kapitlja tudi Gruden, Cerkevne razmere med Slovenci v XV. stoletju in ustanovitev ljubljanske škofije, Ljubljana 1908, 79.

Cerkev sv. Nikolaja v Novem mestu, pri kateri je sedaj kapitelj, se omenja v listini z dne 23. junija 1428, kjer se ustanavlja večna maša v kapeli sv. Antona v Novem mestu. Listino je izdal Chunratt Swabyner von Veldkirchen, župnik v Mirni peči³. V listini se naziva cerkev sv. Nikolaja Pfarrkirche, pri kateri je nastavljen vikar, ki vrši dušnopastirske posle pod vodstvom župnika iz Mirne peči. Novo mesto takrat ni imelo samostojne župnije, temveč je spadalo v župnijo Mirno peč. Izraz Pfarrkirche pomeni torej le, da se je vršilo pri tej cerkvi dušno pastirstvo. Prav tako je razlagati naziv ecclesia parochialis, ki ga priveda bula Aleksandra VI. z dne 30. aprila 1494 cerkvi sv. Nikolaja, kakor bom kmalu omenil.

2. Proti koncu 15. stoletja pa se je ustanovil pri tej cerkvi kapitelj. Prišlo pa je do tega takole.

Že leta 1389 se omenja v Novem mestu bratovščina sv. Trojice⁴, sto let pozneje leta 1488 pa bratovščini sv. Rešnjega Telesa in sv. Jakoba⁵. Leta 1493 so prosili ključar (bropst) bratovščine sv. Rešnjega Telesa šentrupertski župnik Jakob Awspergar, upravitelj (verbesar) bratovščine sv. Trojice dobrniški župnik Cancian, kaplana bratovščine sv. Rešnjega Telesa Clemen in Jakob in kaplan bratovščine sv. Jakoba Pavel »mit sambt anderen beneficiaten«⁶ cesarja Friderika, naj jim dovoli združiti se v kolegij, kjer bi »pod eno streho in pri eni mizi« skupno živeli. Cesar Friderik III. je prošnjo uslišal in ustanovil kapitelj 27. aprila 1493⁷; dohodek pa naj dobiva kapitelj iz župnij Šent Ruperta, Mirne peči in Ponikve na Štajerskem, ki so pod cesarjevim patronatom⁸ in se inkorporirajo kapitlju. Ustano-

³ Priobčena v Mittheilungen des hist. Vereins für Krain 1865, 42—44.

⁴ Mittheilungen 1866, 5.

⁵ Mittheilungen 1865, 39.

⁶ Mittheilungen 1866, 22. Vrhovec, o. c. 199 je zvezal naslov »verbesar« s sledečim imenom Clement, tako da dobrniški župnik Cancian ne bi imel naslova v bratovščini, Clement pa bi bil upravitelj in Jakob sam kaplan bratovščine sv. Rešnjega Telesa. Tako čitanje pa je napačno, ker v listini naslov vedno stoji za imenom. Pravilno je bral Gruden, o. c. 79.

⁷ Mittheilungen 1866, 22.

⁸ Da so bile vse navedene župnije pod cesarjevim patronatom, je priznal Aleksander VI. v buli z dne 30. aprila 1494. »Quare pro parte tam Maximiliani Regis qui etiam dicti Oppidi (Novo mesto) in temporalibus Dominus exstitit, et de cuius iure patronatus omnes ecclesiae predictae fore noseuntur...«

Nad župnijama v Šent Rupertu in v Ponikvi je podelil patronat akvijski patrijarh Ivan leta 1393. celjskemu grofu Hermanu (Mittheilungen des

vitev kapitlja je potrdil cesar Maksimilijan I. na Dunaju na sv. Tomaža dan leta 1493⁹. Kanonično ustanovitev je naročil papež Aleksander VI. stiškemu opatu 30. aprila 1494¹⁰. V buli pravi papež, da se omenja v prošnji, ki so mu jo predložili Maksimilijan ter župniki iz Mirne peči, Šent Ruperta in Poniške in rektor kapele sv. Marije v novomeškem spitalu, da imata bratovščina sv. Rešnjega Telesa pri cerkvi sv. Nikolaja (in ecclesia parochiali) in bratovščina sv. Trojice pri cerkvi sv. Antona po tri kaplane. Ti kaplani in rektorji zgoraj omenjenih cerkva so vsi člani teh dveh bratovščin in žele bivati skupaj v kapitlju.

Oziraje se na to prošnjo, naroča papež opatu naslednje: »Discretioni Tuae per apostolica scripta mandamus... ecclesiam Sancti Nicolai praefatam in Collegiatam Ecclesiam cum Mensa Capitulari Archa seu Bursa, sigillo communibus et in illa tredecim Canonicatus et totidem praebendas nec non unam Praeposituram quae principalis et unum Decanum qui secunda inibi dignitates existant pro tredecim Canonicis, quorum unus Praepositus et alius Decanus ipsius Ecclesiae existant, et omnes simul Capitulum dictae Ecclesiae faciant et constituent ac in communi vivant et in eadem domo commorentur nec non simul in eadem mensa reficiantur ac horas canonicas diurnas et nocturnas in dicta ecclesia Sancti Nicolai decantare teneantur ad laudem omnipotentis Dei, auctoritate nostra erigas et instituas nec non Capellanas, Capellam Hospitalis et parochiales Ecclesias praedictas cum omnibus iuribus et pertinentiis suis Mensae Capitulari sic tunc erectae ecclesiae hujusmodi de consensu Maximiliani regis ac Rectorum et Capellanorum praedictorum perpetuo unias, incorpores et annectas, ita quod liceat ex tunc eisdem Praeposito, Decano et Capitulo per se vel alium seu alios corporalem possessionem Capellaniarum et Capellae Ho-

hist. Vereins für Steiermark, VII, 248—251; prim. Steklasa, o. c. 45). Patronatne pravice celjskih grofov je potrdil papež Janez XXIII. v Konstanzi 23. januarja 1415 (Mittheilungen des hist. Vereins für Steiermark, VII, 266). Ko so celjski grofje izumrli, so menili oglejski patrijarhi, da so patronatna razmerja prenehala; tako je po smrti šentrupertskega župnika Ivana Harerja, imenoval oglejski patrijarh za njegovega naslednika Ivana Krausa. Habsburžani pa so nasprotno trdili, da so prešle patronatne pravice celjskih grofov na nje. Habsburžani so s to trditvijo prodrli (prim. Steklasa, o. c. 61).

⁹ Mittheilungen 1866, 22.

¹⁰ Mittheilungen 1865, 37—39.

spitalis ac parochialium ecclesiarum iuriumque et pertinentiarum praedictarum de simili consensu propria auctoritate libere apprehendere et perpetuo retinere illarumque fructus, redditus et proventus hujusmodi in suos ac dictae Mensae usus et utilitatem convertere nec non eisdem parochialibus ecclesiis per presbyteros idoneos saeculares vel cujusvis Ordinis Regulares ad eorum nutum ponendos et amovendos in Divinis deserviri ac curam animarum parochianorum eorundem exerceri facere Dioecesani Loci et cujusvis alterius licentia super hoc minime requisita.«¹¹

3. Ker je navedeno besedilo iz ustanovne listine kapitlja za naše vprašanje važno, ga hočem analizirati. Štel je kapitelj pri ustanovitvi 13 kanonikatov, med temi dve digniteti. Po ustanovni listini cesarja Maksimilijana z dne 15. oktobra 1509, ki jo bom še omenil, bi se moglo število kanonikatov zvišati, ako bi se povečali dohodki. Dejansko pa se je zgodilo narobe. Ker je dohodkov primanjkovalo, je Marija Terezija 13. maja 1741 skrčila število kapiteljskih članov na deset, tako da je imel kapitelj prošta, dekana in 8 kanonikov¹²; tri in trideset let pozneje, 19. novembra 1774, so še bolj skrčili število: ostal je le še prošt in šest kanonikov¹³. Po dosedaj veljavnih statutih iz l. 1819¹⁴ pa šteje kapitelj le prošta in štiri kanonike, od katerih je po službi najstarejši dekan.

Cerkev sv. Nikolaja je bila spremenjena v kapiteljsko cerkev (ecclesia collegiata). V buli se cerkev imenuje parochialis, vendar ni bila samostojna župna cerkev, zato je umevno, da se ne omenja njen rektor, ko se sicer ni mogla izvršiti inkorporacija župnij kapitlju, kot se izrečno omenja v buli, kakor le s pristankom župnikov. Spadala je takrat cerkev sv. Nikolaja pod župnijo Mirno peč.

Poleg kaplanij obeh bratovščin sv. Rešnjega Telesa in sv. Trojice¹⁵ in kapele Matere Božje v spitalu, so bile kapitlju, kot omenja bula, inkorporirane tudi tri župnije pod cesarjevim patronatom, namreč Mirna peč, Šent Rupert in Ponikva. Usta-

¹¹ Kanoniki so prejeli to bulo 16. januarja 1495 (Mittheilungen 1865, 39).

¹² Vrhovec, o. c. 214.

¹³ Vrhovec, o. c. 215.

¹⁴ Te statute bom še omenil.

¹⁵ V ustanovni listini cesarja Maksimilijana z dne 15. oktobra 1509 sta kaplaniji bratovščin označeni z izrazom »altaria confirmata Corporis Christi et sanctae Trinitatis«.

novna listina z dne 15. oktobra 1509 omenja še četrto inkorporirano župnijo Sv. Križa v Poljanah. L. 1495 je prosil šmihelski župnik Ivan Pogen, da bi bila tudi njegova župnija inkorporirana; inkorporacijo je izvršil l. 1496 kardinal de Aggreda¹⁶, ¹⁷. L. 1497 je želel dobiti kapitelj še trebanjsko župnijo, a ni uspel.¹⁸

V visokem, zlasti pa v poznem srednjem veku so bile inkorporacije župnij samostanom in kapitljem zelo pogostne¹⁹. Z njimi je bilo združeno zanemarjenje dušnega pastirstva, zato je tridentski koncil inkorporacije zelo omejil²⁰, ²¹. Danes v cerkvenem pravu prevladuje načelo, da gre prednost dušnopastirskim oficijem²², v srednjem veku pa so inkorporirali župnije samostanom in kapitljem v prvi vrsti zato, da so tem ustanovamboljšali ali sploh omogočili dohodke. V ustanovni listini z dne 15. oktobra 1509 cesar Maksimilijan takole uvaja inkorporacijo navedenih župnij kapitlju: »Quia etiam Evangelicae Scripturae testimonio dignus judicabitur Mercenarius mercede sua et spiritualia sine temporalibus diu subsistere non possunt Nos praefatis Praeposito, Decano et canonicis ecclesias parochiales... assignamus et donamus.«

Znani kanonist Phillips je tožil, da znanost ni še zadostno pojasnila pojma inkorporacije. Danes je stvar drugačna. Dognano je, da srednjeveški institut inkorporacije ni bil enoten. Že od 12. stoletja dalje moramo razlikovati dva načina združitve cerkva in župnij s cerkvenimi pravnimi osebami, namreč *incorporatio non pleno iure*, ter *incorporatio pleno iure*. Izraza

¹⁶ Vrhovec, o. c. 200.

¹⁷ V nekatere poznejše prepise ustanovne listine z dne 15. oktobra 1509 so vtaknili tudi šmihelsko župnijo in sicer na prvo mesto: »Ecclesias Parochiales Sancti Michaelis prope Rudolfswerth trans Fluvium Gurk.«

¹⁸ Mittheilungen 1865, 41, št. 12; Vrhovec, o. c. 200. Gruden pa piše: »Pozneje je pridobil (kapitelj) še: ... Trebnje (1497)« (o. c. 79).

¹⁹ Glede inkorporacij v avstrijskih deželah primerjaj bogate podatke pri Wahrmond, Das Kirchenpatronatrecht und seine Entwicklung in Österreich I, Wien 1894, 92—184.

²⁰ Sess. VII de ref. c. 6; sess. XIV de ref. c. 9; sess. XXIV de ref. c. 13; sess. XXV de ref. c. 8. Inkorporacije imenuje tridentski koncil *uniones perpetuae*.

²¹ Ustanovne listine o inkorporacijah so sicer omenjale, da radi inkorporacije župnije ne sme trpeti dušno pastirstvo; tako n. pr. pravi Aleksander VI. v zgoraj omenjeni buli, ko določa o inkorporaciji župnij novomeškemu kapitlju: »...animarum cura in eisdem parochialibus Ecclesiis nullatenus negligatur.«

²² Prim. kan. 1423, §§ 1 in 2.

je uvedla literatura, ki ju tudi do zadnjega časa ni rabila le v enem pomenu. Danes pa izraza vobče tako umevajo, da je bil v prvem slučaju beneficij ali cerkev združena s pravno osebo le quoad temporalia za izvrševanje duhovnih dolžnosti pa je morala pravna oseba ordinariju podobno kot patron prezentirati duhovnika; v drugem primeru pa je bil tudi officium z inkorporacijo nanjo prenesen in je ona sama po določenem duhovniku vršila duhovne posle²³. Lahko je umeti, da ta dva načina nista bila takoj povsem nesporno opredeljena. Treba je bilo za pravilno presojo konkretne inkorporacije upoštevati ustanovno listino, ki je združitev zelo zgovorno opisovala.

V zgoraj navedeni buli Aleksandra VI. se nahajajo glede inkorporacije župnij novomeškemu kapitlju izrazi »perpetuo unias²⁴, incorpores²⁵ et annectas²⁶»; »corporalem possessionem ecclesiarum... libere apprehendere et perpetuo retinere²⁷»; »fructus... in Mensae usus et utilitatem convertere²⁸», »per presbyteros idoneos saeculares vel... Regulares ad eorum

²³ W a h r m u n d je definiral inkorporacijo takole: »Die Incorporation ist ein kirchlicher Amtsact, durch welchen seitens des competenten Obereinem bestimmten Institute (Kloster, Congregation, Collegiatstift, Domcapitel) oder Amte (Dignität, Personat, Canonicat etc.) eine Pfarr- oder sonstige Kirche mit ihrem ganzem Vermögen oder auch nur ein gewisser Theil des letzteren auf immerwährende Zeiten übertragen wird« (o. c. 170 do 171). Poudarek je torej pri inkorporaciji v imovinskopravnih učinkih. Razlika med raznimi načini inkorporacij je prav za prav nebitvena; je v tem, kdo upravlja duhovne posle. Danes je stvar drugačna, ko je tudi pri beneficijih glavni poudarek na spiritualnem elementu.

²⁴ Oficielni izraz za inkorporacijo je bil unio, unire, tako v starem dekretalnem pravu kot v dekretih tridentskega koncila; tako je tudi v veljavnem zakoniku, ki ne pozna izraza incorporatio.

²⁵ Die oftmalige Cumulirung dieser Ausdrücke (annectere, unire, adiungere, incorporare) in unseren Quellen beweist, daß sie von der Praxis dem Wesen der Sache nach völlig gleichbedeutend genommen wurden; die canonistische Doctrin aber hat das Wort incorporare, welches sich allerdings seit dem vierzehnten Jahrhundert so ziemlich am häufigsten in den Urkunden gebraucht findet, herausgegriffen, ihm den Charakter eines generellen terminus technicus beigelegt (W a h r m u n d, o. c. 154—156).

²⁶ Izraz se rabi n. pr. v c. 33, X 3, 5 (de capellis in perpetuum annectendis); mesto je vzeto iz pisma papeža Honorija III (iz leta 1222) škofu v Veszprimu na Ogrskem.

²⁷ Ta izraz je v teh listinah zelo v navadi. V listini iz leta 1349 n. pr., s katero je bila župnija sv. Jurija inkorporirana samostanu Waldhausen, se nahaja prav tako besedilo (tekst gl. W a h r m u n d, o. c. 169).

²⁸ Imovinskopravna stran inkorporacije je s tem dobro izražena; izrazi so običajni v listinah.

nutum ponendos et amovendos in Divinis deserviri ac earum animarum parochianorum... exerceri facere»; »quod propter unionem, annexionem et incorporationem praedictas«. Iz navedenih izrazov sledi, da so bile župnije inkorporirane novomeškemu kapitlju pleno iure, to je quoad temporalia et spiritualia. Za izvrševanje dušnopastirskih dolžnosti v inkorporiranih župnijah je kapitelj nastavljal duhovnika²⁰, o katerem je izrečno dostavljeno, da je ad nutum amovibilis²⁰; biti pa more sveten ali redovni duhovnik. Večkrat je prevzel to službo tudi kakšen kanonik. V ustanovnih listinah je še navadno dostavljeno, da gre takemu vikarju congrua portio; v naši listini o tem ni govora.

V zgoraj navedenem latinskem tekstu Aleksandrove bule se glasi zadnji stavek: »Dioecesani Loci et cujusvis alterius licentia super hoc minime requisita.« Vprašanje je, ali se nanaša citirani ablativus absolutus le na predstoječo določbo o postavljanju in odstavljanju vikarjev ali na ves odstavek, ki govori o inkorporaciji. Če bi gledali zgolj na stavkovno stavo, bi rekli, da velja prvo; toda v podobnih ustanovnih listinah nahajamo tak odstavek pri določbi o inkorporaciji in pred ono, ki govori o izvrševanju dušnopastirskih poslov²¹, zato je mogoče, da se odstavek nanaša na celotno določbo, ko je jasno, da so rabili v bistvu isti formular, ki so ga le tu in tam nekoliko spremenili. Če pa vzamemo, da se nanaša dostavek le na nastavljanje vikarjev, in bi bil glede tega kapitelj zelo samostojen in izvzet

²⁰ Vering trdi, da je pri inkorporaciji pleno iure imela pravna oseba, ki ji je bila župnija inkorporirana, »ein Präsentationsrecht auf die incorporirte Pfründe« (Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts³ 1893, 465), prav kakor pri inkorporaciji non pleno iure; toda ta trditev je zgrešena. Naša ustanovna listina omenja: ad nutum ponendos et amovendos sacerdotes, ne pa samo praesentandos.

²⁰ V starem pravu so bili pri inkorporaciji pleno iure vikarji običajno ad nutum amovibiles, pri inkorporaciji non pleno iure pa je morala pravna oseba imenovati accedente approbatione et institutione Episcopi za vikarja svetnega duhovnika in sicer za stalno (Wernz, Ius decretalium II, Romae 1909, 379).

²¹ V neki listini papeža Klemena VI iz leta 1346 je podoben stavek: Dioecesani loci aut alterius cujuscumque licentia seu assensu minime requisitis, takoj za besedami in usus... convertere, in potem šele sledi določba o izvrševanju dušnega pastirstva. Listina je sicer prav tako sestavljena kot Aleksandrova bula (tekst pri Wahrmundu, o. c. 169, op. 111). Prav enako v listini iz leta 1349 (inkorporacija župnije sv. Jurija samostanu Waldhausen, Wahrmund, o. c. 169).

izpod oblasti oglejskega patrijarha kot krajevnega ordinarija, je treba pomniti, da je pravno moglo tako ostati le do tridentskega cerkvenega zbora, ki je podvrgel vse inkorporirane kuratne beneficije »privilegiis . . . quibuscumque . . . minime suffragantibus«³², ³³ nadzorstvu in jurisdikciji krajevnega škofa.

4. Cesar Friderik III. je umrl, preden se je kapitelj organiziral. Njegov naslednik Maksimilijan je ustanovo kapitlja potrdil na sv. Tomaža dan 1. 1493, kakor sem zgoraj omenil, pozneje jo je potrdil zopet 4. maja 1505, in potem še enkrat 15. oktobra 1509 v vojaškem taboru v Costeri³⁴. Zadnja ustanovna listina, ki sem jo že zgoraj večkrat spomnil, je zanimiva po tem, ker prav nič ne omenja ustanovitve cesarja Friderika in ker zelo točno ureja kapitelj in njegove pravice, zlasti in temporalibus. V listini se navaja, da ima kapitelj prošta, dekana in 11 kanonikov. Pri cerkvi sv. Nikolaja se opravlja oficij po obredniku oglejske cerkve; vespere pojo dijaki. Prošta prezentira cesar; kanonike in dekana pa kapitelj. Kanonična »institutio autem personarum tam ad praeposituram quam ad Canonicatus et prebendas(!) predictas(!) sic presentarum(!) nec non Confirmatio Electionis Decani hujusmodi ad illum qui hactenus Rectores et Capellanos Ecclesiarum et Capellaniarum ad praefatam ecclesiam collegiatam incorporatarum instituere consuevit pertineant.« Kapitlja so po tej listini inkorporirane 4 župnije (Mirna peč, Šent Rupert, Ponikva, Sv. Križ v Poljanah), dve kapeli (Matere božje v spitalu in sv. Antona) in 2 bratovščinska oltarja (presv. Rešnjega Telesa in sv. Trojice). Število kanonikov se more zvišati, ako

³² Inkorporirane kuratne beneficije je podvrgel škofovi vizitaciji tridentski koncil: »Beneficia ecclesiastica curata, quae cathedralibus, collegiatis, seu aliis ecclesiis vel monasteriis, beneficiis seu collegiis aut piis locis quibuscunque perpetuo unita et annexa reperiuntur, ab ordinariis locorum annis singulis visitentur, qui sollicito providere procurent, ut per indoneos vicarios etiam perpetuos, nisi ipsis ordinariis pro bono ecclesiarum regimine aliter expedire videbitur, ab eis cum tertiae partis fructum aut maiori vel minori, arbitrio ipsorum ordinariorum, portione, etiam super certa re assignanda, ibidem deputandos animarum cura laudabiliter exerceatur; appellationibus, privilegiis, exemptionibus, etiam cum iudicum deputatione, et illorum inhibitionibus, quibuscunque in praemissis minime suffragantibus (sess. VII de ref., c. 7).

³³ Vrhovec je videl v ustanovitvi novomeškega kapitlja tudi »korak o izrivanju patrijarha s Kranjskega« (o. c. 203).

³⁴ Listina je natisnjena v Mittheilungen 1865, 35. — Razlog, zakaj je cesar v vojaškem taboru potrdil znova kapitelj, glej Valvasor X, 309 in Vrhovec, o. c. 204.

se dohodki zvečajo. Zapuščina prošta in kanonikov pripade kapitlju. Kapitelj ima svoj grb. Podeljene so mu mestne pravice. Ni obvezan plačevati mestne pristojbine (Ungeld), prost je mestnih bremen, robote in drugih dajatev. Kapitelj naj si izdela statute.

5. Iz nadaljnje zgodovine kapitlja naj omenim še naslednje pravno važne podatke. V prvih desetletjih 18. stoletja je zašlo kapiteljsko gospodarstvo v velike finančne težave, tako da je bil kapitelj l. 1731 postavljen pod sekvester in je bila uvedena preiskava. Poročilo sekvestra Karla Avgusta Sebastijana pl. Ruessenstein-a je bilo sestavljeno l. 1738. Na podlagi tega poročila so bile izdane za kapitelj nove določbe, iz katerih povzemam³⁵: za vsak teden mora izvoliti kapitelj dva kanonika, ki začenjata petje v koru, delita umirajočim zakramente in pokopujeta mrliče. Eden kanonikov vrši župniške posle. Ob nedeljah in praznikih morajo kanoniki prihajati zgodaj v spovednico in biti vernikom na razpolago. Kapitelj imenuje na inkorporirane župnije³⁶ duhovnike in jih nadzoruje.

Ker je kapiteljskih dohodkov vedno bolj primanjkovalo, je Marija Terezija 13. maja 1741 skrčila število kapiteljskih članov na 10; kapitelj je torej štel prošta, dekana in osem kanonikov. Ob tej priliki je Marija Terezija znova uredila dohodke kapitlju. Reforma pa ni pomagala in tri in trideset let pozneje, 19. novembra 1774 so skrčili število kapiteljskih članov na prošta in šest kanonikov. Odpravljena je bila mensa communis. Predlog, da bi se pridělila kapitlju dva vikarja, je vlada zavrnila, češ da kapitelj ni nič drugega kot župnija z župnikom in šestimi kaplani³⁷.

Proti koncu 18. stoletja je novomeški kapitelj vedno bolj pešal, dokler ga ni za časa francoske okupacije francoska vlada dne 7. decembra 1810 razpustila, češ da število kanonikov ni bilo popolno in da se je že avstrijska vlada pečala z načrtom, da kapitelj odpravi. V novem cerkvenem organizacijskem načrtu, ki so ga uvedli Francozi dve leti pozneje, so bili predvideni za Novo mesto župnik in dva kaplana³⁸.

³⁵ Cfr. Vrhovec, o. c. 213.

³⁶ Te so na Kranjskem: Šent Rupert, Mirna peč, Sv. Križ v Poljanah; na Štajerskem pa: Ponikva, Šent Jurij, Šmarje, Zibika, Lemberg.

³⁷ Cfr. Vrhovec, o. c. 214—215.

³⁸ Cfr. Vrhovec, o. c. 217.

L. 1816 so Novomeščani prosili, da bi se kapitelj obnovil. Cesar Franc je prošnjo uslišal in dne 5. januarja 1818 odločil, da se kapitelj obnovi; ima naj prošta, štiri kanonike in kapiteljskega vikarja. Dne 1. marca 1819 je predpisal cesar novemu kapitlju tudi statute, ki so ostali v veljavi do danes. Upostaviti pa se je faktično mogel kapitelj šele jeseni l. 1831³⁹.

6. Z novimi statuti je stopil kapitelj v pravnem pogledu v novo dobo, ki se v marsičem razlikuje od prejšnjih. Da moremo genezo in vsebino teh statotov razumeti, je treba imeti pred očmi, da smo v času, ko je bil avstrijski jožefinizem še zelo močan. Cesar ureja v Cerkvi in v vseh njenih institutih »alle Gegenstände, welche nicht dogmatische und innerkirchliche, die Seele allein angehende Dinge betreffen«, kot pravi dvorni dekret z dne 19. decembra 1781. Predvsem pa je polagala vlada največjo važnost na to, da uredi imovinske zadeve Cerkve in zlasti njeno finančno preskrbo; od tod njena skrb, da bodi vsaka cerkev pod patronom. V patronatnem razmerju pa je zrla avstrijska zakonodaja le patronatno obremenjenost⁴⁰.

Statuti, ki jih je cesar v sporazumu z ljubljanskim škofom kapitlju določil, da se odpravi, kot je rečeno v uvodu, »Anlass zu vielfältigen Unordnungen«, ko dosedaj ni bilo nobenih statotov, štejejo 21 paragrafov in zelo podrobno določajo dolžnosti in pravice kapitlja ter njegovih članov⁴¹. V okviru te razprave nas zanimajo le one določbe, ki urejajo razmerje kapitlja do cerkve sv. Nikolaja v Novem mestu in do župnij, ki so mu bile inkorporirane, ter one, ki govore o izvrševanju župniških funkcij v Novem mestu.

Kapitelj šteje po statutih prošta in štiri kanonike; vse imenuje cesar kot ustanovitelj kapitlja. Izpraznjena mesta se razpisujejo. In temporalia uvede novega prošta gubernijski komisar,

³⁹ Cfr. Vr h o v e c, o. c. 218.

⁴⁰ Cfr. Ku š e j, Verski zaklad in patronatna bremena, Ljub. škofijski list 1928, 87.

⁴¹ Vsebina paragrafov je v kratkem tale: § 1 našteva kapiteljske člane; § 2 govori o namestitvi; § 3 o dolžnosti opravljati kanoniške molitve; § 4 o zakristanu; §§ 5 in 6 o mašah v kap. cerkvi; § 7 o asistenci; § 8 o litanijah; §§ 9 in 10 o dušnem pastirstvu; § 11 o inkorporiranih župnijah; § 12 o mensalu; §§ 13—15 o kap. blagajni; § 16 mensa communis se odpravi; § 17 o oporočni svobodi kapiteljskih članov; § 18 o arhivu; § 19 o upravi kap. imovine; § 20 o obveznosti statotov; § 21 o dolžnosti članov, da proučujejo statuta.

kanonika pa kapitelj. »Spiritual-Investitur« pa dobe prošt in kanoniki od škofa. Kapitelj ima tudi enega kapiteljskega vikarja »zur Aushilfe« (§§ 1 in 2).

7. Cerkev je po statutih kapiteljska. § 4 statutom namreč določa: »Zur Erhaltung des Eigentums, der Ordnung und Reinlichkeit der Kirche soll jährlich ein Chorherr vom Kapitel durch Stimmenmehrheit als Kirchen- und Sakristei-Direktor gewählt werden.« Cerkev se v statutih imenuje Kapitelkirche (§ 5) in Collegiatkirche (§ 9). Po § 15 padejo izdatki za cerkev v breme kapiteljski blagajni.

Nejasen pa je nekoliko v tem pogledu prvi odstavek § 9 v statutih, ki ureja župniške in dušnopastirske funkcije kapitlja. Glasi se namreč: »Die Kapitularen sind zur Seelsorge in der Stadt Neustadtl und der Collegiatkirche, welche zugleich die Pfarrkirche ist und bleibt, dergestalt verpflichtet, dass der Probst die Obliegendheiten eines Stadtpfarrers, die Chorherren aber jene der Cooperatoren in der Seelsorge, worin auch der Vikär Aushilfe zu leisten haben wird, erfüllen müssen. Zur Herstellung einer gesetzlichen Ordnung in der Seelsorge wird hiermit bestimmt,« in nato so v petih obširnejših odstavkih dušnopastirske funkcije razdeljene med kanonike. Praksa je tolmačila gornji izraz Pfarrkirche tako, da je bila cerkev sv. Nikolaja prvenstveno župna cerkev z naslovom kapiteljske, zato jo je upravljal župnik, cerkev je imela v 19. stoletju ključarje, čeprav je oboje proti ali vsaj preko statutnih določb^{41a}. Taka praksa je razumljiva ob dejstvu, da kapitlja de facto 21 let ni bilo in da statuti sami (§ 11) in avstr. pojmovanje patronata niso povsem pravilno pojmovali cerkvenega instituta inkorporacije. Kljub temu pa moramo, če hočemo spraviti v sklad navedeni besedili § 4 in § 9 v statutih, stavek »Collegiatkirche, welche zugleich die Pfarrkirche ist und bleibt,« tolmačiti tako, kot je določeno v kan. 415 cerkvenega zakonika, ki ureja isti primer: *Si ecclesia cathedralis aut collegialis simul sit paroecialis, relationes iuridicae*

^{41a} Iz zapisnika kapiteljskih sej, ki obsega v 19. stoletju seje od l. 1831 do leta 1853, je razvidno, da je kapitelj v letih 1831 do 1841 volil »Sakristei-direktorja«, pozneje pa ne več. Cerkvene račune so podpisovali od l. 1834 prošt in dva ključarja; l. 1835 in 1836 poleg teh še Kirchendirektor. L. 1835. je prosil prošt Albrecht kapitelj, da mu prepusti upravo cerkvene imovine, ker sicer »könne er hierorts als Propstpfarer nicht bestehen«; kapitelj pa ni bil voljan to storiti. (Po sporočilu g. prošta Karla Čerina šk. ordinariatu 15. marca 1935.)

inter Capitulum et parochum reguntur normis quae sequuntur. Gre torej za cerkev, ki je hkratu kapiteljska in župna; vprašanje, ali je župnija samostojna ali kapitlju inkorporirana, s tem še ni tangirano. Pri taki cerkvi, ki je hkratu kapiteljska in župna, pa je razmerje med župnikom, odnosno pri inkorporirani župniji župnim vikarjem, in kapitljem pozitivno urejeno že po odlokih koncilске kongregacije iz srede 18. stoletja⁴² in sicer v glavnem prav tako, kot je sedaj v veljavnem kan. 415. Med temi odloki je za naš primer važen zlasti S. C. C., Mediolanen., 9. febr. in 26. apr. 1732⁴³. Zadeva je bila tale: *Antiqua Parochialis ecclesia ... a Urbano VIII. aucta fuit titulo et honore Collegiatae cum una Praepositura annexum habente exercitium curae animarum, et sex Canonicatibus. Ex redditibus eiusdem Ecclesiae voluit Pontifex sexaginta annuos ducatos auri de Camera assignari Praeposito praeter emolumenta obventura ex curae animarum exercitio; Praebendam vero singulorum Canonicorum conflari ex viginti quatuor ducatis similibus ... At deinde anno 1633 plures subortae fuerunt controversiae inter Praepositum et Canonicos. Stavljena so bila razna vprašanja, na katera je kongregacija 26. apr. 1732 odgovorila. Med njimi: 1. An cura animarum Ecclesiae Collegiatae et Parochialis ... sit in totum penes Praepositum, vel potius penes Praepositum sit actualis, habitualis vero penes Capitulum? Odgovor: Negative ad primam partem, et affirmative ad secundam. Četrto vprašanje se je glasilo: An ius peragendi functiones, quae proprie parochiales non sint, et emolumenta ex eis provenientia spectent ad Praepositum privative, vel ad Canonicos una cum Praeposito? Odgovor je bil: Negative ad primam partem, et affirmative ad secundam. Vprašanje na 16. mestu se je glasilo: An Praepositus possit prohibere ne aliquis Sacerdos extra Clerum dictae Ecclesiae ibidem celebret Missam sine illius consensu, et designare sacras vestes et altaria, in quibus Sacerdotes Missam celebrent, independenter a Capitulo et Canonico Sacrista? Odgovor: Negative. Devetnajsto vprašanje je bilo: An, et cui immineat onus reparandi Ecclesiam? Odgovor: Spectare ad Capitulum, comprehenso Praeposito. V navedenem primeru je bilo veliko več vzroka za dvom o razmerju med kapiteljsko in župno cerkvijo*

⁴² Našteti so v Gasparrijevem aparatu h kan. 415.

⁴³ Tekst v *Codicis Iuris Canonici fontes V*, ed. Gasparri, nn. 3384 in 3389, str. 824 in 829.

kot pa v Novem mestu. Zakaj v Novem mestu ni bilo nikoli samostojne župne cerkve, temveč je bila podružnična cerkev, kakor bi danes rekli, povzdignjena v kapiteljsko; kapitelj pa je v njej vršil župniške in dušnopastirske posle sploh. Zato se je cerkev imenovala *collegiata et parochialis*, tako n. pr. v Klementovi buli iz l. 1765 in tudi sicer. Francoski »intermezzo« je cerkvenopravno brez pomena.

8. S tem pa še ni rešeno vprašanje, kdo je župnik pri tej cerkvi. Nobenega dvoma sicer ni, da vsaj nad 100 let izvršujejo župniške posle prošti, toda vprašanje je, ali ni morda kapitelj *parochus habitualis* in je prošt le *parochus actualis* ali *vicarius perpetuus*, kapitlju pa bi bila odvzeta pravica voliti tega vikarja in bi bilo že v statutih a priori določeno, da je vsakokratni prošt tudi *parochus actualis* in bi se ta potem pravno sicer ne popolnoma pravilno, vendar dejansko nazival župnik. Da se pri nas to večkrat in celó v uradnih spisih dogaja, je dokaz pri ljubljanski stolni župniji, ki je inkorporirana stolnemu kapitlju in je torej kapitelj *parochus habitualis*, pa vendar kanonika, ki vrši župniške posle, imenujejo župnika. Podobno nazivajo župne upravitelje pri župnijah, ki so de facto začasno in preklicno izročene redovnikom (Marijinega Oznanjenja, sv. Cirila in Metoda v Ljublj.; na Viču) ali pa župne vikarje v župnijah, ki so inkorporirane redovniškim komunitetam (v Šiški, belokranjske župnije križevniškega reda), navadno župnike.

V zgoraj že omenjenem § 9 stat. je določeno, da so kapiteljski člani dolžni vršiti dušno pastirstvo pri kapiteljski cerkvi in sicer tako, »daß der Probst die Obliegenheiten eines Stadtpfarrers, die Chorherren aber jene der Cooperatoren in der Seelsorge . . . erfüllen müssen.« Novomeški kapitelj je torej v resnici »kuraten«. Vsi člani so vi officii dolžni vršiti dušnopastirske posle, ne samo ex caritate, kakor so sicer kanoniki⁴⁴, in sicer tako, da pripadejo proštu dolžnosti župnika, kanonikom in vikarju pa dolžnosti kaplanov. Isti § 9 dalje v petih točkah te dušnopastirske dolžnosti podrobneje določa; pri tem je treba zopet pomniti, da so statuta iz dobe, ko o polnem dušnem pastirstvu, da se tako izrazim, ni bilo še pravega umevanja, in

⁴⁴ »Non solum Capitulum impedire nequit parochum in exercenda paroeciali cura, sed insuper sciant capitulares se ex caritate teneri, maxime si designati coadiutores desint, eidem adiutricem operam navare, secundum modum ab Ordinario loci determinandum« (kan. 415, § 5).

so zato poudarjali le posamezne naloge dušnega pastirja in med temi zlasti v prosvitljeni dobi pouk⁴⁵.

V prvi točki so urejene zakonske zadeve. Tekst se glasi: »Der Probst als wirklicher Pfarrer hat die Ehegeschäfte bis zur Trauung als: Einschreibung der Brautleute, ihre Prüfung aus den Religionsgrundsätzen und die etwa wegen Ehehindernisse sonst nötigen Erhebungen zu besorgen und sich die Befolgung unserer in Ehesachen landesherrlicher Gesetze angelegen sein zu lassen. Der Probst darf zwar die Ehegeschäfte durch einen anderen ihm beliebigen Chorherrn, wenn dieser sie freiwillig übernimmt, besorgen lassen; hat er aber hiezu keinen bestimmt und wird er jählings durch Krankheit oder durch eine andere gesetzmässige Ursache sie selbst zu besorgen verhindert, so übergeht nach der Natur der Sache die Pflicht sie zu besorgen auf den ältesten aber nicht verhinderten Chorherren, welcher auch überhaupt, wenn keine andere Versehung getroffen wird, den Probst im Verhinderungsfalle supplieren muss.« Določba je v marsičem zanimiva. Iz nje se razvidi, kakor tudi iz poznejših, da kanoniki napram proštu župniku niso navadni kaplani, temveč da vrše le določene funkcije. V zakonskih zadevah pomagajo proštu, če sami hočejo sprejeti njegovo vabilo. Dalje se razbere iz nje, da je kapitelj parochus habitualis, ki mora preskrbeti funkcijo, kadar je parochus actualis (»posle vršeči« župnik, wirklicher Pfarrer) zadržan, in sicer preide dolžnost izvršiti funkcijo »nach der Natur der Sache« na najstarejšega kanonika. V primeru, da bi bila župnija popolnoma samostojna in prošt kot pravi župnik povsem neodvisen od kapitlja, bi bila ta odločba proti občemu pravu, ker prenaša župniške funkcije na kapitelj, kateremu nikakor ne gredo.

Prvi stavek v § 9 stat. je treba zato tako razlagati, da so proštu naložene župniške funkcije, kakor so kanonikom naložene določene dolžnosti dušnopastirskih pomočnikov. Iz tega pa ne sledi, da so kanoniki kaplani, in prav tako ne, da je prošt samostojen župnik in ne samo parochus actualis. S to razlago se ujema navedena določba o ureditvi zakonskih zadev; potrjujejo pa jo tudi naslednje.

⁴⁵ Zanimivo je, kako se pri klasifikaciji duhovnikov v »Šematizmu duhovnikov in duhovnij v ljubljanski nadškofiji leta 1788« (izdal Pokorn v Ljubljani leta 1908) močno poudarja umska, znanstvena, pedagoška in govorniška sposobnost.

V drugi točki § 9 stat. je namreč določeno, da pripada krščenje, vpeljevanje mater po porodu in pokopavanje praviloma kapiteljskemu vikarju, če je zadržan po najmlajšemu kanoniku. Za ostale dušnopastirske posle (za previdevanje in drugo), za katere že ni kdo določen, naj se določita za vsak teden po vrsti dva kapitularna, ne izvzemši prošta in kapiteljskega vikarja (točka 3 v § 9 stat.). V četrti točki se predpisuje, da pripada štolnina pri tistih dejanjih, za katere je določen kapiteljski vikar, njemu, ako jih je sam izvršil, sicer dobi štolnino tisti, ki je sv. funkcijo opravil. Zelo podrobno je v peti točki urejena dolžnost pridiganja in katehiziranja. »Der Unterricht in der Religion muss als eine der wichtigsten Pflichten angesehen werden.« Potem se določa, da naj kapitelj izvoli za popoldanske krščanske nauke vsako leto enega kanonika; ta bo užival posebno ustanovo. Dopoldanske pridige so točno razdeljene med kapiteljskega vikarja, kanonike in prošta. V § 10 stat. je končno določeno, da so dolžni kapitularni in vikar biti vernikom na razpolago za izpoved. V navedenih določbah so obsežene mnoge omejitve župniških pravic, ako ni župnija kapitlju inkorporirana. Sicer pa ni v statutih niti ene določbe, ki bi govorila za samostojnost župnije.

Iz povedanega bi torej sledilo dvoje. Prvič, da je cerkev sv. Nikolaja kapiteljska, ki služi tudi za župno cerkev. Pravno razmerje med kapitljem in župnikom je glede na cerkev urejeno v kan. 415 in se morajo statuta kanonom prilagoditi, zakaj naslov, ki bi dovoljeval izjemo, v našem primeru ni podan. Izjemo namreč dopušča le »Sedis Apostolicae indultum aut particularis conventio in erectione paroeciae inita et a loci Ordinario legitime probata« (kan. 415, § 1). Drugič je treba reči, da je novomeška župnija⁴⁶ inkorporirana kapitlju. Parochus habitualis je kapitelj. Kapitlju pa je v statutih vzeta pravica, da bi izvolil in škofu predlagal parochum actualem; temveč je že po statutih odrejeno, da naj škof umesti prošta za župnika⁴⁷.

⁴⁶ Da je v Novem mestu posebna župnija, ločena od župnije v Mirni peči, o tem ni nobenega dvoma, četudi ni posebnega ustanovitvenega odloka, saj se tak še v veljavnem pravu per se ne zahteva za ustanovitev župnije (cfr. Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici* I, 1929, 217).

⁴⁷ In spiritualibus ima parochus actualis iste pravice in dolžnosti kot navaden župnik; gre mu congrua fructuum portio, assignata arbitrio Episcopi (kan. 471, §§ 1 in 4); ta bo seveda določena v statutih. Štolnina gre sama po sebi kapitlju; če je v statutih določeno, da gre štolnina redno

9. Končno si oglejmo še razmerje kapitlja do župnij, ki so mu bile inkorporirane. Da je namreč šlo pri ustanovitvi kapitlja za incorporatio pleno iure treh župnij, o tem je bil že zgoraj govor. V statutih je to razmerje urejeno v §§ 11 in 12; prvi ima naslednje besedilo: »Das Recht, die Pfarrer auf die nach der ursprünglichen Stiftung zu dem Collegiat-Kapitel incorporierten, somit unter dem Patronate stehenden Pfarreien St. Michael bei Neustadtl, St. Canzian in Hönigstein, St. Rupert bei Nassenfuss, St. Martin in Punikl zu präsentieren, soll in Hinkunft nicht mehr, wie es in der Entschliessung vom 13. Mai 1741 ausgesprochen war, dem Probste allein sondern dem ganzen Kapitel dergestalt zustehen, dass bei jeder Erledigung einer von diesen Patronatspfarren der Concurs vom Ordinariate ausgeschrieben und bei diesem die von dem Ordinariate mit Beziehung der würdigen Competenten dem Kapitel mitgetheilt werden sollen; wo dann das Kapitel unter den als würdig vorgeschlagenen Einen durch Kapitelschluss durch Stimmenmehrheit zu bestimmen und dem Ordinariate mit einem Präsentationsbriefe zu präsentieren hat, welcher Präsentationsbrief im Namen des Probstes, Dechantes und des Kapitels aus, von dem Probste nebst dem das Amt eines Dechantes versehenen ältesten Chorherrn zu unterfertigen sein wird; der mittelst eines solchen Briefes Präsentierte wird von dem Ordinariate die Spiritualinvestitur, von dem ältesten Chorherren als Dechant aber mit Intervenierung des Kapitel-Schaffers jene in Ansehung der Temporalität erhalten«. Kar zadeva naštevane župnij v citiranem besedilu, je treba pripomniti, da so bile vse omenjene župnije inkorporirane, sicer ne po prvi ustanovitveni listini, vendar kmalu potem. Število teh župnij pa je polagoma zrastle. Cesarski odlok z dne 19. aprila 1842 (gub. odlok z dne 20. maja 1842, št. 11.314) je pojasnil, »daß die Aufnahme von nur 4 Patronatspfarren in dem § 11... nur aus Versehen geschah, indem dahin auch die übrigen 16 Patronatspfarren und Kurazien gehörten, jener § darnach zu berichtigen sei«⁴⁵.

kapiteljskemu vikarju, pomeni to, da je kapitelj na ta način vsaj deloma skušal zagotoviti vikarju primerne dohodke, katere mu je dolžan poskrbeti.

⁴⁵ Od teh 20 župnij (kuracije so bile sčasoma spremenjene v župnije) jih je 11 v ljubljanski škofiji, ostale pa so v lavantinski škofiji. Prve so: Dole, Mirna peč, Sveta Trojica v Trzišču, Prečina, šent Janž, šent Rupert, Stari trg pri Poljanah, šmihel pri Novem mestu, Stopiče, Vavta vas in Vrh pri Vinici. V lavantinski škofiji pa so: Dramlje, Kalobje, Ponikva, Sladka gora, Slivnica, Sveti Jurij pod Rifnikom, Sveti Štefan, Šmarje in Zibika.

Omenjene župnije se imenujejo naravnost patronatne župnije. Razpisujejo in oddajajo se kot druge župnije, ki stoje pod kleriškim patronatom. Zelo zanimiv, čeprav pravno zgrešen, je prvi stavek v navedenem § 11: »... zu dem Collegiat-Kapitel incorporierten, somit unter dessen Patronate stehenden Pfarreien«. Že zgoraj sem omenil težnjo avstrijske jožefinske cerkvenopolitične zakonodaje, ki je šla za tem, da določi vsaki župniji patrona. Ta težnja je, kakor se mi zdi, vzrok, da so tudi inkorporirane župnije začeli smatrati za patronatne, zlasti še, ker takrat pojem incorporatio ni bil zadosti pojasnjen, saj je še koncem 19. stoletja dokazoval *Wahrmond*, da je incorporatio v tesni zvezi s kleriškim patronatom⁴⁹. Zaman bi najbrž iskali leto, kdaj so se župnije, ki so bile novomeškemu kapitlju inkorporirane, spremenile v patronatne. Sled inkorporacije je ohranjena v § 12 statutov, ki se njegov prvi odstavek glasi: »Das Kapitel hat als Patron der im vorigen § gedachten Pfarren das Recht, von denselben jene Mensalbeiträge zu beziehen und zu fordern, welche bisher nach dem alten Herkommen aus selben entrichtet wurden, und steht es keineswegs in der Macht desselben, diese Mensalbeiträge zu erhöhen, ausser wenn es unter Darthung hinreichender Gründe die Bewilligung zu einer solchen Erhöhung bei der Landesstelle angesucht und mittelst derselben erhalten hat.« Patronu kot patronu namreč ne gre pravica dobivati tak mensale, temveč je imel po splošnem cerkvenem kakor tudi partikularnem avstrijskem patronatnem pravu le *ius alimentationis*, če je brez lastne krivde obubožal; kakšne druge gmotne pravice so mu pripadale le po ustanovni listini⁵⁰. Župnije pa so bile zato inkorporirane novomeškemu kapitlju, kakor smo videli, da je dobival kapitelj dohodke, in mensale je bil pač pavšalen znesek, ki ga je moral župni vikar vsako leto kapitlju z župnije preskrbeti. Pri šentrupertski župniji n. pr. je znašal mensale 370 gl.⁵¹ V drugem odstavku § 12 statuta pa je takoj poudarjena dolžnost kapitlja kot patrona; v § 13 pa je normirana njegova gradbena dolžnost⁵².

⁴⁹ O. c. I, 92—184.

⁵⁰ Cfr. *Wahrmond*, o. c. II, 135.

⁵¹ *Steklasi*, o. c. 126.

⁵² Kapitelj mora vsako leto odločiti 500 gl. za patronatna bremena; če patronatna bremena kakšno leto presežejo to vsoto, se zaračunijo za prispevek naslednjega leta; če pa so manjša, ostane previšek v fondu za patronatna bremena.

Iz povedanega je razumljivo, mislim, zakaj razmerje kapitulja do župnij, ki so mu bile inkorporirane, v 19. stoletju ni bilo nesporno. Cerkevna oblast zadeve ni točno uredila, kar je umevno, ker je bila vezana na ozkosrčno avstrijsko cerkvenopolitično zakonodajo, ki je zlasti v vprašanjih, ki so se tikala cerkvene imovine, bila zelo natančna in minuciozna.

10. Nihanje med mnenjem, ali gre za inkorporirano ali za patronatno župnijo, se posebno jasno razvidi iz razmerja, ki je vladalo v 19. stoletju med kapitljem in šentrupertsko župnijo, ki je ena izmed onih treh, ki so prav od začetka bile kapitulju inkorporirane. Po Steklasu⁵² povzemam, da je kapitelj upravljal šentrupertsko župnijo po vikarjih do okrog l. 1618, ko je umrl Mihael Bartol, ki se je zadnji imenoval vikar. Njegovi nasledniki se sicer vsi imenujejo župniki, vendar to nazivanje za pravni položaj ni izključno merodajno. Po smrti Franca Likoviča († 1809) je bil od kapitulja imenovan 26. januarja 1810 za šentrupertsko župnijo Josip Bučar kot »rector nosterque respective vicarius«; v škofijskem dekretu z dne 9. febr. 1810 pa je rečeno »hinc te hicce parochum ad S. Rupertum p. Nasenfuss constituimus«⁵³. Omenjenemu Bučarju je izročil kapitelj upravo župnije proti reverzu⁵⁴ dne 21. maja 1810. Ta reverz je igral v našem vprašanju veliko vlogo. Njegovo besedilo se začne takole: »Nach dem ich Endesgefertigter von dem hochw. Collegiat-Capitel Rudolfswerth als Verweser der dahin inkorporierten Pfarre St. Ruprecht unterem 26. Jänner 1810 dem h. Ordinariate zu Laibach ordentlich präsentirt und vom Hochselben unterem 9. febr. des nämlichen Jahres dekretirt worden bin, so gelobe«... Vsebinsa je nato razdeljena v sedem točk. V prvi se zavezuje vikar oziroma župnik⁵⁵, »dem gnädigsten Patronate, dem Collegiatkapitel gebührende Achtung zu

⁵² O. c. 126, 145.

⁵³ Steklasa, o. c. 125.

⁵⁴ Reverz se nahaja v škof. arhivu. Steklasa pravi: »Pravno stran tega reverza je proučil Josip Smerekar, profesor bogoslovja, ter izrekel svoje mnenje 2. septembra 1891 v temeljitem spisu s sklepom, da bi se vsa zadeva najbolje tako rešila, da bi se kapiteljnu prinos malo povečal, a kapitelj pa pristal na prinos za popravek gospodarskega poslopja« (na župnijah, ki so mu bile inkorporirane) (o. c. 127). Steklasa navaja ta spis iz škofijskega arhiva; spisa pa v arhivu nisem našel, razen njegove zadnje strani, ki vsebuje zaključek, kakor ga omenja Steklasa.

⁵⁵ Reverz je podpisal Josip Bučar (Jos. Wutscher), Pfarrer. Od tedaj naprej je v rabi samo naziv župnik.

leisten.« Kapitelj se naziva patron (patronat) v reverzu v nadaljnem še trikrat (v točkah 2, 6 in 7). Važna je druga točka, ki se glasi: »Dem hochw. Kapitel, meinem gnädigen Patronats-herrn, welches mir auf meine bittliche Vorstellung gegen jährliche Abfuhr eines Pauschquantums von 400 Fl. den Genuß der gesamten Pfarr-Revenuen überlassen hat.« V nadaljnjih točkah pa se zavezuje župnik, da prevzame skrb za vsa realna bremena in dajatve, ki bremene cerkveno imovino, da bo branil pravice župnije, skrbel za poslopja in da bo »patronu« predlagal račune na vpogled. V reverzu je izraženo prav isto zamešavanje inkorporacije in patronata kot v opisanih statutih novomeškega kapitlja. V navedeni drugi točki gre očitno za privatno pogodbo med kapitljem in župnikom, ki je umevna, ako je župnija inkorporirana, kot je v uvodu reverza poudarjeno. Običajni mensale so za 30 gl. povečali, zato pa je dobil župnik tudi temporalne pravice, obenem pa seveda tudi bremena.

Reverz sta podpisala tudi Bučarjeva naslednika Ivan Zupin (leta 1843) in Vincencij Vovk (leta 1855). Župnik Alojzij Košir, ki je leta 1868 nastopil za Vovkom, se je še isto leto sprl s kapitljem, ko je zahteval, da naj kapitelj nosi deloma stroške za popravo župnih gospodarskih poslopij. Kapitelj se je postavil na stališče, da naj župnik sam nosi bremena, ker uživa vse dohodke. Državna oblast je smatrala reverz župnika Bučarja napram kapitlju za privatno pogodbo, ki ne veže naslednika⁵⁷. Župnik Ivan Mervec, ki je nastopil leta 1892, ni podpisal reverza. »Ko so leta 1893 pogorela župnijska gospodarska poslopja, je zahteval župnik Janez Mervec, da plača za popravo pogorelega poslopja novomeški kapitelj kot patron . . . petino stroškov. Kapitelj se je temu uprl, Vložil je priziv proti vladnemu odloku, po katerem bi kot patron po postavi z dne 20. julija 1863⁵⁸ moral plačati svoj del, na upravno sodišče. Le-to je razsodilo dne 30. decembra 1867, št. 6785, da mora novomeški kapitelj kot župnijski patron za vzdrževanje župnijskih gospodarskih poslopij plačevati petino⁵⁹ vseh dotičnih stroškov.«⁶⁰

⁵⁷ Steklasa, o. c. 126.

⁵⁸ § 8 zak. za Kranjsko z dne 20. julija 1863, dež. zak. št. 12.

⁵⁹ Če bi bil kapitljev priziv zmagal, bi s tem kapitelj ne bi bil rešen gradbenih bremen, temveč bi bila ta po § 10 zak. za Kranjsko z dne 20. julija 1863, dež. zak. št. 12 nemara še večja.

⁶⁰ Steklasa, o. c. 127.

11. Vprašanje je, kako je s pravnega stališča soditi o opisani spremembi inkorporacije v patronatno razmerje. Izvršila se je ta sprememba že pred dobrimi sto leti; pozitivno jo omenjajo in tudi urejajo kapiteljski statuti, ki jih je izdal sicer cesar v jožefinski dobi, toda v sporazumu s krajevno cerkveno oblastjo; proti njej ni nihče protestiral; šele 50 let pozneje se je kapitelj skliceval na prvotno inkorporacijo, ko mu je šlo zato, da se reši patronatne tangente. Danes so tudi razmere take, da je za dušno pastirstvo bolje, če župnije niso inkorporirane; dohodki župnega beneficija in cerkve so se zmanjšali, tako da bi kapitelj ne imel od inkorporiranih župnij na splošno gmotnih koristi. Nobenega tehtnega razloga ni, da bi zahtevali spremembo patronatnega razmerja v prvotno inkorporacijo. Župnije pa so seveda zavezane plačevati mensale, vsaj dokler bo nosil ozir. če bi nosil kapitelj patronatna bremena. Zeleti pa je, da se pri novi cerkveni preureditvi, ki bo postala potrebna po sklenitvi konkordata, tudi razmerje omenjenih župnij do kapitlja uredi v skladu z načeli modernega cerkvenega prava tako, da se prelomi s historičnimi reminiscencami in se patronatno razmerje odpravi. V povsem drugačnem razmerju pa je, kar naj še enkrat omenim, napram kapitlju novomeška župnija. Ta je ostala inkorporirana kapitlju; v skladu s cerkveno prakso in z določili cerkvenega prava pa je, če takšna tudi ostane.

RAZVOJ VEBROVEGA NAZORA O PODSTATI.

(L'évolution de l'idée de substance chez M. Veber.)

Dr. J. Janžekovič, Maribor.

Résumé. — La philosophie de Meinong, la «théorie de l'objet», dont M. Veber était au début un représentant fidèle, prend son point de départ dans l'analyse des faits psychiques. Elle commence par ordonner ces faits et aboutit à quatre genres irréductibles: les représentations, les pensées, les estimations et les désirs. Chaque genre comporte de multiples subdivisions. Ainsi les représentations comprennent les sensations, les représentations proprement dites et les idées ou les concepts. Ces quatre genres ne sont pas au même niveau. Ils se superposent de telle façon que les genres supérieurs se construisent sur les inférieurs qu'on appelle pour cette raison leurs «fondements psychologiques». Les pensées p. ex., tout en étant irréductibles aux représentations, ne sauraient se passer d'elles. Comment penser que «la table est haute», sans avoir en même temps une certaine représentation de la table et de la hauteur? Il en va de même de tous les genres. On ne désire pas ce qu'on n'estime pas et, pour estimer une chose, il faut la connaître.

Tout fait psychologique vise un objet. Comment classer les objets? Rien de plus simple. Autant de genres des faits psychologiques, autant de genres d'objets; autant de subdivisions d'un côté, autant de l'autre. La «théorie de l'objet» poussait cette merveilleuse harmonie préétablie entre l'univers psychologique et l'univers des objets, jusqu'aux plus minutieux détails. On appelle les objets des représentation «les bases», ceux des pensées «les faits», ceux des estimations «les valeurs», ceux des désirs «les desideratifs» (Desiderative). La structure du monde des objets est par ailleurs égale à celle du monde psychique. Aux «fondements psychologiques» de celui-ci correspondent les «fondements objectifs» de celui-là. Pas de «desideratif» qui ne soit construit sur une «valeur», pas de «valeur», qui ne soit la valeur d'un «fait» ou d'une «base». Les «bases», p. ex. les couleurs, les sons, les quiddités, les relations supportent tout l'édifice comme le dernier «fondement» du monde des objets et même du monde psychique.

Comment les objets d'ordre supérieur se construisent-ils sur leurs «fondements» d'ordre inférieur? Un peu de la même façon qu'une mélodie se construit sur les sons. Ce n'est d'ailleurs pas une simple comparaison, c'en est déjà un exemple.

Quelle place cette théorie fait-elle à la distinction courante entre la «qualité» et la «chose», entre l'accident et la substance? La chose, qui porte dans le système de Meinong le nom de quiddité, et la qualité font partie du genre des «bases» ou objets au sens restreint du mot. Quelle est leur relation mutuelle? La quiddité est tout simplement construite ou «fondée» sur les qualités. Elle est, à l'intérieur du genre, d'un ordre supérieur par rapport aux qualités.

Ce que la qualité est à l'égard de la chose, le fait psychologique l'est au moi. Le «moi» est la quiddité qui résulte des faits psychiques comme la chose résulte des qualités ou la mélodie des sons. Ni actualiste ni substantialiste, la philosophie de Meinong voulait prendre son chemin entre les deux attitudes antagonistes avec sa théorie des objets d'ordre supérieur, irréductibles aux objets d'ordre inférieur, mais fondés sur eux.

Dans une telle philosophie il ne pouvait y avoir question de Dieu. L'être suprême, on ne peut évidemment le chercher parmi les «bases» simples, telles les couleurs, les sons, etc. Il serait au moins une quiddité comme notre «moi». Or le moi se construit sur ses actes, qui, eux, ne sont possibles que s'il-y a des objets leur fournissant un contenu. Le monde de l'objet a la priorité sur le monde psychique, le moi absolu est inconcevable.

Petit à petit M. Veber s'est rendu compte de la fragilité de cette construction. L'état initial de sa philosophie, dont on vient de voir l'ossature, est consigné dans ses premiers ouvrages qui datent de 1921. En 1930

il a reconnu expressément la substantialité du »moi«, dans son dernier ouvrage sur Dieu (1934) il s'est rangé complètement du côté de la thèse substantialiste.

Quelle en étaient les motifs principaux? Dès le début M. Veber affirmait que tout acte psychique est l'acte d'un moi, de même que toute qualité est qualité de quelque chose. Déjà cette position initiale n'était pas en accord avec la »théorie de l'objet«. Pour celle-ci les qualités sont la dernière donnée et peuvent se suffire à elles-mêmes. Notre philosophe en était donc amené à considérer d'une part le »moi« comme fondé sur ses actes, et d'autre part, comme antérieur à ses mêmes actes, puisque tous ils présupposent un »moi«. D'ailleurs, en creusant le rapport entre les objets-fondements et les objets fondés, M. Veber s'est aperçu que l'objet d'ordre supérieur a ses qualités à lui, tandis que les qualités qui lui servent de fondements ne sont pas ses qualités. La mélodie est longue ou courte, gaie ou triste, voilà ses qualités et non pas les sons. Si donc la quiddité est fondée sur les qualités, elle aura ses propres déterminations, autres que celles qui la fondent. Or, n'a-t-on pas introduit la notion de quiddité précisément afin d'avoir à quoi rattacher les qualités qui, sans cela, flotteraient pour ainsi dire en l'air? Elles sont donc toujours en l'air, puisque la quiddité, bien, que fondée sur elles, n'est pas leur support. Ce support, il faudra le chercher dans une autre direction. On ne se demandera plus seulement ce qu'on peut fonder sur les sons, mais qu'est-ce qui est sonore, qu'est-ce qui est coloré, de quoi le son ou la couleur sont ils les qualités. La quiddité de la théorie de l'objet était plutôt une »sur-stance«, or il nous faut une »sub-stance«.

Ceci vaut encore davantage pour le »moi«. Si on peut, à la rigueur, soutenir que les qualités se suffisent à elles-mêmes, il serait complètement vain de l'affirmer à propos des faits psychiques, dont la caractéristique essentielle est d'être »miens« ou »tiens«. Il n'est donc pas question de »former« le moi au moyen de ses actes. Ceci devient plus clair encore si on analyse certains actes, p. ex. le raisonnement. Trois jugements qui se suivent, ne seront jamais un raisonnement, s'il n'y a rien de plus qu'eux, s'il n'y pas de sujet qui »voit« comment de cette majeure et de cette mineure découle telle conséquence. C'est encore le sujet, le moi différent de la totalité de ses actes, qui seul peut réagir à ses tendances, tantôt en les approuvant et favorisant, tantôt en les repoussant.

Comme la négation de la substance entraînait avec elle la négation de Dieu, la découverte de la substance est allée de pair, chez M. Veber, avec la découverte de Dieu. La personnalité substantielle ouvre elle-même l'une des cinq voies qui mènent le philosophe à Dieu. En voici le thème: Entre le monde psychologique et le monde matériel il n'y a pas de transition, comme l'a montré Descartes. Le »moi« ne saurait donc en dériver. Est-il causé par les parents? Evidemment non. Le fait de l'hérédité est, certes, indéniable, mais n'est-il pas indéniable aussi que le »moi« personnel se voit obligé souvent de lutter contre ses penchants héréditaires? In ne s'identifie donc pas avec eux. Déjà le monde matériel ne trouve pas sa dernière explication dans la causalité empirique, »horizontale«, encore moins le moi personnel, qui n'est pas enfermé dans cette chaîne causale. Plus que le monde matériel exige-t-il donc une cause »verticale«, source de son être, — la Personnalité absolue.

Biologi govore o »genih«, to je o dednostnih činiteljih, ki se sami sicer nikoli vidno ne pokažejo v dovršenem organizmu, marveč ostanejo kot nezaznatni delci v jedru ključnih celic, ki pa vendar nalagajo življenjskemu principu nalogo, da zgradi tak organizem, da bodo vplivi vseh genov uravnovešeni. Življenje samo ni vsota genov, toda geni so neobhodni temeljni kamni, ki s svojim številom, s svojimi kakovostmi in z medsebojnim odnosom vnaprej omejujejo graditeljevo svobodo, ker mu vsiljujejo določen načrt. Ali ne najdemo tudi

v idejnih organizmih takih »genov«, takih temeljnih idej, ki so bile v filozofovem umu, preden je izdelal svoj sistem, in ki so ves čas odločilno vplivale na njegovo strukturo, dasi morda na zunaj, recimo v naslovih knjig in razprav, sploh niso zaznatne? Toda naj se le ena izmed teh idej kakorkoli spremeni, pa se bodo pojavile posledice v vsem sistemu. Ako pregledamo Vebrovo filozofijo s tega stališča, se nam zdi, da odločujejo v njej zlasti trije taki »geni«: istinitost-veljavnost, podstat-pripadnost in vzročnost. O istinitosti-veljavnosti je bil že govor v tej reviji¹. Tokrat si hočemo natančneje ogledati filozofovo prvotno idejo o podstatnosti in pripadnosti, njen razvoj in vpliv tega razvoja na ves modroslovni sestav.

I

Pozabimo za hip na vso učeno in neučeno navlako, ki tvori naše znanje, pa si ustvarimo radovedno otroško dušo, ki se prvič razgleduje v svet in čije razum je »sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum«. Da pa ne bo naše početje brezplodno, se zaupajmo predmetni teoriji, ki nam bo odkrivala vesoljstvo po premišljenem načrtu. Najprej nas bo opozorila na svet doživljajev, ki se ga neposredno zavedamo. O njegovi istinitosti je vsak dvom izključen, dvom sam je namreč že istinit doživljaj. Doživljaji pa niso vsi istovrstni. Najnižje mesto zavzemajo občutki, kakor občutki glasu, barve, toplote itd. Predmetna teorija jih naziva »enostavne pristne temeljne predstave«. Na teh se grade višjerodne, »sestavljene« predstave, kakor predstava mize, kamena, človeka in še dalje, »tvorjene« predstave, n. pr. trikot, število. Druga, bistveno različno vrsta doživljajev so misli. Svet zase, ki ga ne dobimo z nobenim golim sestavljanjem predstav, dasi ni brez zveze s prejšnjim, kajti misli se grade na predstavah, ki jim služijo navadno², morda celo vedno³ kot psihološke podlage. Podobno velja o čustvih, ki so še višjerodni doživljaji. Ne posamična predstava ali misel, ne sestava obojega nas ne vede do čustev. Tudi čustva so izvirni doživljaji kakor predstave in misli, le da so doživljaji višjega reda, ki nujno slone bodisi na predstavah bodisi na mislih. Najvišjo vrsto pa tvorijo stremljenja, ki neposredno temelje na čustvih, preko teh pa posredno na mislih in predstavah. Ker nas podrobnosti sedaj ne zanimajo, smo s tem obhodili ves doživljenjski svet⁴.

A predmetna teorija nas opozori, da to ni ves svet, ampak šele nekako polovica vesoljstva. Čistega doživljaja, ki bi bil zgolj duševni čin, sploh ni. Vsak doživljaj je doživljaj ob nečem, na kar meri in kar mu daje vsebino. Vsaka predstava nekaj predstavlja, vsaka misel meri na kako dejstvo, z vsakim stremljenjem po nečem težim. Svet, ki je vesoljstvo doživljajev nanj naperjeno, je svet predmetov, ki je čisto drugačne narave kakor doživljaji. Vsi doživljaji so si v

¹ Bogoslovni Vestnik 1934, 233—253.

² Sistem str. 119.

³ Uvod, str. 306.

⁴ Glej n. pr. Uvod str. 289—293.

tem edini, da so nekaj psihičnega, predmeti pa vobče nekaj nepsihičnega.

Kakšna je zveza med obema deloma vesoljstva? Zaenkrat lahko rečemo le to, da je svet predmetov nekaj samostojnega, od doživljanj neodvisnega, svet doživljanj pa nekaj, kar se nujno nanaša na predmete in česar bi brez predmetov ne bilo.

Poglejmo si поблиže ta predmetni svet! Ker dojemamo vse samo potom svojih doživljanj, sklepa predmetna teorija, da bo pač za nas toliko vrst predmetov, kolikor je vrst doživljanj: predstavam odgovarjajo predmeti, ki jih nazivamo osnove, mislim dejstva, čustvom vrednote, stremljenjem najstva⁵. Prav nič tudi ne dvomi, da se osnove sestavljajo v osnove višjega reda, kakor odgovarjajoče predstave, da so predmetna podlaga dejstvom osnove, kakor so predstave mislim itd. Predmetna teorija nas zagotavlja, da je arhitektonika predmetnega in psihičnega sveta čudovito enaka. Ako pokažem, da je kak doživljanj naperjen na določen predmet, sem obenem dokazal, da dotični predmet na neki način biva, sicer bi imeli n. pr. misel, »ki bi bila misel, ničesar', torej sploh nobena misel«⁶, kar je protislovno. Predmetna teorija je torej obenem spoznavna teorija.

Predmetna teorija nam je razkazala vesoljstvo. Deli se v dva svetova, v svet duševnih doživljanj in v svet neduševnih predmetov. Oba svetova imata enako strukturo, oba sta zgrajena na temeljih, ki so absolutni in zadnji. Tak načelno zadnji temelj v duševnem svetu so občuti, v predmetnem enostavne osnove. Na teh temeljih se pa grade na obeh straneh vedno višjerodni pojavi. Na obeh straneh poznamo sicer samo štiri vrste realnosti, toda to število je le izkustveno. Poznamo pač načelno najnižji doživljanj in najnižji predmet, ki sta zadnja temelja vse zgradbe, ne poznamo pa načelno najvišjega. Zgradba je navzgor odprta, le za nas se izkustveno neha s teženji in najstvi⁷.

Tako pojmovanje vesoljstva in njegovega ustroja je zaokrožen nazor, ki omogoča, da odkazemo vsakemu pojavu njegovo mesto v celotni zgradbi. Zato je tem bolj zanimivo, da poznata Sistem in Uvod še drugo strukturo, ki ravno tako obsega celokupnost realnih pojavov. Kakor pravi predmetna teorija, da je vse, kar je, ali doživljanj ali predmet, enako pravi Veber v isti knjigi, da je vse, kar faktično je, ali lastnost ali kajstvo. Poglejmo si natančneje še to drugo teorijo, kakor jo razvijata oba prva filozofova spisa⁸.

Mislimo si kak predmet, recimo mizo. Ta predmet ima določene kakovosti, n. pr. značilno obliko. Če obrnemo svojo pozornost na obliko samo, takoj uvidimo, da je popolnoma nemogoče, da bi bivala sama za sebe. Nemogoče je sežgati mizo, pa si ohraniti samo njen

⁵ Sistem, str. 305, Uvod, str. 300—311.

⁶ Uvod, 59; to mesto je značilen zgled, kako nezadostno spoznavno teorijo je vsebovala predmetna teorija.

⁷ Analitična psihologija, 122.

⁸ Sistem, 21—24, Uvod, 57—87 (strani 77—82 so skoro doslovno povzete iz Sistema).

poseben slog, ko uničim predmet, ki je bil oblikovan, uničim seveda tudi »njegovo« obliko. Isto velja o vseh kakovostih. Ali more bivati razsežnost, ako ni ničesar, kar bi bilo razsežno, ali gibanje, ako ni ničesar, kar bi se premikalo? Lastnosti niso nič samosvojega, ampak so vedno lastnosti nečesa, kar določujejo in s čemer izginjajo. »Vsaka kakovost more po svojem bistvu obstojati, bivati, eksistirati edino-le v smislu pripadanja k nečemu, kar ni ta kakovost.«⁹

Imenujmo ta nekaj »kajstvo«. Kakšno je razmerje med kakovostjo in kajstvom? Morda določena skupina kakovosti tvori kajstvo, kakor plošča in noge tvorijo mizo? Kakovosti bi bile deli kajstva. Toda če nas kdo vpraša po delih mize, ali bomo našli, da je iz rokoko sloga, iz toliko višine, iz take temperature itd.? Iz takih »delov« ne zna noben mizar sestaviti mize. Lastnosti niso deli kajstva. Sicer pa, ako zahteva po naši opredelbi vsaka posamična kakovost neko kajstvo, ki mu pripada, potem zahtevajo tudi vse lastnosti skupaj neko kajstvo, ki mu pripadajo. Tudi celokupnost kakovosti ni kajstvo. Kdor bi trdil kaj takega, bi bil podoben trgovcu, ki se je hvalil, da izgubi sicer prav pri vsaki stvari, dobiček da ima edino, ker mnogo proda. — S to ugotovitvijo filozof izrecno izključuje, da bi si bile kakovosti medsebojno nosilke, kakor so trdili nekateri, češ da barva, trdota, razsežnost itd. sicer res ne morejo bivati vsaka zase, pač pa skupaj kot nekaj, kar je razsežno, trdo, barvano itd.¹⁰

Kakovosti niso deli kajstva, kajstvo ni skupina kakovosti. Kajstvo je »neka svojevrstna, absolutno nekakovostna predmetnost«¹¹, kajstvo je vse, »kar ima brezpogojno kakovosti, kar pa samo nini kaka kakovost«¹².

Isti izsledki veljajo za duševni svet. Kar je kajstvo do svojih lastnosti, to je »jaz« do svojih doživljajev, le da je tukaj dokaz mnogo jasnejši, ker poznamo razmerje doživljaja do jaza tudi »od znotraj«. Vidna značilnost doživljajev je, da so »moji« ali »tvoji«, vobče doživljaji nekoga. »Vsak doživljaj bi ‚visel v zraku‘, da ni onega, ki ga doživlja: ne bilo bi misli, veselja, gledanja, hotenja itd., da ni n. pr. osebe, ki to in ono misli, se tega in tega veseli, to gleda, hoče itd. Vsak doživljaj kaže torej neko popolno odvisnost od našega jaz-a, ki torej tudi iz tega razloga ne more biti istoveten z nobenim doživljajem.«¹³ Že prvi doživljaj nekdo doživlja, zato ima jaz vsaj logično prednost pred svojim doživljanjem¹⁴.

O tem, da je duševno kajstvo nekaj drugega kakor duševni čini, priča tudi ljubezen ali sovraštvo. Kaj prav za prav ljubimo ali sovražimo? Opazovanje kaže, da vedno le osebe, ne reči. Še več. Kdor ljubi prijatelja, ne ljubi njegovih predstav, misli, čustev,

⁹ Uvod, 78.

¹⁰ Sistem, 23, Uvod, 79.

¹¹ Uvod, 80/81.

¹² Uvod, 82.

¹³ Uvod, 68.

¹⁴ Uvod, 67: »Logična odvisnost doživljajev od jaz-a ...«

temveč le njega samega, ki ima te doživljaje. Isti »jaz« zadene v meni, kdor me hvali ali graja. Malo bi se menili, ako bi kdo ocenjeval samo misli in dejanja, ki so naša, če bi njegova hvala ali graja ne veljala nam samim. Ali sreča in nesreča. Kdo je srečen, mar doživljaj ali skupina doživljajev? Ali ne »tisti«, ki doživljaje ima? Že vsakdanja skušnja torej kaže, da »moramo« poleg fizičnih predmetov... in doživljajev... govoriti še o neki tretji realnosti...¹⁵, ki jo ljubimo ali sovražimo, ki jo ocenjujemo, ki je srečna ali nesrečna. Do istega zaključka pridemo, ako analiziramo samosvest. Kdo se zaveda in česa? Zopet ne doživljaj doživljaja, ampak jaz sebe in svojih doživljajev. Ista samosvest pravi tudi, da jaz ni le kak niz doživljajev, ki bi si časovno sledili. Kajti kako se naj en doživljaj zaveda drugega, ki je stvarno različen od njega, in kako se naj zaveda preteklega, ki je nehal bivati, ko se je ta začel? Vedno moramo zaključiti, da tisti, ki doživljaje ima in se jih zaveda, ni in ne more biti sam doživljaj, niti skupina doživljajev.

Se jasnejša nam postane ta resnica, ako se poglobimo v bistvo sklepanja. Ko bi doživljaji tvorili jaz, tedaj bi bilo pač res, da doživljaju premis sledi doživljaj konkluzije, toda prvič bi za to nikdo ne vedel, — kako naj ve recimo doživljaj prve premise za doživljaj druge, ki bo šele sledil, ali doživljaj konkluzije za doživljaja obeh premis, ko ju ni več? — drugič je vsak sklep izključen, ako ni nekoga, ki sklepa, to je, ki »vidi« kako iz teh premis slede ti zaključki. Sama asociacija in časovna zaporednost med doživljaji ni sklep. Iz tega pa sledi, da je ona bitnost v meni, ki doživlja misli premis in izvaja iz njih zaključek, nekaj drugega kakor vsak posamezni doživljaj in kakor njihova celokupnost. »Ta razmerja zahtevajo brezpogojno poleg vseh doživljajev, ki kot taki gotovo nastopajo drug za drugim, še neko tretjo realnost, ki stoji zopet nad temi doživljaji in daje tem doživljajem kot njihov »nositelj« tudi njihovo pravkar orisano logično vez: le 'jaz', ki doživi neke misli $M_1, M_2 \dots$, more iz teh misli 'izvajati' neko drugo misel M^x , doživeti 'radi' teh misli neko veselje, stremljenje itd. ... Tudi ta logični stroj naše zavesti zahteva torej neko ločitev med doživljaji na eni in jazom na drugi strani.«¹⁶

S temi izbornimi dokazi je Veber odločno zavrnil Ostwaldov naravoslovni in Wundtov psihološki aktualizem. Ne posamezne lastnosti ali doživljaji, ne skupine lastnosti in doživljajev si ne zadoščajo, temveč morejo bivati le kot določila svojih nosilcev. Take nosilce nazivamo kajstva. Kajstvo ima logično prednost pred svojimi kakovostmi ter je realnost kat'eksohén. Če so namreč že »naši doživljaji brezdvomne realnosti, tedaj moramo še tem večjo realnost pripisovati 'jaz-u', brez katerega bi tudi teh realnosti ne bilo«¹⁷. Vesoljstvo je torej v tem smislu dualistično: »Vse kar faktično je, razpade... v lastnost... in kajstvo...«¹⁸

¹⁵ Uvod, 58.

¹⁶ Uvod, 73/74.

¹⁷ Uvod, 68.

¹⁸ Uvod, 181.

Kaj je prav za prav kajstvo? Na prvi pogled isto, kar Aristotela podstat. *Substantia est res, cui convenit esse non in subjecto.*¹⁹ Ali ne velja isto o Vebrovem kajstvu? Zato je po pravici dejal A. Ušeničnik: »Če so dokazi, ki jih Veber navaja za svojevrstno, od vseh kakovosti različno, absolutno nekakovostno realnost našega »jaza« veljavni, tedaj je tudi dognano, da je duša podstat ali substanca. Saj definicija substance ne vsebuje nič drugega kakor to, kar dr. Veber dokazuje in kar je po našem mnenju tudi dokazal: duša ni pojav, ni akt, ni doživljaj, ne asociacija pojavov, aktov ali doživljajev, ampak subjekt teh pojavov, aktov in doživljajev.«²⁰

A Veber je odklonil substancializem ravno tako odločno kakor aktualizem. Njegovo kajstvo ni podstat. Po njegovem mnenju »je substancialistu naš jaz neka substanca zase, ki eksistira v nekem metafizičnem smislu za svojimi doživljaji in je v svoji eksistenci sub specie aeternitatis neodvisna od teh doživljajev«, dočim on uči »zakonito in brez pogojno načelno koordinacijo med tema dvema pojavoma, na podlagi katere ni enega brez drugega«²¹. »Jaz sem mnenja, pravi na drugem mestu, — to me loči tudi od vsakega tradicijskega substancializma — da ni kajstev brez kakovosti, oziroma, da nam izgine vsako kajstvo v prazen nič, če si odmislimo njegove kakovosti.«²²

Ali pa substancialisti res uče, da so podstati lahko tudi brez pritik? So-li take podstati sploh možne? A. Ušeničnik odgovarja na to vprašanje, da je tu načelen odgovor, ki bi veljal za vsa bitja, komaj mogoč²³. Možen je pa odgovor, ki velja za vsa izkustvena bitja. Izkustvena bitja so tista, ki so človeku naravnim potom spoznatna. Spoznatno je pa bitje le, ako na kak način na subjekt deluje. Delovanje je pa že ena izmed pritik! Bitje brez pritik bi ne imelo nobene možnosti, da se kakorkoli človeku javi, bi torej sploh ne bilo izkustveno bitje. Še več. Tako bitje bi sploh ne bilo del kozmosa, čigar enotnost tvorijo medsebojni odnosi med stvarmi. Tudi stvarni odnos je namreč pritika. Nekatere pritike so pa naravnost »proprium«, tako da podstat brez njih sploh ne more bivati. Ko bi kdo mogel odvzeti človeku umsko in hotno zmožnost, bi s tem uničil njegovo osebnost. Pa še drugi zgledi, ki so jih substancialisti upoštevali, kažejo, da ni le pritika odvisna od podstati, ki ji daje bivanje, ampak tudi podstat od svojih pritik. Ako se toplota živega bitja za določeno stopnjo spremeni, živa podstat premine: pritična sprememba je imela za posledico podstatno spremembo. Vebrov zakon o koordinaciji ali medsebojni odvisnosti med kakovostmi in kajstvi ni torej noben ugovor proti substancializmu.

Po vsem tem bi se zdelo, da je bil Veber v Sistemu in Uvodu sicer substancialist in da je to zanikal le, ker je bil napačno prepričan, da so njegova kajstva nekaj drugega kakor aristotelske

¹⁹ S. c. gentiles, I, XXV.

²⁰ A. Ušeničnik, Uvod v fil., II, 285. Glej tudi Ušeničnikovo kritiko Vebrovega Uvoda v BV I, 323, sl. in Vebrov odgovor, Sistem, 366—373.

²¹ Uvod, 83/84.

²² Uvod, 179.

²³ Ušeničnik, Uvod v fil. II, 287.

podstati. Pa tudi ta zaključek bi ne bil pravilen. Vebrova kajstva v resnici niso podstati, ali bolje, so obenem nekaj drugega kakor podstati. Filozof pravi o njih, »da mora vsakemu, ki bi si .. v resnici odmisli vse kakovosti (lastnosti) kateregakoli fizikalnega ali psihološkega kajstva, že v principu postati nemogoče, razlikovati med temi in drugimi kajstvi...«, kar se nič drugega ne pravi, nego da mu v tem hipu dotično kajstvo v resnici izgine z analitično nujnostjo v prazen nič²⁴. Razpad vseh njenih kakovosti bi nujno pomenil »istčasni razpad te mize«²⁵. Tega bi tomist ne mogel več trditi. Kakšen pomen naj da on izrazu »razpad kakovosti«? Ali zakaj bi radi našega odmišljanja izginila kajstva? Netočno izražanje? Ne, izrazi so preiščani, narekovala jih je predmetna teorija.

Predmetna teorija kot samostojen filozofski nazor je morala seveda tudi kajstva uvrstiti med svoje predmete, zato jih moramo tudi mi gledati z očmi predmetnega teoretika. Kajstva kakor mizo, kamen, žival dojemamo s pomočjo predstav, treba jih bo torej šteti k osnovam. Seznanimo se ob tej priliki malo pobliže z osnovami.

Med nepsihične osnove — psihične lahko tukaj prezremo — spadajo pojavi kakor: barva, glas, trdina; premikanje, stik, meja; miza, kamen, zemlja; število, oblika, melodija. Najnižjo vrsto zavzema brez dvoma prva trojica. Te osnove namreč vsaj načelno lahko dojemamo same, dočim si je treba obenem, ko si kdo predstavlja gibanje, mizo, melodijo, predstavljati še prostorna in časovna določila ali barve, trdote itd. ali glasove in presledke. Med osnovami je pa še druga razlika. Barva res eksistira ali vsaj lahko eksistira, enako premikanje ali miza. Ne tako število, oblika, melodija, ki le »slone« na ostalih osnovah ali »izvirajo« iz njih. Te so irealne, idealne osnove, one realne. Ako vse te posebnosti upoštevamo pri končni razdelitvi, dobimo tri vrste osnov: najnižje enostavne realne osnove kakor barva, kompleksivne realne osnove ali osnove drugega reda kakor premikanje, miza, in kompleksivne idealne osnove ali osnove tretjega reda kakor število²⁶.

Miza, kamen, zemlja, ki so zgledi za kajstva, se torej uvrščajo med realne osnove drugega reda. Osnove prvega reda so same lastnosti, pa tudi del osnov drugega reda, kakor premikanje, stik, meja, so le kakovosti določenih kajstev. S predmetno-teoretičnega vidika sedaj lahko rečemo, da »vse realne osnove razpadejo v realne lastnosti (kakovosti) in realna kajstva«. Vsakdanji govor ne rabi izraza »kajstvo«, čmpak pravi »reč«. Reč je torej »kajstvena nepsihična osnova drugega reda...«²⁷ Na tak način je predmetna teorija vsrkala teorijo o kajstvu in kakovostih.

Sedaj bolje razumemo gornje izraze. Ako sploh kaj v pravem pomenu eksistira, potem eksistirajo osnove prvega reda²⁸. Kajstva pa

²⁴ Sistem, 369, v odgovoru na Ušeničnikovo kritiko.

²⁵ Uvod, 81.

²⁶ Sistem, 311—314; Uvod, 301—303.

²⁷ Sistem, 314.

²⁸ Ali vsaj končni predmet, čigar pomožni predmeti so ti pojavi. Za razliko med pomožnim in končnim predmetom gl. zlasti Uvod, 316. Za naš sedanji namen nima načelne važnosti.

spadajo med višjeredne osnove. Do njih pridemo potom oblikovanja, in če jih razoblikujemo, nam pač ostanejo osnovne prvega reda, ki smo jih bili oblikovali v kajstva. Kakovosti mize torej v resnici lahko razpadejo ter samostojno bivajo dalje in odmišljanje res razblini oblikovane pojave v nič. »Po mojem tedanjem pojmovanju, tako pravi Veber v Knjigi o Bogu, bi potemtakem veljalo to dvoje: Prirodne lastnosti bi bile od pristojnih reči vsaj po lastnem, brezčasnem bistvu povsem nezavisno, to je, bile in ostale bi te in one lastnosti, recimo barve, glasovi, toplote, četudi bi ne bile uresničene kot lastnosti posebnih reči; prirodne reči pa bi bile od pristojnih prirodnih lastnosti že po lastnem brezčasnem bistvu in torej tako zavisne, da bi brez njih prenehale ne le dejanski bivati, temveč tudi — sploh še kaj biti.«²⁹ To je bila »oblikovalna pot« podobna oni, »ki jo nastopimo tudi tedaj, ko se od posameznih glasov povzpenjamo tudi do pristojnih ‚melodij‘, od posameznih barv in senc do pristojnih ‚slik‘ itd.«³⁰

Kajstvo je po predmetni teoriji odvisno od osnov prvega reda, dočim so te od kajstva neodvisne. Če bi že dali čemu naziv podstati, bi prej veljal tem. Kajstvo je povrh še umetna tvorba, »ki smo jo s a m i tako ali drugače ‚izoblikovali‘«,³¹ dočim je substancialistu podstat izkustvena bitnost, ki jo »zadevamo«.

Kajstvo je torej predmet in spada k osnovam drugega reda. Ali se pa s tem strinja vse to, kar smo bili slišali o duševnih in ne-duševnih kajstvih, ko smo si ogledali dokaze zanje? Kajstvo kot osnova drugega reda je brezčasno odvisno »od osnov prvega reda, ne pa narobe«³², dočim ugotavlja zakon o koordinaciji med-sebojno odvisnost. — Kajstvo kot osnova je logično za kakovostmi. Te namreč lahko bivajo brez kajstev, medtem ko so kajstva »tudi v neempiričnem in brezčasnem smislu besede« odvisna od osnov prvega reda, ker so na njih zgrajena³³. A v Uvodu smo brali v posebnem poglavju, ki je posvečeno »logični odvisnosti doživljajev od jaz-a«, torej kakovosti od kajstva, da more »vsaka kakovost p o s v o j e m b i s t v u o b s t o j a t i, b i v a t i, e k s i s t i r a t i, e d i n o l e v s m i s l u p r i p a d a n j a k n e č e m u, k a r n i t a k a k o v o s t«³⁴. — »Osnove prve, namreč elementarne vrste po svoji naravi ne vključujejo nikakih drugih osnov,«³⁵ drugje pa beremo, da »zahteva bivanje vsake kakovosti bivanje nekega od te kakovosti docela različnega predmeta O« ne

²⁹ Knjiga o Bogu, 170.

³⁰ Ibid. 171.

³¹ Ibid. Veber iz leta 1921 bi morda ne hotel podpisati te izjave, češ da so kajstva pojavi, ki v resnici eksistirajo ali vsaj lahko eksistirajo, in ne kake subjektivne tvorbe. Toda v Očrtu psihologije iz leta 1924 pravi izrecno, da »prihajamo potom predstavnega oblikovanja svojih predstav poedinih barv, prostornih točk, svetlob itd. do predstavljanja pristojnih ‚reči‘« (str. 144). Kajstvo je bil spočetka pač dvoumen pojem, ki je vseboval obenem izkustvene podstati in »nadstati« (Knjiga o Bogu str. 175), ki jih oblikuje subjekt.

³² Sistem, 314.

³³ Sistem, 313.

³⁴ Uvod, 78.

³⁵ Sistem, 313.

le izkustveno, marveč načelno³⁶. — Kajstvo kot osnova drugega reda je »vendar še« nekaj realnega³⁷; predvsem so realne namreč osnove prvega reda, osnove tretjega reda pa že sploh več niso. O jazu kot kajstvu in njegovih doživljajih, ki so mu osnove, se pa trdi, da je treba «še tem večjo realnost pripisovati 'jaz-u', brez katerega bi tudi teh realnosti (namreč doživljajev) ne bilo»³⁸. — Jaz kot kajstvo je nosilec, ki je neobhodno potreben že za prvi doživljaj, a isti jaz se šele gradi na doživljajih kot svojih osnovah. — V predmetni teoriji zavzemajo kajstva in kakovosti le prva dva reda osnov. Tretji red osnov in vse ostale viste predmetov, dejstva, vrednote in najstva, ostanejo izven te razdelitve. Kajstva imajo torej le podrejen pomen. Uvod pa zatrjuje, da razpade »vse, kar faktično je«³⁹, v lastnost in kajstvo. Ta dihotomija si skuša podrediti vesoljstvo predmetov⁴⁰.

Z eno besedo, v izrazu kajstvo se skriva dvoumje. Zdaj je ena izmed podvrst predmetov, ki se gradi na osnovah prvega reda, zdaj zopet temeljna realnost in nosilka vseh ostalih realnosti. V prvem pomenu se da vsrkati v predmetno teorijo, v drugem pomenu skuša to teorijo absorbirati. Zdaj je predmet med predmeti, zdaj prava podstat. Filozof nesigurno niha med predmetno teoretičnim tolmačenjem vesoljstva in med substancializmom. Tudi Meinong je poznal kajstva, toda on jih je redno uvrščal med osnove višjega reda. Veber jim je posvetil več pažnje — Uvod je knjiga o kajstvu, kakor je Filozofija knjiga osebnosti — in pričela so se mu odražati od vseh ostalih predmetov ter izpodrivati predmetno teoretični nazor o strukturi sveta. Ne vrste predmetov, gradeče se druga na drugi, ampak kajstvo-kakovost, to je temeljna delitev pojavov. Obe tendenci predstavljata celotna sistema, ki se ne dasta podrediti drug

³⁶ Uvod, 80

³⁷ Uvod, 302.

³⁸ Uvod, 68.

³⁹ Uvod, 181.

⁴⁰ Filozof bi lahko odvrnil, da med obema delitvama ni nasprotja. Predmetna teorija razporeja vse predmete, kajstvo in kakovost pa obsegata le vse faktične predmete. Faktičnost namreč ni edini način bivanja. Po predmetni teoriji lahko pojav »eksistira«, »obstoja« ali »samuje« (Sistem, 319—326). Faktične ali eksistentne so res le osnove prvega ali drugega reda, kamor spadajo kakovosti in kajstva. Pa kljub tej načelni ugotovitvi se vidi, kako si hoče dualizem kakovost-kajstvo podvreči vse vrste predmetov, in to na razne načine. Sistem pravi n. pr., da je v nekem smislu vsak predmet kajstvo, »ker ima vsak predmet... — neizvzemsji 'nič' — svoje kakovosti« (str. 331). Ob drugi priliki filozof spontano smatra vrednote in najstva za kakovosti, n. pr. Sistem, 272: »Naj'... je vselej 'brezosebna' lastnost nečesa (kakor barva, razsežnost...)...«, Uvod, 307, Etika, 241, 270 itd. Ko se bavi ex professo s tem nazivom, sicer ugotavlja, da po predmetni teoriji vrednote niso lastnosti, zato pa uči, da so faktične, in jih s tem zopet podredi dualizmu (glej n. pr. Estetiko str. 100—103). — Mimogrede še omenimo, da ga je prav dokaz, da vrednote niso kakovosti svojih podlag, ampak na teh podlagah zgrajene nove predmetnosti s svojimi lastnostmi, opozoril, da bi osnove prvega reda ne bile lastnosti kajstev, ako bi bila ta na njih fundirana. Gl. Problem predstavne produkcije, str. 151. Vprašanje o razmerju med kakovostmi in kajstvom se je postavilo v novi luči, — Veber je zadel na substanco!

drugemu, ampak se izključujeta, ker vsak drugače tolmačita in razporejata iste pojave. Izborni dokazi filozofa silijo, naj gleda v kajstvih kratkomalo podstati, a ves njegov dotedanji sestav mu to brani. Vsekakor je bilo stanje s takim notranjim nasprotjem nevzdržno. Prej ali slej je moral slediti nadaljni razvoj in razčistiti razmerje med obema tendencama.

Preden zasledujemo, kako se je nazor o predmetu in kajstvu iz leta 1921 razvijal v poznejših spisih, si pogledjmo še posledice prvotne teorije na dveh važnih točkah: Kako je z dušo? Kako je z bivanjem božjim?

Videli smo, da ni kajstva brez kakovosti. Ker so dušine kakovosti njeni doživljaji, sledi, da ni duše brez doživljajev⁴¹. Tudi so nemožni višjeredni doživljaji brez nižjerednih in končno najnižjih, namreč predstav-občutkov. Z občutki torej »vsa ostala in 'višja' duševnost v smislu analitične nujnosti — stoji in pade«⁴². Občutki so sicer izjemoma lahko halucinatorični, vobče pa vendar merijo na faktične osnove in »zahtevajo vsaj v svoji zakoniti celokupnosti tudi eksistenco zunanje sveta«⁴³. Duševnost torej ni le odvisna od predmetov vobče, temveč naravnost od eksistentnih stvarnih predmetov. Brez teh ni doživljajev, brez doživljajev ni duše. Fizične kakovosti in fizična kajstva so možna brez doživljajev in brez duše, ne pa duševnost brez njih⁴⁴. Iz tega sledi, »da brez nekega faktičnega zunanje sveta ni in ne more biti tudi nobenih jazov katerekoli, najnižje ali najvišje 'razvojne' stopnje. S tem pa je ... zopet pokazana nesmiselnost vseh onih teorij, ki govore o nekem 'ustvarjanju' zunanje sveta od strani boga kot najvišje 'osebe'«⁴⁵. Če se že govori o stvarjenju, tedaj bi kvečjemu trebalo reči, da je bog ustvarjen od sveta, kajti tudi njegovega »jaza ni in ne more biti brez doživljajev, le-teh ne brez pristnih doživljajev najnižjega reda in teh zadnjih ne brez faktične eksistence nekega zunanje sveta... Torej pa je tudi ta najvišji jaz — če eksistira — brezčasno odvisen od faktične eksistence tega zunanje sveta in ne narobe«⁴⁶. Odvisno bitje pa seveda ni Bog, torej Boga ni. Predmetna teorija s svojim pojmovanjem kajstva je bila logično ateistična.

⁴¹ Ta sklep je očitvidno preuranjen, kakor opozarja A. Ušeničnik (Uvod v fil. II, 288; gl. tudi Vebrov Sistem, 369). Mar nima duševno kajstvo drugih kakovosti kakor doživljaje? Veber sam pozna take kakovosti, namreč duševne zmožnosti in dispozicije. Pa o teh bo govor pozneje.

⁴² Uvod, 314/15.

⁴³ Uvod, 315.

⁴⁴ Dr. Franc Kovačič, ki se je kot vzgojitelj toliko duhovniških generacij vedno vprašal, kam vodi v praksi ta ali oni sistem, je posebno ostro obsodil Vebrov nazor, da je duševni svet odvisen od stvarnega, ne pa narobe. Potemtakem bi bile ideje in vobče psihični red res le nadstavba ekonomskih razmer in epifenomen materije, kakor uči skrajni materializem. Gl. »Čas« 1921/22, str. 49—59. Teoretično je pa Veber že takrat materializem najostreje zavrnil. Glej Uvod, 166—169.

⁴⁵ Uvod, 318.

⁴⁶ Uvod, 318.

Cisto drugačno je vprašanje glede človeške duše. Duša je realno kajstvo, ki doživlja predstave ob faktičnih pojavih. In ker realna kajstva ne nastajajo — Stvarnika ni, kakor smo pravkar brali — niti ne izginjajo, moramo celo reči, da so duše od vekomaj in da so nesmrtni. Edino en ugovor je mogoč. Kaj če je jaz sestavljeno kajstvo, čigar deli so sicer večni, celota kot taka pa le slučajna tvorba, ki lahko razpade? Toda jaz nam je v samosvesti »neoposredno dan v vsej nagoti svoje realnosti«⁴⁷. Ako je naše spoznanje sploh kdaj izvestno, tedaj gotovo tukaj. In kaj nam pravi samosvest o jazu? Da je enovitega, elementarnega značaja. Sicer pa, ali ni jaz tisti, ki ima doživljaje, tako da vsak izmed njih pripada nujno in izključno le enemu jazu? Ako bi bil moj jaz sestavljen iz enostavnejših jazov, tedaj bi po zakonu o koordinaciji vsak izmed njih imel svoje doživljaje, ki bi seveda nikakor ne bili moji. Samosvest mi pa pravi, da so vsi doživljaji moji in samo moji. Vse to je dokaz, da so jazi elementarna kajstva, torej večna kajstva⁴⁸.

Ob tem zaključku se vsiljuje nebroj vprašanj⁴⁹. Zastavimo si le eno. Dokler jaz ni imel telesa in ko ga ne bo imel več, kako je ali bo spoznaval v takem stanju, ako drži zakon, da so občutki najnižji doživljaji? Filozof odgovarja, da prav tako, kakor v telesu, da tudi ločen jaz čuti barve, glasove, temperature itd., edino organskih občutkov da nima. Toda kako naj čutim recimo težo, ako nič ne pritiska na moje telo, ali slišim glas, ko pa tresljaji ne morejo zadeti ob netvarni jaz? Brez čutil, ki so telesni organi, ni čutenja. — Danes so vsa ta vprašanja rešena. Filozof pozna Stvarnika, ni se mu treba pečati s problemom, kaj in kako je doživljalo duševno kajstvo vso večnost pred rojstvom, bistrane analize pa so mu pokazale, da moramo razlikovati med čutnim in umskim spoznavanjem. Duša brez telesa ničesar ne čuti, toda pojmi in misli. In ker je medtem tudi nazor o kajstvu napredoval, je postalo očito, da si lahko brez protislovja mislimo bitje, ki bi bilo samemu sebi predmet doživljanja.

II

Ko je podal v Sistemu in Uvodu celoten filozofski nazor, je posvetil Veber svoje delo posameznim panogam. Izšle so knjige »Znanost in vera«, »Problemi sodobne filozofije«, »Etika«. Vprašanje substance v teh delih nikjer ni znova načeto. Filozof vztraja pri svojem nazoru iz leta 1921. V obeh psihologijah pa nenadoma stopijo v ospredje »dispozicije«⁵⁰. Kaj so dispozicije? Duševne zmožnosti, n. pr. zmožnost čutenja, mišljenja, čustvovanja in stremljenja. Ne dojemamo jih neposredno kakor doživljaje in svoj jaz, marveč sklepamo nanje iz doživljajev. Dispozicije so nekaj trajnega in se dado z vajo izpopolniti. Pravimo, da smo se tega ali onega naučili ali

⁴⁷ Uvod, 332.

⁴⁸ Uvod, 330—335.

⁴⁹ Nekatera je nanizal A. Ušeničnik v »Bogoslovnem vestniku« I. 323 sl.; glej Vebrov odgovor v Sistemu str. 369.

⁵⁰ Analitična psihologija, 72—77; Očrt psihologije, 162—168. Tudi v Problemih je že govor o dispozicijah, glej stvarni register.

navadili. Skratka, dispozicije so to, kar nazivajo tomisti virtutes ali facultates, ki si morejo prirobiti »habitus«. Potemtakem je pa imel prav A. Ušeničnik, ki je dejal, da ima duša razen doživljajev lahko še druge lastnosti. Morda bi sedaj lahko rekli, da je duša podstat z določenimi dispozicijami. Veber odgovarja, da temu ni tako. Dispozicija je gola sposobnost, nekaj popolnoma nedoločenega. Kakor ne more bivati realna miza, »ki bi ne imela sploh nobenih faktičnih poedinih lastnosti, temveč ki bi že načelno imela samo sposobnosti za te ali druge poedine svoje lastnosti«⁵¹, enako je nemogoč subjekt, »ki bi ne imel nikakega učinkovitega poedinega doživljanja, temveč samo orisano dispozicijo, t. j. sposobnost za takšno ali drugačno poedino doživljanje«⁵².

Ali nas ta odgovor zadovolji? Ali ni z dispozicijami tako, kakor z vsemi ostalimi kakovostmi? Realni predmeti imajo tudi realne lastnosti, možni in nedoločeni pa le možne in nedoločene. Kaj je recimo rdeča barva, ako ne dispozicija, da tako in tako valovanje na svojski način odbija? Pri realnem predmetu je ta dispozicija seveda realna in ni nič drugega, kakor posebna struktura snovi. Po tej strukturi, ki je aktualna in določena kakovost, se tudi v absolutni temi loči rdeče telo od zelenega, dasi nobeno ne odbija nikakih žarkov, temveč imata le dispozicije za tako reakcijo. Struktura snovi je realna, določena, njen odziv na razne vplive od zunaj pa je le dispozicija, dokler teh vplivov ni. Ta posebna struktura je prava lastnost, ki je obenem dispozicija. Vse realne dispozicije so realne kakovosti in vse realne kakovosti so v kakem oziru dispozicije⁵³. Dalje, kaj je sedaj z metodo odmišljanja, ki je bila važen ugovor proti podstatnosti? Ako odmislim vse doživljaje, mi bodo še vedno ostale dispozicije. Res je, da ne bodo več zaznatne, pa saj jih nikoli ne dojemamo naravnost, ampak sklepamo nanje. Jaz brez doživljajev se torej ne razblini v nič. Sploh pa, kdo ima te dispozicije? Doživljaji ne, ker iz njih izvirajo. Kajstvo še manj, saj se na doživljajih, ki izvirajo iz dispozicij, šele gradi. Dispozicije zahtevajo podstatnega nosilca.

Vsi ti zaključki so kakor na dlani, filozof pa še vedno odklanja »substancialitetno pojmovanje duše«⁵⁴, ker čuti, da bi sicer moral zavreči predmetno teorijo. Psihološke analize mu vsiljujejo red: podstatni jaz — dispozicije — doživljaji, predmetna teorija pa uči odvisnost: doživljaji — kajstva. Kam z dispozicijami? Na vsak način pred doživljaje, zahteva analiza, ker doživljaji iz dispozicij izvirajo. Na noben način pred doživljaje, brani predmetna teorija, ker so doživljaji najnižje osnove v psihičnem svetu. Ako bi jih dali naprej, potem bi morali dati kajstvo še pred dispozicije, kajti dispozicije so dispozicije nekoga. S tem bi pa dali osnove drugega reda pred osnove

⁵¹ Analitična psihologija 164.

⁵² Ibid. 166.

⁵³ Stari misleci so nazivali pojav, kolikor je realna dispozicija, »actus primus«, v kolikor se dispozicija dejanski javlja, »actus secundus«. Toda obojno stanje je »actus«, nekaj dejanskega, konkretnega.

⁵⁴ Analitična psihologija 54.

prvega reda, predmetno teorijo bi postavili na glavo. Prav dispozicije so bile tiste, ki so filozofa opozorile, kakor sam izjavlja⁵⁵, da je jaz, ki ga odkriva psihološka analiza, nekaj čisto drugega nego kajstva, ki jih pozna predmetna teorija.

Estetika iz leta 1925 se sicer ne bavi s kajstvi in podstatmi, pa je kljub temu važna za naš problem. Obravnava namreč podrobneje razmerje med višjerednimi predmeti in njihovimi nižjerednimi podlagami in prihaja do načelnih zaključkov, ki jih bo treba samo obrniti na kakovost in kajstva. Tak višjeredni predmet je n. pr. melodija napram glasovom. Melodija je na glasovih zgrajena, pa tako, da glasovi niso njeni deli, ne njene lastnosti. Melodija ima svoje, nove lastnosti: Melodija je kratka ali dolga, priprosta ali umetna, žalostna in zategla ali vesela in poskočna. To so njene lastnosti, ne glasovi. Posamični glasovi pa imajo zopet vsak svoje kakovosti: višino, jakost, barvenost, trajanje, a nobeden melodije. Kakor nižji predmeti, ki »fundirajo« višjeredne, niso lastnosti teh predmetov, enako tudi višjeredni lik ni nobena lastnost svojih predmetnih podlag⁵⁶.

Naobrnilimo ta zakon na slučaj, ki nas zanima, na kajstva in kakovosti, kakor je to storil filozof dve leti pozneje v razpravi: Problem predstavne produkcije. Naj govori avtor sam: »A. Meinong je bil mnenja, da je razmerje med kvalitetami in pristojnimi nosilci fundativno, ozir. da je n. pr. miza na posameznih svojih kvalitetah tako zgrajena kakor vsak lik na svojih fundamentih. Toda dočim so v našem slučaju (miza — njene kvalitete) ti 'fundamenti' (barva, oblika, trdota, prostornost itd.) obenem neposredna, konstitutivna določila ali lastnosti onega pojava (mize), ki naj bi bil na njih zgrajen, gre pri fundaciji za fundamente, ki že načelno niso nikaka neposredna določila ali lastnosti pristojnega fundiranega pojava: posamežni glasovi niso nikake lastnosti pristojne melodije, barve niso lastnosti pristojne razlike med njimi (ta razlika ni barvana!) itd.«⁵⁷

Kakovosti: barva, oblika, trdota so lastnosti kajstva »miza«. Kakovosti pojava pa ne morejo biti obenem fundamenti istega pojava. Kajstev torej ne moremo smatrati za osnove drugega reda, ki bi temeljile na osnovah prvega reda ter imele iste osnove še za svoje lastnosti. Predmetno-teoretično tolmačenje kajstev je bilo napačno. Kaj torej? Filozof odgovarja zaenkrat, da so kajstva deležna (Teilhaben) svojih kvalitet, kvalitete pa »deležniki svojih nosilcev«⁵⁸. Toda kaj je tisto, kar je deležno lastnosti in njihov nosilec? Goli nič ne more biti ničesar deležen. Naša pozornost se je nenadoma obrnila od tega, kar se lahko na lastnostih gradi, do tega, kar lastnosti nosi in jih dela faktične. Obrnili smo hrbet predmetni teoriji in se usmerili proti podstati.

⁵⁵ Filozofija, 7.

⁵⁶ Estetika, 100—103.

⁵⁷ Problem predst. prod. 151.

⁵⁸ Ibid. 52.

Ti izsledki veljajo seveda tudi za jaze. Tudi duševna kajstva se ne grade šele na svojih doživljajih, temveč so jim nosilci. Prav tem bo posvečal filozof odslej vedno večjo pozornost. Nič več ne bomo gledali v njih samo nekake nadstavbe duševnih činov, temveč temeljno realnost, ki je vir vsega doživljanja. Razmerje med doživetjem in predmetom doživetja bo stopilo v ozadje, nova dela bodo raziskovala predvsem odnos med doživetjem in subjektom doživetja⁵⁹.

Prve sadove tega preokreta nudijo »Idejni temelji slovanskega agrarizma« iz leta 1927. Filozof ugotavlja, da se človeške družbe značilno razlikujejo od vseh mnogovrstnih naravnih živalskih skupnosti, to pa zato, ker je tudi človeški subjekt nekaj svojkega. Človeški jazi imajo globine, kakor bi jih zastonj iskali pri drugih živih bitjih na zemlji. To dokazujejo posebni, samo človeku lastni doživljaji. Tudi žival ima predstave in čuti ugodje ali bolečino, kakor mi, iz ničesar se pa ne da sklepati, da bi bila žival v pravem pomenu srečna ali nesrečna. A prav ti zadnji doživljaji zadevajo neposredno naš jaz sam. Kogar boli zob, ga boli pač ravno zob. Srečna pa ni morda glava ali prsi, kakor je boleč zob, ampak samo jaz ali ti. Predstave in mnoga čuvstva so nekako površinska, obodna doživetja, zavest sreče in nesreče pa globinska, ki zadevajo jaz prav v njegovem jedru. Pa že predstave same kažejo zanimivo razliko. Trikotnik n. pr. lahko gledam in si ga predočujem, prav kakor više razvita žival. Toda jaz ga lahko tudi pojnim in opredelim, in opazovanje kaže, da mi sem ne more slediti nobena žival. Samo človek pojmi, misli in sklepa, kakor je le on v pravem pomenu srečen ali nesrečen. Človek ni le čutno, temveč obenem racionalno-duhovno bitje, ki zavestno in smotreno napreduje v umskem in nravnem redu, medtem ko je žival zaprta v svoje empirično-psihološke asociacije. Ta plus na človeku, ki priča, da je njegov jaz v svojih globinah bistveno drugačen kakor živalski jazi, je izražen tudi v posebnem nazivu, ki se prideva razumnim in etičnim bitjem: človeški jaz je o s e b a⁶⁰. »Karakterno težišče človeške narave... ni animalična, temveč duhovna plat, ne človek kot animal ali žival, temveč človek kot persona ali — oseba... Center človeške narave je človeška o s e b n o s t, ki jo kot drugi in podrejeni center obdaja človeška animaličnost.«⁶¹

S tem je avtor trčil na osebo in to srečanje je bilo odločilno za nadaljnji razvoj. Odslej jaz ni več melodija, ki jo ustvarjajo glasovidoživljaji, ampak osebno, podstatno glasbilo, odkoder ti glasovi vro.

Zanimivo je, da v registru, ki ga ni sestavljal avtor sam, in ki vsebuje celo podrobnosti kakor »goetheanizem« in »poleno (bumerang)«, ne najdemo izrazov oseba, osebnost. Vidi se, da se avtorjeva okolica ni zavedala, kolikega pomena je bilo novo odkritje. V resnici je pa bil to smrtni udarec za predmetno teorijo. Filozofu je že jasno, da je osebnost isto, kar se v strokovnem jeziku naziva substanca, dasi še vedno ne rabi tega izraza.

⁵⁹ Prim. Filozofija, 6.

⁶⁰ Agrarizem, 16—20, 167—174.

⁶¹ Ibid. 171.

Tudi razprava o predstavnih produkcijah posveča osebnosti veliko pozornost, enako »Emocionalna struktura osebnosti«⁶². Jaz je za vedno nehal biti osnova višjega reda, ki se gradi na doživljajih. »Kardinalna stran človeške narave ni nobeno (ne animalično ne duhovno) doživljanje, temveč... personalni značaj človeškega subjekta.« Zato pa tudi »vsako nastajanje človeka kratkoma sovpade z nastajanjem orisane človeške perzonalitete«, ki obsega »disponiranost za poznejše efektivno duhovno doživljanje«⁶³. S tem je zmagal odvisnostni red: osebnost, dispozicije, efektivno doživljanje. Predmetna teorija se je umaknila dejstvu, ki govore za substancializem. Manjka samo še ime podstat, to bo pa dodala filozofija.

Kaj naravno se začne v tej zvezi pojavljati misel na Praosebnost. Razprava o predstavnih produkcijah daje osnove za istinitostni dokaz in napoveduje knjigo o Bogu, Zvonov članek pa snuje načrt za osebnostno pot. V predmetni teoriji za Boga ni bilo prostora zlasti iz dveh razlogov. Nepodstatni jaz, ki se gradi na doživljajih, je od teh svojih osnov popolnoma odvisen. Odvisno bitje pa je baš nasprotje absolutnega bitja. Ako Bog je, ga bo treba iskati v smeri podstatnosti, da si ga sicer ni mogoče ukleniti v izkustvene kategorije. Ta prva ovira je sedaj premagana. Kardinalna stran razumnih jazov je podstatna osebnost s dispozicijami za doživljanje. Možno bi bilo torej brez protislovja zamisliti absolutno duhovno bitje, ki bi bilo samemu sebi predmet doživljanja, ko bi nam tega ne branil drug razlog, zakon o najnižjih doživljajih. Pa tudi ta težava je v resnici že odstranjena. Sporedno pa neodvisno od razmišljanja o kajstvih se je vršil tudi razvoj o spoznavni teoriji in dovedel do važnih zaključkov. Oglejmo si ga v glavnih obrisih.

Predstave, kakor vemo, so v predmetni teoriji najnižje osnove duševnega sveta. Kaj so predstave? Občuti, spominske obnove občutov ali predstave v navadnem pomenu, pa tudi ideje in pojmi. Naziv je zelo nejasen, ker družiti to, kar večina filozofov loči, namreč čutno in umsko spoznanje, predstave in ideje. Predmetnim teoretikom so pojmi in ideje le neke vrste zabrisanih predstav. Ni čuda, ako dajejo prednost najjasnejšim »predstavam«, občutkom ter jih smatrajo za neobhodne temelje vsega duševnega življenja. Občutki so pa možni le ob istinitem, tvarnem svetu. Katerikoli subjekt, pa naj bi si bil tudi podstaten, je potemtakem od tvarnih predmetov, da sploh more kaj doživljati⁶⁴. Tak subjekt seveda ni Bog.

⁶² »Ljubljanski Zvon«, 387—400.

⁶³ Problem predst. prod. 242.

⁶⁴ Ta zaključek, ki ga je izvajal Veber sam proti dokazom za bivanje božje, ne drži popolnoma, kajti na mnogih mestih se ponavlja trditev, da je subjekt samemu sebi najneposrednejši predmet doživljanja. Glej n. pr. že navedeno mesto v Uvodu str. 322 ali Očrt str. 15 itd. Morda bi kdo ugovarjal, češ da se tako neposredno zre jaz šele, ko se je zgradil na doživljajih ob istinitih predmetih. Kdo drug bi mu seveda lahko odvrnil, da po isti filozofiji že ti doživljaji sami podstavljajo jaz — in s tem znovo opozoril na osnovno nasprotje v predmetni teoriji.

Toda predstavljanje in pojmovanje pojavov sta dva bistveno različna načina spoznavanja. Kdo si more predstavljati tisočerkotnik? Le par stranic in kotov imamo živo pred očmi, nato se ves lik zmede in zabriše. In vendar nič jasnejšega kakor pojem tisočerkotnika. Ali predstava ure in pojem ure. Kdor je zmožen, da uro pojmi, ta jo bo spoznal v kakršnikoli obliki, kdor pa si jo samo predstavlja, ne bo nikoli vedel, zakaj spadajo v isto vrsto žepne ure, peščene ure in sončne ure. Baš v tem je razlika med človekom in živaljo. Možno bi bilo na pr. naučiti psa, da bi ločil žepne ure od drugih predmetov, možno bi bilo tudi to predstavo zvezati s predstavo stenske ure, tako da bi na obe enako reagiral, toda ali bo vsled tega kedaj žival sama obema predstavama pridružila še predstavo peščene in sončne ure, ako jih kje vidi? Ne, za to noben asociativni proces ne zadošča. Tu bi trebalo pustiti predstave in njihove asociacije in se zateči k drugačnemu načinu spoznavanja, trebalo bi r a z u m e t i, kaj je ura. Edino kdor je zmožen, da uro pojmi, ta jo bo mogel spoznati v kakršnikoli, tudi popolnoma novi obliki, kot pripravo, ki meri čas. Podobno velja o besedi, bodisi govorjeni ali pisani. Tudi besedo je mogoče dojeti na dva načina. Lahko jo samo slišim in si jo slišno predstavljam. Teža je zmožna tudi papiga. Beseda je pa obenem znak za pojem. A žival niti nima pojmov, da bi jih izražala z znaki, niti ne more pronikniti v bistvo znamenja, ki se samo tudi ne da predstavljati, ampak ga je treba uvideti, razumeti, pojmiti. Vse »govorjenje« živali se je doslej izkazalo za osociacijski proces med predstavami⁶⁵. Živali, ki imajo čute podobne našim, pač slišijo besede, vidijo tiskano stran kakor mi, toda v teh občutkih in v teh predstavah se nahaja virtuelno še nekaj drugega, kar ni dostopno nobeni čutni zaznavi: pojmi, ideje, misli.

Veber je preveč psihologa, da bi pri svojih analizah doživljajev nikoli ne trčil na to razliko med predstavami in pojmi, pa naj mu jo je še tako zastirala predmetna teorija. Že v Sistemu loči med nazornimi in nenazornimi predstavami. »Nenazorne ali abstraktne v pravem pomenu besede so... predstave predmetov s pomočjo misli kot take. Nenazorno si predstavlja n. pr... krog, kdor misli na krog kot nepretrgano črto, ki je na vseh točkah enako oddaljena od neke točke kot svoje sredine'«⁶⁶, kratko, kdor ima o krogu pojem, naj si lik pri tem predstavlja ali ne. Tudi Očrt psihologije se dotika tega vprašanja, toda uvaja novo terminologijo. Nenazorne ali abstraktne predstave iz Sistema so postale »splošne predstave«⁶⁷, ki jih ne smemo zamenjati z nenatančnim, zabrisanim predstavljanjem. Nenatančna predstava, n. pr. predstava meglene pokrajine, kjer se predmeti nejasno prelivajo drug v drugega, ni predstava kake splošne pokrajine, ampak kaže določen kraj, ob določenem času, z določeno zameglenostjo. Tudi nenatančna predstava meri na posamičen, konkreten, individualen pojav. Podajmo pa opredelbo pokrajine, mize,

⁶⁵ Glej n. pr. Psychologie du langage, zbirko razprav raznih avtorjev, Paris 1933, H. Delacroix: Au seuil du langage.

⁶⁶ Sistem, 108.

⁶⁷ Očrt, 45.

trikota. Lahko je še tako točna in jasna, kljub temu ne bo naperjena izključno na noben konkreten predmet, temveč bo veljala za vse istinite in možne pojave iste vrste. Tako opredelbo vsebuje »splošna« predstava, ki je jasna in natančna, dasi meri na nedoločeno število predmetov. Že Sistem je tudi pravilno opozoril, da so abstraktne predstave v bistveni zvezi z mišljenjem. Agrarizem pa že izrečno ugotavlja, da se skrivata za predmetno-teoretičnimi predstavami dva bitno različna spoznava čina: »instinktivno-animalična doživetja«, kamor spadajo predstave v navadnem pomenu, in »racionalno-duhovna doživetja«⁶⁸, kakor so to vsi »predstavni pojmi«. Knjiga daje zgled: »n. pr. 'pojem' trikotnika je racionalno-duhovna, t. j. logično utemeljena predstava trikotnika.«⁶⁹ Zlasti točna izvajanja pa prinaša »Problem predstave produkcije«⁷⁰. Razprava prihaja do zaključkov, da je duševno življenje sploh dvojne vrste, animalično in duhovno, česar Meinong ni videl⁷¹. Tudi predstave so torej lahko animalične in podvržene asociacijskim zakonom, ali duhovne, to je racionalne, definatorične, pojmovne. S tem se je Veber končno srečal z A. Ušeničnikom, ki mu je že svoj čas dokazoval, da je treba ločiti »čutne predstave in umske predstave ali ideje«, in da »bi bila možna duševnost, ki bi imela ideje za svoje prvine«⁷².

Zadnja ovira, ki je zapirala pot do absolutne osebnosti, je odstranjena. Filozofija iz leta 1930 že prinaša oboje, dokaz za bivanje božje in izrečno ugotovitev, da je oseba podstat.

V Filozofiji je torej končno zmagala substancijska tendenca vsaj glede subjektov doživljanja. Človeški jazi so »p o d s t a t i a l i s u b s t a n c e v najstrožjem pomenu besede«⁷³. Kake nove dokaze navaja filozof za to trditev? Predvsem zelo poudarja »posebnost človeških subjektov, da utegnejo napram svojemu doživetju še sami biti dejavni«⁷⁴. Človek ne le spoznava, ampak še »sam« pristaja na spoznanje, nele stremi, ampak se udaja ali upira stremljenju, zato je treba ločiti doživljaje in osebo, ki s svojo voljo stopi v poseben odnos do svojih doživljajev. V človeku se torej javlja dvojna delovnost: delovnost doživljajev in delovnost osebe, ki se s svojimi doživljaji strinja ali jim nasprotuje. Človeški subjekti so napram svojim činom »zdaj trpni zdaj dejavni, zdaj taki, da se zavedajo kot žrtve lastnega doživetja, zdaj taki, da sami lastnemu doživetju poveljujejo«. Imeti lastno dinamiko se pa pravi imeti »resnično lastno bistvo«, biti podstat⁷⁵.

Ostala izvajanja, ki dokazujejo podstatnost osebe, pa v glavnem poznamo iz prejšnjih spisov. Filozof sam izjavlja v predgovoru, da mu je zlasti četrteró vprašanj pomagalo, da je odkril subjekt: »pro-

⁶⁸ Agrarizem, 168.

⁶⁹ Ibid. 17.

⁷⁰ Glej n. pr. str. 221—224, 229—230.

⁷¹ Str. 230.

⁷² A. Ušeničnik, Uvod v fil. II, 323.

⁷³ Filozofija, 96.

⁷⁴ Ibid. 176.

⁷⁵ Ibid. 95—96.

blem 'dispozicije', problem doživetja, ki že po lastnem smislu zahteva cepitev med doživetjem in subjektom doživetja (n. pr. prošnja!), problem 'obodnega' ter 'osrednjega' doživetja (to važno razliko sem vsaj nakazal v 'Idejnih temeljih slovanskega agrarizma', str. 162 ss. in str. 249 ss.) in normativni problem, zlasti problem 'spoznanja' in 'zmote'«⁷⁶. Nekatere izmed teh problemov smo že srečali. Dispozicije poznamo iz obeh psihologij, da ljubezen, spoštovanje, sreča ne zadeva doživljajev, ampak osebo, nam je povedal že Uvod, ki je tudi iz logičnega ustroja subjekta dokazoval, da moramo poleg doživljajev in predmetov priznati še neko tretjo realnost, ter je s tem na svoj način iz spoznanja sklepal na jaz kot posebno kajstvo, glede obodnega in osrednjega doživetja se pa avtor sam sklicuje na prejšnja dela. Filozofija ni kak absoluten začetek in nova študija, ampak zaključno delo, ki povzema in ureja dognanja prejšnjih let in ugotavlja, da predmetno-teoretično tolmačenje jaza s temi izsledki ni v skladu. Treba ga je torej odkloniti.

Toda filozof stori to nekako nerad, edino pod pritiskom dejstev. Zato se umakne samo toliko, kolikor je res prisiljen. Človeški subjekti so mu edine izkustvene podstati, o prirodnih rečeh pa še vedno trdi, da »niso nikaki realno-dinamični, nikaki taki nosilci svojih lastnosti, ki bi imeli še posebno lastno in od vseh svojih lastnosti povsem nezavisno dinamiko in bistvenost: vsa lastna bistvenost prirodnih reči je nasprotno neposredno zgrajena šele na lastni bistvenosti njihovih lastnosti...«⁷⁷ »Za« ali »pod« lastnostmi ni več ničesar. Tvarnih podstati ni.

Veber še vedno navaja za to trditev dokaz odmišljanja: »Poizkusite si na primeru kamena na cesti od tega kamena v istini odmisлити vse njegove lastnosti...! Kolikor bi si od tega kamena vse njegove lastnosti res v polni meri in ne le približno odmislili, toliko bi... tudi od kamena samega... prav nič več ne preostalo.«⁷⁸ Ta izvajanja, ki so glede subjekta tako klavrno odpovedala, so v tej dobi pač že anahronizem, ki samo priča, kako krčevito se je avtor do zadnjega oklepal predmetne teorije. Trajno se pa to polovičarsko stališče ni moglo držati. Preveč očito je, da je duša do svojih doživljajev v takem razmerju kakor reči do svojih lastnosti. Ako je duša podstat, so pač tudi reči. Odmišljanje ne dokaže ničesar. Kakor s primišljanjem lastnosti reči ne ustvarjam, tako jih z odmišljanjem ne uničujem. Veber je kmalu uvidel neskladnost tega nazora in je sprejel podstatno teorijo v celoti.

S Filozofijo zaključuje Veber predmetno-teoretično periodo in odvarja »drugo dobo svojega notranjega razvoja«⁷⁹. Zato želi, naj smatramo to delo kot »n o v i 'Uvod v filozofijo'«⁸⁰ Prvi nas je seznanil s predmetno teorijo, drugi nam je odkril substanco.

⁷⁶ Ibid. 7.

⁷⁷ Ibid. 94.

⁷⁸ Ibid. 93.

⁷⁹ Ibid. 207.

⁸⁰ Ibid. 4.

Knjiga o Bogu prinaša glede našega problema »bistveno in dalekosežno popravo«⁸¹. Njena osebnotna pot z razglabljanji o podstatnosti spada med najjačje produkte Vebrovega duha. Problem o substanci, ki je bil za njegovo filozofijo odločilno razpotje, načena filozof še enkrat »ab ovo« in omenja, da je že Meinong ločil lastnosti od kajstev. Toda kajstva so mu bila le predmeti višjega reda, ki se grade na kakovostih tako, kakor se gradi melodija na glasovih. V svojih prvih spisih mu je Veber zvesto sledil. Kajstva je smatral za plod subjektovega »oblikovanja«, kakor je melodija skladateljevo delo. Ni čudno, da je bila taka filozofija »daseinsfrei« in ni ločila med veljavnim in eksistentnim. Izraz »istinito« je rabila za oboje, pri tem pa mislila v prvi vrsti na veljavno, resnično. Od subjektov oblikovana kajstva imajo pač »samo vrednost zgolj veljavnostnih, ne pa istinito dejanskih bistvenosti«⁸². Toda Veber je že dolgo predvsem pozoren na istinitost-eksistenco, gola veljavnost dobiva vedno bolj podrejen značaj. Čim dalje jasnejše mu postaja, da to, »kar smo sami tako ali drugače izoblikovali«⁸³, ni dejanska priroda. Mladi optimizem, ki je veroval, da odgovarja strukturi subjektivnih doživljanjev, gradečih se drug na drugem, po nekaki vnaprej dani harmoniji do potankosti enaka struktura predmetnega vesoljstva, je že zdavnaj splahnel. Oblikovalna pot ne vede do istinitosti. Često res oblikujemo kakovosti v predmete višjega reda, a ti imajo nove lastnosti, ne onih, ki so jim predmetne podlage, kakor smo videli že v Estetiki. Ostane pa še druga pot. Ne dvigamo se samo od mnogih kakovosti do višjerednih predmetov ali »nadstati«, ampak že otrok išče, kaj je »pod« kakovostmi, kaj je njihov nosilec. Kaj je to, kar doni, kaj je tista reč, ki ima lastnost, da je barvana? Tako motrenje ni oblikovalno površinsko, marveč zadevalno globinsko. »Ta pot je obenem razvojno prvotna in osnovna pot, s katero edino gremo v globino in s katero edino zadenemo reč«⁸⁴ ali podstat.

Sedaj je tudi očito, kje je bila hiba ugovora proti podstatim, češ da se razblinijo v nič, ako odmislimo vse njihove kakovosti. Dokler so bile podstati kajstva, ki jih je subjekt z oblikovanjem ustvarjal, tako dolgo jih je lahko z odmišljanjem uničeval. Toda to so bile »nadstati«. Podstati pa niso subjektov produkt, niti produkt kakih svojih lastnosti. Kakovosti so le načini, kako se podstat javlja, da sploh nanjo zadenemo. »Kdor bi si torej poizkušal zares odmisлити one poedine prirodne prikazni (lastnosti, pripadnosti), ta bi si moral enako odmisлити s a m o m o ž n o s t, da pride tudi sam nekdaš še do pristojnih reči, do pristojnih podstati. Odpad take možnosti pa je seveda vse kaj drugačnega nego misel, da bi v takem primeru tudi prirodne reči, prirodne podstati s a m e izginile ali celo morale izginiti.«⁸⁵ A. Ušeničnik je imel torej popolnoma prav, ko je tako-le

⁸¹ Knjiga o Bogu, 170.

⁸² Ibid. 175.

⁸³ Ibid. 173.

⁸⁴ Ibid. 176.

⁸⁵ Ibid. 176.

zavračal dokaz odmišljanja iz Uvoda: »Dr. Veber pravi, da nam ne ostane absolutno nič, ali da sploh nič ne ostane. Za naše čute brez dvoma nič ne ostane, ker mi spoznavamo... kajstva le po čutnih kakovostih. Za naš um ostane pač tista, absolutna nekakovostna realnost, ki tudi z vsem kompleksom kakovosti ni istovetna, kakor določno uči dr. Veber sam.«⁸⁶

Mimogrede smo omenili zvezo med Vebrovim pojmovanjem istinitosti in podstatnosti. A ta zveza je še mnogo globlja. O istinitosti vemo, da se ne dá predočevati, ker ni predmet. Ali ne velja isto o podstati? Predočujemo si pač obliko, barvo, težo, same pripadnosti. Njihovega nosilca si pa ni mogoče predstavljati. Zanj vemo le, ker ga po teh pripadnostih zadenemo, kakor tudi istinitost le zadevamo. Istinitost je temeljna činjenica vesoljstva. Pa tudi o pripadnosti moramo reči enako. Kar v resnici biva, je podstat, pripadnost ima svoj bitek v njej in po njej. Zato lahko zaključimo: »Prirodna reč in prirodna istinitost postajata, s takih vidikov motrena, eno ter isto: brez obeh bi ne bilo nikakega izkustveno danega stvarstva in obe sta ter ostaneta z vidika pravega predočevanja načelni neznaki sveta in življenja.«⁸⁷ »Istinitost je stvarno bitno toliko kakor podstatnost.«⁸⁸

Najbolj »podstatna« podstat, če smemo tako reči, je oseba, ki jo je filozof tudi najprej odkril. Knjiga o Bogu povzema in izpopolnjuje dokaze, ki smo jih našli v Filozofiji. Tri stvari so predvsem, ki dokazujejo podstatnost človeških subjektov: središčna doživetja, kakor zavest sreče ali nesreče, osebna vrednočenja, n. pr. hvala, spoštovanje, ljubezen, ter moralno presojanje sebe in bližnjega⁸⁹.

Zlasti nova so pa razglabljanja o delovnosti bitij⁹⁰. Začnimo svoja opazovanja na najnižji stopnji, pri anorganski naravi. Na prirodnih rečeh se vrše nepretrgano spremembe, ki jih fizika končno izvaja na premikanje. Premikanje, posledica prirodne delovnosti, prihaja vedno od zunaj. »Delovnost sleherne gole reči je neobhodno samo po delovnosti druge reči sprožena delovnost.«⁹¹ Glede na stvarno podstat samo je taka sprožena delovnost nekaj površinskega, pripadnostnega in tujerodnega. »Gola reč se n. pr. premika le toliko, kolikor je bila sama, premaknjena.«⁹² Reč sama tega premikanja niti ne pospešuje niti se mu ne upira, ampak vztraja v stanju, dokler se ne uveljavijo kaki novi, zopet le zunanji vplivi. Tudi rastline in živalska telesa, v kolikor so samo organizmi, štejemo k taki ne-duševni naravi, kjer je najti le pripadnostno delovnost. Toda pri-

⁸⁶ A. Ušeničnik, Uvod v filozofijo II, 286.

⁸⁷ Knjiga o Bogu, 177.

⁸⁸ Ibid. 264.

⁸⁹ Ibid. 186—191, prim. 240—243.

⁹⁰ Glej zlasti str. 219—229. Izraz »delovnost« je izbran radi svojega nevtralnega pomena. Znači lahko dejavnost ali trpnost, pa tudi spremembe na takih bitjih, ki sama niso v pravem pomenu ne dejavna ne trpna.

⁹¹ Ibid. 222. Prim. peripatetično načelo: Omne quod movetur, ab alio movetur, ki služi Tomažu Akvincu za podlago pri prvem dokazu za bivanje božje. S. theol. I, q. 2, a. 3 c.

⁹² Ibid. 221/222

padnostna delovnost organizmov je obenem tudi samorodna. Premikanje, ki ga zovemo rast, dražljivost, prilikovanje, izločanje izvira iz organizmov samih. Pa tudi ta samorodna delovnost je še vedno zgolj pripadnostna delovnost, organske podstati same ne zavzemajo do teh po javov nikakega »lastnega« stališča. Prestopimo meje te vnanje, telesne, neduševe prirode! Živali in človek imajo poleg naštetih delovnosti še svojsko pripadnostno delovnost, ki jo nazivamo doživljanje. Ta delovnost kaže zanimivo posebnost, kakor je doslej še nismo opazili: doživljaji so trpni ali dejavni. Trpni doživljaji, ki so nam od zunaj vsiljeni, torej tujerodni, so n. pr. občutki. Stremljenja in strasti so pa zgled za samorodno, iz subjektov izviraajočo dejavno pripadnostno delovnost. Stremljenja so brez dvoma nekaj dejavnega, saj nas takorekoč »vlečejo« sem ali tje, pa ta dejavnost je še vedno samo pripadnostna, ker ne zadeva najglobljeja jedra duševnosti. Lastno opazovanje namreč priča, da se strastem lahko predam ali ustavljam. Šele ta delovnost, subjektovo lastno predajanje ali odpor do dejavnih doživetij, je prava podstatna delovnost, je odziv jaza samega na svoja doživetja. Tudi podstatna delovnost je tujerodna ali samorodna. Kogar n. pr. močno boli zob, ima ob tem jako doživetje. Do tega doživetja pa »sam« ni ravnodušen, ampak je ves nemiren in na videz jako dejaven. A ta njegova lastna podstatna dejavnost končno ni nič drugega kakor nekaj »podstatni odmev«⁹³ njegove čutne bolesi. Oboji doživljaji, dejavni in trpni, lahko sprožijo tako tujerodno podstatno delovnost.

Ali ima tudi žival podstatno delovnost? Tujerodno podstatno delovnost brez dvoma. Tudi žival se vdaja svojemu doživljajskemu stanju, kakor sklepamo iz njenega ponašanja. Tudi živalska duša, imenujmo jo »živ«, je torej podstat. Ne kaže pa nobenih znakov samorodne podstatne delovnosti, temveč ostane vedno le trpna priča svojih doživetij. Človek pa z doživetji včasih še posebe soglaša ali se jim upira. Zato je človek tudi edino moralno bitje v izkustvenem svetu. Zanj ni dovolj, da se »preda vetrovom, naj gre kamor hoče«, ampak je dolžan, da ostane kljub vsem morebitnim prirojenim težnjem vsaj v svojem osebnem jedru dober. Živalska podstatna delovnost je le posledica pripadnostnega delovanja, človek pa ima poleg tega še lastno, izvirno dinamiko, ki mu omogoča osebno kretnjo do njegovih doživljajev.

Ta osebna kretnja, najgloblje jedro človeške osebnosti, je volja. »Volja, hotenje ni nobeno doživetje, pač pa, da se prispodoboma izrazim, le posebna in sicer dejavna kretnja o n e g a s a m e g a, ki ima doživetje.«⁹⁴ Druge samorodne podstatne delovnosti ni: »Volja je toliko kakor samorodna podstatna delovnost in obratno.«⁹⁵ Še več. Volja je oseba. Ne akt volje, ampak volja kot latentna, mirujoča dejavnost. »Vprav osnovno bistvo slehernega osebnega subjekta« je v tej »njegovih latentni ali mirujoči dejavnosti«⁹⁶. Doživljaji jo spro-

⁹³ Ibid. 225.

⁹⁴ Ibid. 196.

⁹⁵ Ibid. 224.

⁹⁶ Ibid. 200.

žijo, da postane dejanska, bodisi kot osebna trpnost, kadar se upira doživljajski dejavnosti, bodisi kot osebna dejavnost, kadar se z dejavnimi doživljaji strinja.

Ta izvajanja nam v prejasni luči kažejo podstatnost osebnih jazov. To, kar na doživljaje pristaja ali se jim upira, kar sprejema misel kot resnično ali jo zavrača kot zmotno, kar strastem kljubuje ali se jim predaja, to samo ni misel, ni doživljaj, ni strast. Kadar koga spoštujemo ali zaničujemo, tedaj spoštujemo ali zaničujemo baš to njegovo osebno jedro, ki se na tak način odziva svojim doživljajem. Tako je analiza delovnosti podkrepila vse dosedanje dokaze za podstatnost jazov in nam odkrila njihov skupni temelj.

Toda ali nismo nazadnje več dokazali, kakor nam je ljubo? Človek je osebna podstat in kot tak edinstvena posebnost v izkustvenem svetu. Človek pa ima tudi čutno življenje kakor žival, človek je obenem posebna »živ« in tudi »živi« so substance. Človeško telo je povrh še organizem, kar je nova substanca, organizem pa vsebuje anorganske prvine, zopet substance. Ali ni človek potem takem kolonija substanc?

Predvsem je očito, da sem jaz tisti, ki živim ter čutim in ki mislim ter se odločam. »Človeški subjekt je... tako rekoč v eni potezi oboje, gola živ in prava oseba...« Pa tudi organizem končno ni nič drugega kakor prirodna reč. Ostaneta še vedno dve podstati. »Nemogoče je misliti, da bi bil človek kot telesno in duševno bitje samo ena in ista podstat, ki bi na eni strani živela, na drugi pa se nam prikazovala v obliki svojih vnanje telesnih posebnosti... Vnanje telesna podstat ne more nikoli biti obenem notranje duševna podstat in obratno.«⁹⁷

Obe substanci v človeku, prirodna organična reč in duša, ostaneta tudi po združitvi popolni. Isto je treba reči glede živali in morda celo glede rastlin. »Kakor mi je ‚globinski‘ vidik pokazal, da gre tudi pri vseh vnanje telesnih rečeh za prave podstati, iz enakih razlogov moram tak značaj pripisovati tudi vsem živalskim in celo rastlinskim subjektom.«⁹⁸ Saj smo videli, da imajo že tudi živali podstatno delovnost, pa naj si bo še tako neizrazita in tujerodna. Človek kakor žival sta spoj dveh svetov, telesne vnanjosti in duševne notranjosti. »Tudi sleherna žival je, da se tako izrazim, telesno in duševno bitje.«⁹⁹ Med tema dvema svetovoma vladajo sicer zakonite vezi, a pravega, notranjega prehoda ni med njima. Veber izrečno priznava Descartesov »psihofizični dualizem«¹⁰⁰.

V celoti smo torej odkrili s pomočjo različnih delovnosti četvero izkustvenih substanc: gole reči ali anorganske podstati, organizme, ki tudi spadajo k rečem v širšem pomenu, »živi«, ki so izkustveno vedno združene z organizmi, ne da bi se vsled tega obe podstati zlili v eno, ter osebe, ki so obenem tudi »živi« in so zato spojene z organizmi kakor prave »živi«.

⁹⁷ Ibid. 217.

⁹⁸ Ibid. 185.

⁹⁹ Ibid. 247.

¹⁰⁰ Ibid.

Tako pojmovanje podstati nikakor ni brez težav. Pred vsem ne vemo, kaj naj so organizmi kot posebne podstati. Iz česa izvira samorodna pripadnostna delovnost? Ali je »organičnost« življenjsko počelo, morda samo rastlinsko življenjsko počelo, nekaka »anima vegetativa«? Tedaj bi pa v smislu Vebrove filozofije bila prava podstat. Že organizem bi torej združeval dve podstati, anorganično snov in življenjsko počelo. Razen tega pripisujejo nekatera mesta že rastlinam podstatno dušo. Kaj neki potem še ostane za samo »organičnost«? Zgolj »poseben sestav stanične in stanično živčne organske materije, kakor je dana n. pr. z beljakovino, maščobo, sladkorjem, možgani itd.«¹⁰¹? Beljakovine, maščobe, sladkor proizvajajo sicer večinoma le življenje, a znane so tudi umetne sinteze takih snovi in vedno več jih je. Čemu bi naj imele nekatere kemične spojine izjemno mesto med substancami? Če pa že kakorkoli smatramo organizem za posebno podstat, potem bo v istinitem bitju poleg te podstati še vedno tudi snov, ki je organizirana, in imeli bomo že na tej stopnji dualizem, na višji pa vsaj trializem.

Videli smo tudi, da so živalski in morda rastlinski subjekti prave podstati. Tudi žival je zgled za dualizem podstatne duše in podstatne organske reči. Kako je s temi živalskimi dušami? Kam izginejo, ko žival premine? Ali sploh izginejo? Ako naj bo odgovor v duhu sistema, moramo reči, da ne. Že iz Uvoda vemo, da kajstva — sedaj moramo reči podstati — ne nastajajo in ne izginjajo v nič, ampak se kvečjemu spajajo in razdružujejo. Duša je pa elementarno kajstvo, ki se tudi spajati in razkrajati ne more. Tega mnenja ni filozof nikoli spremenil, temveč ga je še poglobil. Vzročna delovnost, pravi Knjiga o Bogu, je zgolj pripadnostna in pomeni zakonito izviranje pripadnosti iz pripadnosti¹⁰². Noben izkustven vzrok torej ne ustvarja podstati, niti jih ne uničuje, ampak samo spreminja njihove pripadnosti ter kvečjemu še povzroči, da se podstati kako spajajo ali razkrajajo. Ta poslednja sprememba je pa pri enovitih podstatih, kakor so duše, načelno nemogoča. Ni je torej sile v vidnem stvarstvu, ki bi ustvarila ali uničila pa bodisi tudi le živalsko ali rastlinsko dušo. Res je, da je medtem Vebrova filozofija dospela do stvariteljnega prabitja in ji ni treba več učiti predbivanja duš. Toda ali naj za vsako novo živalsko in rastlinsko klico pozovemo na pomoč poseben stvariteljski čin? In kaj z vsemi temi psihami po razpadu organizmov? Na prvo vprašanje bi končno filozof lahko pritrdil, drugo pa pustil odprto, a Vebro se oboje očitno upira. Dobro ve, da »med človekom in živaljo ni prehoda«, ampak da vlada med obema »osnovna in nepremostljiva razlika«¹⁰³. Sledeč »onemu čutu, katerega nam tudi v tem oziru narekujejo naše življenjske izkušnje«, prišteva tudi rastlinsko in živalsko življenje k »pravi narodi«, dočim

¹⁰¹ Ibid. 213. Prim. str. 222: Organizmi so vse zgolj v biološkem pomenu »žive« podstatnosti, ki jim gre značaj tujerodne in samorodne pripadnostne delovnosti.

¹⁰² Ibid. 237/238, 249/250.

¹⁰³ Ibid. 184, 185.

sega človek že v »metafizični svet«¹⁰⁴. A kaj se drugega pravi spadati k pravi prirodi, kakor biti podvržen njenim zakonom glede trajanja in spreminjanja, glede postanka in razpada? — Filozofska doslednost vleče v eno smer, zdrav čut kaže drugam.

Pa tudi človeka je težko tolmačiti s pomočjo psihofizičnega dualizma. Zakaj »jaz«, to je, zavestno duhovno bitje, čutim bolečino, kadar se rani neka druga substanca, organizem, ki je z menoj združen? Zakaj se zganejo deli te druge substance, kadar »jaz« to hočem, dočim se ostale reči prav nič ne zmenijo za tako mojo željo? Zakaj mi duševno veselje pomnoži telesne sile, zakaj me dela bolezen malodušnega in nesposobnega tudi za duhovno delo? Vsa ta vprašanja ne dobe pravega odgovora, če smatramo dušo in telo za dve popolni podstati, ki povrh niti vzročne zveze ni med njima. Ni čudno, da filozof sam ni zadovoljen s svojimi dosedanjimi rešitvami¹⁰⁵.

Na podobne težave zadene seveda vsaka substancijska teorija, toda filozofska skušnja, ki je tudi plod zdravega čuta in ena izmed življenjskih izkušenj, je našla zadovoljivo rešitev, ki se izogne vsem navedenim ugovorom. Presnavljanja v naravi, spajanja in razkranjanja, pa že tudi sama različnost med snovmi je že od davna zbujala pozornost. Sežgem les, nastane pepel. Obe snovi se globoko razlikujeta, pa vendar je oboje snov. Po sličnih opazovanjih in razmišljanjih je že Aristotel prišel do mnenja, da je vsako stvarno bitje najmanj iz dveh počel. Po enem počelu je stvarno, po drugem ima določen ustroj, da je les, pepel ali kamen. Prvo, nedoločeno počelo, ki je podklad vseh stvarnih bitij je nazval »tvar« (materia prima), drugo »lik« (forma substantialis). Ti počeli sta tako navezani drugo na drugo, da sta sploh neločljivi. Čista materia prima je kot izkustveno bitje nemogoča, isto velja o stvarnih likih. Ne tvar ne lik nista podstati, marveč podstatni počeli, ki tvorita eno samo podstat. Forma je notranji ustroj snovi, ki oddaleč spominja na strukturo, kakor jo dá gradbenik kupu kamenja in lesa, ko ga preoblikuje v poslopje, odtod tudi naziv forma, oblika, lik. Seveda forma zgradbe ali forma kipa notranje ne preustroji snovi. Kamen ostane tudi v poslopju in v kipu kamen. Taka forma je nekaj zunanjega, pritičnega, pripadnostnega in spada med odnose. Podstatni lik pa daje notranjo strukturo tvarnemu bitju; po podstatnem liku se ločita baker in svinec, ki sta sicer oba tvarna. — Vsled gorenja je dobila tvar, ki je prej sotvorila les, nov podstatni ustroj, presnovila se je v pepel. Kaj je s prejšnjim likom? Isto, kar z likom poslopja, kadar se poslopje poruši, ni ga več. Podobno glede rastlin in živali, deloma tudi glede človeka. Rastlina, žival in človek so le po ena podstat, ki je spoj tvarnega počela in različnih življenjskih principov. Ti življenjski principi so v poedinih bitjih pravi in edini podstatni liki. Rastlina ni dvojna podstat, ni določena snov, ki je združena tudi z življenjem, ampak po istem življenjskem počelu je snov in živa snov, kakor je Vebru po isti duši človek oseba in »živ«. Višji lik izpodrine nižje in vrši

¹⁰⁴ Ibid. 232.

¹⁰⁵ Glej str. 440, op. 47.

obenem njihove funkcije. Isti podstatni lik v živali stori, da žival čuti, raste, da je njeno telo organizem in tvarna reč. Vse te funkcije vrši v človeku umna duša. Peripatetiki radi primerjajo forme številom ali geometrijskim likom: »Sicut superficies quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.«¹⁰⁶ Pa že Aristotel je dokazoval, da je človeška duša bistveno drugačna forma kot vse ostale v izkustvenem svetu, in to na podoben način kakor Veber, iz delovnosti, pač pa ima o delovnosti nekoliko drugačen nazor.

Pojmovanje delovnosti, ki tako jasno osvetljuje ves substancijski problem v Knjigi o Bogu, ni brez temnih točk. Ako je delovanje nekaj in ne prazen nič, potem mora biti po sedanjem pojmovanju ali podstat ali pripadnost. Da n. pr. premikanje ni podstat, temveč pripadnost, o tem pač ni dvoma. Kaj pa druge delovnosti, kakor volja, razum? Ali so to morda podstati, ker smo jih označili kot »podstatne delovnosti«? Lahko bi kdo rekel, da ta izraz nikakor ne pomeni, da bi bila kaka izkustvena podstat bistveno isto kar njena delovnost, temveč le, da izvira volja neposredno iz podstati same in ni le učinek kake prejšnje delovnosti. Tudi ta delovnost je sicer pripadnost, imenuje se pa podstatna, ker ni samo izviranje spremembe iz spremembe kakor pripadnostne delovnosti, ampak izviranje dejavnosti iz podstatnega jaza. Tako bi se dale tolmačiti strani 238/239. So pa druga mesta v knjigi, deloma jih že poznamo, ki dajejo izrazu »podstatna delovnost« precej dosloven pomen. Govore namreč o volji, ki da »sploh ni več nikako doživetje«, temveč »vprav osnovno bistvo slehernega osebnega subjekta«¹⁰⁷. Volja bistvo osebe, človek podstatna volja? Ta nazor je zelo ugajal sv. Avguštinu in vsej poznejši avguštinski struji. Toda avguštinovci so skušali vobče istovetiti dušo z njenimi zmožnostmi. Kdor tega ne stori, pa kljub temu smatra voljo za bistvo duše, ta mora trditi, da so razum in ostale zmožnosti dispozicije ali pripadnosti volje. Sicer smo pa videli, da niso hotni čini bistvo osebe, ampak volja kot latentna, mirujoča dejavnost. Toda latentna dejavnost ni nič drugega kakor dispozicija za dejavnost. Ako je dispozicija, je dispozicija neke podstati. Podstatna duša potemtakem ni isto kar volja. Volja je samo ena izmed njenih zmožnosti, kakor je razum druga taka zmožnost. Čista podstatna dejavnost brez dispozicij in pripadnosti — Actus purus — je načelno le ena edinstvena, kakor to sicer ugotavlja tudi Knjiga o Bogu.

V glavnem je pa vsekakor treba pritegniti Vebrovim izvajanjem o delovnosti. Četudi so vse delovnosti izkustvenega veseljstva pripadnosti, ki se po njih javljajo podstati, se vendar ne javljajo v vseh enako. Nekatere vro nekako iz globin, so mnogo bogatejše z bitnostjo in podstat se izraža v njih mnogo popolneje kakor v drugih. Kdo bi dvomil, da je več osebnosti v činih mišljenja in hotenja kakor

¹⁰⁶ S. theol. I, q. 76, a. 3 c.

¹⁰⁷ Knjiga o Bogu, 199/200.

v telesnem premikanju osebe? V tem smislu so res nekatere delovnosti »bolj« podstatne od drugih. Kakor so v bitjih samih stopnje in vsebujejo nekatera več realnosti kot druga, da nekako izpolnijo mesta med ničem in Ens realissimum, enako se stopnjuje delovnost, to prehajanje iz možnosti v dej, in zavzema razdaljo med obema neprehodnima točkama, med čisto možnostjo in čistim dejem.

Podobno stopnjevanje nahajamo tudi med liki. Že pripadnostni liki, ki so le odnosi med podstatmi, so bolj ali manj popolni in dajejo množini bitij večjo ali manjšo enoto. Kup kamenja je taka pritična enota, popolnejša je poslopje ali stroj, še popolnejša je družina čebel ali mravelj. Pravo enoto pa dá bitju šele podstatni lik. Pa tudi podstatni liki se stopnjujejo in imajo nekateri manj bitnosti, drugi več. »Zlatost« gotovo nima dovolj lastne vsebine, da bi bivala kot čisti lik brez tvári, ki je »zlato«. O živalski duši to že ni tako gotovo, dočim ima človeška duša, dasi še vedno navezana na telo in tvoreča z njim eno samo substanco, že svojo lastno naravo in lastno dinamiko, da more bivati tudi brez telesa.

Peripatetična filozofija dokazuje to s pomočjo delovnosti, podobno kakor Veber. Žival raste, si prilikuje hrano, se giblje, čuti. Rasti se pravi snovno se večati, hraniti se pomeni sprejemati snov, čutiti more le snovni organ in predmet čutenja je zopet samo nekaj snovnega. Vsi živalski čini so taki, da se v njih javlja celota: živo telo. Živalska duša ne kaže nikjer kake lastne dinamike, ki bi bila od snovi načelno neodvisna. Zato nimamo pravice, da bi tej duši pripisovali lastno naravo, lastno podstatnost. Drugače je s človeško dušo. Že Aristotel je ugotovil, da mišljenje nima svojega telesnega organa, kakor ga ima čutenje, in da je sploh v svojem jedru nekaj enovitega, nerazsežnega, netelesnega. Tem Aristotelovim in Tomaževim dokazom se pridružujejo globoke Vebrove analize, ki odkrivajo v človeški duši lastno osebno dinamiko, različno od prirodne dinamike. Odtod neizogiben sklep: lastna dinamika — lastna narava — posebna podstat. Tomizem pa kljub temu uči, da duša ni v vsakem oziru popolna podstat. Kot najnižja izmed inteligenc ne more začeti z umskimi intuicijami, ampak se mora opirati na čutne zaznave, zato je forma telesa.

Peripatetična teza, da so vsa tvarna bitja iz dveh počel, iz tvári in lika, sicer tudi ni brez težav¹⁰⁸, vendar dobro reši vprašanja, ki jih zbujata psihofizični dualizem. Reči, rastline, živali, človek so posamične enotne podstati, ne zveza dveh, treh. Živalska duša je sicer mnogo popolnejši lik, kakor so liki anorganskih podstati, vendar še ne kaže lastne delovnosti, zato je ne moremo smatrati za podstat, ampak nastaja in izginja kakor ostali nižji podstatni liki. Vprašanje o posebnem stvarjenju in neumrljivosti živalskih duš se ne stavi več. Tudi problem o medsebojni vzročnosti med dušo in telesom v človeku postane kaj lažji. Ali morem s tvárnimi sredstvi vplivati na kako umetnikovo zamisel? Da in ne. Na zamisel, v kolikor je nekaj duhovnega, ne, pač pa na ostvarjeno zamisel. Kdor uniči tvarno umet-

¹⁰⁸ Glej A. Ušeničnik, Uvod v filozofijo. II, 40: »Temni problemi...«

nino, uniči obenem »per accidens« tudi njeno idejno stran. Podobno tvar ne more delovati na duha, kakor je tako vztrajno naglašal sv. Avguštín ali Descartes. Toda tvar lahko deluje na tvar, ki je oduševljena in s tem posredno na duha samega. Zlasti pa se ta peripatetični nazor strinja z zdravno pametjo, ki mi pravi, da sem jaz z dušo in telesom vendar eno bitje, ena oseba.

Zanimivo je, da se je Veber že v svoji prvi knjigi resno bavil s hilomorfizmom, češ da se »pečanje s tem prašanjem ne more nazivati pečanje z ‚zastarelimi in izumrlimi‘ prašanji«¹⁰⁹. Ker pa še ni bil zadel na podstat, je moral nazor o materiji in formi, kakor ga je izdelal Aristotel, odkloniti. Toda prikojil ga je za predmet in učil, »da je na vsakem teh predmetov poleg njegove vsebine ločiti še nevsebinsko komponento... Ta predmetna, a nevsebinska komponenta je potemtakem iskana ‚forma‘, ozir. ‚oblika‘ teh predmetov...«¹¹⁰ Ako bi danes filozof ta nazor predelal v skladu z razvojem svoje filozofije, bi brez dvoma prišel do podobnih zaključkov, kakor jih pozna sodobni tomizem. Vsekakor se zdi, da bo neizbežno treba voliti med tezo o posebnem stvarjenju, o nesmrtnosti živalskih duš in dvopodstatnosti njihove narave ter med hilomorfizmom, ki bi mu Veber znal gotovo vtisniti osebni pečat.

Sploh je značilno, da se moderna filozofija iz mnogih smeri povrača k temu problemu in prihaja vedno češče do stare Aristotelove rešitve. Spomnimo se le na Drieschov vitalizem, ki je zavestno segel nazaj po Aristotelov izraz in nazval življenjsko počelo entelehijo. Celo fizika, ki se je tako dolgo rožala formam in smešila srednjeveške »facultates«, dela poklone Aristotelu. Sodobna fizika odkriva, da v atomu gradivo ni vse, prav tako važen, če ne še bolj, je medsebojni odnos tega gradiva, atomova struktura. Lani je izšel o tem vprašanju v »Revue de Métaphysique et de Morale«, ki sicer ni posebno naklonjena aristotelizmu, zanimiv članek, kjer beremo med drugim tudi tole: »Pojmu ‚stanja‘ smo priznali temeljni pomen v novi mehaniki in prepričani smo, da je možno najti analogijo med tem pojmom in med formo, ki tvori hrbtnico aristotelskega sestava.« Avtor ugotavlja, da je nekdanj Aristotel na podoben način izpodrinil grške atomiste, kakor danes kvantna teorija izpodriva moderni atomizem ter zaključuje: »Atomistična podmena je bila kaj pripravna, da je dala smer raziskovanjem v tej dobi, ki je pa danes pač že za nami. Aristotelovo pojmovanje, dasi globlje in bolj filozofsko, je veljalo doslej za nerabno. Šele vedno temeljitejše prodiranje v atomski svet in spoznavanje nevidnih izžarevanj je zopet priključilo njegov nazor v eksaktno znanost.«¹¹¹

Nepriznanje pōdstati je bilo važen vzrok, da je filozof spočetka zanikal božje bitje, zato je odkritje pōdstati obenem pot k Bogu. Sedaj šele je dobil istinitostni dokaz, ki ga pozna Veber že dolgo,

¹⁰⁹ Sistem, 306.

¹¹⁰ Sistem, 308/309. Prim. tudi Knjigo o Bogu, 437, op. 20.

¹¹¹ Revue de Métaph. et de Morale 1934, št. 1, Białobrzanski: Sur l'interprétation concrète de la mécanique quantique, str. 83—103. Članek je nastal iz referata na kongresu poljskih fizikov septembra 1932.

svoj pravi smisel. Dokler je kazal na neko izvenprirodno neznanko, ki sploh ni predmet, ne da bi mogli sicer kaj posebno določnega reči o njej, tako dolgo je bilo pač težko uvideti, zakaj bi naj bila ta neznanka sveta in predmet božjega češčenja. Sedaj pa vemo, da je istinitost stvarno-bitno isto kar podstat in da je najpopolnejša podstat oseba. Tako je postala oseba cilj istinitostnega dokaza. Praistinitost potemtakem ni nič drugega kakor praosebnost. Istinitostni dokaz je končno dosegel bitje, ki ima etične attribute in postal v polnem pomenu dokaz za bivanje božje.

Razmišljanja o podstatni osebnosti pa so dovedla še do novega dokaza, ali prav za prav do novih dokazov. Osebnostna pot se namreč cepi in z raznih smeri zadeva na prapodstat. En dokaz se opira na podstat samo, neglede, ali je to reč ali oseba, in ima sledeče jedro: Dvojica »podstat-pripadnost« spada k nesomerno ali skrivljeno dvoiličnim činjenicam. Obe bitnosti namreč nista na enaki višini, ker je le podstat sama na sebi istinita, dočim je istinitost pripadnosti le istinitost njene podstati. »Kjer je pa tako pravo nesomerno dvoilično nasprotje, tam je tudi upravičena zahteva po posebni edinstveni činjenici, ki bi, merjena z vida tega nasprotja, spadala na točko prvega to je ‚pozitivnega‘ člena, ki pa je sama dejanski izven vsakega svojega nasprotja.« Treba je torej sklepati: »Kakor vključuje ‚istinitost‘ in ‚neistinitost‘ stvarstva že sama zahtevo po posebni in edinstveni — praistinitosti božjega bistva, enako vključuje podstatno pripadnostni značaj stvarstva že sam po sebi enako zahtevo po posebni in edinstveni prapodstatnosti božjega bistva.«¹¹² Premise tega dokaza so bile izdelane že v istinitostni poti, tukaj jih samo naobračamo na nov slučaj.

To statično obliko dokaza lahko izpopolnimo še z dinamičnim vidikom, ki se opira tudi na osebne podstati. Tudi podstatno in pripadnostno delovanje je treba šteti k nesomerno dvoiličnim činjenicam in kaže torej na transcendentno edinstveno pradejavnost¹¹³. — Ako je naš ugovor proti podstatni delovnosti upravičen in med pripadnostno in podstatno delovnostjo ni bitne razlike temveč zdržen prehod od manj do več, potem bi seveda trebalo dati temu delu dokaza malo drugačno obliko.

Drug dokaz: Med telesnim in duševnim svetom ni prehoda. Pa tudi od staršev nima otrok svoje osebnosti¹¹⁴. Kolikokrat se mora oseba boriti z dednostno stranjo svoje narave, kako naj bo istovetna z njo! Ako torej niti bitja, ki so vsa pod vplivom naravnih zakonov, niso dovolj utemeljena po vodoravni izkustveni vzročnosti, kakor je to pokazal istinitostni dokaz, koliko bolj je šele očita navpična pogojenost osebe, ki nikakor vzročno ne izvira ne iz narave ne iz prednikov. Osebnost človekovo jedro še prav posebno priča o nadsvetovnem počelu, kjer ima svoj izvor¹¹⁵.

¹¹² Knjiga o Bogu, 261/262.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Glej str. 155: »mladostni doživljaj«.

¹¹⁵ Ibid. 243—245.

Pot, ki jo je prehodil Veber, preden je odkril podstatni ustroj vesoljstva, je bila sicer dolgotrajna, pa ne dolga. Že v svojih prvih spisih je izdelal tako krepke dokaze za kajstva, da se mu je A. Ušeničnik po pravici čudil, kako da ni izvedel zaključka in priznal, da je kajstvo samo drugo ime za substanco. Takoj spočetka se je zavedal, da lastnosti in doživljaji ne morejo samostojno bivati, ampak so vedno lastnosti nečesa in doživljaji nekoga. In ker kažejo vsi doživljaji in vse lastnosti to odvisnost, tudi njih vsota ne more biti samostojna. Tista nekakovostna realnost, ki jim je nosilka, je kajstvo. Edino predmetna teorija je bila napoti, da filozof ni že takrat istovetil kajstva in podstati.

Predmetna teorija je skušala kajstva raztolmačiti na svoj način ter je vnesla v ta pojem svojih primesi. Lastnosti in doživljaji so nižje osnove, kajstva pa višjeredne osnove, ki imajo prve za svojo podlago. Duša se potemtakem gradi na svojih doživljajih, podobno kakor melodija na glasovih. A v tem je neskladnost. »Jaz« podstavlja doživljaje kot svoje osnove, doživljaji podstavljajo »jaz«, ki jih doživlja! Nazor o kajstvu je že spočetka nosil v sebi protislovje, ker je bil posledica dveh nasprotujočih si tendenc, predmetno-teoretične in substancijske.

To se je kmalu še jasneje pokazalo. Kajstvo smo rabili, da bi lastnosti in doživljaji ne »viseli tako rekoč v zraku«, kakor se je filozof sam izrazil. Toda lastnosti in doživljaji so nam kljub temu obviseli v zraku. Predmet višjega reda se samo gradi na predmetih nižjega reda, ni pa njihov nosilec. Kajstvo ima svoje lastnosti, nosilca kakovosti in doživljajev, ki so kajstvu podlage, bo pa treba šele poiskati. Ta bo po vsej pravici nosil naziv »podstati«. Najjasneje se vidi ta zahteva pri jazih. O barvah, glasovih, trdotah je lažje domnevati, da so osnovne predmetnosti, ki si morda zadoščajo. Doživljaj pa, ki bi ga nikdo ne doživljal, vključuje protislovje že v pojmu samem. Pa tudi druga psihološka dejstva niso v skladu s predmetno teorijo. Vsakdanja izkušnja kaže, da imajo različne osebe različne »sposobnosti«. Ta je rojen umetnik, drugi trgovec, tretji politik. Te prirojene »dispozicije« si je možno z vajo izpopolniti. Vsi duševni čini izvirajo iz kakih dispozicij in jih s tem obenem razodevajo. Zopet vprašanje, kdo ima te dispozicije? Tako vodijo od vseh strani pota proti osebnostnemu jedru kot viru vse duševne delovnosti. Oseba, vzrok in nosilka doživljajev, je prva podstat, ki jo je filozof odkril in izrečno priznal.

S tem je bil substancializem načelno sprejet. Samo en korak še, pa bomo dosledno tudi lastnostim morali priznati podstatnega nosilca. Tudi na tej točki se je predmetna teorija morala umekniti, kakor se je umeknila glede istinitosti. Veber jo zapušča in z njo prejšnji platonični svet predmetov, ki je bil še vedno prikrit psihologizem; ves sistem se je oprl na istinito podstat. Odslej upravičeno štejemo Vebra med kritične realiste.

Toda s tem razvoj še nikakor ni končan, filozofa čakajo nove naloge. Predvsem bo treba ves sestav dosledno očistiti zadnjih predmetno-teoretičnih primesi, ki niso več v skladu s celoto.

PRAKTIČNI DEL.

PROLOG JANEZOVEGA EVANGELIJA.

Na koncu daljšega ekskurza »Le Verbe Vie et Lumière« v 1. zv. svojega lepega dela o Jezusu Kristusu¹ je p. Ferd. Pr at S. J. podal dobro analizo in parafrazo prologa Janezovega evangelija², ki jo tu povzamemo, ker utegne marsikomu izmed bravcev BV koristiti. Parafrazični dostavki so v oglatih oklepajih.

1. Beseda: a) v svojem notranjem življenju, b) v svojih odnosih do stvarjenja in c) do človeškega rodu (Jan 1, 1—5).

a) V začetku [časa, ki meri ustvarjene reči,] je bila Beseda; [je torej večna,] in Beseda je bila pri Bogu [je torej oseba, od Očeta različna,] in Bog je bila Beseda [ni bila Oče, »ὁ Θεός«, marveč je bila Bog »Θεός«, t. j., imela božjo naravo].

b) Ta je bila v začetku pri Bogu [preden je z Očetom sodelovala pri stvarjenju]. Vse je po njej nastalo in brez nje ni nič nastalo, kar je nastalega.

c) V njej je bilo življenje [vir vsega nadnaravnega življenja, milosti in nebeške slave,] in življenje je bilo luč ljudi in luč sveti v temi in tema je ni sprejela³.

2. Beseda, luč človeškega rodu, se postopnjema⁴ razodeva (Jan 1, 6—15).

A. Janez pričuje o luči. — Bil je človek, ki ga je Bog poslal, ime mu je bilo Janez. Ta je prišel v pričevanje, da je pričeval o luči, da bi vsi po njem vero sprejeli [radi njegovega pričevanja in njegovega poslanstva]. Ni bil on luč, ampak [je prišel,] da bi pričeval o luči.

B. Beseda luč ljudi od početka človeškega rodu. — Prava luč je bila ta, ki prihajajoč na svet razsvetljuje vsakega človeka.⁵ Na svetu je bila in svet je po njej nastal in svet je ni spoznal.

C. Beseda, luč ljudi po razodetju, danem očekom in Mozesu. — V svojo lastnino je prišla [med ljudstvo, ki je bilo njena lastnina in njena dediščina,] in njeni je niso sprejeli [v celoti kot ljudstvo]. Vsem pa, kateri so jo sprejeli, je dala pravico, da postanejo otroci božji, njim, ki vanjo verujejo, ki se niso rodili iz krvi ne iz poželenja mesa ne iz volje moža, ampak iz Boga.

¹ Ferdinand Pr at, S. J., *Jésus Christ. Sa vie et son oeuvre*. I—II^e, Paris 1933, Gabriel Beauchesne et ses Fils, éditeurs.

² Op. cit. I, 504—506.

³ Mogoč je tudi prevod: Luč sveti v temi (po svoji naravi) in tema je ni objela (t. j., je ni ugasnila). Pr at, op. cit. I, 505.

⁴ Prim. Hebr. 1,1: Mnogokrat (πολυμερως;!) in na različne načine.

⁵ Tako Sveto pismo novega zakona I (Ljubljana 1925) 250; prim. v op. 4 prevod po vulgati.

Č. Beseda luč ljudi po svojem učlovečenju. — In Beseda je meso postala in med nami prebivala, in videli smo njeno slavo⁶ [ki se je razodela v življenju, v čudežih, v častitljivem vstajenju in v vnebohodu], slavo kakor edinorojenega od Očeta [t. j. takšno, kakršno more samó edinorojeni Sin prejeti od Očeta], polna milosti in resnice.

D. Janezovo pričevanje. — Janez je pričeval o njej in klical: »Ta je bil, o katerem sem rekel: On, ki pride za menoj [po času], je pred menoj [po času in po dostojanstvu], ker je bil prej ko jaz.«

3. Sklep. Evangelistova refleksija (Jan 1, 16—18).

In iz njegove polnosti so vsi [kristjani] prejeli, milost za milostjo⁷; zakaj postava je bila dana po Mosesu, milost [mesto postave, ki je človeku velevala, kako naj živi, ni pa dajala moči, da bi jo spolnjeval,] in resnica [uresničenje starozakonskih napovedi in predpodb] je prišla po Jezusu Kristusu. Boga ni nikoli nihče videl; edinorojeni Sin, ki je v naročju Očetovem, on je [o njem] povedal. Lkn.

PRAVNI ZNAČAJ KATOLIŠKE AKCIJE.

1. Literatura o Katoliški akciji v raznih jezikih močno narašča; tako da se marsikomu zdi, da je je kar preveč. Bavi pa se po veliki večini vsa s teološko stranjo na Katoliški akciji, da tako rečem. Ostala podaja predloge, kako naj bi se Katoliška akcija konkretno izvedla (organizatorična stran).

Te-le vrstice nočejo govoriti o krvavi potrebi Katoliške akcije, o njenem namenu in bistvu kakor tudi ne o znanem, že zadosti premletem in neredko tudi zlobno zastavljenem vprašanju, ali gre pri Katoliški akciji za organizacijo ali ne; o vsem tem smo tudi pri nas že dovolj slišali. Manj pa so skušali pojasniti, kakšen cerkveno-

⁶ Beseda *δοξα* se v Janezovem evangeliju nahaja osemnajstkrat (če se 1, 14 šteje dvojno, devetnajstkrat). Evangelist jo rabi včasih za to, kar imenujemo »gloria Dei obiectiva«, t. j. za božje veličastvo, božje lastnosti in božja dela (1, 14 [dvakrat]; 2, 11; 11, 40; 12, 41; 17, 5. 22. 24); na ostalih mestih (5, 41. 44 [dvakrat]; 7, 18 [dvakrat]; 8, 50. 54; 9, 24; 11, 4; 12, 43 [dvakrat]) pa pomeni formalno slavo (gloria formalis), češčenje, počastitev. Kjer stoji beseda v pomenu »gloria obiectiva«, bi jo bilo najbolje sloveniti: veličastvo, kakor so prireditelji novega slovenskega prevoda storili Jan 2, 11; torej tudi Jan 1, 14.

⁷ Prevod »milost za milostjo« izraža vrsto milosti v časovni zaporednosti, ne kaže pa notranje zveze kesnejše milosti s prejšnjo. Bolje bi bilo: »milost za (zvr:) milost«. Zdi se mi, da je besede doumel sv. Avguštin, ki jih razlaga takole: »Bratje, vse smo torej prejeli iz njegove milosti; iz polnosti njegovega usmiljenja, iz preobilnosti njegove dobrote smo prejeli. Kaj? Oduščenje grehov, da smo opravičeni iz vere. In kaj še? »In milost za milost,« to je, za to milost, v kateri živimo iz vere, naj prejmemo drugo, seveda tudi milost (Avguštin misli večno življenje kot plačilo, obljubljeni in dano za življenje iz vere). Zakaj, če poročem, da mi tudi to dolguje, pridevam nekaj sebi kot upniku. Bog pa v nas venčarove svojega usmiljenja, toda le tedaj, če stanovito živimo v milosti, ki smo jo prejeli« (In Joannis evangelium tractatus III, 10).

praven značaj gre Kat. akciji, kot se je po zamisli papeža Pija XI. do danes razvila in pojmovno pa tudi organizatorično izkristalizirala. Marsikatera težava, ki se zdi, da obstoji pri praktični izvedbi Katoliške akcije, bi bila po našem mnenju v kali zatrta, ako bi motrili Katoliško akcijo skladno s celotnim sistemom cerkvene organizacije, ko bi ji dali, ne da bi kakorkoli pretiravali njen pomen ali ga zmanjševali, tisto mesto v tem sestavu, ki ji po pravilnem tolmačenju uradnih cerkvenih izjav gre. Mogli pa bomo to le takrat, če si bomo na jasnem, kakšen cerkvenopraven značaj gre Katoliški akciji. Zato naj poizkusim osvetliti ustanovo Katoliške akcije od te strani.

2. Da je Katoliška akcija tudi cerkvenopraven problem, o tem pač ne more biti nobenega dvoma. Naj sodim o njeni praktični izvedbi, kar hočem, naj se mi zde zadevne papeževe izjave zadosti jasne ali pa premalo konkretno določene, to na vsak način stoji, da imamo pri Katoliški akciji opravka z neko cerkveno ustanovo. Ne gre torej le za neko idejo, za ideološko usmeritev, zgolj za »gibanje«, temveč za nekaj konkretnega, realnega, za kar se v pravnem jeziku rabi izraz institut, ustanova. Kakšna pa je ta ustanova in kakšen pravni značaj ji gre, to določiti, je prav naše vprašanje.

Da je Katoliška akcija, pa naj jo teoretično tako ali drugače motrimo, v cerkvenopravnem življenju važno vprašanje, dokazuje dejstvo, da se nahajajo v petih povojnih konkordatih določbe o njej. Te določbe so postale precej stalne točke v popolnejših povojnih konkordatih. Povojno konkordatno pravo označuje skupna ideološka usmeritev, ne peča se več s partikularnimi pokrajinskimi zadevami, ki ne bi zanimale celote; zato je s tem potrjeno mnenje, da mora biti Katoliška akcija, glede katere se v naših časih Cerkev pogaja z državami in sprejema določbe o njej v konkordate z meddržavno garancijo, važno cerkvenopravno vprašanje. Vsakomur pa bo umljivo, da so za ugotovitev pravnega značaja Katoliške akcije omenjene konkordatne določbe velikega pomena. Zato tudi začnimo z njimi. Dostavim pa naj takoj, da nam v okviru tega vprašanja ne gre za njih cerkvenopolitično vsebino; zato je povsem brez pomena, ali so imele te določbe v praktičnem življenju kakšen uspeh ali ne, ali jih države izpolnjujejo ali ne; gre nam le zato, da nam omenjene določbe osvetle pravno stran Katoliške akcije.

Določbe o Katoliški akciji vsebujejo čl. 13 letonskega konkordata z dne 30. maja 1922, čl. 25 latvijskega konkordata z dne 27. septembra 1927, čl. 43 al. 1 italijanskega konkordata z dne 11. februarja 1929, čl. 31 nemškega konkordata z dne 20. julija 1933 in dostavek k čl. 14 avstrijskega konkordata z dne 5. junija 1933. Teksti konkordatov so priobčeni v Acta Apostolicae Sedis¹.

Ime samo Katoliška akcija se rabi prvič v latvijskem konkordatu, dalje tudi v italijanskem, nemškem in avstrijskem konkordatu. V letonskem konkordatu, ki je prvi izmed konkordatov, ki jih je

¹ Tekste sta izdala tudi Perugini, *Concordata vigentia*, Rim 1934 in Restrepo Restrepo, *Concordata regnante Ssmo Domino Pio PP. XI*, Rim 1934.

sklenil papež Pij XI., še ni izraza Katoliška akcija, vendar se določba v čl. 13 po analogni interpretaciji določb iz ostalih naštetih konkordatov nedvomno nanaša tudi na Katoliško akcijo.

3. Besedilo v posameznih navedenih členih variira. Vendar pa razlike niso tolikšne, da ne bi mogli razbrati, da je mišljena z izrazom Katoliška akcija ena ter ista ustanova, ki pač uživa v tej državi nekoliko širšo svobodo kot v oni. Glase pa se teksti takole.

Čl. 13 letonskega konkordata, ki je iz istega leta kot prva Pijeva enciklika »Urbi arcano«, kjer je že začrtana Katoliška akcija, ima besedilo: »La République de Léttonie ne mettra pas d'obstacles à l'activité, contrôlée par l'Archevêque de Riga, des associations catholiques en Léttonie, lesquelles auront les mêmes droits que les autres associations reconnues par l'Etat.« Kakor sem že omenil, moramo pod katoliškimi društvi, ki njih delovanje nadzoruje nadškof, brez dvoma razumeti tudi organizacije Katoliške akcije.

Čl. 25 latvijskega konkordata, v katerem se prvič nahaja izraz Katoliška akcija, se glasi: »L'Etat accordera pleine liberté d'organisation et de fonctionnement aux associations poursuivant des buts principalement religieux, faisant partie de l'Action Catholique et, comme telles, dépendant de l'Autorité de l'Ordinaire.« Če primerjamo nav. čl. 25 latv. konkordata z zgoraj nav. čl. 13 let. konkordata, se pokaže, da govorita oba o isti vrsti katoliških organizacij.

Čl. 43, al. 1 italijanskega konkordata ima besedilo: »Lo Stato italiano riconosce le organizzazioni dipendenti dell' Azione Cattolica Italiana, in quanto esse, siccome la Santa Sede ha disposto, svolgano la loro attività al di fuori di ogni partito politico e sotto l'immediata dipendenza della gerarchia della Chiesa per la diffusione e l'attuazione dei principi cattolici.« L. 1931-je prišlo v Italiji, kakor je znano, do ostrega spora med Cerkvijo in državo glede udeleževanja Katoliške akcije. Fašistični funkcionar Giurati je v govoru sredi aprila l. 1931 izjavil, da je Katoliška akcija nepotrebna in državi sovražna. V pismu z dne 26. aprila 1931 milanskemu kardinalu se je papež glede tega ostro pritožil. V konzistorijalni alokuciji 1. maja l. 1931 je papež ponovno ostro obsodil divjanje fašistične države proti organizacijam Katoliške akcije. V juliju istega leta so se razmere še bolj poostrile, ko je izjavil Mussolini, da se vpis v fašistično stranko nikakor ne da spraviti v sklad z vpisom v katero izmed organizacij, ki zavise od Katoliške akcije. Kmalu pa se je italijanska vlada nekoliko streznila; prišlo je do novih pogajanj s sv. stolico, ki so se zaključila v sporazumu z dogovorom z dne 2. septembra 1931. Dogovor se glasi: »1. L' Azione Cattolica Italiana è essenzialmente diocesana e dipende direttamente dai Vescovi, i quali ne scelgono i dirigenti ecclesiastici e laici. Non potranno essere scelti a dirigenti coloro che appartennero ai partiti avversivi al Regime. Conformemente ai suoi fini di ordine religioso e soprannaturale, l' Azione Cattolica non si occupa affatto di politica e nelle sue forme esteriori organizzative si astiene da tutto quanto è proprio e tradizionale di partiti politici. La bandiera delle Associazioni locali della C. A. sarà la Nazionale.«

2. L' Azione Cattolica non ha nel suo programma la costituzione di associazioni professionali e sindacati di mestiere; non si propone quindi compiti di ordine sindacale. Le sue sezioni interne professionali, attualmente esistenti e contemplate dalla Legge 3 aprile 1926, sono formate a fini esclusivamente spirituali e religiosi, e si propongono, inoltre, di contribuire a che il sindacato, giuridicamente costituito, risponda sempre meglio ai principi di collaborazione tra le classi e alle finalità sociali e nazionali che, in paese cattolico, lo Stato, con l'attuale ordinamento, si propone di raggiungere.

3. I circoli giovanili, facenti capo all' A. C., si chiameranno »Associazioni Giovanili di Azione Cattolica«. Dette associazioni potranno avere tessere e distintivi strettamente corrispondenti alla loro finalità religiosa, nè avranno per le diverse associazioni altra bandiera all'infuori della nazionale e dei propri standardi religiosi. Le associazioni locali si asterranno dello svolgimento di qualsiasi attività di tipo atletico e sportivo, limitandosi soltanto a trattenimenti di indole ricreativa ed educativa con finalità religiosa.«²

Cl. 31, al. 1 nemškega konkordata ima besedilo: »Diejenigen Katholischen Organisationen und Verbände, die ausschließlich religiösen, rein kulturellen und karitativen Zwecken dienen und als solche der kirchlichen Behörde unterstellt sind, werden in ihren Einrichtungen und in ihrer Tätigkeit geschützt.« V drugem odstavku cit. člena se omenjajo društva, ki imajo poleg zgolj verskih in kulturnih namenov še socialne ali strokovne naloge. Tem društvom je obljubljeno varstvo države, »sofern sie Gewähr dafür bieten, ihre Tätigkeit außerhalb jeder politischen Partei zu entfalten.«

V dostavku k čl. 14 avstr. konkordata je stavek: »Der Bund räumt den Vereinigungen, die vornehmlich religiöse Zwecke verfolgen, einen Teil der Katholischen Aktion bilden und als solche der Gewalt des Diözesanordinarius unterstehen, volle Freiheit hinsichtlich ihrer Organisation und Betätigung ein.«

4. Pri citiranih določbah nam v okviru zastavljenega vprašanja ne gre za njih vsebino, kakor je bilo že zgoraj omenjeno, le zato sem jih navedel, da razberemo, da se v njih omenja Katoliška akcija v zvezi s katoliškimi društvi. V navedenih tekstih se predstavlja, da ima Katoliška akcija nekakšne organizacije ali društva, ki so od nje zavisna (le organizzazioni dipendenti dall' Azione C., čl. 43, al. 1 ital. konkordata), oziroma, ki so njen del (aux associations faisant partie de l'Action Catholique, čl. 25 latv. konk.; den Vereinigungen, die ... einen Teil der Katholischen Aktion bilden und als solche der Gewalt des Diözesanordinarius unterstehen, dost. k čl. 14 avstr. konk.). Kaj več iz tekstov v konkordatih glede organizacije Katol. akcije ni mogoče razbrati; delovanje Kat. akcije je pač v nekaterih bolj omejeno kot v drugih, toda to ne spada sem. Nekoliko podrobnejšo sliko o organizaciji Katoliške akcije v Italiji nudi zgoraj navedeni dogovor z dne 2. sept. 1931. Katoliška akcija ima po tem

² Cfr. Restrepo Restrepo, o. c. 324—328.

dogovoru razna društva; ustanavljati more le verska in kulturna društva, ne pa tudi strokovna, športna ali telovadna društva. Zgrajena mora biti na škofijski bazi (è essenzialmente diocesana). V tem dogovoru kakor tudi v vseh navedenih konkordatnih tekstih se naglaša, da je Kat. akcija oziroma njena društva pod neposrednim vodstvom škofov.

V citiranih določbah gre skratka za svobodno delovanje nekih organizacij, ne samo posameznih vernikov.

5. Katoliško akcijo opisuje papež Pij XI. kot sodelovanje (partecipazione ali collaborazione) laikata pri hierarhičnem apostolatu Cerkve. Oba izraza participatio in collaboratio se rabita sinonimno. Čl. 1 statuta italijanske Kat. akcije pravi n. pr.: «L' Azione Cattolica, che, secondo la nota definizione tante volte richiamata dal Santo Padre, è la collaborazione del laicato all' apostolato gerarchico...»³ Papež sam pa rabi običajno izraz participatio. V lepem članku U znaku Katoličke Akcije, priobčenem v Životu 1935, 1—30, piše jezuit Poglajen, da je boljši izraz sudioništvo kot suradnja. Toda zdi se, da je to le deloma res. V Italiji, kakor je bilo omenjeno, oba izraza istovetijo. Poudarjanje izraza soudeležništvo bi moglo voditi v zmotu vsaj v pravnem pogledu. Obratno pa seveda ne tajim, da je mogoče izraz sodelovanje umevati preplitivo. Prim. članek L'organisation dans l'Action catholique jezuita Lelotte-ja v Nouvelle revue théologique 1934, 369—383.

Hierarhični apostolat obstoji bistveno v oznanjevanju božje besede (kan. 1327 in 1328), v upravljanju zakramentov kot najvažnejših (praecipua) sredstev za posvečenje in zveličanje (kan. 731, § 1) in v vodstvu ljudi k večnemu zveličanju (kan. 196). Katoliška akcija pa je po papeževi definiciji sodelovanje oziroma soudeležništvo pri tem apostolatu. Povedano je s tem prav za prav še zelo malo. Saj je sploh vsak cerkven apostolat nemožič brez sodelovanja ljudi, to je vernikov, laikov, nad katerimi naj se izvršuje. Verniki morajo prostovoljno poslušati božjo besedo, prostovoljno prejemati zakramente, morajo se dati voditi, da Cerkev sploh more vršiti svoje poslanstvo. Brez tega sodelovanja je torej cerkveno delovanje sploh nemožič. Katoliška akcija pa se nam predstavlja kot nekaj novega, posebnega, zato je brez dvoma treba misliti na neko drugačno sodelovanje. Če imenujem opisano sodelovanje pasivno, bo izraženo s Katoliško akcijo neko aktivno sodelovanje laikata, in sicer urejeno, organizirano aktivno sodelovanje, kot razberemo iz zgoraj navedenih konkordatnih tekstov.

Prav tako sledi tudi iz različnih papeževih izjav⁴, da je umeti gornji opis Katoliške akcije kot sodelovanje laikata pri hierarhičnem apostolatu Cerkve, ki ga imenujejo klasično definicijo Katol. akcije, tako da so bistveni trije sestavni deli, namreč sodelovanje organiziranih vernikov, pri poslanstvu Cerkve pod vodstvom cerkvene

³ Tekst gl.: Civardi, Manuale di Azione Cattolica II^a, 1932, 111.

⁴ Veliko teh izjav je naštetih pri Ušeničniku, Pastoralno bogoslovje² 1932, 529.

hierarhije. Kar zadeva te tri elemente, je treba naglasiti, da so vsi trije bistveni za Katoliško akcijo; v tem pomenu je Katoliška akcija enotna, ena za ves svet. To je tista unio, ki jo papež tako močno naglašča in ki jo moramo dobro ločiti od unificatio, kar naj pomeni obvezen enoten način, na kateri naj se prva doseže. Slednja, namreč unificatio, ni nikjer ukazana, še celo priporočena ne.

Prvi izmed nakazanih sestavnih delov, namreč sodelovanje organiziranih laikov je zelo širok. Za sodelovanje pri hierarhičnem apostolatu pod vodstvom cerkvene hierarhije se morejo laiki različno organizirati, ker organizacijskih tipov nikakor ne manjka. Osrednja cerkvena oblast ni uvedla nobenega tipa, ki naj bi bil obvezen za vso Cerkev. Mogla pa bi seveda to storiti; morda pride kdaj čas, ko bo vsaj osnovne črte take organizacije predpisala. Za sedaj še vedno odklanja vsako unificatio in prepušča posameznim cerkvenim pokrajinam, da izvedo Katoliško akcijo, kakor se zdi, da je za dotični teritorij najbolj primerno. Ohranjen pa seveda mora biti pri vseh izvedbah osnovni značaj Katoliške akcije, zakaj ne gre za kakršnokoli katoliško akcijo, ki bi jo vršili posamezniki in razna verska društva in pokreti, temveč gre za Katoliško akcijo, ki je ena. O njej našteva jezuit Carpay⁵ pet znakov: Je laična: to se pravi, da so nje nosilci laiki seveda v mejah, ki so jim začrtane po božjem in cerkvenem pravu; dalje je univerzalna, ker je sodelovanje pri vsem cerkvenem apostolatu, ki ima, kakor smo videli, najbolj vesoljen namen, ki si ga je mogoče misliti (»zveličanje duš«) in ki ga z drugo besedo imenujemo Kristusovo kraljestvo. Tretji znak je ta, da je duhovna, torej ni ekonomična, sociološka, politična ali kakšna drugačna; dalje je hierarhična; mogli bi tudi reči javna, javnopravna, v nasprotju z zasebno. Ob tem znaku, kakor bomo še iz naslednjega videli, se Katoliška akcija razlikuje od podobnih ustanov, ki so nastale po zasebni inicijativi in ostale v sferi nejavnih, četudi kolektivnih ustanov. In končno je socialna, družbena, v državi bi rekli državna z emfatičnim poudarkom. »L'Action catholique est l'apostolat de toute l'Église sur tout l'État, par l'intermédiaire de la zone laïque, frontière du temporel et du spirituel, en vue non pas de gagner telle âme ou tel groupe à Dieu (ce qui reste le but final), mais en vue de gagner tout un milieu, tout le milieu profane, la société civile.«⁶

O organizaciji Katoliške akcije omenim samo to, da mora biti škofijska, to se pravi, da je glavna delovna edinica škofija. Skofje iz ene pokrajine ali države morejo pač iz praktičnih razlogov ustanoviti medškofijsko organizacijo; to pa veže le škofo, ki pristanejo. Toda še v tem primeru »dans son diocèse, l'évêque reste libre d'accepter ou de refuser l'un ou l'autre des mouvements nationaux selon qu'il les juge opportuns ou non à son Action diocésaine« (cfr. Lelotte, o. c. 377).

⁵ La nouveauté de l'Action catholique, Nouvelle revue théologique 1935, 492—494.

⁶ Carpay, o. c. 493—494.

Kako pa so skušali po različnih državah in pri različnih narodih Katoliško akcijo izvesti, ne spada sem, ker je za ugotovitev splošnega pravnega značaja Kat. akcije odveč. Orisal pa je te poizkuse dr. P. Lončar v sestavkih, priobčenih v zagrebškem Katoliškem Listu l. 1934. Za nadaljno izvajanje naj izpišem le dva člena iz statuta Katoliške akcije v Italiji. Čl. 1 se glasi: »L'Azione Cattolica, che, secondo la nota definizione tante volte richiamata dal Santo Padre, è la collaborazione del laicato all' apostolato gerarchico, riunisce, attraverso proprie organizzazioni, tutti i laici che intendono adoperarsi per la diffusione e l'attuazione dei principi cattolici nella vita individuale, familiare e sociale... Le organizzazioni dell' Azione Cattolica svolgono la loro attività al di fuori di ogni partito politico e sotto l' immediata dipendenza della Gerarchia della Chiesa.« Čl. 5, al. 1 pa ima tole besedilo: »In ogni Parrocchia l' Azione Cattolica è rappresentata dal Consiglio parrocchiale, costituito dal Presidente nominato dall' Ecc.mo Vescovo, dai Presidenti delle associazioni di Azione Cattolica e dai dirigenti delle istituzioni ed opere cattoliche esistenti in Parrocchia, che hanno fini di apostolato. Esso funziona sotto l' alta direzione del Parroco.« Katoliška akcija kot ustanova vrši torej svoje poslanstvo po lastnih organizacijah in po drugih ustanovah, ki jih pritegne k svojim namenom. Kakšne so te organizacije in ustanove, to je krajevno različno. Gre v glavnem, kakor bomo videli še iz naslednjega, za poverjenje apostolata. Dostavil bi službenega, uradnega, oficialnega apostolata, ako ne bi vse te besede zvenele preveč profano.

6. Ostane nam še vprašanje, pod kateri tip cerkvenih ustanov moremo dati Pijevo Katoliško akcijo. S tem je v zvezi odgovor na zastavljeno vprašanje o pravnem značaju Katoliške akcije.

Cerkveni zakonik ne omenja Katoliške akcije, kar je umevno, ker je bil izdan še za Benediktovega pontifikata. Prav nobenega dvoma pa ni, da bi zakonik imel določbe o njej, če bi bil izdan deset let pozneje. Toda na katerem mestu v zakoniku bi se nahajale te določbe?

Katoliška akcija je sicer, kakor smo videli, sodelovanje organiziranih laikov pri apostolatu Cerkve, toda nikakor ne more biti pravo soudeležništvo na tem hierarhičnem apostolatu v svojskem pomenu besede; to je takoj jasno, če si predstavimo bistvene dele tega apostolata, kakor smo zgoraj videli. Ta apostolat je naloga in pravica cerkvene hierarhije in klera. Kleru hierarhija apostolat delno poveri. O organizaciji cerkvenega načelstva in soudeležništva na njegovi oblasti razpravlja zakonik v kan. 218 do 486 in sicer v dveh značilnih titulih, v katerih sta poudarjena oba stebra cerkvene ustave. Prvi od teh titulov se glasi: De suprema potestate deque iis qui eiusdem sunt ecclesiastico iure participes, drugi pa: De potestate episcopoli deque iis qui de eadem participant. V teh dveh odstavkih bi ne bilo govora o Katoliški akciji, ki je po svojem bistvu

laična⁷. Za njima sledi kodifikacija redovniškega prava v kan. 487 do 681. Redovniki niso laiki v običajnem pomenu besede; pri »sodelovanju organiziranih laikov« ne bo torej nihče vsaj neposredno mislil na redovnike. Drugo pa je seveda vprašanje, v kakšnem razmerju naj bodo redovniki in njih organizacije do Katoliške akcije⁸. Po zakonikovi sistematiki sledi tretji del druge knjige z naslovom *De laicis* (kan. 682—730). V tem delu bi pričakovali več določb in se je težko otresti vtisa, da je oddelek vstavljen v kodeks le radi sistematike. Vobče o laikih govorita le prva dva kanona. Kan. 682 se glasi: »*Laici ius habent recipiendi a clero, ad normam ecclesiasticae disciplinae, spiritualia bona et potissimum adiumenta ad salutem necessaria.*« Kan. 683 določa le negativno, da ni dovoljeno laikom vobče nositi obleko klerikov. Ostali kanoni tega dela (kan. 684 do 730) pa prinašajo določbo o cerkvenih društvih (*de fidelium associationibus*). Prvi stavek kan. 684 se glasi: »*Fideles laude digni sunt, si sua dent nomina associationibus ab Ecclesia erectis vel saltim commendatis.*« Določbe o Katoliški akciji bi se najbrž nahajale pri zgoraj omenjenem kan. 682 ali pri kan. 684, vsekakor pa bi bile na posebnem mestu in bi bistveno izboljšale oddelek *de laicis*, ko bi korenito odpravile očitok, da so laiki v Cerkvi zapostavljeni. Čeprav namreč Katoliška akcija ne pomeni pravega soudeležništva na hierarhičnem apostolatu, ima vendar ona važno in odlično nalogo pri njem, ko mu zlasti pripravlja okolje in pridobiva javno mnenje in osvaja družbo. »*Les laïcs d'Action catholique n'ont pas à opérer précisément l'oeuvre intime de l'Église qui est de sanctifier, mais à y préparer, à y contribuer. Ils n'ont à la mission de l'Église qu'une part, c'est celle que leur caractère de laïcs leur permet. Et celle-ci a pour domaine propre non pas la vie proprement divine, mais la vie humaine, dans ses rapports avec la vie divine, à laquelle il s'agit de l'adapter.*«, pravi jasno in dobro Carpa⁹. Te misli bi bile nemara v kánonu o Katoliški akciji izražene in zraven bi bilo morda še dostavljeno, da Cerkev ta del apostolata poveri določenim organizacijam, da ga izvršujejo z lastno odgovornostjo in pod vodstvom hierarhije.

7. Toda ali ni morda mogoče imeti Katoliško akcijo, za katero izmed verskih društev oziroma za ustanovo, ki jo sestavljajo verska društva, o katerih podajajo določbe kan. 700 do 730. Ali ni zadosti, če bi rekli, da je Katoliška akcija le neki usmerjevalec verskega in tako zvanega katoliškega društvenega življenja?

Zakonik razlikuje v navedenih kánonih, kakor je znano, tri tipe verskih društev, namreč tretje redove za svetne ljudi (*tertií ordines saeculares*), bratovščine (*confraternitates*) in pobožne zveze (*pieae uniones*). Od teh treh tipov nobeden ne odgovarja »lastnim« organiza-

⁷ Govorjenje o duhovniški Katoliški akciji (cfr. Vzajemnost 1935, 100) je brez dvoma neprimerno, ker nujno zavaja v zmoto. Predlog gosp. Poteka (ibid.) o pridigarškem načrtu je nujno potrebna reč, oziroma bolje njega izvajanje, ker že obstoji, vsaj v ljubljanski škofiji, tak načrt, toda to je zadeva ordinariata ne pa Katoliške akcije.

⁸ Cfr. Poglajen, o. c. 21 in Kniewald v Bogoslovski smotri 1935, 207—8.

⁹ O. c. 490.

cijam Katoliške akcije, ki jih v uradnih tekstih ves čas srečujemo; še manj pa je mogoče s katerim od njih ali tudi z društvenim življenjem kot takim, ki je v njih organizirano, istovetiti Katoliško akcijo. Stvar je takoj jasna, če primerjamo, kar smo dosedaj povedali o klasični definiciji Katoliške akcije, z definicijami teh treh verskih društev, kot jih podajata kan. 702, § 1 in kan. 707, §§ 1 in 2. O tretjem redu pravi kan. 702, § 1: »Tertii saeculares sunt qui in saeculo, sub moderatione alicuius Ordinis, secundum eiusdem spiritum, ad christianam perfectionem contendere nituntur, modo saeculari vitae consentaneo, secundum regulas ab Apostolica Sede pro ipsis approbatas.« Ostali dve vrsti pa sta v kan. 707 takole opisani: »Associationes fidelium quae ad exercitium alicuius operis pietatis aut caritatis erectae sunt, nomine veniunt p i a r u m unionum; quae si ad modum organici corporis sint constitutae, s o d a l i t i a aiunt. Sodalitia vero in incrementum quoque publici cultus erecta, speciali nomine c o n f r a t e r n i t a t e s appellantur.« Pri teh društvihih gre torej za gojitev zasebnega verskega življenja v duhu in po pravilu »prvega« reda (tretji red) ali za izvrševanje tega ali onega dobrega dela oziroma skupine dobrih del. Vsako tako društvo oziroma njegovi člani delujejo tudi navzven, ker je njihovo versko življenje običajno bolj dosledno kot drugih ljudi, in s tem njegovi člani po psiholoških zakonih vplivajo »zgodno« na druge in tako vrše apostolat. Nekatera društva pa imajo v pravih celo določbe, da naj pridobivajo njihovi člani vernike za to ali ono pobožnost ali krepost (n. pr. Marijine družbe). Ta društva delujejo apostolsko v že bolj aktivnem smislu kot prva. Vendar pa je razlika med njimi in Katoliško akcijo bistvena, ker slednja ne pomeni le zasebnega, četudi kolektivnega in delnega izvrševanja apostolata, temveč je javno, uradno sodelovanje pri hierarhičnem apostolatu Cerkve. S tem pa seveda ni rečeno, da verska društva niso v nobeni zvezi s Katoliško akcijo. Vsekako ji morejo biti v izdatno pomoč že indirektno, ko vzbujajo v članih požrtvovalnega in apostolskega duha, ko versko šolajo vernike. Katoliška akcija bo dobivala svoje »ljudi«, delavce, vršilce apostolata vsaj v začetku redno od teh društev. Dalje pa morejo tudi v poverjenem delokrogu, da tako rečem, v poverjeni misiji vršiti delne naloge Katoliške akcije.

Ako taka verska društva ne dobe omenjene misije, je pod pravnim vidikom tudi tisto njihovo apostolsko delovanje, ki se krije z apostolskim delovanjem Katoliške akcije, docela drugačnega značaja. Delovanje takega društva bi imenoval nejavno v pravnem oziru, morda tudi napol javno, ker ima njihovo delovanje radi cerkvene odobritve in cerkvenega vodstva le drugačen značaj kot zgolj zasebno delovanje poedinega vernika, ki deluje povsem »na svojo pest«, ko ga Cerkve sicer opominja k takemu delu, a mu posebne misije zanj ni dala. Delovanje organizacij Katoliške akcije kakor tudi onih društev, ki jim je ona poverila vršitev konkretnega apostolata, pa je javno v polnem pomenu, je uradno, podobno, kot je delovanje cerkvene hierarhije. Morda bo rekel kdo, da so take pravne distinkcije pri apostolskem delovanju popolnoma odveč; toda ne gre nam sedaj

zato apostolsko delovanje, temveč za pravno analizo teh raznih apostolatov, da iz nje dobimo norme za pravilno ureditev apostolskega dela. Brez take analize pa se stvar ne da urediti. Zato pa pridejo spori, zagrenjenost; delavnost ohromi, blagoslova pa ni.

Cerkvi je veliko na tem, da se apostolat pravilno uredi. Ko n. pr. cerkveni zakonik govori o oznanjevanju božje besede in o misijonarjenju, ne reče, da je to dolžnost in pravica katoličanov, temveč določa, da je to ekskluzivna pravica in dolžnost rimskega papeža (cfr. kan. 1327, § 1 in kan. 1350, § 2). S tem so določbe o misijonarjenju končane; ostalo bo že papež uredil. Vseskoz je torej poudarjeno hierarhično vodstvo, potrebnost kanonične misije.

Omenjena verska društva so cerkvena, to se pravi, da so od Cerkve ustanovljena ali vsaj potrjena (kan. 686, § 1). To potrjenje je konstitutivnega značaja; društvo, ki ga Cerkev ni ustanovila, postane cerkveno s to potrditvijo. Tako zvana »katoliška« društva, ki niso cerkvena v opisanem smislu, ne spadajo med verska društva. So to društva katoličanov za najrazličnejše namene, ki pa hočejo življenjske probleme presojati po kriterijih katoliške vere. Tako društvo morda cerkvena oblast odobri, vendar ni postalo s tem cerkveno. Ker taka katoliška društva niso cerkvena društva, ne morejo postati »lastne« organizacije Katoliške akcije, ki je v najodličnejšem pomenu cerkvena zadeva. Iz tega sledi, da so se zelo motili glede bistva Katoliške akcije oni, ki so rekli, »da že vse imamo«, da je treba le še osrednjega organa, ki bi vsa naša društva vodil in usmerjal ter pazil, da ne pride do meddruštvenih sporov.

Katoliška akcija ni udeležništvo laikata na cerkvenem hierarhičnem apostolatu v tem smislu, da bi laikat participiral na onih pravicah in nalogah, ki so po Kristusovi volji delež cerkvene hierarhije. Katoliške akcije pa tudi ni mogoče identificirati z verskimi društvi; še manj seveda s tako zvanimi katoliškimi društvi. Prav tako se ne da nadomestiti s še tako bujno razvitim društvenim življenjem obojne vrste. Treba je zato iskati pravne osnove za Katoliško akcijo drugod, ker je jasno, da gre za neko novost v pravni organizaciji Cerkve.

8. Najprej naj mi bo dovoljeno omeniti neko podobno novost, ki je sicer nastala v »materialni strani« Cerkve, a vendar dobro označuje dobo, v kateri nastaja Katoliška akcija. Mislim namreč na materialno vzdrževanje Cerkve. Že v sestavku »Vprašanje o cerkvenih davkih« (BV 1933, 61—89) sem omenil, da moderna doba sili Cerkev, da se nasloni naravnost na vernike kot take. Države, vladarji, aristokracija jo nočejo oziroma ne morejo več gmotno podpirati. Sredstev pa Cerkev nujno potrebuje, zato se mora nasloniti na vernike. Cerkveni aparat je ogromen, zato so potrebni precejšnji in stalni dohodki. Prostovoljne nabirke so običajno nezadostne, čeprav pomenijo idealno rešitev cerkvenega finančnega vprašanja; zato Cerkvi ne preostane drugega, kot da si zagotovi potrebna sredstva na javnopraven način, to se pravi z obveznimi dajatvami. S tem načinom pa je zvezano dejstvo, da se pripuščajo verniki k intenzivnejšemu sodelovanju pri upravi cerkvene imovine in cerkvenih

finančnih zadev sploh. Ta pripustitev pa nalaga vernikom seveda odgovornost. V moderni dobi je torej novost pri rešitvi cerkvenega finančnega vprašanja v trojnem, namreč v javnih dajatvah, v so-upravljanju imovine po vernikih in v prevzemu odgovornosti teh za upravo. V tej novosti vidim, kakor sem omenil, in sicer v več točkah neko paralelo k novosti Katoliške akcije.

V Cerkvi je vedno bila »laična« misija, odkar se je ta uveljavila v svetu. V srednjem veku jo je Cerkev poverjala cesarjem in kraljem¹⁰, skratka državnim oblastem, ki ji je večkrat bila v pomoč z oboroženo silo in finančnimi sredstvi. Danes je ta podpora odpadla; zato je pa odločila Cerkev za to misijo organizacije vernikov v takozvani Katoliški akciji.

Po pravnem značaju je ta Katoliška akcija ustanova cerkvenega javnega prava¹¹. Do te trditve moramo priti, ko smo izključili pri njej zgoraj značaj navadnih cerkvenih društev in omenili njeno tesno zvezo z uradnim poslanstvom Cerkve. Ne gre, kakor smo videli, za neko zunanjo zvezo, temveč za integralen del apostolata. V Katoliški akciji poveri (zaupa, odstopi) hierarhična Cerkev izvrševanje apostolata laikatu, ali še bolj točno: organiziranim laikom. Poverjen je ves apostolat, oziroma celotno njegovo izvrševanje, toda v mejah, v katerih je po božjem pravu laični stan zmožen izvrševati ta apostolat. V teh mejah pa mu hierarhična Cerkev prepušča lastno iniciativnost in odgovornost, seveda pod vodstvom hierarhije, ker bi sicer ta prepustitev ne bila v skladu s cerkveno ustavo. Za izvrševanje tega apostolata se ustanove posebne organizacije, to so »lastne« organizacije Katoliške akcije, ali pa se prevzamejo že ustanovljene organizacije, ali pa se tudi drugim sposobnim organizacijam poveri delno izvrševanje apostolata. Neka organizacija, če še tako »ohlapna«, mora biti, ker gre za »organizirane« laike. V Belgiji je n. pr. episkopat poveril apostolat glede delavske mladine organizaciji J. O. C.¹² (žosisti). Kakšne organizacije se ustanove ali komu se apostolat poveri, to odločijo škofje po posameznih cerkvenih pokrajinah. Za ugotovitev pravne narave Katoliške akcije so načini njene organizacije brez večjega pomena. Ima pa vedno Katoliška akcija s svojimi lastnimi organizacijami javnopraven značaj; radi pritegnitve k izvrševanju uradnega cerkvenega apostolata so privilegirane ustanove cerkvenega javnega prava. Ali gre pri njih za javnopravne korporacije ali za ustanove v ožjem pomenu, je drugo vprašanje, ki se rešuje na podlagi njih statotov. Šlo bo za neko vmesno tvorbo, kakršne tudi v državi večkrat dobimo, ko meja med obema vrstama ni točno določena¹³.

Da ima javnopravni značaj Katoliške akcije velik pomen pri

¹⁰ Carpay, o. c. 492.

¹¹ L' Osservatore Romano z dne 24. aprila 1935 poroča v prvi koloni na 4. strani o neki kanonistični doktorski disertaciji (naslov avtorja in dela nista navedena), kjer je vprašanje o pravnem značaju Katoliške akcije rešeno tako kot zgoraj.

¹² Poglajen, o. c. 17.

¹³ Cfr. Ehrenzweig, System des österreichischen allgemeinen Privatrechts I. Wien 1925, 175.

praktični izvedbi te ustanove, je vsakomur, ki le nekoliko juristično misli, takoj jasno. Papeževa oziroma škofova določba, da se mora ustanoviti njena celica v vsaki župniji, postane radi tega njenega značaja vse bolj umevna. Ne gre namreč za neko novo izvrševanje pobožnosti ali kreposti, ki bi bilo le »toplo« priporočeno, a vendar pravno fakultativno, temveč za cerkveno uradno obvezno zadevo. Razni spori glede pristojnosti organizacij Katoliške akcije in verskih društev, prav tako glede upravičenosti obeh, glede prvenstvenega položaja in o podobnih zadevah, dobe načelno rešitev v tem značaju Katoliške akcije. Tožba o pravni zapostavljenosti laikov v Cerkvi je prav radi javnopravnega značaja laične Katoliške akcije izgubila tudi zunanji videz upravičenosti.

Zgledov za javnopravne ustanove imamo v modernem državnem življenju vsepovsod. »Gojitev državne, vojaške, nacionalne, humanitarne misli,« da govorim moderno, zlasti pa telesno vzgojo mladine poverjajo države določenim organizacijam, ki zato postanejo državne v polnem smislu. Države se z njimi deloma identificirajo; stoje za njimi z vso svojo močjo. Ker so te organizacije popolnoma v službi države, zato dobe javnopraven značaj in uživajo privilegije, ki so s tem položajem združeni. Nekaj podobnega, če je primera dovoljena, je tudi z ustanovo Katoliške akcije. Radi tega javnopravnega značaja svojih organizacij je Katoliška akcija nova tvorba, ki ji ni primera iz prejšnjih dob. Podobne funkcije, kot so njene, so pač izvrševale že druge ustanove, ker je bila v Cerkvi vedno tudi »laična« misija, toda sestavni bistveni elementi niso bili nikoli tako izkristalizirani, kot so danes.

Nikakor ne mislim, da bi osvetljenje Katoliške akcije od pravne strani odstranilo vse težave, ki so združene s teoretičnim motrenjem te ustanove. Prav nasprotno se dobro zavedam, da do zadnje jasnosti sploh ne bo mogoče priti, ker je ta akcija po svojem bistvu sodelovanje pri poslanstvu Cerkve, ki je tako široko in globoko, da sploh onemogoča popolno pravno definicijo Cerkve. Dva namena Cerkve, ki sta vzporedna in v prirejenem razmerju, namreč reševanje individualnih duš (salus animarum) in javna blaginja (bonum publicum, pax christiana), — odtod tudi dvojni forum, notranji in zunanji —, in ki ju moramo po cerkvenih ustanovah zasledovati, nas zaradi nepopolnosti ljudi večkrat dovedeta v precep, da se zdi, da si namena nasprotujeta, zakaj zveličanje duše, se zdi, zahteva to, javni blagor pa drugo; zato ni čuda, če bodo iste težave tudi pri Katoliški akciji, zlasti pri konkretnem vprašanju o razmerju do verskih društev, ki skrbe v prvi vrsti za omenjeni individualni namen. Po dogmatični utemeljitvi Katoliške akcije nam tako pravno motrenje nje pokaže, kaj je v organizatoričnem pogledu pri njej bistveno in kaj je krajevno prigodno.

Kakor pravne posledice papeževega primata n. pr. dobro osvetljujejo pomembnost njegove dogmatične utemeljitve, tako tudi pravna stran Katoliške akcije podkrepi njeno teološko utemeljenost. Zdi se, da pride moč teološkega fundamenta Katoliške akcije do polnega izraza šele v njenem javnopravnem značaju. Al. Odar.

SODBE RIMSKE ROTE V LETU 1934.

V AAS 1935, 170—189 so objavljeni dispozitivni deli sodb, ki jih je izrekla Rimska rota leta 1934. Izrečenih je bilo 96 sodb (leta 1933 samo 77 sodb, cfr. BV 1935, 67); od teh 96 sodb jih je bilo 93 v ničnostnih zakonskih pravnah; ostale tri pa so se glasile: c. pensionis et refectionis damnorum, c. crediti, c. finium paroecialium. Leta 1933 je bilo od 77 sodb 72 v ničnostnih zakonskih pravnah. Za veljavnost zakona se je izreklo leta 1934 51 sodb in za neveljavnost 42 sodb, v odstotkih 54·9% in 45·1%. Leta 1933 pa je bilo za veljavnost zakona 43 sodb in za neveljavnost 29 sodb, v odstotkih 60% in 40%.

Znano je, da more biti zakon neveljaven iz trojnega vira, namreč radi nespregledanega razdiralnega zadržka, radi hibe v privolitvi ali radi napake v obliki sklepanja. Iz tega trojnega vira potekajo zato tudi razlogi, radi katerih se izpodbija veljavnost zakona. Že drugod sem omenil (cfr. BV 1935, 68), da Rimska rota izraža te razloge v številnih varijantah ter je zato točna statistika zelo otežkočena. Številni so primeri, ko se je zakon izpodbijal iz več razlogov hkratu, iz dveh, treh ali celo štirih. Tako se je leta 1934 glasila ena zakonska pravda »ex capite vis et metus, affinitatis ex fornicatione et clandestinitatis et dispensationis super rato«, v enem primeru se je izpodbijala veljavnost zakona »ob exclusum bonum prolis, ob ignorantiam de natura matrimonii et ob conditionem appositam«.

Število razlogov oziroma njihovih variant je bilo leta 1934 zelo visoko; pri 93 pravnah je namreč nič manj kot 34 takih razlogov.

Med zadržki se navaja po enkrat spolna nezmožnost moža, spolna nezmožnost žene; svaštvo iz nedovoljene spolne združitve (*affinitas ex copula illicita*) se navaja dvakrat, prav tako zadržek krvnega sorodstva. Zadržek v zvezi s kakšnim drugim razlogom se dobi trikrat, namreč zadržek zločina in pomanjkanje zakonite privolitve, zadržek javne dostojnosti in sila ter strah, zadržek svaštva iz nedovoljene spolne združitve in napaka v obliki sklepanja. Leta 1933 se je od zadržkov navajal le zadržek spolne nezmožnosti, ta pa v večjem številu (8 primerov) kot leta 1934.

Radi napake v sklepanju se je izpodbijal zakon v dveh primerih, enkrat *ex clandestinitate* in drugič *ob revocatum mandatum procuratorium*.

V vseh ostalih primerih se je izpodbijala veljavnost zakona radi kakšne hibe v privolitvi. Skupaj je 25 takih razlogov. Navajam pri njih tri številke: prva pomeni skupno število pravn za navedenim konkretnim razlogom (sk.), druga pove, kolikokrat je bil zakon v takem primeru proglašen za neveljaven (n.) in tretja pove sodbe za veljavnost zakona (v.). Razlogi si slede takole:

Sila in strah: sk. 37, n. 21, v. 16; sila in strah ter hlinjenje: sk. 2, n. 1, v. 1 (šlo je v obeh sodbah za isti primer); sila in strah ter pomanjkanje privolitve: sk. 3, n. 0, v. 3; sila in strah in namen proti nerazvezljivosti: sk. 1, n. 1, v. 0; sila in strah, nedovoljeno svaštvo, neupoštevanje oblike, spregled od neizvršenega zakona: sk. 1, n. 1, v. 0 (radi sile in strahu); sila in strah ter dostavljen pogoj: sk. 1, n. 0, v. 1;

sila in strah ter zadržek javne dostojnosti: sk. 1, n. 1, v. 0; sila in strah, dostavljen pogoj, pomanjkanje privolitve: sk. 1, n. 0, v. 1. Sila in strah se torej skupno navaja v 8 variantah ter v 47 primerih; za neveljavnost zakona se je v teh slučajih glasilo 25 sodb, za veljavnost pa 22.

Pomanjkanje privolitve: sk. 1, n. 0, v. 1; pomanjkanje privolitve, izključena dobrina potomstva in spregled od neizvršenega zakona (en primer, dan spregled); pomanjkanje privolitve in umobolnost žene: sk. 1, n. 1, v. 0; dostavljen, a ne izpolnjen pogoj: sk. 2, n. 0, v. 2; dostavljen pogoj: sk. 6, n. 2, v. 4; izključena dobrina potomstva sk. 8, n. 4, v. 4; hlinjena privolitev: sk. 1, n. 0, v. 1; izključena dobrina zakramenta in zvestobe: sk. 1, n. 1, v. 0; izključena dobrina potomstva in spregled od neizvršenega zakona: sk. 1, n. 0, v. 1; izključena edinnost (unitas): sk. 1, n. 0, v. 1; pogoj proti dobrini zvestobe: sk. 1, n. 0, v. 1; izključena dobrina zakramenta: sk. 2, n. 0, v. 2; izključena nerazvezljivost: sk. 3, n. 2, v. 1; zmota v osebi in dostavljen pogoj: sk. 1, n. 0, v. 1; izključena dobrina potomstva, neznanje in dostavljen pogoj: sk. 1, n. 0, v. 1; izključena dobrina potomstva in dobrina zakramenta: sk. 1, n. 0, v. 1; hlinjena privolitev, izključena nerazvezljivost, izključeno potomstvo: sk. 1, n. 0, v. 1.

Brez sodbe se je ustavilo l. 1934 pri Rimski roti 46 pravn; od teh je bilo zakonskih 40, in sicer 39 ničnostnih ter 1 ločitvena (iz Zagreba).

Iz sodb, ki jih izreče Rimska rota, ki navadno posluje kot sodišče tretje stopnje, samo v enem letu, ni mogoče veliko sklepati glede stalnosti razlogov, iz katerih se izpodbija veljavnost zakona pri cerkvenih sodiščih, kakor tudi ne glede uspelosti. Preveč namreč uplivajo slučajnosti. Druga stvar pa je, če primerjamo sodbe leto za letom. Če vzoredimo sodbe iz l. 1934 z onimi od l. 1909 dalje, se pokaže, da se položaj ni bistveno spremenil. Odstotek uspešnih pravn se ni veliko spremenil. Prevladujejo pravde radi hibe v privolitvi in med temi imajo večino one, v katerih se izpodbija veljavnost zakona ex vi et metu (cfr. BV 1935, 68).

Odar Al.

SLOVSTVO.

Dr. phil. et theol. F. Šanc S. J., *Stvoritelj svijeta*, njegova egzistencija i naravi njegov odnos prema svijetu. 8^o, XXIV in 320 str. Sarajevo 1935, »Nova tiskara« Vrčak i dr.

Predgovor nam pove, da je imel avtor pri svojem delu zlasti dva namena: potrditi one, ki že imajo pravo mnenje o Bogu, in pomagati ostalim, da najdejo resnico. Po uvodu, ki poudarja, da je pravi nauk o Bogu ključ do rešitve težkih sodobnih problemov, nas vodi knjiga v prvem poglavju na pot k Bogu. Človek je nebogljeno bitje, ki se zaveda svoje nemoči in se skuša okleniti nečesa trdnejšega, kakor je sam. Kakor vleče gon mladiča k materi, tako vsa naša narava spontano teži po božjem. Zato je tudi religija nekaj naravnega in splošnega. Toda religioznega teženja ne uteši katerikoli nazor. Zlasti ga ne more zadovoljiti brezosebno, nesvobodno, amoralno, neprestano se razvijajoče božanstvo, ki ga opisuje panteizem. Edino teizem, to je, nauk o osebnem Bogu more umiriti religiozno človeško srce.

Prvi znanstveni teizem je izdelal Aristotel. Njegov dokaz vodi do edinega, podstatnega, duhovno-osebnega Boga, ki Aristotelu ni le nedostopen, večno privlačen cilj za vesoljstvo, ampak po avtorjevem mnenju — p. Šanc je mednarodno znan poznavalec Aristotela — v pravem pomenu stvarnik vesoljstva in tvorni vzrok njegovega gibanja.

Nasprotnik metafizike, zlasti še metafizike o Bogu, je pozitivizem, ki hoče načelno omejiti človeško znanje na pozitivna znanstvena dejstva, zato se ta nauk samega sebe zavrača.

Pot v nadčutni svet, ki je pot k Bogu, torej ni načelno zaprta, ključ v ta svet nam nudi vzročno načelo, ki mu avtor posveča drugo poglavje. Po temeljiti razpravi se odloči za sledečo formulacijo vzročnega načela: »Vsako bitje, ki je sestavljeno in vsled tega nima v svojem bistvu razloga za svoj bitek, ima vzrok. A ono bitje, ki je čisto novito in ima vsled tega v svojem bistvu razlog za svoj bitek, nima vzroka. To je kavzalni princip v najglobljem smislu« (65).

Dokazom za bivanje božje je posvečeno tretje poglavje. Svet je in svet je spremenljiv. »Spreminjati se« pa se pravi stvarnosti pridobivati ali izgubljati. Toda kako naj bitje, ki nečesa nima, samo sebi dá to, česar nima, in se tako spremeni? Razvoj v vesoljstvu priča o vzroku, ki je izven njega in ki je nespremenljiv. Isto nam dokazuje sestava izkustvenih bitij. Nobeno izmed njih ne vključuje svoje eksistence, vsa so iz bictva in bitka. Po vzročnem načelu torej bistvo dobiva bitek od drugod, torej so taka bitja ustvarjena, torej biva Stvarnik, ki mu je bivati bistveno, ki je »suum esse«.

Verski čut zahteva osebno božanstvo. Ali pa je Stvarnik osebno bitje? Četrto poglavje je posvečeno temu vprašanju. Kaj je oseba? Vsa krščanska tradicija ponavlja za Boetijem: »Persona est rationalis naturae individua substantia.« To pa velja v najvišji meri o Bogu. On, ki je vzrok vsemu, kar je, vzrok naše svobodne volje in razuma, sploh vse naše osebnosti, tudi sam vključuje te popolnosti v najvišji meri: Bog je najpopolnejša oseba.

S petim poglavjem, ki govori o tem, kako Bog vlada svet, se začne drugi del knjige, ki se bavi z odnosom med Stvarnikom in svetom in ki zavzema dve tretjini dela. — Bog je v najglobljem pomenu gospod in kralj vesoljstva, ker ne vlada samo stvarjem, kakor zemeljski oblastniki, ampak jih je tudi iz nič ustvaril. Zato je pa svet najlepša priča dobrote in ljubezni božje, saj ima vse, kar je na njem dobrega, edino od Stvarnika. Toda ali ne govori zlo in trpljenje, ki je na svetu, proti božji dobroti? Pri odgovoru na to vprašanje se avtor naslanja na globoka Avguštinova izvajanja, ki jih v tej točki ni še nikdo bistveno prekosil. S problemom zla je v najožji zvezi problem človeške svobodne volje, saj je volja vzrok največjega zla, moralnega zla. Pri tem vprašanju pa sledi p. Šanc zlasti sv. Bellarminu.

Šesto poglavje govori o zvezi med Bogom ter pravnim in moralnim redom in nazorno kaže, da ne more biti govora o kategoričnih zapovedih in zadostni sankciji, ako odmislimo Boga. Ko govori o večni sankciji, razvija avtor dokaze za nesmrtnost duše. Duša ima svojo, od telesa različno naravo, zato more živeti tudi brez telesa. Da bo pa res večno živela, se dá sklepati iz narave razuma, ki stremlje za brezmejnimi spoznanjem, in iz narave volje, ki jo more zadovoljiti le neskončna in večna dobrina. Oboje teženje je kakor božja obljuba v nas, da bomo večno živeli.

Sedmo poglavje kaže, da so nerazumljiva in nesmiselna človeška kulturna stremjenja, ako odmislimo božje Bitje; lepo osmo in zadnje poglavje pa govori o tem, kaj je Stvarnik človeškemu srcu.

P. Šanc se z ljubeznijo oklepa sv. Tomaža, ki ga najčešče navaja. Pa tudi sodobnih avtorjev ne zanemarja, o čemer priča izbrana literatura v začetku knjige. Sploh kaže delo erudicijo strokovnjaka, ki že dolga leta vestno zasleduje vse, kar zadeva njegov predmet. Zato zna tudi tako mojstersko podati pregled o stanju filozofskih vprašanj, kakor v članku o pozitivizmu, o vzročnosti itd.

Toda kompozicija knjige je nekam ohlapna. Posamezna poglavja tvorijo celote zase, ki često po nepotrebnem ponavljajo, kar je znano že iz drugih mest. O četrteh vzrokih je n. pr. govor na str. 153, na str. 213 pa znova. Enako se nahaja razprava o substancialnih in akcidentalnih formah na straneh 155 in 223/24. Tudi nekatere citate pisatelj večkrat ponavlja, n. pr. Avguštinove besede o nemiru človeškega srca, ki jih beremo štirikrat, in nekatere svetopisemska mesta. Poleg izvajanj, kjer se kaže odličen strokovnjak, se nahajajo tudi strani, ko se je pisatelj dal zavesti na stranpota in obširno kramlja o najraličnejših stvareh. Taka mesta so zlasti v drugem delu knjige, predvsem v razpravi o formalnem vzroku kulture.

Ti nedostatki v kompoziciji, ki nekoliko kazijo delo, pa imajo tudi svojo dobro stran. Čitatelj lahko izbere poglavje, ki ga trenutno zanima, ne da bi bil prisiljen radi tega takoj predelati vso knjigo.

Delo je pisano jasno in preprosto, tudi ko obravnava strokovna filozofska vprašanja. Vidi se, da je pisatelj samo do tega, da vrši apostolsko in učiteljsko službo. Knjiga, ki v tako lahkem slogu obravnava vsa važnejša filozofska vprašanja v organični zvezi z živ-

ljenjem in religijo, gotovo izpolnjuje vrzel in bo lahko med svetno inteligenco vršila važno nalogo. Duhovnik pa, zlasti ako deluje med inteligenco, bo našel v njej obilo gradiva in pobude.

Par drobnih napak: Str. X: A. Ušeničnik II. ne 11. zvezek, enako str. 126; isto velja za francoski filozofski slovar, naveden na str. 169 in 183, obakrat 11 mesto pravilno II. — Fütšcher na str. 63 mesto Fuetscher. — Na strani 239 manjka pod črto referenca št. 68.

J. Janžekovič.

Heinisch, Dr. Paul, **Das Buch Exodus** übersetzt und erklärt. (Die Heil. Schrift des Alten Testaments hsg. v. F. Feldmann und H. Herkenne, I. Bd 2. Abt.) 8^o, XV+279 S. Bonn 1934, P. Hanstein. RM 10-80.

Prof. Heinisch je za »bonsko staro zavezo« prevedel in razložil že tretjo knjigo stare zaveze (1923 Ezekiel, 1930 Genezo). Njegovo delo o 2. Mozesovi knjigi kaže vse dobre lastnosti prejšnjih dveh: prevod je skrbno prirejen in uglajen, komentar na znanstveni višini, opombe se ne izognejo nobeni težavi, naj gre za tekst ali razlago, slog je lahek, razdelitev pregledna, izražanje jasno, tako da nudi branje pravi užitek.

V težavnem vprašanju o avtorju pentatevha gre H. svojo pot: odklanjajoč razvojno teorijo Wellhausenove šole in držeč se odloka biblične komisije, brani neko teorijo, ki bi jo smeli imenovati »zmerno dopolnjevalno«. Mozes mu je avtor glavnega dela, v katerega so inspirirani avtorji vstavili še druge tradicije, preroki pa zakone v Mozesovem duhu; v tekst pa so se povrh vrinile neinspirirane glose in razlage, možne so tudi »citationes implicitae«. Uporabljajoč vse te možnosti odpravlja H. mnogotere težave. V posameznih primerih je težko presoditi, v katero skupino spada ta ali oni stavek, in subjektivnemu ocenjevanju je odprta precej svobodna pot.

Na koncu ima knjiga dva dostavka. Prvi temeljito razpravlja o tekstu, razdelitvi, starosti in posebnosti dekaloga, drugi pa o starosti, postanku in razvrstitvi zakonov in o stališču teh delov, ki se imenujejo knjiga zaveze (Bundesbuch), v pentatevhu.

Faraon-tlačitelj je H.-u Ramses II. (na Tutmosis III.). Sinaj mu je Džebel Musa, ki mu prisoja višino 2244 m, dočim ima angleška vojaška komisija 2223 m.

H.-ev komentar zasluži vso pozornost; gre mu odlično mesto v katoliški eksegetični literaturi.

M. Slavič.

Holzmeister Urb. S. J., **Crux Domini atque crucifixio**, quomodo ex archaeologia Romana illustrentur (Scripta Pont. Inst. Biblici). Vel. 8^o, 32 str. Romae 1934.

V 14. letniku biblične revije »Verbum Domini« (1934) je pod gornjim naslovom marljvi p. Holzmeister, profesor na bibličnem zavodu v Rimu, objavil zgodovinsko-arheološko razpravo o Kristusovem križu in o križanju. Razprava obsega celo vrsto zanimivih znanstvenih ugotovitev, mimo katerih ne moreta iti ekseget in praktični dušni pastir; zato je kmalu nato izšla v posebnem natisu.

Pisatelj je v razpravi poskusil poročila evangelistov o Kristusovem trpljenju in križanju, ki so mnogokrat kratka in nejasna, kri-

tično osvetliti s podatki starih, predvsem svetnih pisateljev. Pri tem je odkril, da so naši današnji pojmi o Kristusovem križanju v marsičem zmotni in nasprotujejo dokazanim zgodovinskim dejstvom.

Razpravo je razdelil v štiri dele. V prvem (De instrumento crucifixionis) govori o križu samem in o orodju, ki se je uporabljalo pri križanju (žebliji, vrvi), v drugem o osebah, ki so bile obsojene k smrti na križu, v tretjem o načinu, kako se je križanje vršilo, v četrtem pojasnjuje poročila evangelistov s pomočjo rimske arheologije.

Važnejša dejstva, ki jih je pisatelj na podlagi zgodovinskih virov odkril, so: Beseda križ (crux — σταυρός, σταυρός) prvotno ne pomeni križa po našem pojmovanju, marveč samo navpični tram. Ta je bil na kraju križanja vedno že zasajen v zemljo, ko je prišel obsojenec do njega. Prečni tram (patibulum) je prinesel obsojenec na svojem tilniku do kraja križanja. Med potjo je imel roki razpeti in privezani na njem. — Zmotno upodabljajo umetniki na križu pod nogami Križanega leseno oporo. Starejši pisatelji te opore ne poznajo, omenjajo pa »sedile«, t. j. »crucis lignum, quod medium est fixum, sicut cornu eminent, in quo insident crucifixi« (8). Ta les ni bil pritrjen v križ s tem namenom, da bi obsojencu lajšal bolečine, ampak da bi mu jih daljšal. — Izven rimskega imperija so kazni križanja poznali že Perzijci, Grki od Aleksandra Vel. dalje, Kartazani. Rimljani so križali predvsem sužnje, a izjemoma tudi svobodne rimske državljanke. — Izraz »crucem portare« ne pomeni nikoli nositi ves križ, ampak samo »portare patibulum« (krajši, prečni tram). Križ Kristusov je bil visok 4 m; takega križa bi ne mogel nesti niti zdrav in krepak moški. — Križanje se je izvršilo na ta način, da je delinkvent prišel obložen s prečnim tramom do kraja križanja, kjer je bil navpični tram že v zemljo zasajen. Na tleh ležečemu so pribili roke z žebliji na prečni tram in ga tako pribitega dvignili z vrvmi ali ga nesli po lestvi na stoječi pokončni tram. Oba trama so tesno spojili in nato z žebliji pribili obsojencu nogi, vsako zase. — Križanje z navzdol obrnjeno glavo in životom je bilo pogostno, zato je staro izročilo o Petrovem križanju verodostojno. Tako imenovanega »Andrejevega križa« stara zgodovina ne pozna; omenja se šele v 10. stol., prva slika je iz 14. stol.

Iz navedenega sledi, da so naši pojmi o Kristusovem križevem potu glede nekaterih važnih okoliščin zmotni in da se današnja umetnost upodabljanja križevega pota opira na zmotno ljudsko naziranje o križanju.

Knjižica je pisana z veliko znanstveno objektivnostjo in je v nji na razmeroma malo straneh zbranega izredno mnogo arheološkega gradiva. Priporočljiva je posebno za katehete in homilete, da bodo mogli pravilneje in nazorneje obravnavati predmet, o katerem so evangelijska poročila toliko nejasna in premalo natančna. A. Snoj.

Ioannis Duns Scoti, doctoris Mariani, *Theologiae Marianae elementa*, quae ad fidem codd. mss. edidit P. Carolus Balić, O. F. M. (Bibliotheca Mariana mediae aevi fasc. II A.) 8^o. CLVI + 452 pp. et 28 tabulae (specimina codd. mss.). Sibenici (Šibenik in Jugoslavia) ex typographia »Kačić«. 268 Din.

Kot prvi del 2. zvezka »Marijanske biblioteke srednjega veka« je o. Karlo Balić, sedaj profesor na mednarodnem frančiškanskem vseučilišču sv. Antona v Rimu, kritično izdal tekste Janeza Dunska o prebl. Devici in Materi božji. Drugi del tega zvezka (fasc. II B) bo prinesel raziskavanja o Skotovem življenju, mariološkem nauku in njega vplivu na kasnejše teologe. Pričujoča knjiga, obsegajoča več ko 600 strani, je le kos velikega dela o mariologiji frančiškanskih teologov 13. in 14. stoletja, ki ga je pisatelj pred leti predložil teološki fakulteti v Louvainu kot doktorsko tezo.

Prolegomena (str. XI—CXLVII) so resen znanstven obračun o kritični izdaji tekstov v drugem delu pričujoče knjige; odpirajo pogled v zamotano rokopisno izročilo Skotovih spisov in v šumo težavnih historičnih in kritičnih vprašanj, ki ob njih vstajajo in so iz posebnih razlogov Skotovega delovanja težja nego pri kateremkoli izmed velikih srednjeveških mislecev; obenem razodevajo, kakšne napore, moči enega raziskovavca presejajoče, terja priprava za kritično izdajo vseh Skotovih del, da bi ustregla današnjim znanstvenim zahtevam. O. Balić se je s pričujočim delom zopet pokazal veščaka, ki je po dolgem in napornem proučevanju rokopisov po bibliotekah srednje, zapadne in južnozapadne Evrope poklican, da odlično sodeluje pri veliki nalogi.

Prolegomena imajo dva dela. V prvem (str. XI—LXXIV) našteva in opisuje pisatelj 98 rokopisov, v katerih so Skotovi mariološki teksti; 50 od njih je porabil za recenzijo tekstov v drugem delu knjige. Pod naslovom »Ratio nostrae editionis« razpravlja najprej o rokopisih oxfordskega komentarja k Lombardovim sentencam (*Opus Oxoniense*), ugotavlja, da porabljeni rokopisi niso med seboj odvisni, pač pa pripadajo dvema med seboj sorodnima družinama. Ti družini je tudi ločil v kritičnem aparatu v izdaji teksta. Nadalje govori o marioloških tekstih, ki jih imajo *Reportationes Parisienses* ali *Opus Parisiense* (*reportationes* so bolj ali manj točni zapiski slušateljev o učiteljevih predavanjih). Poleg pariških, že objavljenih reportacij je pa o. B. našel v rokopisih in porabil še več drugih. Naposled ocenjuje vrednost tekstov v natisnjenih izdajah oxfordskega pariškega dela in v enajstih točkah povzema metodična načela, ki se jih je držal pri recenziji teksta. Drugi del prolegomenov (str. LXXV—CXLVII) se bavi s pristnostjo Skotovih spisov, v katerih se nahaja njegov mariološki nauk. Najprej govori o pristnosti ordinacij k Lombardovi III. knjigi (*ordinatio* je tekst, ki ga je Skot sam napisal ali narekoval in za prepisovanje pripravil) in reportacij; nato dokazuje historičnost velike disputacije, ki jo je imel Skot v Parizu o Marijinem brezmadežnem spočetju vpricho velikega števila nasprotnikov; naposled pretresa vprašanje ali je spis »*Theoremata*« Skotov, in pretehtava razloge, ki so se navajali in se navajajo za pristnost in proti njej, ter sklepa, da se zadnja beseda še ne da izreči, da pa je za sedaj tradicionalno mnenje za pristnost »*in sua possessione*«. Proti koncu prolegomenov pisatelj navaja in si osvaja lepe besede Gilberta iz Tournaija, odličnega frančiškanskega teologa v 13. stoletju, ki izražajo pristno znanstveno mišljenje in teženje: »*Nec*

umquam veritas inveniatur, si contenti fuerimus inventis... Qui ante nos scripserunt, non domini nostri, sed duces fuerunt. Veritas patet omnibus; nondum est occupata. Multum etiam ex illa nostris est posteris relictum.»

Izdaja tekstov ima dva dela (str. 1—172, 175—327) in dodatek (str. 331—411). Prvi del prinaša novo, na zelo široki rokopisni podlagi izvršeno recenzijo tistih Skotovih marioloških tekstov, ki so bili že natisnjeni. To so naslednja poglavja: o predestinaciji Kristusa in njegove Matere Opus Oxoniense l. III d. 7 q. 3 — Opus Parisiense l. III d. 7 q. 4; o Marijinem brezmadežnem spočetju: Op. Oxon. l. III d. 3 q. 1 (z dvema kratkima tekstoma iz l. III d. 18 in l. II d. 5 q. 1) — Op. Paris. l. III d. 3 q. 1; o Marijini zakonski zvezi z Jožefom: Op. Oxon. l. IV d. 30 q. 2 — Op. Paris. l. III d. 30 q. 2 — Reportatio (Paris.) l. IV d. 30 q. unica; o materinstvu Marijinem: Op. Oxon. l. III d. 4 q. unica — Op. Paris. l. III d. 4 q. unica (z dodatkom štirih kratkih tekstov od drugod); Kristus je pravi sin Marijin: Op. Oxon. l. III d. 8 q. unica — Op. Paris. l. III d. 8 q. unica; dostavljenih je še 19 kratkih pripomb o Mariji na raznih mestih Skotovega komentarja k Lombardovim sentencam. V drugem delu je o. B. izdal tekste iz raznih reportacij k istim mariološkim vprašanjem, in sicer: o predestinaciji Kristusa in Marije iz rokopisov v knjižnici stolnice v Valenciji, v arhivu aragonske krone v Barceloni in dveh v Oxfordu (Balliol College in Merton College); o brezmadežnem spočetju iz istih rokopisov; o Marijini zakonski zvezi z Jožefom iz oxfordskega (Balliol College) in vatikanskega rokopisa (lat. 882); o Marijinem materinstvu iz rokopisov v Valenciji, Barceloni in obeh zgoraj na prvem mestu navedenih oxfordskih. V dodatku (appendix) je o. B. izdal mariološke tekste iz reportacije v rokopisu mestne knjižnice v Troyesu; to reportacijo ima izdajatelj za zelo sumljivo, t. j., Skotov slušatelj, ki je zapisal predavanja svojega učitelja, ni doumel ali ne zvesto podal, kar je slišal. Za tem tekstom slede inačice reportacije v rokopisu vseučiliščne knjižnice v Krakówu, inačice reportacij v dveh rokopisih stolne biblioteke v Tortosi, v rokopisu stolne knjižnice v Toledu in mestne knjižnice v Bologni, slednjič še razne, za zmisel nepomembne inačice rokopisov, katerih ni sprejel v kritični aparat pod tekstom oxfordskega in pariškega komentarja. Na zadnjem mestu je o. B. po klosterneuburškem in milanskem rokopisu izdal Skotov »Capitulum de creditis sive theorema XIV«. — Na koncu (str. 415—450) je sedem registrov: seznam porabljenih del, rokopisnih (razen rokopisov Skotovih del) in natisnjenih, seznam citatov iz svetega pisma v Skotovem tekstu, seznam Skotovih citatov iz raznih pisateljev, seznam osebnih imen v prolegomenih in izdaji teksta, zelo skrbno izdelano stvarno kazalo, pregled Skotovih kvestij in splošno vsebinsko kazalo. Na str. 451 stoje popravki in dostavki; nekaj tiskovnih napak v prolegomenih, ki tukaj niso omenjene, čitatelj brez težave popravi. — Dodanih je 28 tablic; na 27 so lepo uspele reprodukcije iz raznih pomembnih rokopisov Skotovih del, med njimi iz treh dubrovniških, na 28. tablici pa je posnetek iz benečanske inkunabule iz leta 1477 (komentar k 3. Lombardovi knjigi).

Delu, ki nam ga je o. B. podaril, gre v znanstvenem pogledu polno priznanje in topla hvala.

Referent želi, da bi za prvim delom tega zvezka, ki dogmatiku in raziskovavcu zgodovine dogem daje v roke dober tekst Skotovih marioloških izvajanj, kmalu prišel drugi del o Skotovem življenju, mariološkem nauku in vplivu na kasnejši čas. Želi pa prav tako, da bi »Bibliotheca Mariana« zmogla bremena za dela, ki so draga tako zaradi svojega obsega kakor zaradi težavnega tiska, ki ga terja težka znanstvena oprava. Kdor pozna težave, ki so — zlasti za manjšo tiskarno — združene s stavljenjem in tiskanjem del, kakršno je to, ne bo pozabil šibeniški tiskarni »Kačić« izreči zaslužno pohvalo.

Zvezki »Marijanske biblioteke« se naročajo v tiskarni »Kačić« (samostan sv. Lovre) v Šibeniku. F. K. Lukman.

1. Perugini, **Concordata vigentia**, Notis historicis et iuridicis declarata. Roma 1934. Pontificium institutum utriusque iuris, Piazza S. Apollinare, 49. Str. 344. Cena 25 lir.

2. Restrepo-Restrepo, **Concordata regnante Sanctissimo Domino Pio PP. XI inita**. Latine et gallice reddita et notis illustrata. Roma 1934. Pontificia universitas Gregoriana, Piazza della Pilota. Str. 720. Cena 40 lir.

1. Angelo Perugini, ki je profesor cerkvenega javnega prava na kanonistični fakulteti pri sv. Apolinarju v Rimu, je zbral tekste veljavnih konkordatov in njim podobnih pogodb ter jim dodal kratke historične in pravne opombe. V prvem delu so natisnjeni teksti konkordatov in pogodb, ki so bile sklenjene za sedanjega papeža Pija XI. Perugini razlikuje conventiones in concordata; conventio mu je zdaj širši izraz, tako da spada pod ta pojem tudi concordatum, zdaj zopet ožji izraz, ki zaznamuje pogodbe, ki se ne imenujejo konkordati. Tudi v praksi ni prave razlike med obema izrazoma. Perugini našteva 13 različnih pogodb oziroma skupin, ki si časovno takole slede: letonski konkordat (podpisan l. 1922), dalje bavarski (l. 1924) in poljski (l. 1925) konkordat; nato prideta dve pogodbi s Francijo (l. 1926) glede liturgičnih časti francoskim predstavnikom v Orientu, za tema litavski konkordat (l. 1927) in znani modus vivendi s Češko-slovaško (l. 1927); sledita dve pogodbi s Portugalsko (l. 1928 in 1929) glede Vzhodne Indije in meliaporske škofije posebej; na osmem mestu so tri pogodbe z Italijo iz l. 1929, namreč lateranski pakt, finančna pogodba in konkordat; dalje sta dve pogodbi z Romunijo (l. 1927 in 1932), to sta konkordat in pogodba glede čl. 9 v konkordatu; končno slede pruski, badenski, nemški in avstrijski konkordat.

V dodatku (appendix) so ponatisnjene pogodbe iz 19. stoletja, ki so še v veljavi. Med temi je največ pogodb s švicarskimi kantoni (s kantoni Bern, Luzern, Solothurn in Zug iz l. 1828; pogodba s šentgalskim kantonom iz l. 1845; tri pogodbe s tessinskim kantonom iz l. 1884 in 1885; pogodba s kantoni Luzern, Zug, Aargau, Thurgau in Basel Land iz l. 1884). Dalje imamo konkordata z republiko Haitijem iz l. 1860 in z republiko Kolumbijo iz l. 1887, dodatek k temu iz l. 1892; na zadnjem mestu je pogodba z Anglijo glede Malte iz l. 1890.

Na koncu knjige je sistematičen indeks, ki pod 28 naslovi podaja paralelna mesta v navedenih konkordatih in tako zelo olajšuje pregled konkordatnih določil in študij veljavnega konkordatnega prava. Zgodovinski podatki so precej borni kakor tudi navedena literatura.

2. Avtor drugega dela je profesor cerkvenega javnega prava na Gregorijanski univerzi v Rimu. Njegovo delo je podobno Peruginijevemu. Zbral je tekste povojnih konkordatov, jih prevedel v latinščino in dodal še francoski prevod po »La Documentation Catholique«, kadar ni bil uradni tekst tudi francoski. Avstrijski konkordat je n. pr. zato v štirih jezikih ponatisnjen: v nemškem in italijanskem, latinskem in francoskem; tekst v prvih dveh jezikih je uraden. Radi teh prevodov je seveda obseg knjige narasel na več ko 700 strani. Latinski prevod je bil potreben, ker je knjiga prirejena v učne namene na cerkveni mednarodni univerzi v Rimu. Navedena je obširna literatura. Bogate pravne opombe so podane v lat. in franc. jeziku, prav tako uvod in analitično kazalo na koncu.

Obe zbirki konkordatov pričata, da se konkordatno pravo na rimskih kanonističnih fakultetah živahno študira. Al. Odar.

O p e k a, dr. Mihael, **Iz mojih rimskih let.** Kraji, zgodbe in ljudje. 8^o, 208 str. in 50 tablic s slikami. Ljubljana 1935. Broš. 45 Din; v platno vez. 56 Din.

Z dnem, ko mu je škof Missia po maturi 1891 dal sporočiti, da ga namerava poslati v rimski Collegium Germanicum-Hungaricum, začne pisatelj svojo povest in z dnem, ko se je po obisku pri nadškofu Missiji v Gorici v juliju 1898 vrnil na svojo Vrhniko, jo konča. Vmes pa so podobe iz življenja v kolegiju pod vodstvom izkušenih duhovnih voditeljev in vzgojiteljev in v družbi dobrih tovarišev skoraj iz vseh dežel srednje Evrope, podobe iz sodobnega in starega Rima, podobe z bližnje in daljne rimske okolice, spomini na velikega Leona XIII. in druge odlične može, ki jih je pisatelj srečal v Rimu. Vse to v prikupljivi obliki, četudi pisatelj zaradi svoje knjige ne hrepeni imenovan biti ne umetnik ne pisatelj. Koliko ljubih spominov zbuja knjiga v bravcu, ki je ne dolgo za pisateljem hodil po istih potih! Ne dvomim pa, da bo slehernemu čitatelju povedala mnogo lepega in prinesla veliko užitka, spodbude in veselja. Slike na pridejanih 50 tablicah so srečno izbrane in lepo natisnjene.

Na str. 37 beri: Tarquini (ne Tauquini). Na str. 38 bi dostavil, da je moralist Buceroni umrl 18. februarja 1918. P. Ludovik Billot je bil rojen 1846 (ne 1864; str. 39). Na str. 99 beri: Doppelbauer (ne Doppellbauer). Na str. 169—171 govori pisatelj o rodu Peccijev v Carpinetu, kot da je bil grofovski. Pecciji v Carpinetu niso bili plemiči (in z grofi Pecciji v Sieni v nikakšni zvezi). Ko je bil Joahim Vincenc Pecci, kesnejši papež Leon XIII., leta 1832 sprejet v zavod Accademia dei nobili ecclesiastici, je škof v Anagniju, v čigar škofiji je bilo mestece Carpineto, dosegel, da so ga patricciji v Anagniju ad personam sprejeli med se in vpisali v svojo zlato knjigo. Zanimivo pa je, da je med Leonovimi predniki po materini strani (mati je bila Ana roj. Prospero-Buzi iz Corija) znani ljudski tribun Cola di Rienzo (umrl 1354).

F. K. Lukman.

RAZNO.

RIMSKA PRELATURA.

Pregled: 1. Viri. 2. Pomen. 3. Pojmi. 4. Razvoj. 5. Delitev. 6. Palatinski prelati. 7. Praelati a flocculis (di fiocchetti). 8. Prelati asesorji in sekretarji kongregacij. 9. Kolegiji prelatov. 10. Kolegij patrijarhov, nadškofov in škofov »solio pontificio assistentium«. 11. Apostolski protonotarji. 12. Kolegij prelatov avditorjev Rimske rote. 13. Kolegij prelatov klerikov apostolske komore. 14. Prelati votanti in referendarji apostolske signature. 15. Hišni prelati. 16. Dvor. 17. Komorniki. 18. Papeški kaplani. 19. Familia pontificis. 20. Cappella pontificia. 21. Zaključek.

1. **Viri.** Z novim cerkvenim zakonikom, ki je stopil v veljavo l. 1918, cerkvena zakonodaja ni bila vsaj za nekaj časa ustavljena, kakor bi morda kdo mislil, temveč je bila z zakonikom ustvarjena podlaga za novo plodovito zakonodajno dobo. Občni zakonik je mogel v marsičem podati le okvirne zakone, ki so jih morali dopolniti podrobni zakoni. Čas po l. 1918 do danes je pokazal, da podrobna izvedba cerkvenega zakonika v praktičnem življenju zahteva še veliko dela od cerkvenega zakonodavca. Ne mislim samo na interpretacijsko kardinalsko komisijo, ki mora pogostokrat odgovoriti na predložene dvome iz cerkvenega zakonika, temveč na različne izvršilne zakone, ki so bili izdani po l. 1918. Tehnika cerkvene zakonodaje ni tako preprosta in enolična, kot je pri modernih državnih zakonodajah, zato se ni čuditi, da tudi omenjeno cerkveno zakonodajno delo po vojni ni tako pregledno, kot bi pričakovali. V različnih papeških konstitucijah¹ in dekretih raznih kongregacij² je mnogo izvršilnih zakonov k novemu zakoniku.

Med take papeške konstitucije spada tudi konstitucija »*Ad incrementum decoris*«, ki je bila podpisana v Castel Gandolfo 15. avgusta 1934 in objavljena v *Acta Apostolicae Sedis* z dne 14. septembra 1934 na str. 497—521. V napisu konstitucije je ome-

¹ V konstituciji *Quae divinitus nobis* z dne 25. marca 1935 (AAS 1935, 97—113) so n. pr. podrobne določbe o apostolski penitencijariji, torej izvršilni zakon h kan. 258. Konstitucija *Deus scientiarum Dominus* z dne 24. maja 1931 (AAS 1931, 241—262; BV 1932, 169—179) »de universitatibus et facultatibus studiorum ecclesiasticorum« in pripadajoče naredbe kongregacije za semenišča in univerze z dne 12. junija 1931 (AAS 1931, 263—284), prinašajo cerkven »univerzitetni zakon in fakultetne uredbe«.

² Kongregacija za zakramente je n. pr. izdala dne 9. junija 1931 obširna pravila glede pravnih radi ničnosti ordinacije (AAS 1931, 457—492); dne 7. maja 1923 pa prav tako zelo natančen pravilnik za postopek v pravnih de matrimonio rato et non consummato (AAS 1923, 389 nsl.). Kongregacija za zakramente je dalje izdala 27. decembra 1930 (AAS 1931, 120—129) znano instrukcijo o preizkušnji ordinandov. Redovniška kongregacija je samo v letih 1917 do 1929 izdala 42 izvršilnih naredb h kanonom iz redovniškega prava. — Imenovane naredbe se različno imenujejo (*decreta*, *normae*, *regulae*, *instructiones*); v bistvu pa imajo značaj izvršilnih zakonov, ker v Cerkvi, kakor je znano, ne razlikujemo med zakoni in uredbami.

njeno, da bo govor »de quibusdam praelatis romanae curiae et variis eorum ordinibus«. Konstitucija spada torej h kan. 328, ki je zadnji v 7. titulu druge zakonikove knjige, vsebujočem določbe »o najvišji oblasti in o onih, ki so po cerkvenem pravu na njej udeleženi«. Navedeni kan. 328 se glasi: »Circa Romani Pontificis familiares, sive praelati titulo gaudeant, sive non, standum privilegiis, regulis et traditionibus pontificiae Domus«. Gasparrijev aparat navaja za ta kanon en sam vir, namreč motuproprij Pija X. »Inter multiplices« z dne 21. februarja 1905³, ki je v glavnem uredil pravice apostolskih protonotarjev, indirektno pa tudi pravice ostalih prelatov. Motuproprij je ostal po l. 1918 tudi formalno v veljavi, ker zakonik o papeškem dvoru ne vsebuje podrobnih določb, kot je razvidno iz kan. 328. S konstitucijo *Ad incrementum decoris* pa je motuproprij izgubil formalno svojo veljavo, materialiter pa veljajo samo tiste njegove določbe, ki so v konstitucijo sprejete ali na katere konstitucija opozarja. Konstitucija radikalno odpravlja vse predpravice in privilegije prelatov, ki v njej niso naštetih. »Non obstantibus, quatenus opus sit cann. 4, 10, 70 ss., 102, § 2 Cod. I. C., privilegiis hucusque qualibet forma et quovis modo Collegiis (namreč prelatov) concessis, quae, si et quatenus hac Constitutione non continentur, plene revocamus, aliisque constitutionibus et ordinationibus et rescriptis Apostolicis, viva quoque voce datis aut propria manu signatis, vel qualibet firmitate alia roboratis et clausula quacumque vallatis, statutis, consuetudinibusque, ceterisque contrariis quibuscumque, etiam specialissima et individua mentione dignis, iis non exceptis, quibus forsan cavetur ne data privilegia ulla derogatoria clausula cessent.«⁴ Sv. stolica ima pač skušnjo kako težko se je boriti s tistimi, ki branijo resnične ali navidezne častne privilegije⁵, zato je dodana tako energična derogatorna klavzula, ki menda vendar ne bo dopuščala kakšne ekstenzivne interpretacije, po kateri bi odpravljeni privilegiji le še ostali v veljavi ali vsaj v rabi. Ni pa odpravila konstitucija *Ad incrementum decoris* dekreta ceremonialne kongregacije z dne 31. decembra 1930⁶, ki je podelil naslov ekselence (*Excellentia Reverendissima*) nekaterim višjim cerkvenim funkcionarjem. Omenjeni naslov gre po tem dekretu in po konstituciji, ki ga je izrecno ohranila v veljavi, razen vsem patri-

³ *Fontes iuris canonici*, ed. Gasparri, vol. III, št. 665, str. 633—647. Motuproprij razpravlja v 76 točkah »de protonotariis apostolicis«, v nadaljnih treh »de ceteris praelatis romanae curiae« in končno v dveh točkah »de dignitatibus, canonicis et aliis, qui nonnullis privilegiis praelatorum propriis fruuntur«. — V prejšnjih dobah je bilo izdanih o raznih prelatih nebroj konstitucij in dekretov. Čudno je, da Gasparrijev aparat omenja le en vir.

⁴ AAS 1930, 520—521.

⁵ Prim. uvod motuproprija Pija X. *Inter multiplices* z dne 21. februarja 1905, ki vsebuje hudo tožbo »de abusibus« in našteva dolgo vrsto odlokov rimske stolice, s katerimi je ta te zlorabe skušala odpraviti (*Fontes iur. can.* III, 633—635).

⁶ AAS 1931, 22.

arhom⁷, prelatom a flocculis⁸, nuncijem in internuncijem⁹, še vsem nadškofom in škofom tako rezidencialnim kot naslovnim, dalje tudi naslednjim dostojanstvenikom: »Magistro Pontificii cubiculi¹⁰, Praelatis, qui assistunt vel sunt a secretis in Sacris Romanis Congregationibus¹¹, Secretario Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae¹², Praelato Decano Sacrae Romanae Rotae¹³ ac denique Substituto Secretariae Status¹⁴«.

Pijeva konstitucija Ad incrementum decoris in navedeni dekret ceremonialne kongregacije v zvezi z zgoraj omenjenim motuproprijem Pija X. vsebujejo v veliki meri »privilegia, regulae et traditiones«, ki jih spominja kan. 328.

Tole poročilo se bo bavilo z navedenimi pravnimi dokumenti. Večkrat pa bo potrebno seči bolj na široko in vsaj kratko je tudi treba orisati papeški dvor in rimsko kurijo in njun razvoj¹⁵, da bodo umevni izrazi za različne dostojanstvenike iz rimske prelature.

⁷ Leta 1934 je bilo 7 patriarhov (Annuario Pontificio 1934, 723).

⁸ Navadno se imenujejo prelati »di fiocchi«. Ime je odtod, ker so imeli ti prelati pravico okrasiti opremo pri konjih s čopi (fiocchi) iz temne svile kakor patriarhi. Prelati s tem imenom so štirje: vice-camerlengo della S. Romana Chiesa, uditore generale della Rev. Camera Apostolica, tesoriere generale della Rev. Camera Apostolica in maggiordomo di Sua Santità, O njih bo govor še pozneje. — Kdaj so dobili ti prelati omenjeni privilegij, ni dognano. V sredi 18. stoletja so si mnogi prelati per abusum lastili ta privilegij (Kurt sch eid, De quibusdam Praelatis Romanae Curiae, Apollinaris 1935, 63).

⁹ Internunciji opravljajo posle nuncijev na diplomatskih mestih drugega razreda. Nunciji sami pa se dele v nuncije prvega in drugega reda (cfr. W y n e n, Die päpstliche Diplomatie 1922, 78).

¹⁰ Ta funkcionar se navadno imenuje praefectus cubiculi ali italijansko maestro di camera. Je šef tako zvane anticamera pontificia. Posreduje glede avdijenc pri papežu. Njegova služba preneha s papeževo smrtjo.

¹¹ To so tajniki kongregacij. Pri treh kongregacijah, kjer je papež predsednik, se imenujejo assessores, pri ostalih pa secretarii. Pri vsaki kongregaciji je po en assessor oziroma secretarius, ki pa ima pomočnika, ki se pri assessorju imenuje substitutus, pri secretariju pa subsecretarius.

¹² To je tajnik apostolske signature, vrhovnega sodišča, ki ga tvori 7 članov-kardinalov.

¹³ Predsednik rednega sodišča pri sv. stolici (cfr. BV 1935, 78).

¹⁴ To je načelnik onega oddelka pri državnem tajništvu, ki se bavi z rednimi zadevami. Državno tajništvo ima namreč tri oddelke (sezioni): sezione I — affari straordinari, sezione II — affari ordinari, sezione III — brevi apostolici. Državno tajništvo vodi kardinal državni tajnik (segretario di stato). Oddelke vodijo segretario per gli affari straordinari, ki je posvečen nadškof, sostituto per gli affari ordinari, ki je obenem tudi segretario della Cifra (šifra, tajno pismo), in cancelliere dei brevi apostolici.

¹⁵ Literatura: B a n g e n, Die römische Curie, ihre gegenwärtige Zusammensetzung und ihr Geschäftsgang, Münster 1854;

Hilling, Das Personenrecht des Codex Iuris Canonici, Paderborn 1924 128—147.

Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts I, Berlin 1869, 373—497. Avtor navaja obširno specialno literaturo.

Ortolan, Cour romaine, v Dictionnaire de théologie Catholique (D Th C) III/2, 1931—1983.

Romani ordines, Migne PL 78, 851—1572.

Scherer, Handbuch des Kirchenrechts I, Graz 1886, 485—519.

Ostala literatura bo navedena na svojih mestih.

Današnje podatke sem vzel iz Annuario Pontificio za l. 1934.

2. Pomen. O cerkvenih prelatih, zlasti še o rimskih prelatih imajo mnogi zelo zgrešene pojme. Vzrok je v tem, ker ne razlikujejo ne med zasebnim in javnim, ne med nosilci posvečevalne in vodstvene oblasti v Cerkvi in ne pomislijo, da papežev primat *iurisdictionis* ni samo verska resnica, temveč v prvi vrsti oblast, ki se v življenju Cerkve javlja, in da je zato zelo primerno, da se nosilec najvišje oblasti v Cerkvi tudi na zunaj obda z nekim večjim sijajem, zlasti še, ker papež javno nastopa navadno pri liturgičnih funkcijah, ki bi bile skromne, če ne bi imel številnega spremstva. Iz zasebnega življenja posameznega prelata sklepati na pomembnost in primernost prelature, je pa prav tako smešno, kot če bi sklepali, da so tisti, ki v državi skrbijo za javni red in nramnost, že zato najbolj »redoljubni in nramni«, in bi njihovo oblast in pomembnost sodili po njih zasebnem življenju. Večkrat se dalje opaža v naših krajih, da mnogi poznajo prav za prav le hierarhijo ordinis, ne pa tudi hierarhije *iurisdictionis*. Gen. vikar je n. pr. po jurisdikcijski oblasti zelo podoben škofu, »alter ego episcopi«; med odločbo, ki jo izda gen. vikar v svoji pristojnosti, in med odločbo rezidencialnega škofa ni nobene razlike *quoad vim et valorem*, in vendar hočejo nekateri v praksi videti tu razliko. Poleg omenjenih dveh hierarhij pa je izredni položaj rimskega papeža in z njim združenega centralnega vodstva Cerkve ustvaril še nekakšno tretjo hierarhijo »časti in prednosti«. Stopnje v teh hierarhijah se sicer praviloma vrste vzporedno, toda ne brez velikih izjem, ki jih je povzročil zgodovinski razvoj. Oziraje se na stopnjo sv. reda kot takega brez ozira na njega izvrševanje je n. pr. papež enak škofom, prav tako kardinal-diacon, ki običajno nima škofovskega posvečenja, enak »zadnjemu« duhovniku. Oziraje se na vodstveno oblast so si rezidencialni škofje in nadškofje enaki, izjema so le metropolitni; patriarhi nimajo vsaj nujno ne večje oblasti kot ostali škofje; župnik pa utegne imeti obsežnejšo oblast kot kak kardinal. Po drugi strani pa je škof n. pr. oziraje se na sv. red in na vodstveno oblast pred kardinalom diakonom, po časti pa je veliko za njim. V prvih stoletjih se je stopnja sv. reda krila s stopnjo v vodstveni hierarhiji in z mestom v častni lestvici. Prišlo pa je kmalu drugače. Upoštevati moramo zato vse tri hierarhije, vsako v svojem redu, a nobene izključno.

V organizaciji države, dvora in armade, kakor sta jo izvedla cesarja Dioklecijan in Konstantin Veliki in ki je, kakor bom še omenil, zelo močno vplivala na razvoj papeškega dvora in centralnih cerkvenih uradov, je šlo državnemu uradniku določeno mesto na dvoru in večkrat tudi častniška stopnja v armadi. Podobno se je uvedlo v Cerkvi, da so dobili uradniki rimske kurije določena mesta v takozvani papeški kapeli in papeški familiji. V rimski državi od 4. stoletja dalje sta bila dvor in država tako tesno spojena, da sta se neredko identificirala, v ospredje je močno stopila »sveta« cesarjeva oseba. Prav podobno je bilo v Cerkvi, kar je spričo edinstvenega papeževskega položaja še tem laže umljivo. Dvorna služba se je družila z mestom v centralnem vodstvu Cerkve in v papeški kapeli.

V zvezi s povedanim bodo laže razumljive naslednje besede, s katerimi označuje papež Pij XI. pomen rimske prelature v uvodu zgoraj navedene konstitucije: »Ad incrementum decoris Apostolicae Sedis quantum contulerit hodieque conferat Romana Praelatura nemo ignorat qui vel eius antea acti temporis historiam noverit, vel suis ipsis oculis magnam illam honestatis vim sit admiratus, quam splendidis pompis rebusque sacris faciendis varii Praelatorum ordines afferunt, in iis maxime sollemnibus ritibus, qui, Nobis adstantibus vel etiam Nobis Ipsis celebrantibus, tanta maiestate peraguntur. Qua in re mirabile sane apparet Decessorum Nostrorum consilium atque sapientia, qui praestantes partes in ipso pontificalis liturgiae ministerio his Praelatis tribuerunt, quibus praecipue iuris dicundi munus commiserant, quod itidem nobilissimum est sacerdotium. Inde est ut aspicientibus Nobis e Pontificali Solio, re sacra vertente, ex hisce egregiis magistratibus nonnullos minorum ministrorum vestibus indutos, ad ipsius Solii gradus sedentes, illa symbolice expressa videatur perfecta regiminis constitutio, quae in iustitia fundatur: »Iustitia regnorum fundamentum.«

3. Pojmi. Preden se bavimo z različnimi vrstami prelatov, je treba ugotoviti, kaj pomeni v cerkvenem jeziku izraz *praelatus* in *praelatura*. Ime *praelatus* srečamo že v cerkvenopravnih virih iz 12. in 13. stoletja. Prideva pa se v Gregorijevih dekretalih največkrat škofom in nadškofom in patriarhom¹⁶, a tudi opatom¹⁷. Parkrat se rabi tudi za župnika¹⁸. Zaznamuje pa tudi v tisti dobi nekatera odličnejša kanoniška mesta v kapitljih¹⁹, danes jim pravimo dignitete. Navadno je pomenil prelat cerkvenega funkcionarja, ki je imel redno jurisdikcijo za zunanje območje. V tem pomenu je sprejela izraz prelat tudi cerkvenopravna veda.

V zvezi z izrazom *praelatus* je izraz *praelatura*, ki se rabi v različnih pomenih. Tako pomeni službeni značaj prelata, njegovo zvanje in častne pravice. V tem pomenu so rabili izraz starejši kanonisti, kakor bom takoj pokazal. *Praelatura nullius* pomeni še danes samostojen, izpod škofove oblasti izvzet teritorij. Dalje se uporablja *praelatura* kot generičen pojem za razne vrste prelatov; tako govo-

¹⁶ C. 41, X 1, 6 (Lat. koncil iz l. 1215): Statuimus ut ultra tres menses cathedralis vel regularis ecclesia praelato non vacet.

C. 44, X 1, 6 (Lat. koncil iz l. 1215): Nihil est, quod Ecclesiae Dei magis officiat, quam quod indigni assumantur Praelati ad regimen animarum.

¹⁷ C. 2, X 2, 1 (pap. Evgen I. 1148): episcopi, abbates, archiepiscopi et alii Ecclesiarum Praelati.

¹⁸ C. 3, X 1, 31 (p. Alexander III florentino episcopo 1170): Cum ab Ecclesiarum Praelatis Ecclesiastica sententia in malefactores aliquos promulgatur, rata debet et firma consistere et usque ad dignam satisfactionem inviolabiliter observari. Quapropter mandamus, quatenus si quando Plebanus sancti P. in Clericos vel Laicos paroecianos interdicti vel excommunicationis sententiam rationabiliter tulerit...

C. 4, X 3, 6 (Lucij III, 1181): De sacerdote, qui divino iudicio leprae morbo percussus, in paroeciali Ecclesia praelationis officio fungitur.

¹⁹ Hinschius, o. c. I, 387.

rimo o rimski prelaturi²⁰. Končno rabijo besedo prelatura tudi za hišo oziroma naturalno stanovanje prelata.

Prelaturo v pomenu »službeni značaj« je definiral Reiffenstuel kot »praeeminentia cum iurisdictione²¹; Fagnanus pa »administratio perpetua rerum ecclesiasticarum cum praeeminentia in gradu«²². Obe definiciji zahtevata torej za pravo prelaturu služben delokrog z redno jurisdikcijo pro foro externo. Bangen²³ je razčlenil definicijo tako, da je zahteval za prelaturu tri elemente, namreč officium, iurisdiction in praeeminentia. Glavni od teh sestavnih delov je iurisdiction in sicer iurisdiction ordinaria in foro externo. Taka iurisdiction je nujno navezana na oficij in vključuje »superioritatem«, ker suponira podložnike, in podeljuje »praeeminentiam« po starem pravilu, da gre tistemu, ki ima oblast nad kom, tudi prednost pred njim. Redna oblast more biti ali propria ali vicaria, kakor določa kan. 197, § 2. Kakšna je, zavisi od značaja oficija, s katerim je združena. Ako ima oficij samostojen značaj, je oblast »lastna«, če pa ima namestniški značaj, je oblast vikarna. V starem pravu ti pojmi sicer niso bili točno določeni, vendar so kanonisti govorili, čeprav ne zadosti jasno, o dveh vrstah redne oblasti. Na tej osnovi deli Bangen²⁴ pravo prelaturu (»eigentliche Prälatur«), ki ima vse tri zgoraj omenjene sestavne dele, v praelatura primigenia (ursprüngliche P.) in praelatura secundaria (nachgebildete P.). Prvo tvori cerkvena hierarhija v najožjem pomenu besede, torej škofje; drugo pa hierarhi z vikarno oblastjo. O zadnji prelaturi piše Bangen: »Wir meinen die alten Archidiacone, die Pröbste, Decane und Erzpriester (praepositi, decani, archipresbyteri) der Cathedral- und Collegial-Capitel, soweit sie ordentliche Jurisdiction übten. Besonders sind dahin zu rechnen die eigentlichen Prälaten der römischen Curie, die (stehend gewordenen) Delegationen und Nuntien, die exempten Aebte.«²⁵ Prave prelate so delili v višje in nižje prelate. Nižje prelate so imenovali one cerkvene poglavarje, ki so načelovali teritoriju, ki ni bil škofija, ali so sicer vladali vernike z oblastjo, ki je bila podobna škofovi (potestas quasi-episcopalis). Višji prelati pa so bili škofje. Med nižjimi prelati so dalje razlikovali tri vrste; najnižjo, srednjo in najvišjo. Prelati iz najnižje vrste so bili oni, ki so načelovali komunitetam, ki so imele privilegij pasivne eksempcije (n. pr. višji predstojniki v kleriških eksemptnih redovniških združenjih). Prelati iz srednje vrste so vladali določene klerike in vernike, a brez lastnega teritorija, čeprav je bila njihova oblast omejena na določen teritorij, taki so n. pr. tako zvani vojaški škofje. V najvišjo vrsto pa so spadali prelati nullius (nempe dioeceseos); načelovali so teritoriju, ki je bil izvzet iz ško-

²⁰ Romana praelatura, praelati romanae curiae, pontificiae curiae gradus, praelatorum ordines, praelaturae collegia; ti izrazi se nahajajo v konstituciji Ad incrementum decoris.

²¹ Ius can. lib. 3, tit. 5, § 2, num. 33.

²² Ius can., in 1. part. lib. 3, num. 20.

²³ O. c. 46.

²⁴ O. c. 47—48.

²⁵ O. c. 48.

fije. Prelate so torej imenovali one cerkvene poglavarje, katerim je značaj njihove cerkvene službe podelil škofovsko ali tej podobno oblast²⁶. Papež Pij V. pa je v konstituciji *Romani Pontificis* z dne 21. julija 1571 podelil obširno oblast v zunanjem območju krajevnim (hišnim) predstojnikom dominikanskega reda. Radi obširne komunikacije privilegijev se je ta privilegij razširil tudi na druge kleriške mendikantske redove. Po definiciji bi morali tudi te lokalne predstojnike šteti med prelate, kar pa se je nekaterim avtorjem upiralo²⁷.

Vse dosedaj omenjene vrste prelatov so spadale med pravo prelaturu, zakaj vsi so imeli officium, iurisdictionem in foro externo in praeeminentiam. Poleg oblasti pa so imeli prelati tudi različne častne privilegije, posebne distinkcije na duhovniški obleki in podobno.

V rimski kuriji in na papeškem dvoru pa so začeli privedati naziv *praelatus* tudi klerikom, ki so sicer opravljali odlično službo, a z njo ni bila združena soudeležnost na cerkveni oblasti, in končno tudi klerikom, ki niti take službe niso imeli. Tako je nastala častna prelatura (*praelatura honoris*)²⁸.

Pojem častna prelatura se deloma krije s pojmom rimska prelatura. K rimski prelaturi spadajo vsi častni prelati, poleg teh pa še nekateri visoki funkcionarji izven kardinalskih vrst, ki participirajo na papeževi oblasti. Ako je torej z določenim prelatškim mestom zvezana udeležnost na papeževi oblasti, govorimo o pravem (rimskem) prelatu, drugače o častnem prelatu. Častnih prelatov sta torej v glavnem dve vrsti: prvi imajo dejansko službo v kuriji ali na dvoru, drugi imajo samo naslov. Večkrat pa se častni prelati imenujejo le tisti, ki imajo samo naslov, in so torej pravi prelati tisti, ki izvršujejo službo v kuriji ali na papeškem dvoru, ne oziraje se, ali so udeleženi na oblasti ali ne²⁹. Podrobneje bo govor o tem pozneje.

Vsaj od 14. stoletja dalje, kakor bom še omenil, so bile zaupane nekaterim prelatom iz častne rimske prelature zelo odlične službe v osrednjem vodstvu Cerkve. Iz teh prelatov so papeži v prvi vrsti izbirali kardinale. Papež Aleksander VII. je v namenu, da bi odstranil nevredne kandidate za prelatska mesta in posredno tudi za kardinalska, predpisal v konstituciji *Inter ceteras* z dne 16. junija 1659 pogoje za prelate³⁰. Benedikt XIV. pa je za izobrazbo in vzgojo bodočih prelatov ustanovil poseben zavod »*Pontificia academia dei nobili ecclesiastici*«³¹. Prelatura, podeljena kandidatu na osnovi po-

²⁶ Cfr. De Luca, *De iurisdictione*, disc. XXXIV, n. 8 in nsl.

²⁷ Ojetti, *Commentarium in codicem iuris canonici*, Romae 1930, 26—27.

²⁸ Bangen, o. c. 48, 49; Scherer, o. c. 487, 488.

²⁹ Scherer razlikuje *wirkliche Prälaten*, *Ehrenprälaten mit Amt* in *Ehrenprälaten ohne Amt*.

³⁰ Zakonsko rojstvo od staršev, ki so na dobrem glasu; neomadeževano življenje; starost 25 let; dimisorij lastnega škofa; petleten študij prava; doktorat obojnega prava; dveletna praksa pri cerkvenem sodišču; 1500 scudov letnih dohodkov, bodisi iz rente ali iz beneficija; izpit pred *signatura iustitiae*. (Cfr. Hinschius, o. c. I, 388).

³¹ Bangen, o. c. 53; cfr. Scherer, o. c. 488, op. 19.

gojev, predpisanih od papeža Aleksandra VII., se imenuje praelatura iustitiae (prelatura di giustizia); ako pa se podeli brez ozira se na te pogoje, je praelatura gratiae (prelatura di grazia)³².

Codex iuris canonici razlikuje prave prelate (praelati proprio nomine) in častne prelate (praelati honoris causa). Pravi prelati so oni svetni ali redovniški kleriki, ki imajo redno jurisdikcijo v zunanem območju (kan. 110)³³. Častni prelati pa so kleriki, »qui praelati titulo, honoris causa, a Sede Apostolica donentur sine ulla iurisdictione«. V kan. 319 do 327 pa podaja zakonik določbe de praelatis inferioribus in meni s tem prelate nullius, ki načelujejo teritorijem, ki imajo vsaj tri župnije. Ako ima praelatura nullius manj kot tri župnije, se je ravnati po posebnih določilih, ki jih pa zakonik ne omenja. Prav tako zakonik ne določa podrobnih določil o častnih prelatih, ki jih omenja v kan. 328, kakor je bilo že zgoraj povedano.

4. Razvoj. Rimska prelatura različnih vrst se je razvijala z rimsko kurijo in papeškim dvorom. Zato je potrebno pri očrtu rimske prelature v kratkih potezah orisati tudi kurijo in tako zvano Capella et Familia Pontificia; prvo pomeni osebe, ki jim gre pri papeških liturgičnih funkcijah določeno mesto, drugo pa papeški dvor v ožjem pomenu besede. Takoj naj pripomnim, da sta se obe ustanovi, tako kurija in dvor (liturgični in civilni), razvili polagoma iz rimskega klera. Dolgo časa je bil razvoj obeh ustanov vzporeden; ostanki te vzporednosti so se ohranili še v današnji sestavi tako kurije kot dvora. Kleriki, ki so bili bolj v službi papeževse osebe, so spadali k dvoru, kakor bi danes rekli; kleriki pa, ki so bili dodeljeni k centralnemu vodstvu Cerkve, so tvorili kurijo. Dolgo časa pa med tem dvojim niso prav razlikovali. Vrhtegega pa je v Rimu še duhovščina, ki je v službi rimske škofije kot take, in zopet med to duhovščino in zgoraj omenjenima redoma obojnega klera več stoletij ni bilo prave razlike.

Izraz curia je v cerkveni rabi vsaj od 10. stoletja dalje. Pomeni pa urade centralnega vodstva Cerkve, kakor bi danes rekli, in tudi papeški dvor. Ordo romanus X pravi n. pr.: »Exit domnus papa de palatio cum episcopis et cardinalibus et cum toto apparatu curiae«; v ordo romanus XI beremo izraz »papa cum tota curia« v pomenu današnje papeške kapele³⁴. Še danes se uporablja izraz curia romana v dveh pomenih: v ožjem in uradnem pomenu zaznamuje kongregacije, sodišča in urade (cfr. kan. 242), torej centralna oblastva, v širšem pa tudi papeški dvor³⁵.

³² Banger, o. c. 53.

³³ Gasparrijev aparat navaja k kan. 110 kot vir Benedikta XII. prop. 85 Armenorum damnata iz l. 1341, ki se glasi: Item Armeni dicunt et tenent, quod usque ad concilium Nicaenum Romanus pontifex non habuit maiorem potestatem, quam alii patriarchae; sed tunc de voluntate dicti concilii fuit ordinatum, quod dictus Romanus pontifex haberet potestatem super alios patriarchas. (Fontes vol. I, str. 40). Težko si predstavljam, kako bi mogel ta tekst služiti kot vir za kan. 110.

³⁴ PL 78, 1009; 1038.

³⁵ Hilling, o. c. 128.

Cappella Pontificia (papeška kapela) pomeni one osebe iz kleriškega in laiškega stanu, ki jim gre po ceremonielu posebno mesto pri papeških liturgičnih funkcijah; to so take funkcije, pri katerih je papež navzoč ali jih sam tudi izvršuje. Ime pride od kapele (*magna cappella*), v kateri se je papež oblekel v liturgična oblačila. Rabi pa se danes izraz *cappella pontificia* oziroma *papalis* tudi za omenjene liturgične funkcije³⁶.

Familia Pontificia obsega člane papeževega dvora, tako aktivne (palatini) kot častne. Imenujejo se *familiares*; v zgodovini so se imenovali tudi *commensales*, ker je moral papež skrbeti za njih vzdrževanje. Izza časa papeža Nikolaja III. (1277) je ohranjen zapisnik, ki našteva več sto papeževih familiarov, ki so imeli »*bouche à la cour*« in »*parte di palazzo*«. ³⁷

V razvoju rimske kurije v širšem pomenu besede moremo razlikovati več dob³⁸. V prvih treh krščanskih stoletjih je bilo oboje zelo preprosto. Okrog papeža je bilo več klerikov, ki so mu pomagali izvrševati dušnopastirske posle (takožvana regionalna duhovščina, ker je bil Rim razdeljen v *regiones*, okraje). V tej dobi se pojavijo tudi *notarii* in *defensores*. Kot poroča *liber pontificalis*, je ustanovil notarje papež Klemen I.: »*Hic fecit septem regiones dividi notariis fidelibus ecclesiae qui gesta martyrum sollicite et curiose unusquisque per regionem suam perquirerent.*«³⁹ *Defensores* pa so bili zaščitniki vdov in sirot pa tudi cerkvene imovine⁴⁰. Ko pa je Cerkev dosegla svobodo, nastane v kuriji sprememba. Papeži se začno obdajati z dvorom, ki se veča in izpopolnjuje. Ob koncu 6. stoletja imamo že takšno organizacijo papeškega dvora, kakršna se je vsaj v glavnih potezah ohranila do danes. Razvil pa se je ta papeški dvor po zgledu rimskega cesarskega dvora in državne pisarne, kakor ju je organiziral cesar Dioklecijan in njuno organizacijo dovršil cesar Konstantin Veliki.

Država je postala absolutna monarhija z zelo močno poudarjenim dvorom in uradništvom. Uradništvo imenuje cesar. V njem vlada točno izveden hierarhični red. Cesar in dvor se obdasta z božanskim sijajem. Uvede se orientalski slog z bombastično titulaturo. Cesar se naziva *nostra serenitas, maiestas, pietas* in podobno. Uradništvu gredo naslovi, po hierarhičnem redu točno določeni, kakor tua *amplitudo, celsitudo, spectabilitas, excellentia, eminentia*. Uvedejo se avdijence s točnim ceremonielom (*adorare aspectus principales, sacram purpuram adorare, attingere venerarique*). Vojaška in

³⁶ *Bono mane papa audit missam de feria. Qua dicta parat se more solito in camera sua, deinde vadit ad magnam capellam et ibi induitur sacris vestibibus albi coloris* (*Ordo romanus XV, c. 50; PL 78, 1298*).

³⁷ Ortolan v *DThC III/2, 1934*.

³⁸ Cfr. Hilling, o. c. 128—129.

³⁹ *Hinschius, o. c. I. 375*. Podatek je sicer brez vsake historične veljave (Cfr. *Apollinaris 1935, 64, op. 4*). — Brez dvoma pa so morali biti notarji že v prvi polovici 4. stoletja.

⁴⁰ *Hinschius, o. c. I. 377*.

civilna oblast se ločita, a uradništvo se vojaško organizira. Uradniki nosijo kot službeni znak šerpo (cingulum), ki jo ohranijo tudi po prestanku službe. Poleg pravih uradnikov so tudi taki, ki dobijo le naslov uradnika (honorarii). Centralni državni uradi so bili na cesarskem dvoru. Čim bliže so bili uradniki cesarju, tem večji ugled so imeli oziroma so ga sčasoma dobili. Najvišji uradniki so bili praefecti praetorio. Pravi dvorni uradniki so bili: magister officiorum (dvorni maršal, predstojnik cesarskih pisarn), quaestor sacri palatii (šef kabineta), comes sacrarum largitionum (državni zakladničar), comes rerum privatarum (minister za cesarske domene), comes sacri cubiculi (nadkomornik). Omenjeni štirje dostojanstveniki so imeli naslov comites consistoriani, ker so bili člani konzistorija, kronskega sveta. Comes je bil prvotno tisti, ki je smel spremljati cesarja na potovanju; pozneje je bil comes časten naslov. Visok uradnik na dvoru je bil praepositus sacri cubiculi (predstojnik komornikov), ki prvotno ni bil comes consistorianus, a je pozneje dobil velike kompetence. Njemu so bili podrejeni primicerius sacri cubiculi z ostalimi cubicularii, dalje comes et castrensis sacri palatii (hišni maršal), comes sacrae vestis (predstojnik cesarske garderobe) in nižji uslužbenci: castrensiarii, ministeriani, tabularii, chartularii. Važne službe so imeli tribuni in notarii, ki so bili nastavljeni v dvorni pisarni. Načeloval jim je primicerius notariorum, prvi za njim je bil secundicerius. Imeni primicerius in secundicerius spominjata na to, da so bili uradniki določene vrste zapisani po vrsti na poveljni tablici (cera)⁴¹.

Opisana ureditev cesarskega dvora in države je vplivala od 4. stoletja dalje tudi na cerkveno kurijo, kakor sem omenil. Neredko je cerkvena kurija sprejela oficij in njegovo ime od cesarskega dvora, v drugih primerih pa je po zgledu služb, ki so bile na cesarskem dvoru, ustanovila svoje. Poleg regionalnega klera⁴² nastopi dvorni (palatinski) kler. Notarii in defensores se združijo v kolegija, ki jima predsedujeta primicerius notariorum oziroma defensorum. Ordo romanus iz konca 6. stoletja⁴³ omenja že precej kompliciran papeški dvor⁴⁴. Ob koncu istega stoletja dobi premoč palatinski kler; v njem pa pridejo do največje veljave iudices palatini ali iudices de clero ali tudi iudices ordinarii⁴⁵. Med te so spadali primicerius in secundicerius notariorum (papeževa

⁴¹ Kübler, Geschichte des römischen Rechts, Leipzig 1925, 306—382.

⁴² Primo omnium observandum est septem esse regiones ecclesiastici Ordinis urbis Romae; et unaquaeque regio singulos habet diaconos regionarios, et unusquisque regionis acolythi per manus subdiaconi regionarii diacono regionis suae officii causa subduntur: se prične ordo romanus I, (PL 78, 937).

⁴³ Cfr. Ortolan v DThC II/2, 1932.

⁴⁴ Navajajo se že: primicerius, sacellarius, nomenclator (nomenclator), vestarius, paraphonista.

⁴⁵ Iudex ne pomeni tu osebe, ki ima le sodno oblast, temveč tudi upravno. Poglavarje so v stari dobi večkrat imenovali iudices. (Cfr. Hinshius, o. c. I, 383.)

prvi in drugi kancler)⁴⁶, arcarius in saccellarius (prvi je bil blagajnik, drugi pa izplačevalec)⁴⁷, protoscriniarius, ki je bil predstojnik arhivskih uradnikov (scriniarii)⁴⁸, primicerius defensorum in nomenclator (minister za milostne zadeve)⁴⁹. Poleg teh se še omenjata vicedominus, ki je bil nadzornik lateranske palače in papeževega služabništva, in vestararius, ki je bil nadzornik papeževe garderobe. Obe funkciji sta se ohranili do 11. stoletja⁵⁰. Od vicedomina so bili odvisni cubicularii⁵¹, cellerarii in stratores⁵². Našteti funkcionarji so morali sodelovati pri papeški kapeli, kakor bi danes rekli. Ordo romanus I omenja pri izvrševanju papeških liturgičnih funkcij te-le funkcionarje: archidiaconus (id est vicarius pontificis)⁵³, episcopi et presbyteri⁵⁴ (poznejši kardinali), primicerius, secundicerius⁵⁵, primicerius defensorum⁵⁶. Papeški sprevod opisuje isti ordo takole: »Diebus itaque solemnibus sicuti est Pascha, primo omnes acolythi regionis tertiae, et defensores omnium regionum convenientes diluculo in patriarchio Lateranensi, praecedunt pontificem pedestres ad

⁴⁶ Primicerius notariorum se omenja izza časa papeža Julija (sreda 4. stoletja) do konca 13. stoletja (1297); secundicerius pa od l. 526 do 1217 (Hinschius, o. c. I, 381 in Kurtscheid, o. c. 65). Oba uradnika navadno nista bila duhovnika, temveč le nižja klerika, vendar sta po časti bila pred skofi. Ob smrti papežev je prevzel začasno vodstvo poseben odbor, ki mu je predsedoval primicerius.

⁴⁷ Hinschius, o. c. I, 381—382.

⁴⁸ Za arhiv so papeži že zelo zgodaj skrbeli; imenoval se je archivum, archivium, scrinium, bibliotheca; uradniki pa scriniarii, ali scriniarii et notarii, tabelliones (Hinschius, o. c. I, 382, 432—433).

⁴⁹ Gregor I. je združil defensores v posebno korporacijo (ep. VIII, 14). Delili so cerkveno miloščino, upravljali cerkveno imovino, skrbeli za fundacije in podobno (Hinschius, o. c. I, 377, 382). Nomenclator se tudi imenuje nomenclator (DTh C III/2, 1933) ali aminiculator (Hinschius, o. c. I, 382. V neki notici iz leta 1000 se njegovo mesto takole opisuje: »Septimus aminiculator intercedens pro pupillis et viduis, pro afflictis et captivis« (cfr. Hinschius, o. c. I, 382, op. 9).

⁵⁰ Funkcijo vicedomina je prevzela apostolska kamera in kamerlengo; posle vestararija pa thesaurarius (Hinschius, o. c. I, 384).

⁵¹ Cubicularii so prevzeti po zgledu cesarskega dvora. V ordo romanus I, n. 6 se omenja cubicularius tonsoratus (PL 78, 940). Ordo romanus IX, n. 1 določa: »Primum, in qualicumque schola reperti fuerint pueri bene psallentes, tolluntur inde, et nutriuntur in schola cantorum, et postea fiunt cubicularii« (PL 78, 1003). Cubicularii so vršili pri papeških liturgičnih funkcijah različne posle (cfr. Ordo romanus XI, 8, 34, 41, 47, 72, PL 78, 1029, 1038, 1041, 1045, 1052).

Zanimiva je tudi ugotovitev rimske sinode iz l. 595, c. 2, ki se glasi: »Verecundus mos tempore indiscretionis inolevit, ut huius Sedis pontificibus ad secreta cubiculi servitia laici pueri ac saeculares obsequantur« (cfr. Hinschius, o. c. I, 380, op. 5).

⁵² Cellerarii so kletarji (domači hlapci), stratores so oprode. (DTh C III/2, 1933).

⁵³ PL 78, 937.

⁵⁴ PL 78, 939.

⁵⁵ PL 78, 940.

⁵⁶ PL 78, 945.

stationem. Stratores autem laici a dextris, et a sinistris equi ambulent, ne alicubi titubet. Qui autem eum equitantes praecedunt, hi sunt: diacones, primicerius, et duo notarii regionarii, defensores regionarii, subdiaconi regionarii. Procedunt vero divisim turmis, spatium inter se et apostolicum facientes. Post equum vero hi sunt qui equitant: vicedominus, vestarius, nomenclator, atque saccellarius. Unus autem ex acolythis stationarius praecedit pedester equum pontificis, gestans sanctum chrisma manu in mappula involuta cum ampulla.⁵⁷ Rimski ordines tudi popisujejo funkcije, ki so jih opravljali naštetih funkcionarji pri papeški liturgiji. Omenil sem že delitev ktera v regionalni in palatinski kler. Že zelo zgodaj pa srečamo v rimski duhovščini tudi drugo delitev, namreč v višjo in nižjo duhovščino. Po poročilih v Liber pontificalis in Liber diurnus so višjo duhovščino imenovali proceres cleri, proceres ecclesiae ali primates ecclesiae⁵⁸.

Sredi 12. stoletja pa nastopi v rimski kuriji nova sprememba. Palatinski kler izpodrinejo kardinali, ki so zastopniki regionalnega klera. Najvažnejši posli se rešujejo v konzistoriju; uvedejo se posamezni papeški uradi⁵⁹. Kot najvišja plast rimske duhovščine za kardinali se pojavijo praelati, ki se tudi imenujejo praelati domus ali praelati curiae⁶⁰. Kot prej omenjeni funkcionarji, sodelujejo tudi prelati pri papeški liturgiji. Ordo XIV n. pr. določa: »et in processibus sunt omnes cardinales et praelati curiae parati in albis;« in zopet: »ubi convenire habent idem dominus noster papa et cardinales et alii praelati de curia.« Poglavje 46 v tem ordo ima napis: »Infra scripta sunt illa quae domini cardinales et alii praelati de curia, camerarius et alii familiares papae, facere debent quando coronatur.«⁶¹

Papeški dvor in kapela sta se v 13. in 14. stoletju zelo povečala. Zapisnik iz dobe Nikolaja III. (1277) omenja naslednja imena: camerarii, cappellani, cubicularès, hostiarii maiores, hostiarii minores, officiales, domicelli, servientes nigri, servientes albi, cancellaria, elemosyna, coquina magna et parva, marestalla alba et nigra, cursores⁶². Prvi dvorni uradnik postane v 14. stoletju magister sacri hospitii palatii apostolici; pozneje prevzame njegove funkcije dva uradnika, ki se danes imenujeta maggiordomo (praefectus palatii) in maestro di camera (praefectus cubiculi). S tem je bila moč kardinala »camerlengo« zmanjšana⁶³.

V manuskriptu iz srede 15. stoletja, ki ima naslov »Ministeria et officia domus pontificalis Pii II, anno 1460«, so dvorne službe razdeljene v dva dela: ex primo tinello in ex secundo tinello: razliko-

⁵⁷ PL 78, 937 in 938.

⁵⁸ Cfr. Hinschius, o. c. I, 385.

⁵⁹ Cfr. Hilling, o. c. 129.

⁶⁰ Cfr. Hinschius, o. c. I, 386.

⁶¹ PL 78, 1145.

⁶² D Th C III/2, 1934.

⁶³ D Th C III/2, 1935—1936.

vali so se torej dvorjani v glavnem po tem, ali so spadali v prvo grajsko obednico (tinello) ali v drugo⁶⁴. Sto let mlajši je seznam z dne 10. julija 1555, ki se imenuje »Rotulo primo della fameglia della Santità di Nostro Signore Paolo P. P. IV.«; v njem so naštetje zelo natančno vse dvorne službe. Poleg pravih dvorjanov se omenjajo tudi prelati, ki imajo le »panem honoris«, torej častni prelati⁶⁵.

Papež Sikst V. je leta 1588 ustvaril v rimski kuriji velik aparat, ko je organiziral kardinalske kongregacije kot najvišje administrativne urade⁶⁶. V njih so dobili najvažnejšo vlogo za kardinali pravi prelati, ki so jo ohranili tudi danes. Kongregacije in oštali uradi so namreč sestavljeni iz kardinalov, prelatov (officiales maiores) in nižjih uradnikov (officiales minores). Stara tesna zveza med kurijo in dvorom pa se je še ohranila. Tako je jasno, zakaj gre nekaterim kurijskim prelatom na dvoru višje mesto kakor drugim, čeprav opravljajo ti enako ali še višjo službo.

5. Delitev. — V teku stoletij so se razvile v rimski prelaturi in na papeškem dvoru različne stopnje in službe. Tiste, ki so še danes ohranjene, bom omenil v naslednjem kratkem orisu prelature in dvora, kakor sta danes sestavljena.

Prelati, ki sestavljajo rimsko prelaturu, se dele pod različnimi vidiki v različne skupine. Razlikujemo palatinske prelate (praelati palatini) in hišne prelate (praelati domestici). Hišni prelati se dele v dva velika razreda, oziroma točneje povedano: naslov hišnega prelata pripada prelatom iz dveh velikih vrst, namreč pravim rimskim prelatom in častnim prelatom (praelati domestici proprie dicti). Pravi hišni prelati se dele v take, ki tvorijo posebne kolegije prelatov, in v take, ki niso združeni v kolegije. Ako prelat spada k papeškemu dvoru, je »urbanus«, sicer je praelatus »extra urbem«. Na dvoru pa razlikujemo dalje še papeške komornike in papeške kaplane. Oboji so razdeljeni v več razredov. Kakor pri prelatih je treba tudi pri komornikih in kaplanih razlikovati prave in častne; pri slednjih še, ali so »in urbe« ali »extra urbem«. K prvotno jasno določenim razredom vseh teh funkcionarjev in odličnikov so ščasoma uvedli še »nadštevilne« ali »izven števila« (supranumerarii), »podobne« (ad instar) in vmesne stopnje (prim. prelati di mantelletta in prelati di mantellone). Hierarhični red med naštetimi člani prelature in dvora je točno urejen; razlikovati pa je, ali gre za mesto na dvoru ali v papeški kapeli.

V naslednjem hočem naštetje vrste kratko označiti in na koncu povzeti red papeške kapele in dvora. Pri orisu prelatskih kolegijev bom navedel tudi dolžnosti in pravice, kakor so orisane v konstituciji Ad incrementum decoris.

(Nadaljevanje bo sledilo.)

⁶⁴ D Th C III/2, 1936—1937.

⁶⁵ D Th C III/2, 1937—1938.

⁶⁶ S konstitucijo Immensa aeterni Dei z dne 22. januarja 1588.

»Bogoslovni Vestnik«, publikacija Bogoslovne Akademije v Ljubljani, izhaja štirikrat na leto v celotnem obsegu do 20 tiskovnih pol.

Urednika: prof. dr. Franc Ksaver Lukman, Ljubljana, Frančiškanska ulica 2/1, in doc. 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 ul. 2. Njej naj se pošiljajo naročila, reklamacije in podobno.

Naročnina: 50 Din za Jugoslavijo, 60 Din za inozemstvo.

Čekovni račun pri ljubljanski podružnici Poštne hranilnice, lastnica Bogoslovna Akademija, Ljubljana, ima št. 11903.

Oblastem odgovorna sta prof. dr. F. K. Lukman za uredništvo in izdajateljico, ravnatelj Karel Čeč za Jugoslovansko tiskarno.

Ponatisniti se smejo razprave in njih deli, ocene in drugi prispevki, ako se prej dobi dovoljenje uredništva in ako se v ponatisu navede vir.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60.

Scripta quae sive ad directionem sive ad administrationem commentarii nostri spectant, inscribantur: »Bogoslovni Vestnik«, Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

Naročnikom.

Ker se v juliju in do srede avgusta v tiskarni ni delalo, nisva mogla izdati drugega zvezka BV sredi julija, kakor sva nameravala. Preurejeni in nekaj razširjeni drugi zvezek izdava sedaj, tretji in četrti zvezek skupaj pa proti božiču. Gg. naročniki naj oprosté, če se zaradi zunanjih razmer nisva držala načrta, ki sva ga oznanila na ovoju prvega zvezka.

Urednika:

Lukman — Odar.

Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XV
ZVEZEK III-IV**

LJUBLJANA 1935

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

Grivec, Sv. Metod, panonsko-moravski nadškof (S. Methodius, archiepiscopus Pannoniae et Moraviae)	181—188
Ehrlich, Osebni značaj Kristusov (De indole Christi)	189—210
Grivec, Iz teologije sv. Cirila Solunskega (E theologia s. Cyrilli Thessalonicensis)	211—216
Odar, Škof in redovništvo (De relationibus juridicis inter ordinarium loci et religiosos)	217—263

II. Praktični del (Pars practica):

Duhovne vaje (C. Potočnik)	264
Pridi k nam tvoje kraljestvo (F. Grivec)	270
Cerkveni govori o državnih vprašanjih (A. Odar)	277
Ali sme poročati ženinov župnik (A. Odar)	282

III. Slostvo (Litteratura):

a) Pregledi:

Novejša dela o zgodovini stare cerkve (F. K. Lukman)	283
--	-----

b) Ocene in poročila:

Durandide S. Porciano Quaestio de natura cognitionis	
Ed. J. Koch (A. U.) 288 — Roberti Kilwardby De natura theologiae. Ed. F. Stegmüller (A. U.) 288 — Bosković, Relatio artis ad moralitatem (A. U.) 289 — Keilbach, Problem religije (J. Janžekovič) 289 — S. Laurentia Brundusio Opera omnia. Vol. III: Explanatio in Genesim (M. Slavič) 291 — Žunkovič, Moses, der verwegenste Stratege der Kriegsgeschichte (M. Slavič) 292 — Kortleitner, Quo tempore codex sacerdotalis exstiterit (M. Slavič) 293 — Koch, Jesuiten-Lexikon (F. K. Lukman) 293 — Viller, Dictionnaire de spiritualité fasc. IV—V (F. K. Lukman) 294 — Plöchl, Das Eherecht des Magister Gratianus (A. Odar) 296 — Potočnik, Sveti red (F. U.) 297 — Opeka, Drobci (Lkn) 297.	

IV. Razno (Miscellanea):

Rimska prelatura (A. Odar)	298
--------------------------------------	-----

SV. METOD, PANONSKO-MORAVSKI NADŠKOF.

(S. Methodius, archiepiscopus Pannoniae et Moraviae.)

(I. Conditiones historicae, II. Sanctitas Methodii.)

Ob 1050 letnici njegove smrti.

Dr. Franc Grivec.

I. Zgodovinski okvir.

Metodovo življenje je polno velikih dogodkov, kakor je tudi sv. Metod mož velikih dejanj. V Carigradu, v Moravski, Panoniji in v Rimu je gledal in na sebi doživljal odločilne državne in cerkvene prevrate, svetovno pomembne borbe, ki so imele nedogledne posledice za cerkveno in politično obličje Evrope. Te svetovno zgodovinske borbe in katastrofe so globoko pretresale njegovo notranje in vnanje življenje, toliko bolj, kolikor bolj je tudi sam vanje posegal.

Kot pravnik, vojak in visok upravni uradnik (knez, t. j. cesarski namestnik slovanske pokrajine) je mogel pogledati za kulise bizantinske državne uprave. Skrb za neumrjočo dušo ga je gnala iz vrtincev tega sveta v mirno samostansko zatišje pod vedrim vzhodnim nebom ob maloazijskem Olimpu. V samostanskem zatišju ga je pretresla nasilna smrt družinskega pokrovitelja, državnega kancelarja Teoktista (okoli l. 855), in politična smrt pobožne cesarice Teodore, ki se je l. 856 odpovedala vladi in so jo potem še prisilili, da se je morala umakniti v samostan (857), ko bi bil njen sin cesar Mihael še potreboval modrih materinskih svétov. Še bolj ga je pretresla silovita borba za patriarški prestol, boj med Fotijem in Ignacijem; saj je ta boj posegal celo v sveto zatišje olimpskih menihov in jih vznemirjal.

V silovitih carigrajskih prevratih, ki so globoko posegali tudi v njegovo srce, je znal skupno s svojim bratom ohraniti občudovanja vredno miroljubnost in rezerviranost. Umaknil se je v samostansko zatišje in v misijone, a tudi v samoti je bilo

treba veliko samopremagovanja, da se ni vznemirjal po zgledu mnogih drugih menihov. Odklanjati moramo vse hipoteze, ki bi hotele solunska brata vpreči v to ali ono strankarstvo. Bila sta vzvišena nad carigrajske prepire in vedno pripravljena služiti cerkvi in domovini.

Kakor nekak oddih mu je bila misijonska in diplomatska pot k daljnim Hazarom, dasi dolga in težavna. Po vrnitvi od Hazarov je bilo brez dvoma dobra priprava za njegovo poznejše poslanstvo, da je bil postavljen za predstojnika velikega samostana Polihrona v nemirni dobi, ko so valovi notranjega cerkvenega boja pljuskali tudi v samostansko samoto.

Apostolska gorečnost ga je priganjala, da se je z bratom Cirilom odločil za veliko misijonsko poslanstvo k Moravanom. Kot preizkušen državni in cerkveni upravnik je slutil, v kako negotove daljave in v kolike težave vede ta misijonska pot. V Moravski je videl in doživljal, da Rastislavova daljnovidna cerkvena in modra prosvetna politika nima dovolj močne državne podlage proti premočnim cerkvenim in političnim nasprotnikom, ki so s silovitim nasprotovanjem vznemirjali že prve apostolske stopinje idealnih slovanskih blagovestnikov ter napovedovali pretresajoče boje in katastrofe.

Lepe sončne dneve je doživljal v slovenski Panoniji pri preprosto gorečem plemenitem knezu Koclju¹ in njegovem ljudstvu. Mali slovenski knez je postal najiskrenejši prijatelj in najzvestejši zaveznik Metodov. A s tem je še bolj naraščala skrb za ureditev cerkvenih razmer in ga priganjala dalje po težavni trnjevi poti.

V Benetkah je zadel na odpor latinske duhovščine, toliko bolj vznemirjajoč, ker je zbujal strah, da ga čaka odpor tudi v Rimu. Odpor rimske duhovščine se je razbijal ob Petrovi skali. Papež Hadrian je solunska brata sprejel slovesno in prijateljsko, doživela sta veliko zmago. Toda Cirilova smrt je globoko potrla osamljenega Metoda in ga skoraj strla. Bodrilna

¹ O Kocljevju krščanski gorečnosti priča njegovo dopisovanje s papežem Janezom VIII. o razporokah; v tem se kaže gorečnost Metodovega učenca. Sv. Metod je bil namreč glede čistosti družinskega življenja neizprosno strog, da bi zatrl poganske razvade. Ohranjeni sta dve papeževi pismi knezu Koclju iz začetka l. 873. Torej je Kocelj s papežem dopisoval v času, ko je bil Metod v nemški ječi. Nemogoče je, da ne bi bil pri papežu s pismi in poslanci posredoval za rešitev sv. Metoda iz ječe. Saj je tvarina dopisovanja nujno spadala v Metodov delokrog. Fr. Kos, Gradivo II, str. 166.

beseda umirajočega in svetniška priprošnja umrlega Cirila pa ga je ojačila in ojunačila, da je končno ustanovil novo slovansko cerkveno pokrajino in na svoje rame sprejel težko breme panonsko-moravske nadškofije.

A med tem časom je Rastislavovo cerkveno in državno politiko zadela usodna katastrofa. Nemci so s silovito bojno močjo pritiskali na Rastislava in ga že skoraj strli (868). Takrat se mu je izneveril nečak Svetopolk in ga izdal Nemcem, ki so ga oslepili in zaprli v nemško ječo (870). Nemci so zajeli tudi nadškofa Metoda. Nemški škofje so robato z njim ravnali in ga imeli poltretje leto zaprtega v ječi. Ko je bil s papeževo pomočjo rešen mučnega dušnega in telesnega trpljenja v nemški ječi, je doživel katastrofo (in morda nasilno smrt) svojega najidealnejšega zaveznika kneza Koclja (874), ki je padel kot žrtev zavezništva s sv. Metodom. Najrodovitnejši del njegove komaj ustanovljene cerkvene pokrajine je bil uničen. Moravsko ljudstvo se je potem samo dvignilo, pregnalo nemško duhovščino, kneza Svetopolka pa prisililo, da je cerkveno upravo Moravske izročil zares ljudskemu nadškofu Metodu. Ako ne bi bilo ljudstvo tako odločno pokazalo svoje volje, bi bila Metodu izpodmaknjena vsa tla. Svetopolk se je pač moral ozirati na tako odločno ljudsko voljo, a Metodu ni bil iskreno naklonjen. Metod je moral porabiti vso svojo državniško modrost, da se je varoval konfliktov. Svetopolk je končno šel tako daleč, da je osebno neljubega Metoda celo tožil papežu (879). Metod je sicer zmagal (880), toda začasni cerkveni mir v njegovi pokrajini je bil trajno porušen z namestitvijo intrigantskega nemškega škofa Wicinga v Nitri.

Wicing in Svetopolk sta Metodu prizadevala nepopisne bridkosti. Že ga je trla starost, še bolj pa skrb za bodočnost velike cerkvene pokrajine, ki je vsa slonela na njegovih ramah. Imel je sicer zveste in vdane učence, med njimi zelo sposobne in zrele može. Toda vse to je bilo še premalo proti toliki vnani premoči in proti notranjim spletkam.

Ob Metodovi smrti (6. aprila 885) in pogrebu je njegov spomin še slavil zmagoslavje. A nespravljivi nasprotnik Wicing je poskrbel, da je Metoda nekoliko mesecev po smrti zadela obsodba papeža Štefana V. in skalila Metodov spomin med ljudstvom. Metodovi zvesti učenci niso imeli miru, da bi mogli med ljudstvom primerno utrditi blaženi spomin velikega nadškofa.

Morebiti že naslednje leto, brez dvoma pa v teku štirih let, so bili Metodovi učenci kruto pregnani iz domovine. Veliko misijonsko in kulturno delo je bilo poteptano.

Tako temni in žalostni robovi vnanjega zgodovinskega okvira nujno mečejo senco tudi na svetniški Metodov obraz, toliko bolj, ker se v zgodovinskih virih nahajajo težke obdolžitve proti sv. Metodu. »*Libellus de conversione Bagoariorum et Carantanorum*«, latinski spis v obrambo salzburških cerkvenih pravic nad Panonijo, prezirljivo piše (okoli l. 871), da je »*quidam Graecus Methodius . . . linguam Latinam doctrinamque Romanam . . . philosophice superducens² vilescere fecit*«. Papež Janez VIII. ga v pismu l. 879 obdolžuje, da širi krive nauke in proti pismeni papeževi prepovedi sveto mašo opravlja v slovanskem jeziku³. Papež Štefan V. l. 885 v pismu Svetopolku piše: »*Methodium namque superstitioni non aedificationi, contentioni non paci insistentem plurimum mirati sumus*«, poudarja, da je Metod papežu Janezu VIII. s prisego obljubil, da ne bo več maševal v slovanskem jeziku, in da je bil torej krivoprisežnik (*sui periurii reatum perhorrescentes*). Podobne obdolžitve ponavlja isti papež isto leto v instrukciji za svoje poslanca⁴, ki jih je poslal v Moravo.

Te obdolžitve temelje na klevetniških obtožbah; obdolžitve papeža Štefana V. morebiti celo na ponarejenih papeških pismih. Proti tem obdolžitvam imamo pismo papeža Hadriana II., s katerim je l. 869 dovolil slovansko bogoslužje, in pismo Janeza VIII. l. 880, ki s pohvalo priznava Metodovo pravovernost in potrjuje slovansko bogoslužje. Toda Hadrianovo pismo je ohranjeno samo v Žitju Metodija in se zato mnogim zdi dvomljivo; celo o pristnosti Janezovega pisma l. 880 nekateri dvomijo.

Staroslovenski viri ne morejo razpršiti vseh dvomov, ker teh virov mnogi ne poznajo ali pa jih nočejo resno priznati. Latinski viri pa imajo tukaj velike vrzeli. Končna rešitev tako težkih obdolžitev je v Metodovi poštenosti in svetosti ter v strastnosti in nepoštenosti njegovih nasprotnikov. Tukaj velja: *semper aliquid haeret*. Zato je tem bolj potrebno, da s spoštljivo pazljivostjo in ljubeznijo odkrivamo Metodov svetniški lik.

² Zvijačno.

³ Fr. Kos, *Gradivo II*, str. 160. — Fr. Pastrnek, *Dějiny slovanských apoštolů* (Praga 1902), str. 271.

⁴ Pastrnek, str. 254.

⁵ Pastrnek, str. 260 in 264.

II. Metodov svetniški lik.

Metodov duhovni svetniški lik je res premalo znan in premalo cenjen; njegovo duhovno delo za slovansko krščansko kulturo je premalo priznано. Kar navadili smo se že, da Metoda zastopljamo njegovemu mlajšemu bratu.

Nekoliko je temu kriv senčni zgodovinski okvir. Nekoliko je kriva Metodova svetniška ponižnost; ponižno je služil mlajšemu bratu in se ponižno skrival, dokler je še živel Ciril. Še več je kriva izredna Metodova osamljenost.

Krivde senčnega zgodovinskega okvira ni treba pojasnjevati, ker je zadosti vidna. Bolj zanimiva je svetniška krivda in obenem svetniška zasluga Metodove ponižnosti.

Staroslovenski in latinski viri so glavne podatke o svetem Cirilu, zlasti o Cirilovi mladosti, zajemali iz pripovedovanja sv. Metoda. Sv. Metod pa je svojo vlogo v hazarskem in slovanskem poslanstvu s svetniško ponižnostjo zakrival, nasprotno pa s svetim spoštovanjem povečeval apostolsko gorečnost, misijonske in književne zasluge svojega brata. Po Metodovih podatkih so nam ohranjene ljubke poteze iz Cirilove mladosti, odprt nam je pogled v njegovo globoko notranje življenje.

Ob strani pisateljev Žitja Konstantina-Cirila in Rimske legende (*Vita cum translatione s. Clementis*) je pač stal sveti Metod. Žitje Metodijevo pa je Metodov učenec pisal daleč od domovine, daleč od sorodnikov in prijateljev svojega učitelja.

Metod ni zastonj omažoval, ko mu je umiral Ciril. Po Cirilovi smrti se začelja njegova tragična osamljenost. Bil je vpliven in priljubljen voditelj in učitelj. Imel je zveste, vdane in nadarjene učence. A bili so mladi in neizkušeni; med njimi ni bilo nikogar, ki bi se po priznani avtoriteti vsaj od daleč mogel merititi s svojim učiteljem. Tako se je moral Metod v tragični osamljenosti boriti proti premočnim nasprotnikom.

V senčnem okviru izredne Metodove osamljenosti tem svetleje sijejo redke ohranjene poteze Metodovega svetniškega lika in njegove zasluge za slovansko književnost.

Pisatelj ŽM z močno slovansko narodno zavestjo poudarja Metodove zasluge za Slovane, za katere se prej »ni nihče pobrigal«. V Metodovem »slovanskem kneževanju« vidi posebno božjo previdnost, da se je mogel »natančno privaditi slovanskim običajem« in se usposobiti za »prvega slovanskega učitelja in nadškofa« (ŽM 2). S tem se podčrtava dobro znanje slovanskega

jezika. Iz tega mnogi (Golubinskij, Lavrov i. dr.) sklepajo, da je Metod slovanski jezik bolje poznal kakor Ciril in da je bistveno sodeloval pri staroslovenskem književnem delu.

ŽK 10 omenja, da je Metod na slovanski jezik prevedel Cirilov spis proti Judom. ŽM 15 piše, da je skupno s svojim bratom prevedel psalterij, evangelij, apostolska berila in izbrane službe božje; zadnja leta svojega življenja pa je dovršil in uredil prevod celega sv. pisma razen knjige Makabejcev, prevod nomokanon in izbranih spisov cerkvenih očetov.

Se važnejše je vprašanje, kako je mogoče, da je Ciril pred odhodom na Moravsko, ko je sestavljal staroslovensko azbuko in začel prevajati evangelij, že imel slovanske sotrudnike, ki so bili »istega duha« kakor sveta brata (ŽK 14, ŽM 5). Na to odgovarja grško Žitje Klementa Bolgarskega, najnadarjenejšega pisatelja iz Metodove šole; poudarja namreč, da si je Klement »vzel za zgled velikega Metoda, kateremu je sledil že v nežni mladosti in je življenje in delovanje svojega učitelja poznal kakor nihče drugi«⁶. Klement Bolgarski je umrl l. 916., ko je od starosti že tako oslabel, da se je odpovedal škofovskemu prestolu. Torej je bil star vsaj okoli 80 let; torej se je rodil okoli l. 835. Iz tega sledi, da je bila njegova mladeniška doba že pred Metodovim odhodom k Moravanom (863). Pridružil se mu je torej pred letom 863. Metoda je že prej poznal, ker je bil doma iz bizantinske slovanske pokrajine, ki jo je več let upravljal sv. Metod, ali pa iz bližine Soluna. Klementov rojak je bil tudi Naum, ugledni Metodov učenec⁷. Izmed bizantinskih Slovanov sta bila tudi slovanski svečenik in diakon, ki sta sv. Metoda okoli l. 882 spremljala v Carigrad in tam ostala »s knjigami« (ŽM 13). Sklepati smemo, da so se ti učenci pridružili solunskima bratoma po zaslugi sv. Metoda, ko so videli njegovo skrb za neumrjoče duše. Odhod visokega uradnika, kneza slovanske pokrajine, v samostan je moral na idealnejše Slovane njegove pokrajine močno vplivati. Ta dejstva nam pomagajo reševati vprašanje, kako je mogla staroslovanska književnost že v prvih začetkih nastopiti s toliko dovršenostjo. Ustanovitev književnosti se je več let pripravljala, ne brez Metodove zasluge.

V prvem poglavju ŽM je pregled biblične zgodovine in seznam cerkvenih zborov. Po vsebini in po dovršeni obliki

⁶ Pastrnek, str. 284.

⁷ N. L. Tunickij, Sv. Kliment, episkop slovenskij (Sergiev Posad 1913), str. 111—117.

spada oboje med najvažnejše spise starejše slovanske književnosti*. Verjetno je, da je pri tem spisu bistveno sodeloval tudi sv. Metod in da je spis zato pridružen Žitju Metodija.

To so nekatere poteze Metodovega duha, njegove nadarjenosti in prisateljske spretnosti.

V njegovem svetniškem liku sem že ponovno omenil njegovo ponižnost, ki sije iz vsega ŽK in ŽM. Kot visok državni uradnik je odšel v samostan in se tam ponižno podvrgel vsem meniškim pravilom (ŽM 3). V poslanstvu k Hazarom je ponižno »služil mlajšemu bratu in mu bil pokoren« (ŽM 4). Med Moravani je »zopet ponižno služil filozofu in z njim učil« (ŽM 5). V ŽK se čudimo tolikemu molku o Metodu; ta molk potrjuje, da je tu sodeloval Metod in skrbno zakrival svoje zasluge. Šele v zadnjem poglavju ponižno nastopa sv. Metod, poln ljubezni in spoštovanja do pokojnega brata. Brez dvoma je Metod mnogo pripomogel, da so Rimljani sv. Cirila tako častili.

S ponižnostjo je združena neutrudljiva apostolska gorečnost. Kakor ni hotel svoje duše »vznemirjati z minljivimi stvarmi« in je »zemsko temo zamenil z nebeškimi mislimi« (ŽM 3), tako je gorel tudi za pridobivanje drugih duš. Ko je odhajal k Hazarom, je rekel: »Pripravljen sem za krščansko vero umreti« (ŽM 4). Bil je mož goreče molitve; Cirilovo obrambo krščanske vere je podpiral z molitvijo (ŽM 4). V ogromna razmerja se je razmahnila njegova neutrudljiva gorečnost, ko je po Cirilovi smrti ustanovil panonsko-moravsko nadškofijo in jo osamljen upravljal v največjih težavah in bojih. Staroslovenski življenjepisec (ŽM 14 in 17) ga po neutrudljivi gorečnosti primerja sv. Pavlu, ki je pretrpel neizmerne težave, nevarnosti in napore (2 Kor 11, 26. 27) ter vsem postal vse, da bi vse pridobil (1 Kor 9, 22).

Bil je mučenec apostolske gorečnosti, mučenec ljubezni do neumrjočih duš, a prav tako mučenec vdanosti do svete cerkve. Več let je živel v mučni negotovosti in v grenki zavesti, da ga je papež morebiti zapustil in se dal preslepiti od nasprotnikov; tako v nemški ječi, tako pozneje, ko ga je tožil Svetopolk in ko je Wiching spletkaril s ponarejenimi papeškimi pismi. A Metod je vztrajal v zvestobi do cerkve.

Krepki vojak Metod je v vdani službi nebeškemu Kralju z nezlomljivim junaštvom prenašal vse težave. Proti krivičnemu in surovemu ravnanju nemških škofov je z moško odločnostjo

* BV 1935, str. 1—32.

brnil svoje in apostolskega prestola pravice: »Varujte se, da, hoteč železno goro s koščnim temeljom prebiti, ne razlijete svojih možganov... Resnico govorim pred kralji (Mt 10, 18—20) in se ne sramujem, a vi delajte z menoj po svoji volji. Pač nisem boljši od tistih, ki so zaradi resnice z mnogimi mukami tudi to življenje izgubili« (ŽM 9).

Staroslovenski življenjepisec ga pač nekoliko presplošno predstavlja, ko ga shematično primerja pravičnim SZ in NZ ter posebej poudarja: strah božji, spolnjevanje zapovedi, s telesno čistostjo marljive molitve in sveta dejanja, besedo močno in krotko; odločno strogoost, ponižnost, usmiljenje, ljubezen, potrpljenje in potrpežljivost (ŽM 2).

Kakor Ciril tako je tudi Metod s svojo nenavadno osebnostjo in svetniško uravnovesenostjo razodeval toliko notranjo veličino, da je zbujal spoštovanje nasprotnikov in dosegal velike uspehe. Kadar je mogel v Rimu osebno nastopiti, je uspešno zmagoval proti vsem spletkam mogočnih nasprotnikov. Celo mogočni sovražni vladarji so z njim spoštljivo govorili in se priporočali njegovim molitvam. Tako n. pr. ogrski (nemški?) kralj (ŽM 16); podobno bizantinski cesar Bazilij Makedonec, o katerem so mislili, da kot nasprotnik in ubijalec cesarja Mihaela Metodu ni naklonjen (ŽM 13).

Tako velike osebnosti, kakor je sv. Metod, je mogoče pravilno ocenjevati le iz primerne časovne razdalje. A Žitje Metodija je bilo spisano takoj po Metodovi smrti v stiski časov, površno in v naglici, dasi zelo toplo. Preden so učenci mogli poteze velikega učitelja in nadškofa zbrati v celoten svetniški lik in uvesti češčenje sv. Metoda, so bili razkropljeni.

Malo je svetnikov, ki bi bili tako globoko posegli v cerkveno in svetovno zgodovino, a bi bili tako malo poznani in priznani. Sv. Metod je skupno s svojim bratom in s svojimi učenci vplival na obličje polovice Evrope, a šele tisoč let po njegovi smrti prihajajo na dan važni dogodki iz njegovega življenja (n. pr. grdo ravnanje nemških škofov proti njemu in njegovo trpljenje v nemški ječi) in oživljajo s pozabnostjo zaprašene poteze njegovega svetniškega lika. Zato je tem bolj vreden našega spoštovanja in češčenja. Saj so bili tudi naši predniki deležni njegove apostolske gorečnosti in smo torej v nekem pomenu tudi mi otroci njegovih trudov in bolečin.

OSEBNI ZNAČAJ KRISTUSOV.

(De indole Christi.)

Dr. Lambert Ehrlich.

Dissertationis argumentum. — Dissertatio hunc prosequitur finem, ut ex tota indole Christi, qualis ex dictis eius et factis in Evangeliiis narratis erui ac colligi potest, ostendat, quanti aestimanda sint, quae ipsemet de suo munere messianico deque sua ad Patrem Deum relatione dixit.

»Ta je postavljen v padec in vstajenje mnogih v Izraelu in v znamenje, kateremu se bo nasprotovalo« (Lk 2, 34).

Nrav, duševnost, značaj Kristusa, kakor se javljajo v njegovem nam spoznatnem udejstvovanju, v njegovih besedah, odnosih do sočloveka, označujemo v tej razpravi kot njegovo osebnost (ne osebo). Moderna psihologija, ki skuša do potankosti analizirati velike zgodovinske osebnosti (Napoleona, Bismarcka, Cezarja i. dr.), se je lotila tudi Kristusove osebnosti in te pravice ji ne moremo kratiti. Toda čeprav nam zgodovinski viri evangelijev nudijo za takšno analizo več potez kot zgodovinski viri o katerikoli osebnosti, je problem bolj zamotan in usoden kot pri katerikoli drugi osebnosti. Že neštevilni poizkusi in bistveno različni izsledki takih poizkusov nam to jasno izpričujejo. Je namreč v Kristusovi osebnosti nekaj, kar kakor strela udari v vsako analizo njegovega značaja: njegova lastna izpoved, da je božji poslanec, Mesija, Sin božji. Za vse one, ki bi sicer z vso objektivnostjo in znanstveno vestnostjo hoteli raziskovati njegov značaj, a gledajo v njem zgolj človeka, je ta izpoved tako usodna, da jih sili v nezaželeno skrajnost. Kristus **m o r a j o** razglasiti za abnormalnega, boleznega, pol blaznega, živčno bolnega prenapeteža, pri katerem um in volja nista normalno razvita. Apologetika se zato ne more odtegniti dolžnosti, da preišče Kristusov značaj v luči zgodovinskih podatkov in se pri tem ne dá motiti od Kristusove izpovedi kot take. Oni, ki a priori zanikajo božanstvo Kristusovo, so problem znanstveno napačno zastavili, ker morajo Kristusovo izpoved o sebi smatrati za neresnično in jo radi tega razlagati iz boleznega nastoja njegove narave. Znanstveno pravilno je, da ugotovimo Kristusov značaj in se potem vprašamo, kakšno vrednost ima njegova lastna izpoved pod **p e r s p e k t i v o** njegovega značaja.

1. Vsi, ki so ga slišali, so strmeli nad njegovo razumnostjo in njegovimi odgovori (Lk 2, 47).

Od prvega početka javnega življenja se Kristus zaveda poslanstva, ki ga smotrno, vztrajno, previdno vrši vse svoje življenje. Obnoviti hoče pravo razmerje človeka do Boga, vzpostaviti božje zapovedi v prvotni obliki, ustanoviti občestvo pravih častilcev Boga, ki ga bodo častili v duhu in resnici in živeli po njegovih zapovedih; to duhovno občestvo imenuje kraljestvo božje na zemlji. Sam se jasno in nedvoumno proglasi za Mesijo. »Jaz sem (Mesija), ki govorim s teboj,« reče Kristus Samarijanki (Jan 4, 25). Petru, ki mu pred vsemi apostoli izjavi: »Ti si Kristus, Sin živega Boga,« pritrди in ga radi tega spoznanja blagruje, rekoč: »Blagor ti, Simon, Jonov sin, zakaj meso in kri ti nista tega razodela, ampak moj Oče, ki je v nebesih« (Mt 16, 17). Da je Jezus nastopil kot Mesija, je na Jude silno vplivalo in vse judovsko ljudstvo do dna duše pretreslo, tem bolj, ker je Jezus mesijanstvo popolnoma drugače pojmoval, nego so si ga mislili njegovi rojaki. Mesijanska pričakovanja Judov, ki si želijo političnega vodjo, pa odločno zavrača. Treba je bilo najmočnejše samozavesti in prisotnosti duha, največje energije in nenavadne duhovne umerjenosti, da je Kristus zavrnil pričakovanje političnega Mesije in uničil idol, ki so ga Judje stoletja gojili. V svoji ozkosrčnosti so si zamislili narodnega Mesijo, ki bo izčrpal svoje poslanstvo zgolj v tostransko korist judovskega ljudstva in njegovih voditeljev. Vzvišene, vse človeštvo obsegajoče naloge Mesije, ki bo središče svetovne zgodovine in bo prvotno občestvo in vzajemnost med Bogom in človekom obnovil, Judje po lastni krivdi niso hoteli niti poznati niti o njej slišati. Že ta zamisel Kristusa, ki je kot edini pravi Jud prav umeval prerokbe o vesoljnem duhovnem kraljestvu, ga dviga intelektualno nad vse njegove sodobnike. »On je zares prerok,« pravi zdrava pamet ljudstva (Jan 7, 40).

2. »Nikoli noben človek ni tako govoril kakor ta človek« (Jan 7, 46).

Tisti, ki so človeštvu voditelji in mu dajejo nove smernice in nove vzore, se odlikujejo od navadnega človeškega tipa ali po izvirnosti in novosti svojih idej, svojega nastopa, ali po superiornosti svoje osebnosti. Živijo sicer v istem svetu kot njihovi sodobniki, a vidijo marsikaj, česar drugi ne vidijo. Pravo

čudo je v tem, da je Kristus imel spoznanja in gledanja, ki jih poklicni izobraženi učenci naroda niso imeli, četudi so vse svoje življenje preučevali sveto pismo. Ideje, resnice, ki jih je Kristus izrazil, so nam prešle v meso in kri in so osnove svetovnega nazora za ves krščanski vek.

Koliko vsebine, moči, luči je n. pr. v tehle Kristusovih besedah: »Kaj človeku pomaga, če si ves svet pridobi, svojo dušo pa pogubi?« (Mt 16, 26.) Kratka beseda pravi, da največji svetni dobiček ne more odtehtati in nadomestiti notranje etične pravičnosti. — »Ako te tvoje oko pohujšuje, ga izderi in vrzi od sebe. Boljše je zate, da prideš z enim očesom v življenje, kakor da bi imel dve očesi, pa bi bil vržen v peklenski ogenj« (Mt 18, 9). Ali ne čuti sleherni človek, da je Kristus zadel v najgloblje religiozne globine človeške duše? — »Blagor ubogim, blagor čistim, blagor trpečim!« Niso bile te besede klice za nešteto svetnikov in junaških borcev za božje kraljestvo? — »Kdor ne vzame svojega križa in ne hodi za menoj, kdor ljubi očeta, mater, brate in sestre bolj kot mene, ni mene vreden.« Ali niso nešteti apostoli, mučenci, redovniki in redovnice črpali iz teh besed poguma za svoj poklic?

Molitev »Oče naš« je ustanovna listina bratskega občestva vseh ljudi, ker imajo skupnega Očeta v nebesih. Jezusove besede so kakor plemenito seme zasejane v vse bodoče veke, da iz njih vedno znova klije »duh in življenje«. V njih so položeni temelji za zdravo družino in družbo, za večno srečo posameznikov in celih narodov, so pa tako preproste in umljive, da so hkrati »mleko za otroke in vino za starce«. Drugi veliki duhovi, ki so bili učitelji človeštva, so bili večkrat negotovi, nejasni, temni v svojih izvajanjih. Kristus govori brez priprave, brez napora, nekako priložnostno o velikih etičnih in verskih problemih človeštva in odpira nove poglede na neizmerno vrednost človeške osebnosti, na osnovno važnost notranje kreposti, pred katero so razblinili v nič vsa zgolj vnanja, legalna korektnost.

Odkod je imel ta preprosti tesar iz Nazareta, o katerem je bilo znano, da se ni v nobeni šoli učil svetega pisma, to ženijalno intuicijo? »Še nikoli ni noben človek tako govoril kakor ta človek«, tako sodijo o njem poslanci farizejev (Jan 7, 46).

Njegova bistrovidnost prodira v tajne človeškega srca. Ko so apostoli sanjali o svoji bodočnosti in se na skrivaj med seboj prepirali, kdo bo največji med njimi v bodočem Kristusovem kraljestvu, je Kristus poklical otroka, ga postavil v sredo med

nje in rekel: »Kdor se poniža kakor ta otrok, tisti je največji v nebeškem kraljestvu« (Mt 18, 4). — Pismoukom, ki so mislili v srcu, da govori Kristus bogokletno, ker je mrtvoudnemu odpustil grehe, je očital: »Zakaj v srcu hudo mislite?« (Mt 9, 5.) — Pred njim je odprta knjiga, v kateri je zapisana usoda narodov: »Gorje ti, Korozain, gorje ti, Betsajda! Tiru in Sidonu bo na sodbi laže ko vama...« (Lk 10, 13. 14). — Ko odhaja iz templja in mu nekdo izmed njegovih učencev reče: »Učenik, glej, kakšni kamni in kakšne stavbe!« se razgrne pred njegovimi očmi strašni prizor bodočega razdejanja, da vzklikne: »Vidiš te velike stavbe? Ne bo ostal kamen na kamnu, ki bi se ne zrušil« (Mr 13, 1. 2).

3. »Razodela se je dobrotljivost in ljudomilost Boga, našega Odrešenika« (Tit 3, 4).

Neka magnetična sila je vabila ljudske množice v Kristusovo bližino. »Prinašali so k njemu vse bolnike in obsedence, in vse mesto je bilo zbrano pri vratih« (Mr 1, 32). Ko gre v samoto, pride Simon in mu pravi: »Vsi te iščejo« (Mr 1, 37). Množica ga tako zajame, da ne utegne jesti (Mr 3, 20). Ali je bil Kristus demagog, ki se je klanjal idolu ljudske suverenitete? Ali je morda ljudstvo tako izvrstno zabaval? Ne eno ne drugo. Do množice je njegovo čustvo izraženo v besedi: »Ljudstvo se mi smili« (Mr 8, 2). Zabavne besede pa ne najdemo niti ene v vseh štirih evangelijih.

Tajnost njegove privlačne sile se nam odkriva v besedi: »Pridite k meni vsi, kateri se trudite in ste obteženi, in jaz vas bom poživil« (Mt 11, 28); je to njegova nepojmljiva in neizčrpna ljubezen do bližnjega, do slehernega človeka. Njega je gnalo vedno tja, kjer je bilo trpljenje, beda in revščina. »Ko pa je videl množice, so se mu zasmilile, ker so bile izmučene in razkropljene kakor ovce, ki nimajo pastirja« (Mt 9, 36). Vsi so vedeli, da ga gane trpljenje in da se solzam in prošnjam ne more ustavljati. »Zato so tiščali za njim, da bi se ga dotaknili...« (Mr 3, 10).

Množicam je razodeval nove nauke v neminljivih besedah gorske pridige: »Blagor ubogim v duhu, zakaj njih je nebeško kraljestvo. Blagor žalostnim, blagor njim, ki so zaradi pravice preganjani, zakaj njih je nebeško kraljestvo« (Mt 5, 3).

Spremimo Kristusa nekoliko na njegovih potih. Prebdel je noč na gori v molitvi, in ko pride z gore, mu pridejo nasproti množice. Tu zavpije ob cesti g o b a v e c : »Gospod, ako hočeš, me moreš očistiti.« Jezus se ni ustrašil strašne bolezni, stegnil je roko, se ga dotaknil in rekel: »Hočem, bodi očiščen.« In takoj je bil očiščen (Mt 8, 1—3). V Kafarnaumu pride cela deputacija judovskih starešin in duhovnov in ga prosi, naj ozdravi služabnika rimskega stotnika, češ: »Ta stotnik ljubi naše ljudstvo.« Stotnik se kot pogan ni prav upal v bližino, toda ko pride Jezus bliže, ga prosi: »Gospod, moj služabnik leži doma m r t v o u d e n in zelo trpi.« Jezus mu reče: »Pridem in ga ozdravim.« Toda stotnik, ves prevzet od tolikšne dobrote, vzklikne: »Gospod, nisem vreden, da greš pod mojo streho, reci le z besedo in moj služabnik bo ozdravljen«. Stotniku je Kristus ugodil rekoč: »Pojdi, in kakor si veroval, se ti zgodi« (Mt 8, 5—13). Nato ga kličejo v Petrovo hišo, kjer leži Petrova tašča na bolniški postelji. Dotaknil se je njene roke in m r z l i c a j o je zapustila (Mt 8, 14. 15).

Ko »se je razvedelo, da je v hiši, se jih je nabralo mnogo, tako da tudi pri vratih niso imeli več prostora, in jim je oznanjal nauk. In prišli so k njemu z m r t v o u d n i m , ki so ga štirje nosili. Ker ga zaradi množice niso mogli prinesiti predenj, so odkrili streho . . . in so skozi odprtino spustili posteljo, na kateri je mrtvoudni ležal« (Mr 2, 1—4). Prizor nam priča o trdnem in otroškem zaupanju ljudstva. Ne da bi vprašali, so kar spustili iz višine mrtvoudnega pred Kristusa. V takega Mesijo, kot je bil Kristus, so takoj imeli vero in zaupanje. Prav ta vera je Kristusa ganila, da je končno rekel mrtvoudnemu: »Vstani, vzemi svojo posteljo in pojdi na svoj dom« (Mr 2, 11).

Toda na cesti ga že čakajo nove množice, nove nadloge, novi prosilci. Velika množica se je zbrala in načelnik shodnice Jair mu pade k nogam in ga zelo prosi: »Moja hčerka umira.« Šel je z njim. »Spremljalo ga je mnogo ljudstva in so ga stiskali.« Kako lepi so taki prizori v njegovem življenju! Velika množica ljudstva ima v svoji sredi Kristusa in ga spremlja k bolniku v polnem zaupanju na njegovo moč in pomoč. Toda sredi gneče se je žena, ki je imela k r v o t o k že 12 let, dotaknila njegove obleke, češ: »Ako se dotaknem tudi le njegove obleke, bom ozdravela.« In pri tej priči . . . je bila ozdravljena od bolezni. Čeprav ga je množica od vseh strani stiskala, se je oziral okrog,

da bi ugledal njo, ki je to storila, in ji je rekel: »Pojdi v miru in bodi zdrava od svoje bolezni«. Ker je bila med tem časom hči Jairova umrla, so rekli ljudje načelniku: »Tvoja hči je umrla, kaj še nadleguješ učenika?« Posmehovali so se Kristusu, a on je kljub temu stopil v hišo in obudil deklico (Mr 5, 28—42). Ko Jezus odhaja, že vpijeta za njim dva slepca: »Usmili se naju, sin Davidov.« Niti na večer nima miru, kajti »ko se je zvečerilo, so mu privedli mnogo o b s e d e n i h in izgnal je z besedo duhove in ozdravil vse bolnike« (Mt 8, 16).

Izbrali smo poljubno nekaj prizorov, kakor jih je ljudstvo doživljalo dnevno v Kristusovi bližini. Zapovrstnost teh dogodkov zgodovinsko ne bo točna, toda Kristusovi dnevi so bili vsi polni neizmerne ljubezni do bližnjega. To svojo ljubezen slika v priliki usmiljenega Samarijana. Samarijan, ki se je usmilil oropanega tujca, ga posadil na svoje živinče, mu vlil olja v njegove rane in mu poskrbel postrežbo, je slika nesebične ljubezni Jezusa Kristusa. Tako visoko ceni to dejansko ljubezen do bližnjega, da bo enkrat ob koncu sveta sodil človeka po tem, koliko je dobrega storil za svojega bližnjega. »Resnično povem vam, kar ste storili kateremu izmed teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25, 40).

Najbolj očarljiva je njegova ljubezen do otrok. Otrok takoj spozna tistega, ki mu hoče dobro, in zato so otroci vedno okrog Jezusa; pred množico hitijo in razglašajo njegovo slavo, semtertja so tudi nekoliko vsiljivi v svoji naivnosti, a Jezus se jih nikdar ne naveliča. Ko učenci odganjajo matere z otroki, najde Kristus zanje čudovito besedo: »Pustite otročiče in ne branite jim k meni priti, zakaj takih je nebeško kraljestvo« (Mt 19, 14). »Kdor pohujša katerega teh malih, ki vame verujejo, bi mu bilo bolje, da bi se mu obesil mlinski kamen na vrat in bi se potopil v globočino morja... Glejte, da ne boste zaničevali katerega teh malih; zakaj povem vam, da njih angeli v nebesih vedno gledajo obličje mojega Očeta, ki je v nebesih« (Mt 18, 6. 10). Zanje dviga mnogokrat roke in jih blagoslavlja.

4. »Ta grešnike sprejema in jé z njimi« (Lk 15, 2).

Naša ljubezen je omejena. Kadar ljubimo, se zapremo vase, si napravimo tako rekoč gnezdece samo za ljubljene osebe, za očeta, mater, ženo, otroke itd. Umljivo. Mi imamo samo kapljico ljubezni, s katero štedimo. Kristusova ljubezen je neomejena.

Katero bitje je tako daleč zabredlo ali tako globoko padlo, da bi se ne moglo zateči k njemu! Poleg telesno bolnih, ubogih, tlačanih, je Kristus predvsem ljubil grešnike. »Prišel je reševat grešnike, ne pa pravičnih.«

Skozi Kafarnaum je vodila trgovska cesta iz Damaska do morja. Nekoč gre Kristus po tej cesti, zagleda pri mitnici cestninarja, Levija ali Mateja po imenu, in mu reče: »Hodi za menoj.« In vstal je ter šel za njim. Matej je povabil Kristusa v svojo hišo in mnogo cestninarjev in grešnikov je obedovalo s Kristusom in njegovimi učenci. Ko so farizeji učencem očitali: »Zakaj je vaš učenik s cestninarji in grešniki?« je Kristus dejal: »Ne potrebujejo zdravnika zdravi, ampak bolni. Pojdite in se poučite, kaj se pravi: 'Usmiljenja hočem in ne daritve.' Nisem namreč prišel klicat pravičnih, ampak grešnike« (Mt 9, 9—13).

Tak nauk je bil doslej nezaslišan. Farizeji so se skrbno varovali ožjih stikov z nižjim ljudstvom in s cestninarji: to je bila v njihovih očeh neopredeljena grešna množica in seveda Kristus ž njo vred grešnik. Saj so rekli sleporojenemu, ki mu je Kristus vrnil vid: »Mi vemo, da je ta človek grešnik,« in ga, ko je zagovarjal Kristusa, pahnili ven iz svoje posvetovalnice, češ: »V grehah si rojen ves in ti nas boš učil?« (Jan. 9, 34.) Vse drugače misli in govori Kristus o grešniku. Grešnik je izgubljen sin, ki ga oče, to je Bog, nad vse željno pričakuje in častno sprejme. Tehtajmo besede te prilike in pomislimo, da pridejo iz božjih ust! Sin je odpotoval v daljno deželo in tam zapravljal svoje imetje z razuzdanim življenjem. Imetje, ki ga je oče prislužil! Toda »ko je bil še daleč, ga je zagledal njegov oče in milo se mu je storilo; in pritekel je, ga objel in poljubil.« Služabnikom pa je velel: »Brž prinesite najboljše oblačilo... dajte mu prstan... in čevlje... pripeljite pitano tele in ga zakoljite in jejmo ter se veselimo« (Lk 15, 11—24). Težko je misliti, da bi človeški oče tako ravnal z razuzdanim sinom! Zdi se, da je božja pedagogika drugačna kot naša.

Kaj naj porečemo o Kristusovi ljubezni do grešnika, če bremo besede: »Jaz sem dobri pastir. Dobri pastir dá svoje življenje za ovce« (Jan 10, 11). Ta dobri pastir pusti druge ovce v puščavi in gre za izgubljeno ovco, dokler je ne najde. Saj »bo v nebesih večje veselje nad enim grešnikom, ki se spokori, kakor nad devet in devetdesetimi pravičnimi, ki ne potrebujejo pokore« (Lk 15, 4).

Kakor je Kristus učil, tako je tudi ravnal. Ob Jakobovem studentu se razgovarja z ženo Samarijanko, čeprav Judje s Samarijani niso občevali. Ženo, ki je živela v prešuštvu, Kristus potrpežljivo pouči o pravi molitvi in o prihodu Mesije. Tak silen vtis je napravil na to preprosto ženo, da je popustila vrč, šla v mesto in začela oznanjati prihod Kristusov (Jan 4).

Ko je šel Jezus skozi mesto Jeriho, je rekel cestinarju Zaheju, ko ga je zagledal na divji smokvi: »Zahej, stopi hitro doli, ker danes moram v tvoji hiši ostati.« Zahej ga je z veseljem sprejel. »To videč, so vsi godrnjali, češ da se je ustavil pri grešnem človeku.« Kristus pa je rekel Zaheju: »Danes je tej hiši zveličanje došlo... Sin človekov je namreč prišel iskat in zveličat, kar je izgubljenega« (Lk 19, 2—10).

Najbolj značilen primer za ravnanje Kristusa z grešniki nam slika evangelist Luka 7, 36—50. Farizej Simon je povabil Kristusa na obed, očitvidno da bi ga opazoval. Ravnal je z njim prezirljivo, ni mu dal vode za noge, niti ga ni poljubil, kakor je bila sicer navada pri Judih. V sobo pa stopi nepričakovano očitna grešnica, poklekne h Kristusovim nogam, jih poljublja in moči s svojimi solzami, mazili z oljem in briše z lasmi svoje glave. Farizeji so se v javnosti strogo izogibali žensk, tu pa je vstopila javna grešnica in se drznila bližati se gostu. Farizej je pričakoval, da bo Kristus že z ozirom na gostitelja to vsiljivo ženo nagnal. Toda motil se je. Kristus se je zavzel za grešnico in izjavil, da so ji odpuščeni mnogi grehi, farizeju pa je očital, da mu ni dal vode za noge, ga ni ne poljubil ne mazilil z oljem.

Ako se je Kristus na eni strani tako globoko ponižal do grešnikov in do trpečih, je na drugi strani nastopil kot samozavesten odrešenik in nezmotljiv učenik. Friderik Nietzsche, nemški prerok gosposke in nadčloveške morale, zasmehuje ponižnost Kristusa in njegovo ljubezen do skromnih, revnih in grešnih. Nauk evangelija po njegovi misli ponižuje človeško dostojanstvo (Antikrist). Toda Nietzsche se moti. Kristus zna družiti vzvišenost, samozavest, heroično energijo s skromnostjo, krotkostjo in ponižnostjo. Te kombinacije pogani niso poznali. Pri Grkih in Rimljanih se je delila človeška družba v sloj gospodujočih in sloj usužnjenih, med katerima je bil nepremostljiv prepad. Kristus veže oba v harmonično sintezo.

Ali res lazi Kristus po tleh? Odgovor na to vprašanje nam daje njegov nastop proti farizejem.

5. »Nobeden mu ni mogel besede odgovoriti« (Mt 22, 46).

Boj s farizeji.

Pred veliko množico, na najbolj živahnih ljudskih shajališčih, v preddvorih templja, na ulici nastopa sam, brez pomočnikov, v javni debati proti vsem pismoukom in odgovarja na njihove sofizme z lahkoto, brez pomišljanja, takó, da ga vsi razumejo. »Zakaj tvoji učenci prestopajo izročilo starih? Ne umivajo si namreč rok, kadar jedo kruh,« tako mu pravijo pismouki. On jim pa odgovori: »Zakaj pa prestopate tudi vi božjo zapoved zaradi svojega izročila? Bog je rekel: ‚Spoštuj očeta in mater . . .‘; vi pa pravite: ‚Kdorkoli reče očetu in materi: Dar je, kar bi ti od mene bilo v prid, mu ni treba (še na drugi način) spoštovati očeta in mater.‘ Tako ste zavrgli božjo zapoved zaradi svojega izročila, hinavci!« (Mt 15, 3—6.) Dolžnosti, ki jih Bog nalaga, je treba izpolnjevati pred vsako še tako dobro mišljeno pobožnostjo.

Za razna umivanja pred obedom itd. je bilo 18 strogih predpisov; ti predpisi so bili farizejem važnejši od božjih zapovedi. Prav to žigosa Kristus z besedo preroka Izaije: »To ljudstvo me časti z ustnicami, a njih srce je daleč od mene.« Saj je bilo Judom (farizejem) izročilo polagoma uvedenih predpisov prav tako sveto kot postava sama in je bilo pravo breme za ljudstvo. Kristus te predpise kot take žigosa kot protibožje, tako da ljudstvo osvobojta iz tega neznosnega jarma, ki ga je On za svojo osebo že strl.

Toda še ostreje začrta Kristus med seboj in farizeji mejo, ko še posebej ljudstvu razloži: »Ne omadežuje človeka to, kar gre v usta, ampak kar gre iz ust, to ga omadežuje« (Mt 15, 11). S tem je Kristus podal novo načelno gledanje: zapovedi, ki razlikujejo med prepovedanimi in dovoljenimi jedmi, imajo zgolj časoven, vzgójen pomen in se morajo umakniti novi dobi duhovne religije, ki bo iskala pred vsem notranje kreposti, ne pa vnanjega izpolnjevanja predpisov. Saj jestvine same na sebi ne morejo omadeževati duše, ker grejo skozi trebuh. Pač pa hudobne misli, uboji, prešuštva . . . pridejo iz srca skozi usta na dan in te omadežujejo človeka. Formalizem obsoja in imenuje farizeje slepe, ki vodijo zaslepljeno ljudstvo v propad, učencem pa odpira pogled na novo postavo notranje svetosti, ki polaga vso važnost na notranje razpoloženje in mišljenje, ne pa na obredne predpise.

Ozdravljanja ob s o b o t a h so farizeje predvsem razburjala. Čudeži, dobra dela so jim bila manj kot njihova izročila: kajti tudi praznovanje sobote so obremenili s smešnimi predpisi. Bolnika, ki je bil 38 let tako hrom, da sam niti do vode ni mogel, je Kristus ozdravil. Ko pa je odnesel svojo postelj, so ga ustavili strogi farizeji, češ da v soboto ne sme tega storiti (Jan 5, 10). Pa tudi če je Kristus samo z besedo ozdravil bolnika v soboto, so mu to zamerili. »Zaradi tega, ker je delal Jezus taka dela v soboto, so ga Judje preganjali« (Jan 5, 16).

Ponašali so se farizeji s tem, da so Mozesovi učenci (Jan 9, 28), in poznavajoč črko postave so druge, »ki so bili vsi v grehih«, ker te črke niso poznali, zaničevali. Zato so bili ogorčeni, ko je Kristus nastopil kot učenik: »Za sodbo sem prišel na ta svet, da spregledajo, kateri ne vidijo, in da oslepe, kateri vidijo« (Jan 9, 39). »Smo mar tudi mi slepi?«, ga ogorčeno vprašajo. Kristus pa jih zavrne: »Ako bi bili slepi, ne bi imeli greha; tako pa pravite: 'Vidimo' in zato vaš greh ostane« (Jan 9, 41). Ko bi bili farizeji enaki neukemu ljudstvu, bi jim ta slepota ne škodovala. Ker pa hočejo veljati za take, ki poznajo resnico in božje razodetje, a ga po svoje tolmačijo s tem, da slikajo Mesijo kot svetnega kralja Judov in Kristusa kljub vsem čudežem ne priznajo, so res pravi slepci, ki nosijo strašno odgovornost, ker so kot učitelji postave vzeli ključ do spoznanja (sv. pismo) in tudi ljudstvu branili vstop (v pravo spoznanje sv. pisma) (Lk 11, 52).

Kristus je vedno zagovarjal svoje proti farizejem: takó učence, ko so jih farizeji grajali, ker so smukali klasje v soboto, (Mt 12, 1—8), ker se ne umivajo pred obedi (Mt 15, 1 sl.); prešuštnico, ki ga mazili v farizejevi hiši (Lk 7, 36—50).

Zgolj vnanjo legalnost (»postim se dvakrat v tednu, desetino dajem od vsega . . .«) farizejev na eni strani in pravo pojmovanje Boga, kot Boga usmiljenja in notranje pravičnosti na drugi strani slika Kristus v priliki o farizeju, ki gre s cestinarjem v tempelj molit (Lk 18, 9—14). »Zaupali so sami vase, da so pravični.« Bili so tako rekoč strokovnjaki verske obrti; za to »obrt« je bilo treba posebne vajeniške dobe, posebnega izpita, ki ga je prestal samo tisti, ki je znal vse obrede in predpise in postave in izročila in umivanja in očiščevanja itd. itd. na pamet. »Vaje in dobra dela«, ki jih našteva farizej v templju, niti niso bila predpisana v Mozesovi postavi: post ob ponedeljkih in četrtekih so si farizeji sami naložili. Tudi

desetina ni bila predpisana od vsega. Toda farizeji so iskali v teh delih neke vrste čarodejno učinkovitost in absolutno poroštvo zveličanja.

Rabinske knjige nam nudijo več primerov farizejske molitve. N. pr.: »Gospod sveta, ne sodi me kakor one, ki živijo v velikih mestih (kakor Rim), med njimi je v navadi tatvina, nečistovanje in kriva prisega« (Erub. 21 b). Ali molitev rabinca Simeona ben Jochai (Ber. Rabba, 35, p. 64 b): »Ako sta samo dva pravična na svetu, sva to jaz in moj sin; ako je en sam, sem to jaz.«

Ko pravi Kristus o cestninarju, ki je bil v resnici grešnik, da se je vrnil opravičen na svoj dom, farizej pa ne, čeprav je izpolnjeval točno vse predpise, je s tem označil notranje bistvo krščanstva, ki smatra notranjo spreobrnitev za poseben dar božje milosti, ne pa za sad lastne samozavestne in s seboj zadovoljne legalne, v vnanjem izpolnjevanju številnih predpisov se izčrpajoče korektnosti. Za farizeja, ker je namesto Boga sebe hvalil, je bila prav ta molitev pogubna, medtem ko »vsak, kdor se ponižuje, bo povišan«. To sodbo Kristusovo priznava zdrava pamet vseh narodov.

Ker jih je Kristus razkrinkal kot hinavce in zgolj na videz prave Jude in ker se je radi čudežev vse ljudstvo oklepalo Kristusa in ga poslušalo, so tako farizeji, ki so ustna izročila imeli kot bogohoteno dopolnilo Mozesovega razodetja in predstavljali strogo nacionalno judovstvo v krogu duhovnov, kakor tudi saduceji, ki so bili najbolj vplivna stranka med duhovni, a versko bolj mlačni (verovali niso v telesno vstajenje, nesmrtnost duš, bivanje angelov) in se kot oportunisti nagibali bolj na stran režima, sklenili, da ga pogube. Obema je bil na poti, ker se je delal za Mesijo: farizejem radi tega, ker takega nepolitičnega, duhovnega Mesije, ki bi šel preko in mimo njih, niso marali; saducejem pa zato, ker jim nastop Mesije ob tem času ni bil pogodu; bali so se Rimljanov, ki bi vsako večje gibanje Judov zatrli kot Rimu nevarno. Slovesni vhd Kristusov v Jeruzalem je bil saducejem prav s tega vidika neprijeten. Osebno so nastopili proti Kristusu, ko je v templju ljudstvo učil, ter ga vprašali: »Povej nam, s kakšno oblastjo to delaš ali kdo ti je to oblast dal?« (Lk 20, 2.) Kristus jih je ugnal z drugim vprašanjem: »Janezov krst — ali je bil iz nebes ali od ljudi?« Niso hoteli odgovoriti, ker so bili v zadregi, češ: »Ako rečemo: 'Iz nebes', bo dejal: 'Zakaj mu niste

verjeli? Ako pa rečemo: ‚Od ljudi‘, nas bo ljudstvo kamnalo; zakaj prepričano je, da je Janez prerok« (Lk 20, 3—6). Torej jih je spravil v prav isto zadrego, v katero so ga hoteli spraviti oni. Ako bi Kristus rekel, da ima oblast od sebe, bi ga obsodili kot vsiljivca; ako bi rekel od Boga, bi ga imeli za bogokletnika.

Namen farizejev je bil, izvabiti odločilno izjavo, ki bi Kristusa pogubila. Toda Kristus ni iskal v teh prepirih dialektične zmage, ki jo debaterji tako želijo, ampak je vedno le učil ljudstvo in obenem skušal tudi nasprotnike spraviti na pravo pot. Prav v obraz pove zdaj velikim duhovnom in pismarjem, da jih bo njihova trdovratnost pogubila. »Cestninarji in nečistnice pojdejo v nebeško kraljestvo prej ko vi. — Kajti Janez vas je učil pot pravičnosti in mu niste verjeli, a cestninarji in nečistnice so mu verjeli« (Mt 21, 31. 32).

Tudi v priliki o gospodarju, ki je v vinograd poslal služabnike in končno lastnega sina, ki so jih vinogradniki vse po vrsti pomorili, jim je Kristus grozil, »da se vam bo božje kraljestvo vzelo in dalo ljudstvu, ki bo dajalo njegove sadove«. — »Veliki duhovniki in farizeji (torej obe stranki) . . . so spoznali, da govori o njih« (Mt 21, 45). Prav v teh prilikah dá Kristus v tako izraziti obliki prednost ponižnosti in iskreni notranji bogovdanosti pred zgolj vnanjo krinko svetohl njenja. Ponižno priznanje greha in možat sklep poboljšanja dá grešnikom prednost pred najformalnejšo svetostjo prevzetnih pismarjev. Pa prav ta prilika je zadnji opomin vsemu ljudstvu: »To je dedič, ubijmo ga in se polastimo njegove dediščine.« In vrgli so ga iz vinograda ter ubili. Gospodar vinograda bo prišel in te vinogradnike pokončal, vinograd pa dal drugim. Ko so to slišali, so rekli: »Bog ne daj!« Judje so torej razumeli, da Kristus grozi, da bo Bog svoje ljudstvo zavržel. Kristus je povedal voditeljem ljudstva v obraz: »Kamen, ki so ga zidarji zavrgli, je postal vogelni kamen . . . kdor pade na ta kamen, se bo razbil, na kogar on pade, ga bo strl« (Mt 21, 42).

Njihovo sovraštvo je hujše in hujše, samo strah pred ljudstvom jih zadržuje. Ne morejo odpustiti Jezusu, temu neukemu Galilejcu, da jih je tolikokrat ugnal pred ljudstvom. Zato pridejo zdaj z demagoškim vprašanjem, kjer bodo imeli ljudstvo na svoji strani. Hinavsko ga vprašajo, da bi ga ujeli v besedi: »Učenik, vemo, da si resnicoljuben in da . . . ne gledaš na osebo . . . : ali se sme dajati cesarju davek, ali ne?« (Mt 22, 15.) Vprašanje je bilo skrajno kočljivo. Davek odreči je veljalo v

očeh Rimljanov za upor. Kmalu bi oblasti zvedele za Kristusovo demagoško hujskanje proti plačevanju davka. V očeh Judov pa je veljalo plačevanje davka kot najbolj poniževalno znamenje tuje nadvlade in lastne nesvobode. In Mesija? On naj zagovarja judovski davek, judovsko sužnost?

Toda Kristus jih je razorožil: »Kaj me skušate, hinavci? Pokažite davčni novc« (Mt 22, 19). Sprejeli so rimski denar s cesarjevo podobo in s tem že priznali rimsko oblast. Denar je oznaka, znamenje oblasti. Saj so torej že sami priznali rimsko oblast, zakaj ga še vprašujete! Toda zdelo se je, da farizeji bolj branijo božjo oblast; kajti judovsko ljudstvo ima še vedno v spominu teokratični režim prejšnjih stoletij in nacionalne judovske kralje od Davida dalje, ki so bili samo namestniki božji. Ali ni priznanje tuje oblasti bogokletno zapostavljanje Boga samega? Toda Kristus je odgovoril: »Dajte torej cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega.« In čudili so se mu, pravi evangelist (Mk 12, 13). Ta izrek je bil bogat vir za pravilno rešitev tako zamotanega vprašanja o razmerju med Cerkvijo in državo. Kristus je odbil ost farizejev s tem, da je branil božje pravice proti cesarjem. Saj nevarnost ni v tem, da bi verniki ne hoteli priznati svetne oblasti, večja nevarnost je v drugem ekstremu, da sega svetna oblast v božje področje in vladarji zahtevajo oblast nad vestjo in božjim kultom, tako da bi država zahtevala božanske časti zase. Kristus je s svojo besedo: »Dajte Bogu, kar je božjega,« rešil človeško svobodo samodržstva države. Saj so že apostoli prvi dali temu načelu sijajno izpričevalo, ko so po Kristusovem vnebohodu ponosno zaklicali velikim duhovnom: »Boga je treba bolj poslušati ko ljudi« (Apd 5, 29). Ne samo Judje, tudi mi se še danes čudimo tej besedi.

Po tej politični intervenciji nastopijo najmožnejši veliki duhovni, s a d u c e j i, z dogmatično ali boljše rečeno s filozofsko subtilnostjo. Osmešiti hočejo Kristusa pred ljudstvom, speljati njegov nauk o vstajenju ad absurdum.

Vprašali so ga: »Učenik, Mozes nam je zapisal: 'Če komu umrje brat, ki je oženjen, pa je brez otrok, naj vzame ženo njegov brat in obudi zarod svojemu bratu.' Bilo je pa sedem bratov. In prvi je vzel ženo, pa je umrl brez otrok. In vzel jo je drugi, a tudi on je umrl brez otrok; potem jo je vzel tretji; prav tako pa tudi vsi sedmeri, in niso zapustili otrok in so pomrli. Za vsemi je umrla tudi žena. Ob vstajenju torej — čigava izmed

njih bo žena? Kajti za ženo jo je imelo vseh sedem.« In Jezus jim je odgovoril: »Otroci tega veka se ženijo in možé; kateri pa bodo vredni, da dosežejo oni vek in vstajenje od mrtvih, se ne bodo ženili in ne možile, zakaj tudi umreti ne bodo mogli več; enaki so namreč angelom . . . Da pa umrli vstajajo, je tudi Mozes pokazal v zgodbi o grmu, ko Gospoda imenuje ‚Boga Abrahamovega in Boga Izakovega in Boga Jakopovega‘; ni pa Bog mrtvih, ampak živih, zakaj njemu vsi žive.« Oglasili pa so se nekateri izmed pismoukov in so rekli: »Učenik, dobro si povedal.« In nič več se ga niso upali vpraševati (Lk 20, 27—40).

Ko so farizeji videli, da je Kristus saduceje prisilil k molku, so ga skušali zopet oni ujeti in so mu zastavili vprašanje: »Učenik, katera je največja zapoved v postavi?« Jezus je odgovoril: »Ljubi Gospoda svojega Boga z vsem srcem . . .« Toda pristavil je takoj: »Druga je njej enaka: Ljubi svojega bližnjega, kakor samega sebe« (Mt 22, 34). S tem je hotel farizejem očitati, da nimajo ljubezni do bližnjega, ko njega tako zalezujejo.

Zdaj pa je Kristus zastavil zbranim farizejem vprašanje o Kristusu: »Čigav sin je?« Odgovore mu: »Davidov.« S tem so ga označili kot človeka. Zato pa Kristus vpraša: »Kako ga David v duhu (preroškem) imenuje G o s p o d a : ‚Gospod je rekel mojemu Gospodu: Sedi na mojo desnico . . .‘ Če ga David imenuje Gospoda, kako je njegov sin?« (Mt 22, 41—45). S tem je Kristus zadel v jedro mesijanskega problema. Farizeji so imeli Mesijo za človeka, Kristus pa ga tudi iz besed Davidovih prikazuje kot »Gospoda«, kot Boga. Evangelist pristavi: »Nobeden mu ni mogel ne besede odgovoriti.«

Vsi ti razgovori so se vršili v zadnjih dneh pred trpljenjem. Sovraštvo je priklopelo do vrhunca. Med njihovim naukom in Kristusovim je nepremostljiv prepad. Oni učé zgolj človeško religijo, polno legalnih formalnosti, nalagajo ljudem neznosna bremena, a sami jih še s prstom nočejo premakniti. Svoja dela opravljajo zato, da bi jih ljudje videli (širši molitveni napiski, obeski na obleki), radi imajo prva mesta na gostijah in prve sedeže v shodnicah, in da jih ljudje pozdravljajo ter kličejo »učenik« (Mt 23, 4—7).

S tem so vest ljudstva, kateremu so bili dani za voditelje, izkvarili in ga zavajali v zmotno versko prakso. To zastrupljanje ljudstva je Kristus čestokrat ostro žigosal, a ker njegovi opomini niso imeli uspeha, je izrekel strašno obsodbo in izustil besede, ki so najstrožje v evangeliju.

Kliče jim gorje, ker so hinavci, ki zapirajo nebeško kraljestvo pred ljudmi, požirajo hiše vdovam, medtem ko opravljajo dolge molitve, ker so slepi vodniki, neumneži, slepci, ki ne pustijo veljati prisege pri templju in pri oltarju, pač pa pri tempeljskem zlatu in daru, hinavci in slepi vodniki, ker dajejo tankovestno desetino celo od mete, kopra in kumina, pravico, usmiljenje in zvestobo pa zamenarjajo; pobeljeni grobovi, ki se od zunaj kažejo čedne, znotraj pa so polni mrtvaških kosti in vsake gnusobe; kače, kačja zalega, ki ne bodo zbežali peklenski pogubi; morijo preroke in kamnajo tiste, ki so od Boga poslani (Mt 23, 13—33).

Kristus torej ni bil bojazljiv. Uničujočo obsodbo o farizejih in pismarjih, ki so imeli vso oblast v rokah, je izrekel v javnosti pred vsem ljudstvom. »Ko pa se je nabralo na tisoče ljudstva, tako da so drug drugemu stopali na noge, je začel najprej govoriti svojim učencem: Varujte se kvasu farizejev, ki je hinavščina« (Lk 12, 1).

6. »Eden je vaš Učenik« (Mt 23, 8).

Proti farizejem nastopi Kristus kot pravi učenik in vodnik človeštva. »Vi se ne dajajte klicati z imenom »učenik« (kakor farizeji), zakaj eden je vaš Učenik... ne imenujte se vodnike, zakaj eden je vaš vodnik, Kristus« (Mt 23, 8. 10). So taki, ki stavijo na ogled svoje znanje, kot bi vse znali in vse probleme rešili. Resnejši in globlji duhovi kmalu spoznajo njihovo plitvost. So taki, ki zavijajo preproste resnice v meglo globokih razmotrivanj in iz teh svojih lastnih filozofskih modrovanj izvabijo nekaj žarkov resnice, kot bi jih bili šele oni odkrili, čeprav jih je človeštvo poznalo že tisoče let.

So taki, ki z drzno samozavestjo odločajo o težkih problemih, o katerih drugi previdno molčijo, ker se zavedajo omejenosti človeškega znanja. Prvi resni ugovor spravi take šarlatane v zadrego. So taki, ki razvijajo najlepše teorije o krepostih in znajo dati najlepše nasvete, a z lastnim življenjem zanikujejo vse svoje nauke. »Izvršujte, kar vam poreko, po njih delih se pa ne ravnajte« (Mt 23, 3).

So taki, ki nastopajo kot od Boga razsvetljeni in poslani učitelji človeštva, a zamenjavajo svoje bolestne izmišljotine z božjim razodetjem. Taki so bili farizeji.

Kristus zavrže njihovo avtoriteto in se proglasi za edinega pravega učenika. »Jaz sem pot, resnica in življenje« (Jan 14, 6). Vsak drugi bi se osmešil s takim nastopom. Kristus gre še dalje. Dopolniti hoče postavbo in preroke. »Slišali ste, da se je reklo starim: Ne ubijaj. Jaz pa vam pravim: Vsak, kdor se jezi na svojega brata, zasluži, da pride pred sodbo... Slišali ste, da se je reklo starim: Ne prešuštuj. Jaz pa vam pravim: Vsak, kdor gleda žensko, da jo poželi, je že prešuštoval z njo v svojem srcu. Slišali ste, da je bilo rečeno: Ljubi svojega bližnjega in sovraži svojega sovražnika. Jaz pa vam pravim: Ljubite svoje sovražnike...« (Mt 5, 21—24. 27. 28. 43. 44).

Kristus se stavi nad Abrahama, Mozesa in Davida.

»Nebo in zemlja bosta prešla, moje besede pa ne bodo prešle« (Mt 24, 35).

7. »Krotak in iz srca ponižen« (Mt 8, 21).

Odkod jemlje Kristus to samozavest, to avtoriteto? Je-li Kristus ošaben? Ne. Prav tisti Kristus je najbolj krotak in ponižen. On sme množicam zaklicati: »Učite se od mene, ker sem krotak in iz srca ponižen, in našli boste mir svojim dušam« (Mt 11, 29). O njem veljajo besede preroka Izaije: »Glej, služabnik moj, ki sem ga izvolil, moj ljubljenec, ki ga je vzljubila moja duša!... Ne bo se prepiral in ne bo vpil... Nalomljenega trsta ne bo prelomil in tlečega stenja ne bo ugasnil« (Iz 42, 1—4).

Okrog Kristusa je vse ponižno in nizko. Rodil se je v hlevu; mati in rednik sta iz delavskega stanu, sam si služi z očetom kruh v delavnici do tridesetega leta. Pride iz Galileje, iz katere »noben prerok ne vstane« (Jan 7, 53). »Menda vendar Kristus ne pride iz Galileje?« (Jan 7, 41.) Mesto Nazaret, odkoder je prišel, je še posebej na slabem glasu: »Ali more iz Nazareta kaj dobrega priti?« (Jan 1, 46). Oblačil se je kakor navadni ljudje, gibal se med preprostim ljudstvom, prenočeval pod milim nebom, živel večinoma od miloščine drugih (Lk 8, 3). Dostikrat je nekaj ribic iz jezera ali nekaj klasja s pota njegova hrana, večkrat pozabi na jed (Mk 3, 20). Stalnega bivališča nima. Ko se je nekdo priglasil za učenca in mu rekel: »Za teboj bom hodil, kamorkoli pojdeš,« mu je moral Jezus odgovoriti: »Lisice imajo brloge in ptice pod nebom gnezda, Sin človekov pa nima, kamor bi glavo naslonil« (Lk 9, 57. 58). Na prijetnosti kulture in domačnosti ni navezan in vsem je nedosežen vzor apostolske

revščine. Tak učenik sme poslati učence z besedo: »Nič ne jemljite na pot, ne palice ne torbe ne kruha ne denarja; tudi ne imejte dveh oblek« (Lk 9, 3).

Ko so se učenci prepirali med seboj, kateri je največji, jim je rekel: »Kralji narodov gospodujejo nad njimi... Vi pa ne tako. Temveč kdor je največji med vami, naj bo kakor najmanjši... Jaz sem sredi med vami kakor tisti, ki streže« (Lk 22, 25).

8. »Kdo izmed vas mi more dokazati greh?« (Jan 8, 46).

Ponižnost Kristusova je tem bolj občudovanja vredna, čim bolj se sveti v žaru njegove moralne popolnosti in svetosti. Nam vsem je ponižnost potrebna, ker moramo vsi brez izjeme priznavati svojo pregrešnost. Zavest, da smo grešniki, nosimo vsi kot težko breme skozi življenje. Francoski učenjak De Maistre je dejal: Poznam srce poštenjaka, a tudi v tem srcu je dosti nizkotnega.

Veliki asceti in svetniki so vsi ječali pod bridko zavestjo svojih slabosti. Sv. Pavel piše: »Zatiram svoje telo in ga devljem v sužnost, da bi, ko evangelij oznanim drugim, sam ne bil zavržen« (1 Kor 9, 27). Kristus te strani človeške narave ni poznal. On edini sme zaklicati nasprotnikom: »Kdo izmed vas mi more dokazati greh?« (Jan 8, 46). Apostol Peter, ki je živel z njim in ga opazoval dan za dnem, je izjavil: »On ni storil greha in tudi zvijače ni bilo v njegovih ustih« (1 Pet 2, 22). Farizeji in pismarji vohunijo za njim, da bi ga zasačili pri kakem grehu, toda zaman. Tudi Pilat, rimski sodnik, je moral priznati: »Ne najdem krivde na njem.«

Avtoriteto, ki je združena s ponižnostjo, laže priznavamo; če je združena s svetostjo, se nam zdi upravičena. Da pa nam avtoriteta tudi imponira in nas nehote ukloni, je treba, da nastopa dostojanstveno, umerjeno kot taka, ki najprej samo sebe obvladala. Prav v tem je veličina Kristusovega značaja. Njegova duša ima več ko ono ubrano notranje soglasje, ki so ga Grki in Rimljani slikali kot vzor vzgoje.

Kljub vsej podlosti in vsem izzivanjem svojih sovražnikov se Kristus nikdar ni dal zapeljati k strasti in maščevanju.

Judu pravi: »S poljubom izdajaš Sina človekovega?« (Lk 22, 48.)

Hlapcu, ki ga je udaril pred Aŕo v obraz, mirno odgovori: »Če sem napak govoril, spričaj, da napak; če pa prav, kaj me

biješ?» (Jan 18, 23). Ko sta nekega dne učenca Jakob in Janez rekla: »Gospod, ali hočeš naj rečeva, da pride ogenj z neba in jih pokonča?« ker jih ljudje v neki samarijski vasi niso hoteli sprejeti, je Kristus odgovoril: »Ne vesta, kakšnega duha sta; Sin človekov ni prišel duše pogubljat, ampak reševat« (Lk 9, 55).

Svoja čustva ima popolnoma v oblasti. Radostnim množicam, ki mu vzklikajo in ga hočejo napraviti za kralja, se umakne v samoto, ošabne farizeje razkrinka brez strahu v javnosti, svoje učence, neuke ribiče, poučuje in prenaša z nedopovedljivo potrpežljivostjo, za svoje rablje, ki so ga pribili na križ, moli: Oče, odpusti jim, saj ne vedo kaj delajo.

Bil je pravičen brez trdosti, dobrohoten brez slabosti, krotek brez mehkužnosti, ponižen brez nizkosti, odločen brez surovosti, goreč brez maščevalnosti, samozavesten brez ošabnosti. V tej čudoviti sintezi je skrivnost njegove avtoritete.

Nobena zgolj človeška dresura ali vzgoja ni mogla ustvariti takega vzora.

Zgodovina človeštva pozna mnogo plemenitih značajev; nobeden se ne more primerjati z njim. Skoraj 2000 let lebdi ta vzor pred našimi očmi, milijoni ga skušajo posnemati, nikdo ga ne more doseči. Ko občudujemo vzore, se naša domišljija dviga više in išče še popolnejših vzorov. Kristus je visoko nad vsem, kar more ustvariti naša domišljija. Vsi voditelji in učitelji človeštva so končno zaostali za kasnejšimi dobami; Kristusa čas ni prehitel in ga ne bo.

9. »Rojen iz žene« (Gal 4, 4).

Razdalja med Kristusom in nami se zdi res neskončna. To je začutil Peter, ko je priznal: »Ti si Kristus, Sin živega Boga« (Mt 16, 16), to so začutili učenci ob velikih čudežih, to so začutili farizeji, ko so pred njim umolknili. Toda Kristus je skušal to razdaljo med seboj in ljudmi kolikor mogoče zmanjšati. Nietzsche je zapisal na prapor nadčloveka: Hauptgesichtspunkt ist Distanzen aufwerfen.

Kristus je hotel biti nam v vsem enak, razen greha. Bil je res Sin človekov, ki pripada našemu rodu, saj je »rojen iz žene«.

Dal se je povabiti na ženitnino v Kani. In ko zmanjka vina, spremeni vodo v vino. Prenapetež bi bil nemara še ono slabo vino, ki je bilo tam, spremenil v vodo.

V čolnu od utrujenosti malo zadremlje in apostoli ga morajo zbuditi iz spanja, ko nastane burja.

Od apostolskega potovanja je utrujen, vročina ga je zmučila, tako da sede na rob Jakobovega studenca (Jan 4, 6). Žejen je in prosi ženo Samarijanko: »Daj mi piti«. Ko se je bil postil 40 dni v puščavi, je bil lačen. Zjokal se je nad ljubljenim prijateljem Lazarjem, ker je bil umrl, tako da so rekli ljudje: »Glejte, kako ga je ljubil« (Jan 11, 36). Nad svojim ljubljenim mestom Jeruzalemom se je zjokal, napovedujoč mu razdejanje, ker ni spoznalo časa svojega obiskanja (Lk 29, 41—44).

Na Oljski gori je okušal vse bridkosti smrtne groze kakor navaden človek, začel se je žalostiti in trepetati in se od groze tresti (Mt 26, 38).

Po vstajenju, ko je bilo že njegovo telo poveličano, je vabil svoje apostole: »Potipljite in pogledjte, zakaj duh nima mesa in kosti;« nevernemu Tomažu pa pravi, da naj položi roko v njegovo rano. Reči smemo, da nam je Kristus hkrati najbližnji po svoji človečnosti in obenem najbolj oddaljen po svoji popolnosti.

On je v resnici kot mi »rojen iz žene«, je pravi človek.

10. »Pridite k meni vsi« (Mt 11, 28).

Kristus je univerzalen. Izšel je iz judovskega naroda, pa ne iz onega dela, ki je živel razkropljen po rimskem imperiju in prišel v stik s helenistično kulturo, marveč iz judovskega naroda v Palestini, ki se je kljub zemljepisni legi dežele, v kateri so se križala pota med raznimi kulturnimi krogi, zapiral tujim vplivom, z nevoljo prenašal dejansko politično stanje in sanjal prazne sanje o nacionalnem mesiju. Kristus pa nastopa kot osebnost, ki se je otresla narodne, geografske in časovne omejenosti.

On je postal last vseh narodov, vsi čutijo, da jim je Kristus enako blizu. Njega so prav tako lahko posnemali Heleni in Rimljani, kakor zamorci v Afriki in Indijanci v Ameriki. Če je n. pr. Renan, francoski ateist, trdil, da je bil Kristus izrazit Jud, je nemški ateist Strauss točno dokazal, da je Kristus imel izrazite poteze grške individualnosti. Frenssen in nekateri drugi pisatelji v zadnji dobi so našli v Kristusu celo vse značilne poteze Germanov.

Univerzalen je Kristus v tem, da je privlačen vzor vsem narodom in vsem slojem, mladim in starim, premožnim in reve-

žem. O velikanih v človeški zgodovini velja večkrat rek, da je bolje jih občudovati kakor posnemati. Pa za Kristusa je prav to tako značilno, da nima nobene poteze, ki bi plašila ali odbijala, nič ni v njem gigantskega ali odurnega, ampak vse je nekako človeško milo in preprosto. Pokažite ga otrokom in otroci mislijo, da je Kristus popolnoma njihov. Naslikajte ga devicam in mladenci in ne bodo našli za svoje mladostne težnje višjega ideala, kakor je Kristus. Predstavite ga resnemu možu in skrbeči ženi, ob njegovi podobi in njegovih besedah bosta črpala pogum in novo veselje za dolžnosti svojega stanu. Pa obesite njegovo sliko nad posteljo trpečih in umirajočih in pogled na njega jih napolni z novim upom.

Univerzalen je Kristus s svojim naukom. On polaga nove temelje za vse probleme človeške družbe. »Kar je Bog združil, tega naj človek ne loči;« s tem postavi zakon in družino na novo podlago edinstvenosti in nerazdružljivosti. »Dajte cesarju, kar je cesarjevega,« in »Ti bi ne imel oblasti, ako bi ti ne bila dana od zgoraj;« s temi besedami dá državni oblasti božjo sankcijo. Njegov nauk podaja rešitev za vse probleme, ki polagoma nastajajo v teku stoletij. Njegove ideje so tako bogate, da ustrezajo vsem duševnim potrebam raznih narodov in raznih časov. Vprav novonastajajoči problemi razkrivajo v evangeliju vedno nove globine.

Univerzalen je Kristus v svojem programu. Od prvega hipa je uprt njegov pogled na ves svet in s tridesetimi leti prevzame nalogo, da prenovi ves človeški rod. V zadnjih urah svojega bivanja na zemlji obrne pogled na vse strani sveta in izgovori besede, ki se jih še noben človek ni drznil izgovoriti: »Pojdite in učite vse narode, jaz sem z vami do konca sveta« (Mt 23, 19. 20).

11. »Moja jed je, da storim voljo tistega, ki me je poslal«

(Jan 9, 4).

Vse svoje življenje je posvetil izpolnjevanju volje božje, ki ga je poslala kot Mesijo na svet. Temu poklicu živi popolnoma. V dvanajstem letu že pravi staršem: »Nista li vedela, da moram biti v tem, kar je mojega Očeta?« (Lk 2, 49). Misel, da je od Boga poslan, da ne govori in ne dela od sebe, ponavlja Kristus neprestano. »Nič ne delam sam od sebe, ampak kakor me je učil Oče, tako govorim. In kateri me je poslal, je z menoj; ni me pustil samega, kajti jaz delam vedno to, kar je njemu všeč«

(Jan 8, 28. 29). Prepisati bi moral cele strani iz evangelijev, če bi hotel navesti vsa mesta, kjer govori o tem svojem poslanstvu. Odločno, brez oklevanja, brez prenagljenosti hodi to svojo pot, katero so mu nakazovali dolga stoletja poprej preroki. Trpljenje, ki ga je opisal 800 let poprej Izaija, je vedoma pričakoval in se nanj pripravljaj. »S krstom pa moram biti krščen in kako bridko mi je, dokler se ne izvrši (Lk 12, 50). Jasno je povedal, kakšen krst ga čaka: »Sin človekov bo izdan pismoukom, da ga bodo izročili nevernikom, ga zasramovali, vanj pljuvali, ga bičali in umorili...« (Mk 10, 33). Ko je prišla njegova ura, je obrnil svoj korak proti Jeruzalemu ter se podal prostovoljno v trpljenje. »Svoje življenje dam za ovce... Nihče mi ga ne more vzeti, ampak ga jaz sam od sebe dam« (Jan 10, 15. 18).

Ko ga Peter skuša odvrniti trpljenja, ga Kristus ostro zavrne: »Pojdi od mene, skušnjavec« (Mt 16, 23).

Isto odločnost in radikalnost, ko gre za božje kraljestvo in izpolnjevanje božje volje, zahteva tudi od vseh, ki mu hočejo slediti. Nebeško kraljestvo si je treba osvajati s silo.

»Kdor ljubi očeta in mater bolj od mene, ni mene vreden, kdor ljubi sina in hčer bolj od mene, ni mene vreden« (Mt 10, 37).

»Pojdi, prodaj, kar imaš, in daj ubogim in imel boš zaklad v nebesih, potem pridi in hodi za menoj« (Lk 18, 22).

Racionalisti in relativisti, ki bi radi vse vere izenačili, skušajo potvarjati zgodovinskega Kristusa, da je baje učil neko nedogmatično, sentimentalno vero, predvsem ljubezen do Boga kot očeta. Toda Kristus ne pozna polovičarstva. On nastopa z vso jasnostjo kot božji poslanec, kot božji Sin, in uči radikalizem: »Nisem prišel da prinesem mir (na zemljo), ampak meč« (Mt 10, 34).

»Prišel sem, da ogenj vržem na zemljo, in kako želim, da bi se že vnel« (Lk 12, 49).

Iz vseh njegovih besed in dejanj diha neizmerna sila heroične volje, ki ve vsak hip, kaj hoče.

12. »Gospod, h komu pojdemo? ... Besede večnega življenja imaš in mi verujemo, da si ti Kristus...« (Jan 6, 68).

Ako povzamemo vse poteze Kristusove osebnosti, moramo priznati, da v Kristusu ni nič bolestnega, fanatičnega, abnormalnega, prenapetega, ampak da je Kristus vzor najpopolnej-

šega človeka. Platon slika v svoji republiki vzor pravičnega človeka: »Postavimo poleg krivičnika pravičnega, iskrenega, plemenitega moža, ki si prizadeva biti v resnici dober, ne samo na videz. Da se izkaže njegova pravičnost, mora priti najprej ob dobro ime. Dokler namreč velja za pravičnega, mu poklanjajo časti in darila, tako da ni gotovo, da li ni radi časti pravičen. Nadalje ga morajo oropati vsega premoženja in priti mora navzkriž s predpostavljeno oblastjo, tako da velja za največjega zločinca, čeprav ni ničesar zakrivil, da se tako izkaže v pravičnosti, ker ga tudi obrekovanje... ne omaja, ampak vztraja do smrti. Potem naj ga bičajo, zvežejo, mu vzamejo vid, in ko je prestal vse muke, naj ga priklenejo na drog, tako da bi ne samo želel biti na videz pravičen, ampak se v resnici tak izkaže.« Vzor, ki ga slika Platon štiristo let prej, je Kristus v polni meri uresničil.

Tudi oni veliki duhovi, ki ne sprejmejo krščanstva v celoti, obstrmijo ob pogledu na Kristusa. Francoski racionalist Rousseau pravi: »Ako življenje in smrt Sokrata izpričuje za modrijana, izpričuje življenje in smrt Kristusa za Boga.«

Renan pravi: Kristusa ne bo nikdo več prekosil; Kristus je vogelni kamen človeštva. Ako bi se hotelo njegovo ime izločiti iz svetovne zgodovine, bi se svet v temeljih pretresel. — Veliki možje zgubijo dostikrat svoj čar, ako jih gledamo bliže; pojavljajo se pege, razpokline pri drobnem raziskovanju. Pri Kristusu našprotno! Oni, ki so ga v bližini opazovali in ž njim občevali, so večkrat v svetem strahu vzklikali: »Pojdi od nas, mi smo grešniki!«

Sv. Janez, Kristusov ljubljenec, ki je najgloblje začutil udarce njegovega srca in je slikal Kristusa v svojem evangeliju z največjo ljubeznijo, je na koncu priznal: »Je pa še mnogo drugega, kar je storil Jezus; in ko bi se vse to popisalo vsako posebej, mislim, da bi ves svet ne obsegel knjig, ki bi jih bilo treba napisati« (Jan 21, 24. 25).

Na vprašanje: kdo je Sin človekov? je samó en pravi odgovor: »Ti si Kristus, Sin živega Boga« (Mt 16, 16).

IZ TEOLOGIJE SV. CIRILA SOLUNSKEGA.

(E theologia s. Cyrilli Thessalonicensis.)

Dr. Franc Grivec.

I. Cirilove pradedske časti.

(De honoribus proavitis s. Cyrilli Thessalonicensis.)

Conspectus. Verba, quibus s. Cyrillus, Slavorum apostolus, nuptias et divitias et honores sibi oblatas repudiavit, significant: Scientia collecta, honores et divitias Adami ante lapsum quaeram, i. e. iuvante gratia Christi, novi Adam, quaeram imaginem Dei, in primo Adam ante lapsum expressam. Quae unice vera explicatio (auctore P. Thoma Kurent O. Cist.) theologiam asceticam s. Cyrilli eiusque sponsalia mystica cum Sophia atque eius definitionem philosophiae nova luce collustrat.

Za Cirilovo idealno in bogoljubno duhovno usmerjenost je zelo značilna njegova izjava nasproti njegovemu pokrovitelju cesarskemu kancelarju Teoktistu: »Meni ni nič nad učenje, s katerim hočem znanje zbrati ter pradedske časti in bogastva iskati« (Žitje Konstantina 4). S to izjavo je odklonil bogato krasno nevesto in svetne časti, ki mu jih je ponujal Teoktist.

Ta stavek prizadeva slavistom velike težave. V razpravi »Zaroka sv. Cirila s Sofijo-Modrostjo«¹ sem omenil, da je češki slavist Havránek za rešitev tega težkega mesta predložil majhno korekturo staroslovenskega besedila. Toda taki poskusi so nepotrebni. Moj učenec p. Tomaž Kurent O. Cist. je odkril novo in brez dvoma pravilno razlago tega mesta. Nova razlaga odpira globok pogled v Cirilovo zaroko s Sofijo-Modrostjo in v njegovo askezo; obenem pa je odločilna za pravilni prevod tega mesta. Ker sem to razlago že porabil v slovenskem prevodu staroslovenskih Žitij Konstantina-Cirila in Metodija², a sam avktor še nima priložnosti, da bi svoje rezultate objavil, hočem kratko pojasniti pravilni smisel te Cirilove izjave.

Za pravilno umevanje Cirilove izjave, s katero je odklonil bogato nevesto in obljubljene svetne časti, je treba pritegniti paralelno mesto v 9. poglavju istega Žitja. Tam beremo:

Ko pa je (Konstantin-Ciril) prišel tja (k Hazarom) in ko so hoteli sestiti k obedu pri (hazarskem) kanu, so ga vprašali: »Kakšna je tvoja čast, da te posadimo po tvojem dostojanstvu?« On pa je rekel: »Deda sem imel zelo velikega in slavnega, ki je stal blizu cesarja, a je dano mu čast prostovoljno zavržel in bil izgnan in, prišedši v tujo deželo, obubožal in tam me je rodil. Jaz pa sem iskal prejšnjo pradedovo čast in nisem druge dosegel; kajti Adamov vnuk sem.«

¹ BV 1935, str. 91.

² Slov. prevod Žitij Konstantina-Cirila in Metodija izide v začetku l. 1936.

To je očitvidno paralelno mesto. Ciril je tukaj jasno povedal, da išče prejšnjo Adamovo čast, prejšnjo Adamovo podobo božjo, Adamovo stanje milosti in nedolžnosti pred izvirnim grehom. V istem smislu moramo umevati tudi Cirilov odgovor Teoktistu. Sam Teoktist ga je tako razumel in rekel cesarici Teodori: »Ta mladi filozof ne ljubi tega sveta,« t. j., ta mladi filozof je asket, ki se je odločil za bogoljubno in deviško življenje.

Ta smisel ni jasen samo iz konteksta in iz paralelnega mesta, temveč se tudi lepo sklada z važnimi asketskimi idejami grških cerkvenih očetov. V spisih grških cerkvenih očetov namreč srečujemo vodilno asketsko idejo, da naj se po milosti Kristusovi, ki je kot novi Adam v svoji človeški naravi obnovil Adamovo podobo božjo pred grehom, tako prenovimo, da bomo oblekli novega človeka, novega Adama. To je Modrost, s katero se je zaročil sv. Ciril, modrost, združena z odpovedjo svetnim častem in nasladam.

Modrost, s katero se je Ciril kot deček zaročil, ga je spremljala zlasti v dobi carigrajskih študij sredi mnogih nevarnosti in mamljivih vabil velikomestne razkošnosti. Božja Modrost ga ga je vodila v globine filozofije in mu narekovala asketsko usmerjeno definicijo filozofije: »Spoznanje božjih in človeških reči, koliko se more človek približati Bogu, ker človeka uči, da bi bil s krepostnimi deli podoben in sličen njemu, ki ga je ustvaril« (ŽK 4). V tej definiciji je spojeno platonsko in krščansko asketsko pojmovanje filozofije. Trikrat se v njej poudarja približevanje božji podobi, torej ista misel kakor v »pradedskih časteh«. Cirilov asketski ideal je torej nadaljevanje in dopolnilo njegove filozofije v duhu njegove mistične zaroke s Sofijo.

Cirilova izjava, da hoče *pradedske časti in bogastva iskati*, je po svoji obliki prilagodena vabljeni Teoktistovi ponudbi, ki mu je zgovorno ponujal bogastvo in častne službe. Obenem pa se ta oblika ujema z živahnimi podobami, pod katerimi se v modrostnih knjigah Stare Zaveze (Pregovori 1.—4. poglavje, Modrost in Sirahova knjiga) predstavljajo sadovi modrosti. Modrost je dragocenejša kakor vse bogastvo in vsa slava (Preg 3, 10—35; Modr 8, 5 i. dr.); ona daje pravo bogastvo in nesmrtno slavo (Preg 3, 35; 4, 8 i. dr.; Modr 8, 10—18). Mladi Ciril je torej svoj ideal askeze slikovito spojil z idejo svoje mistične družice³.

³ V mistični zaroki z Modrostjo Konstantin-Ciril ni osamljen med svetniki. Čitanje svetopisemskih modrostnih knjig je tudi na nekatere druge pesniške svetniške duše podobno vplivalo. Ciril je imel v tem sv. Gregorija Nazianskega za predhodnika in vzornika. A podobnih zgledov bi mogli še

S tem se odpira nov globlji pogled v Cirilovo teologijo in askezo. Pojasnilo, kako je ta teologija in askeza zvezana z idejami grških cerkvenih očetov, prepuščam avtorju te edino pravilne nove razlage. Samo kratko hočem še opozoriti na nje odločilno važnost za pravilni prevod Cirilove izjave o askezi.

Vsi slavisti to Cirilovo izjavo napačno prevajajo. Staroslovensko pridevniško konstrukcijo *pradedne časti* vsi prevajalci prevajajo z genitivno substantivno konstrukcijo: *časti pradedov*. Miklošič⁴ je prevedel: *scientia collecta honores et divitias avorum quaeram*. Po njem so se ravnali drugi slavisti, Pastrenek, Vašica i. dr. Konstantin-Ciril je s pridevnikom *pradeden*⁵ brez dvoma mislil samo na enega prednika, namreč Adama. Zato se mora staroslovenska pridevniška konstrukcija prevesti s podobno pridevniško konstrukcijo; latinščina ima za ta pomen pridevnik *proavitus*, *avitus*. Ako pa se prevede s substantivno genitivno konstrukcijo, potem ne smemo prevajati z množino *avorum*, ampak z ednino *avi*.

Tako pravilno pojasnjena Cirilova izjava z novo jasnejšo lučjo osvetljuje Cirilovo posvetitev sv. Gregoriju Nazianskemu in njegovo odločitev za božjo Modrost.

II. Akvilov fragmet v žitju Konstantina-Cirila.

(De fragmento biblicae versionis Aquilae in Vita Constantini-Cyrilli.)

Conspetus. Constantinus-Cyrillus in disputatione cum Judaeis in Chararia (Vita Constantini-Cyrilli c. 9) praeter multas citationes s. Scripturae iuxta versionem LXX allegavit verba Moysis ex libro Ex 34, 9 iuxta versionem etymologicam Aquilae. Hic locus ex Aquila, probabiliter in versione palaeoslavica tantum superstes, in versione latina sonat: »Domine misericors, habita in nostris visceribus, sublatis nostris peccatis.« Verba: »in nostris visceribus« sunt versio etymologica hebraici *bekereb* = inter nos. Hisce verbis s. Cyrillus contra Judaeos possibilitatem incarnationis Verbi divini defendebat. Qua citatione magna eruditio theologica s. Cyrilli confirmatur.

Slavisti in teologi so v staroslovenskem Žitju Konstantina (ŽK) že opazili zanimiv citat iz grškega Akvilovega bibličnega prevoda, a vsebine in pomena tega citata še niso preiskali. Znan-

več najti med svetniškimi dušami. Zanimivo je, da je nemški mistik bl. Henrik Seuse (1295—1366) na podoben način čutil in opisoval svojo zaroko z Modrostjo. Pri čitanju modrostnih knjig SZ se mu je zbudilo silno hrepenenje po božji Modrosti — in začutil se je »in inniglicher Vereinigung mit der ewigen Weisheit... Gemahlschaft der ewigen Weisheit«, ona mu je bila predraga družica (Minnerin), kraljica njegovega srca, obetala in dajala mu je časti in bogastvo. — H. S. Denifle, Die deutschen Schriften des sel. Heinrich Seuse, I. Bd., München 1880, str. 20—26.

⁴ Denkschriften d. kaiserl. Akad. d. Wissenschaften (Wien 1870), str. 232.

⁵ Ta staroslovenska oblika je v novi slovenščini neprimerna, ker ima *deden* drug pomen (hereditarius, erblich); zato sem se v slovenskem prevodu odločil za obliko *pradedski*, ki jo ima *Pleteršnikov* slovar.

stveno zanimivi citat se nahaja na koncu 9. poglavja ŽK. V doslovnem slovenskem prevodu se glasi:

»In kako je Mozes s Svetim Duhom v svoji molitvi z razprostrtimi rokami rekel: V gromu skal in v glasu trobente¹ ne prikazuj se več, usmiljeni Gospod, marveč vseli se v našo notranjost in odvzemi naše grehe. Akvila namreč tako pravi.«

Zakaj je Ciril vprav to mesto citiral po Akvili? Morebiti zato, ker je disputiral z Judi (med Hazari)? Z judovskimi Hazari in z Judi, naseljenimi med Hazari, je zelo obširno disputiral; te disputacije so navedene v treh izredno obširnih poglavjih ŽK (9—11). A iz Akvila je citiral samo zgoraj omenjeni stavek. Razlog za to citacijo nikakor ni samo v dejstvu, da so Judje doslovni Akvilov prevod zelo cenili in mu pripisovali večjo zanesljivost kakor Septuaginti. Iz konteksta se jasno vidi, da razlog za citacijo nikakor ni tekstno kritičen, marveč dogmatičen. V doslovnem Akvilovem prevodu je namreč Ciril našel misel, ki mu je služila za apologetično-dogmatično dokazovanje proti Judom.

Cirilovo disputacijo z Judi ŽK 9 takole opisuje. Ko je Ciril začel verski razgovor s hazarskim kanom, so ga obstopili Judje in mu stavili ugovor: »Kako more žena v svoje telo sprejeti (stsl. vměstiti) Boga, ki ga ne more niti gledati, kaj šele roditi?« Ciril je na to jako bistroumno in nazorno odgovoril. S prstom je pokazal na kana in vprašal, kaj bi rekli o tistem, ki bi rekel, da more kana pač sprejeti in ga počastiti zadnji suženj, ne pa prvi svetovalec. Ko so mu odgovorili, da bi tistega, ki bi to rekel, imeli za nespametnega, je nadaljeval: »Kako nespametni so torej tisti, ki trdijo, da človek ne more obseči (sprejeti) Boga, ko pa se je Bog Mozesu in Jobu prikazoval v grmu, oblaku, viharju in dimu. Padli človeški rod je potreboval prenovitve. A kdo bi ga mogel prenoviti, če ne sam Stvarnik? Če hoče zdravnik človeka ozdraviti, ali bo obliž (zdravilo) dajal drevesu ali kamenu?« — Potem sledi navedeni citat iz Akvila.

V kontekst spadajo in za dokazovanje so potrebne samo besede: *Vseli se v našo notranjost in odvzemi naše grehe*. In res je samo ta stavek vzet iz Akvilovega prevoda 2 Moz 34, 9. A tudi od tega stavka je samo prva polovica značilno Akvilova, namreč besede: *Vseli se v našo notranjost*. Zaradi teh besed je Konstantin tukaj segel po Akvilovem prevodu. Stavek pred

¹ V izvirniku je tukaj pridevniška konstrukcija: v gromu kamnitem in v glasu trobentnem. Podobno je v ŽK 1 in 14: »resnično spoznanje« namesto pravičnega: »spoznanje resnice«; ŽM 17 pa »pravični venec« namesto pravičnejšega: »venec pravice« (2 Tim 4, 8).

temi besedami (namreč stavek o gromu in trobenti) pa je svobodno po smislu povzet iz 2 Moz 19 in 20. Mozesove molitve s takimi besedami v svetem pismu ni. Zato je bilo težko ugotoviti, je li to sploh biblični citat in ni li navedena Mozesova prošnja povzeta po apokrifni judovski tradiciji.

Značilni Akvilov stavek je torej: *Vseli se v našo notranjost*. Stavek se v tej obliki ne nahaja v hebrejskem izvorniku. A na podlagi izvornika je mogoče dognati, kako je mogel Akvila tako prevesti. Glagol *vseli se* odgovarja hebrejskemu *halak* (hoditi, iti, priti). Odločilne pa so besede *v našo notranjost*, staroslovensko: *v našu utrobu* (= *in viscera nostra*). Ta pomen je Akvila dobil po suženjskem etimološkem prevodu². Hebrejski *kereb* = drobovje, sreda, sredina, *bĕkereb* = *med*, *sredi v (med)*; Akvila pa je *bĕkereb* prevel suženjsko etimološko z izrazom, ki odgovarja staroslovenskemu *v utrobu* (*in viscera*). Ta po smislu nepravilni prevod je dobro služil Cirilu proti Judom: Saj je tudi Mozes prosil Boga, naj se ne prikazuje v pretresljivih vnanjih pojavih, marveč naj se naseli v naši notranjosti, odvzame naše grehe in nas s tem notranje prenovi. In Kristus je res človek postal in nas prenovil.

Izmed slavistov je o tej citaciji Akvilovega prevoda prvi pisal ruski slavist in teolog I. Malyševskij, a samo prav kratko. Citata samega ni nič preiskal; še izrečno je pripomnil, da za nas ni popolnoma razumljivo, zakaj je Ciril posegel po Akvilovem prevodu³. Drugi slavisti in teologi so se zadovoljevali s kratkimi opombami Malyševskega. Zato naj k novemu pojasnilu tega važnega citata še nekoliko dodam.

Akvilov prevod je ohranjen samo v odlomkih, največ v Origenovi Hexapli. Med odlomki Hexaple pri Migneu (PG 15—16) mesta 2 Moz 34, 9 ni. Drugih izdaj nisem mogel primerjati⁴. Morda je v ŽK ohranjen doslej neznan Akvilov fragment.

Cirilova citacija Akvilovega prevoda je brez dvoma dokaz njegove nenavadne bogoslovne izobrazbe in spretnosti v obram-

² Akvila iz Sinope v Pontu, judovski proselit, je v 2. stoletju po Kr. prevel hebrejsko sv. pismo SZ v grški jezik. Prevajal je ne samo suženjsko doslovno, ampak na mnogih mestih celo nesmiselno etimološko. Znan je njegov prevod začetka Geneze: *ἐν κεφαλαίῳ* (hebr. *roš* = glava, *bĕrešit* = v začetku) *ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*. S tako suženjskim etimološkim prevodom večkrat zatemnjuje pravilni smisel.

³ I. Malyševskij, Kirill i Methodij. Trudy Kievskoj Duhovnoj Akademiji 1885, II, str. 166.

⁴ Glavna izdaja ostankov Hexaple je: F. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt. Oxonii 1867.—1875.

bi krščanske vere. Cirilova disputacija z Judi razodeva v svoji obliki in živi konkretnosti očitne znake izvirnosti. To ni formalistična ali priučena šolska disputacija, marveč resničen prizor iz življenja. Ciril ni brez razloga priznan kot filozof, t. j. učenjak in dialektik. Bizantinski cesarski dvor je pač vedel, zakaj je vprav Cirila pošiljal k najučenejšim in najspretnejšim nasprotnikom grškega krščanstva, k Arabcem in hazarskim Judom, kjer je bilo treba obenem braniti ugled krščanstva in bizantinske kulture in države. Ciril je bil v Bizancu priznan kot eden najučenejših in najspretnejših teologov.

Drugo je vprašanje, je li taka apologetična uporaba Akvillovega prevoda izviren Cirilov domislek, ali pa so že drugi bizantinski in sploh vzhodni teologi na ta način zavračali judovske ugovore proti učlovečenju Sina božjega in rojstvu iz Marije Device. To vprašanje bo težko rešiti. Dognano je samo toliko, da se Cirilove disputacije po sočni živahnosti in živi konkretnosti očitno razlikujejo od tedanje bizantinske bogoslovne polemike. Notranja znanstvena moč takega dokazovanja je s sedanjega stališča zelo dvomljive vrednosti. A za tedanje razmere in v živi konkretnosti je imelo Cirilovo dokazovanje iz Akvila nasproti Judom, ki so Akvilov prevod zelo cenili, učinkovito vrednost nekakega argumenta *ad hominem*, kakor je slutil že Malyševskij.

Cirilova citacija Akvillovega prevoda pomaga tudi reševati vprašanje, v katerem jeziku je disputiral s Hazari in s hazarskimi Judi. Med potjo se je sicer v Hersonu dobro naučil hebrejskega in samaritanskega jezika, kakor pripoveduje ŽK 8. A iz izjemne citacije Akvillovega prevoda smemo sklepati, da je disputiral v grškem jeziku in sveto pismo citiral po Septuaginti. Iz Cirilovega dokazovanja na podlagi suženjskega etimološkega prevoda, ki tukaj kazi pravi izvorni smisel, bi morebiti kdo celo sklepal, da Ciril ni znal hebrejskega, vsaj dobro ne. Toda tako sklepanje gre predaleč. Jud Akvila, ki je na drugih mestih z okornim in včasih nesmiselnim prevodom zatemnjeval mesijanske prerokbe, je namreč na tem mestu nehote dal podlago za protijudovsko dokazovanje; njegov prevod ima na tem mestu vrednost neke judovske eksegeze, ki je za kristjane ugodna. Tedanja krščanska in judovska eksegeza pa ni strogo preiskovala znanstvene vrednosti takega dokazovanja.

Cirilov citat iz Akvillovega svetopisemskega prevoda ima torej v mnogem pogledu znatno znanstveno važnost.

ŠKOF IN REDOVNIŠTVO.

(De relationibus iuridicis inter Ordinarium loci et religiosos.)

Dr. Alojzij Odar.

Summarium. — Dissertatio in duas partes dividitur. In prima describitur historica evolutio harum relationum; in secunda continetur systematica propositio nec non brevis interpretatio C. I. C. canonum, his de rebus disserentium. Ex fontibus ostenditur, quomodo varia praescripta de praefatis relationibus temporis fluxu et essentialiter mutata sint.

Primis iam saeculis organizatae vitae religiosorum (saec. IV—VI) habentur quaedam tentamina emancipationis a potestate ordinarii loci, cui regulariter monachi subiecti erant. Evolutio monasticae exemptionis in oriente proponitur (monasteria stauropigiaca; sigillum patriarchae Germani II, PG 119, 803; decretum concilii in Monte Libano de anno 1736; cfr. art. 201 statut. ecclesiae orthodoxae serbicae de anno 1931). In occidente variae causae regularium exemptionem adiuvabant. Diplomata protectionis tum ab episcopis et conciliis provincialibus, tum a regibus nec non romanis pontificibus concessa. Varia privilegia concessa ordinibus militaribus et mendicantibus, quorum culmen erat »mare magnum«. Controversiae inter episcopos et religiosos inde a saeculo XII. Principia statuta in concilio Lateranensi V nec non Tridentino, quae magis evolvebantur in actis summorum pontificum post concilium Tridentinum (Pii V, Gregorii XIII et XV; Innocentii X, Clementis X, Benedicti XIV, Leonis XIII) et maxima ex parte conservata sunt et in codice iuris canonici.

I. Zgodovinski razvoj.

Pregled. — 1. Uvod. 2. Pomen. 3. Prvotno meništv. 4. Vzhodno meništv. 5. Zapadno redovništvo v 5. in 6. stoletju. 6. Zaščitna pisma škofov in kraljev. 7. Zaščitna pisma papežev. 8. Zgledi privilegijev. 9. Clugnyško reformno gibanje. 10. Novi redovi. 11. Viteški redovi. 12. Eksempcija v Corpus-u iuris canonici. 13. Privilegiji mendikantskih redov. 14. Vienski koncil. 15. Koncil v Konstanzu. 16. Mare magnum. 17. V. lateranski koncil. 18. Tridentinski koncil. 19. Papeški akti po tridentskem koncilu. 20. Novejši koncili. 21. Sistematični prikaz.

1. Razmerje med krajevnim škofom¹, kot zastopnikom redne² cerkvene hierarhije, in redovništvom, ki biva v škofiji, je eno izmed najvažnejših poglavij v vsem cerkvenem pravu. Znano je namreč, da igra pri pravni določitvi tega razmerja važno vlogo vprašanje o eksempciji, ki pomeni prav izvzetje izpod škofove oblasti, da je prav za prav ves problem v tem, kako daleč sega oziroma naj bi segala ta eksempcija. Omeniti moramo takoj, da pravni pojem eksempcije še danes v cerkvenem pravu ni enoznačen, še manj je seveda mogel biti v preteklosti. Med eksempcijo enega reda in med eksempcijo drugega reda je torej velika razlika. Pojem redovništva, ki naj nam za enkrat označuje, kar kodeks imenuje religio³ in societas⁴, je še

¹ Izraz škof je vzeti v pomenu krajevni ordinarij.

² Napram redovniški hierarhiji, ki je notranja, imenujejo to hierarhijo tudi zunanja.

³ Ako se člani zavežejo z javnimi zaobljubami, naj si bodo slovesne ali preproste, da se bodo prizadevali za krščansko popolnost z izpolnjevanjem evangeljskih svetov v skupnem življenju po predpisanih pravilih pod skupnim predstojnikom, se imenuje organizacija religio (kan. 487 in 488, n. 1).

⁴ Organizacija pa, pri kateri so vsi elementi kot pri religio, samo javnih zaobljub ni, se imenuje societas (kan. 673). O slovenskih nazivih pozneje.

danes, ko je vendar veljavno redovniško pravo napram staremu zelo poenostavljeno in sistematično urejeno, zelo obširen.

Redovništvo se je v Cerkvi polagoma razvijalo, tako v ideološkem kot v organizatornem pogledu. Eremiti, benediktinski red, viteški redovi, mendikanti in kleriški redovi⁵ pomenijo odločilne faze v tem dvojnem razvoju. Lahko je umeti, da so bili v drugačnem razmerju do krajevnega škofa po puščavah živeči eremiti kot pa dobro organizirani benediktinci v svojih neodvisnih samostanih, v drugačnem zopet centralistično urejeni viteški redovi in v drugačnem končno mendikantski in kleriški redovi, ki se začno intenzivno baviti z dušnim pastirstvom, medtem ko je bil namen starih redov kontemplativno življenje. Pri vseh naštetih tipih pa zasledimo stremenje za eksempcijo; vsi bi se radi osvobodili izpod oblasti krajevnih škofov, toda razlog je drugi in drugi.

2. Razmerje med škofom in redovništvom je v veljavnem cerkvenem pravu pozitivno urejeno. Primeri, kjer so redovniki raznih vrst podložni krajevemu škofu, oziroma v katerih so izvzeti, so v zakoniku taksativno naštet, čeprav ne na enem mestu, temveč razmetano po celem kodeksu.

Iz cerkvene zgodovine vemo, da je igralo razmerje med redovniškim in svetnim klerom in škofi zlasti od 13. stoletja dalje veliko vlogo, ki nikakor ne razodeva najlepše strani Cerkve. Več stoletij je trajal srdit boj med obojnim klerom. Od srede 13. stoletja do vatikanskega koncila skoro ni najti pomembnejšega cerkvenega zbora, ki se ne bi bil bavil s to perečo zadevo. V teh bojih so se polagoma izklesala načela, na katera sta peti lateranski koncil in tridentski cerkveni zbor oprla določbe, ko sta razmejila kompetenco med škofi in redovništvom. Določbe so znova potrjevali, razlagali in praktično aplicirali poznejši papeži in oblastva rimske kurije. Na njih osnovi so zgrajene tudi določbe v zakoniku. Omenjena načela in določbe, ki naj bi zatrla spore med škofi in redovniki, niso na sebi, kakor je umevno, znake kompromisa; prav tako seveda veljavne določbe, ki so na njihovi podlagi sestavljene. Zato je jasno, da moremo predmetne določbe pravilno interpretirati in si ustvariti pravilno sliko o pravnem razmerju med škofom in redovništvom le na podlagi zgodovinskega razvoja.

S tem pa je že tudi povedano, zakaj hoče pričujoča razprava, ki bo v svojem drugem delu sistematično prikazala omenjene določbe v veljavnem pravu, v prvem delu orisati, kako so se v zgodovini razvijali pravni odnosi med škofi in redovništvom. Iz ogromne snovi morem seveda podati v okviru te razprave le najvažnejše faktorje razvoja in kratke skice o pravnem stanju.

3. Prvotno meništvo, ki se pojavi v dvojni obliki, od katerih je ena gojila pravo samotarsko življenje (eremiti)⁶, druga pa

⁵ Razvoj redovništva in njegovo dejansko stanje je opisal Heimbucher v znamenitem delu *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*; tretja izdaja v dveh mogočnih zvezkih; prvi ima 831 strani in je izšel l. 1933, drugi pa 829 in je izšel l. 1934.

⁶ Prvaka sta bila zlasti sv. Pavel iz Teb (c. 234—347) in sv. Anton Puščavnik (251—356); po zadnjem se imenujejo posebna meniška pravila, ki

skupno življenje (koinobitski sistem)⁷, se je začelo in razvijalo v zvezi z redno cerkveno hierarhijo, ne pa zunaj Cerkve ali celo proti Cerkvi. Tako je n. pr. znano o prvem meniškem zakonodavcu, sv. Pahomiju⁸, da je bil v dobrih odnošajih s krajevnim svetnim klerom in da je gradil nove meniške naselbine z odobritvijo škofov⁹. Kmalu pa so postale razmere take, da se je morala uradna Cerkev pozitivno baviti z meništvom in urejati njegovo razmerje do svetnega klera in krajevnega škofa. Do nasprotja je prišlo prvenstveno radi dogmatičnih bojev v četrtem in v naslednjih stoletjih, v katere so se vtikali tudi menihi, in tako so kaj hitro nastali spori med škofi in redovniki.

»Načelno« vprašanje, ali gre prednost duhovskemu ali redovniškemu stanu, ki je povzročilo toliko prerekaj v srednjeveški teološki literaturi, je našlo prvo rešitev na pokrajinskem cerkvenem zboru v Saragosi l. 380, ki je v kan. 6 nastopil proti klerikom, ki so zrlj v meništvu popolnejšo stopnjo pobožnosti kot v duhovniškem zvanju in so zato zapuščali duhovniške službe¹⁰.

4. Razmerje med škofom in meništvom je pravno prvič uredil cerkveni zbor v Kalcidonu l. 451. V znamenitem kan. 4, ki ga je sprejel tudi Gratian v svoj dekret¹¹, se določa, da so menihi podložni krajevemu škofu; dalje da daje škof dovoljenje za ustanovitev meniške naselbine; da podeljuje škof menihom dovoljenje, zapustiti samostan, in da končno škof nadzoruje meniške naselbine¹². Te določbe je sprejela bizantinska cesarska zakonodaja¹³. Cesar Justinijan je n. pr. določil: »Si quis venerabile monasterium aedificare voluerit, non prius ei id facere liceat quam Deo carissimum loci Episcopum advocaverit, isque manibus ad coelum extensis

so ohranjena v dveh recenzijah, a so iz konca 5. stoletja (PG 40, 1065 nsl.) (cfr. Heimbucher, o. c. I, 65—76).

⁷ Početnik koinobitskega (κοινὸς βίος) menišтва je sv. Pahomij (c. 286 do 346). Sestavil je meniška pravila v koptskem jeziku. (S. Pachonii abb. Tabenn. regulae monasticae, izd. Bruno Albers v Florilegium patristicum zv. 16, l. 1923).

⁸ Prim. o koinobitskem meništvu Heimbucher, o. c. I, 77 nsl.

⁹ Cfr. Schiwietz, Pachomianische Klöster im vierten Jahrhundert, A. f. k. K. R. 1902, 454.

¹⁰ Hefele-Leclercq, Histoire des conciles I, 987.

¹¹ C. 12, C. 16, q. 1; c. 10, C. 18, q. 2.

¹² Hefele-Leclercq, o. c. II, 779; Milaš, Pravila pravoslavne crkve s tumačenjima I (1895) 334—339. Povod za cit. določbo je bil ta, da so mnogi laiki in redovniki zelo lahkomišlno ustanavljali nove samostane in cerkve, ne da bi škofa o nameravani ustanovitvi vsaj obvestili. — V nav. kan. 4 beremo: »qui vere et sincere monasticam vitam aggrediuntur, digni conventi honorare habeantur. Quoniam autem nonnulli monachico praetextu utentes et Ecclesias et negotia civilia perturbant, et temere citra ullam discriminis rationem in urbibus circumversantes, quin etiam monasteria sibi constituere studentes, visum est ut nullum usquam aedificare nec construere posse vel oratoriam domum, praeter sententiam ipsius civitatis Episcopi. Monachos autem qui sunt in unaquaque regione et civitate, Episcopo subiectos esse, et quietem amplecti... Civitatis autem Episcopum oportet eam qua par est monasteriorum curam gerere».

¹³ Justinijanove novele 5, 89, 123, 133; cfr. Schäfer, Justinianus I et vita monachica, Acta congressus iuridici internationalis 1934, vol. I. 1935, 175—188.

precatione locum Deo consecraverit, figens in eo salutis nostrae signum¹⁴.» Zunanji znak škofove oblasti nad samostanom ali cerkvijo je bila vprav fixio crucis (σταυροπηγίον). Izvolitev opata je po Justinijanovi določbi¹⁵ potrdil škof; opat je bil škofu podložen, ker je bil ta za njegovo poslovanje odgovoren: »Unumquodque monasterium habeat proprium Abbatem. De institutione et factis Abbatis respondeat Episcopus, de monachis Abbas¹⁶.» Navedene točke so bile sprejete v nomokanon s XIV naslovi¹⁷ in so še danes merodajne v vzhodni cerkvi. Čl. 201 ustave srbske pravoslavne cerkve iz l. 1931 n. pr. določa, da je eparhijski arhierej (krajevni škof) vrhovni predstojnik in nadzornik vseh moških in ženskih samostanov v eparhiji (škofiji).

Vendar pa dobimo tudi na vzhodu od 7. stoletja dalje^{17a} samostane, ki so izvzeti izpod škofove oblasti, a so podvrženi patrijarhovi jurisdikciji. Take samostane so imenovali πατριαρχικά μοναστήρια ali tudi σταυροπηγία¹⁸; zadnji naziv je odtod, ker je izvršil »fixio crucis«¹⁹ patrijarh. Balsamon (v 2. pol. 12. stol.) poroča v komentarju k apost. kanonu 31, da so škofje z nevoljo gledali to patrijarhovo pravico. Sam zavrača škofo, češ da si more patrijarh pridržati tako pravico, zakaj »divinis canonibus nec metropolitae nec archiepiscopi nec episcopi dioecesis constituta est, sed omnia patriarchis distribuuntur«²⁰. Pač pa ne more patrijarh izvrševati te pravice v škofiji tujega patrijarhata, »ne ecclesiarum iura confudantur«²¹.

¹⁴ Nov. 5, c. 1; nov. 67, c. 1; nov. 131, c. 7.

¹⁵ Nov. 123, c. 34: Atque sanctissimus Episcopus, sub quo monasterium constitutum est, eum qui ita [kot je določeno v predidóčem odstavku] electus est omnibus modis Abbatem creet.

¹⁶ L 39, C 1, 3.

¹⁷ Cfr. XI titul. Prim. tudi čl. 14 Dušan, zakonika (tekst pri Dolenc, Dušanov zakonik 1925, 178).

^{17a} Prim. Hergenrother, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts 1905, 363 op. 7; Thomassinus, Vetus et nova ecclesiae disciplina, p. 1, l. 3, c. 30, n. 15. Balsamon pravi o tej pravici patrijarhov: »per longam non scriptam ecclesiasticam consuetudinem, quae pro canonibus servata est tanto tempore quanti memoria haberi non potest, et in hodiernum usque diem« (PG 137, 97).

¹⁸ Škofijski samostani pa se imenujejo ἐπαρχιακά ali ἐνοριακά μοναστήρια (Milaš, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche 1905, 672).

¹⁹ Rabi se izraz »stavropegiá mittere«. (Tako n. pr. v Balsamonovem komentarju k apost. kanonu 31, PG 137, 99.) — Za ta pravni čin je bil pristojen v patrijarhovi kuriji chartophylax (kancler); vodstvo tako izvzetih samostanov je bilo v patrijarhovi kuriji poverjeno posebnemu uradniku, ki se je imenoval exarcha monasteriorum (Croce, L'essenzone dei religiosi nel diritto romano-bizantino, Acta congressus iuridici internationalis, vol. II 1935, 162).

²⁰ PG 137, 98.

²¹ PG 137, 99. Matej Blastar piše v Syntagmu: »Soli Patriarchae Constantinopolitano concessum esse, quocumque stavropegiá mittere« (PG 144, 1282), a ne navaja nobenega kanoničnega dokaza.

Papež Janez VIII. je imel v Carigradu pravice na samostanu in cerkvi sv. Jurija. Carigraski patrijarh se je teh pravic polastil, a cesar Bazilij Macedonec jih je papežu vrnil in papež se mu je v pismu zahvalil (PL 126, 909). Ali so papeževe pravice temeljile v stavropegijskem pravu ali na patronatnem pravu, se ne da dognati. (Prim. Croce, o. c. 163.)

Germanus II., carigradski patrijarh v letih 1221 do 1239, je v svoji odločbi²² takole opisal pravni položaj izvzetega samostana: »Ut patriarchalis nominis relatio (ἀναφορά τοῦ πατριαρχικοῦ ὀνόματος, v bogoslužju) in illis solis obtineat et clarius exprimatur, in quibus exstructio per patriarchalia crucifixa facta fuerat, sive monasteria sint, sive ecclesia catholicae, sive oratoria. Et in hujusmodi nihil sit commune regionis antistiti, sive ad sacrorum confectionem, sive ad praefecti designationem, sive ad animalium peccatorum inquisitionem (εἰς ψυχικῶν σφαλμάτων ἀνακρίσιν), neque aliud quidquam, usque ad canonicarum illationum exactionem. Etenim qui in his consecrationem sortiuntur patriarchales erunt et nominabuntur, et patriarchalium iurium exarcho subjicientur, eique solita canonica persolvent. Ipse autem exarchus eos, qui sacris in posterum initiabuntur, per gradus singulos ad id promovebit, cum legitimis tam vitae, quam aetatis ipsorum testimoniis, et alio omni regulari observatione. Praeterea nuptialibus praeerit contractibus permittendis aut vetandis. Et ratiociniorum susceptores, spirituales Patres in patriarchalibus iuribus assidentes ab eo probabuntur ac veniam accipient.«

Pri ostalih samostanih gredo navedene pravice krajevnemu škofu: »Et illius erit relatio (ἀναφορά), sigillum, inquisitio, preventus canonicorum, ordinationes, venia et prohibitio contractuum, est si quod sit aliud episcopale privilegium«, pa naj bo »monasterium suburbicum« ali »paralaurium« ali »domus oratoria«.

Pet sto let pozneje določa katoliški vzhodni patrijarhijski koncil »in Monte Libano« iz l. 1736 prav tako, da so menihi podložni krajevnemu škofu »nisi fixatione crucis patriarchalis ab iis eximantur«²³. Take izvzete samostane sme škof obiskati le prvo leto po svoji konsekraciji, ostale vsako leto. Pravni položaj izvzetih samostanov oriše koncil skoro do besede tako kot pravkar omenjeni patrijarh Germanus II.: »Ubi autem Rmus Patriarcha hoc privilegium (»fixio crucis«) monasterio cuiuspiam concesserit, patriarchalis nominis appellatio in illo monasterio solum obtineat et manifeste inclametur; et in hujusmodi nihil sit commune regionis Antistiti, sive ad sacrorum celebrationem, sive ad superioris per signum crucis institutionem, sive ad delictorum animae disquisitionem, neque ad aliud quidquam, etiam ad canonicorum censuum exactionem. Etenim et ii, qui ordines sacros suscipient, patriarchales erunt et nominabuntur et patriarchalium iurium exactori, id est visitatori, subjicientur, eique canonica iura persolvent. Ipse autem visitator eos, qui in posterum sacris initiabuntur, per gradus singulos ad id promovebit, cum legitimis tam vitae quam aetatis ipsorum testimoniis et omnia alia canonice

²² Sigillum sanctissimi et oecumenici patriarchae, Domini Germani, de paralauriis patriarchalium monasteriorum ad quem pertinent (PG 119, 803).

²³ Pars IV, c. 2: De monasteriis et monachis, nn. 1—2 (Collectio Lacensis II, 356 c—d).

praescripta observantia. Nuptialibus praeterea contractibus permit- tendis aut vetandis praeerit et ratiociniorum auditores, spirituales patres, in patriarchicis iuribus assistentes, ab eo promovebuntur et facultatem accipient²⁴.« Nato dostavlja koncil: »Ubi autem Patriar- chae crucis fixio praestructa non fuerit, regionis Antistes illius pote- statem habebit monasterii, sive ejus suburbanum sit, sive paralaurium (id est adjacens majorum monasteriorum, nomine laurae vocatorum), sive domus oratoria; et ad illum erit recursus, illius erit crucis signatio ad constituendos videlicet monasteriorum praefectos, inquisitio juridici census, ordinationes, facultates et prohibitoes contractuum, et si quod sit aliud episcopale privilegium.« Ker pa opisana eksempcija napravlja zmedo v škofovskih pravicah, je koncil sklenil »nullum deinceps monasterium... privilegiis antedictis donari oportere«²⁵.

Poleg škofovskih in patrijarhijskih samostanov so poznali na vzhodu še carske in avtonomne samostane. Prvi so bili ustanove cesarske rodbine, takšen je bil n. pr. samostan Pantokratorja v Cari- gradu, ki ga je ustanovila cesarska družina Komnenov. Avtonomni samostani pa so bili ustanove zasebnikov; v Carigradu je bil n. pr. tako ustanovljen znani samostan Marije Dobrotnice (S. Maria Ever- ghietidos). Obojni samostani, carski in avtonomni, so bili po usta- novni listini navadno popolnoma neodvisne ustanove. Da pa se take ustanove v Cerkvi dalj časa niso mogle vzdržati, je samo po sebi umljivo. Avtonomni samostani so bili kmalu zenačeni po svojem pravnem položaju s škofovskimi oziroma nekateri s patrijarhijskimi samostani²⁶.

Glede razmerja med vzhodnim meništvo in krajevnimi škofi moremo iz omenjenih pravnih virov kratko ugotoviti to-le: Pravi- loma so podložni menihi krajevnemu škofu. Menihi in patrijarhi streme za tem, da bi bili samostani izvzeti izpod škofovske oblasti. Škofje se temu stremljenju upirajo. Pravica eksimirati izpod škofovske oblasti se izvaja iz suprematske patrijarhove jurisdikcije. Vsebina eksempcije se nanaša na ustanovitev samostana, na imenovanje predstojnikov, na spovedno jurisdikcijo, na opravljanje bogoslužja, na dušnopastirsko delo, na pripustitev k ordinaciji in na ordinacijo samo in končno na upravo imovine. V vseh teh stvareh bomo našli podobnosti pri vprašanju o eksempciji zapadnega redovništva.

Croce našteva v razpravi *L'eszensione dei Religiosi nel diritto romano bizantino*, ki sem jo že parkrat omenil, pet večjih razlik med eksempcijo zapadnega redovništva in eksempcijo vzhodnih samostanov. Na zapadu, pravi, se nanaša eksempcija primarno na osebe in šele v drugi vrsti na kraje, na vzhodu pa je obratno: izvzeti so kraji in radi krajev osebe. Dalje se na zapadu nanaša eksempcija le na redovnike, na vzhodu tudi na svete kraje, ne oziraje se na redovnike; na vzhodu se bavi eksempcija z ustanovo večkrat le v imovinskem oziru, na zapadu takega primera ni. Eksemptni redov-

²⁴ Ibid. n. 2 (Coll. Lac. II, 357 a—c).

²⁵ Ibid. n. 2 (Coll. Lac. II, 357 c).

²⁶ Croce, o. c. 164—165.

niki so na zapadu odvisni od svojih redovniških predstojnikov, na vzhodu pa je eksempcija v tem, da stopi na mesto škofa patrijarh. Končno je na vzhodu prištet eksemptni redovniški kler po eksempciji med patrijarhijski kler; tega pojava na zapadu ni²⁷. O naštetih razlikah moramo na splošno reči, da le deloma drže. Avtor je namreč, kakor se zdi, prezrl, da sta se v zapadnem redovništvu, kakor bomo videli, pojem in vsebina eksempcije zelo spreminjala. Benediktinsko meništvu je bilo n. pr. v drugačnem oziru eksemptno kot pa mendikantski redovi. Eksempcija oziroma bolje emancipacija benediktinskih samostanov je bila prvotno zelo podobna eksempciji vzhodnih samostanov. Če pa primerjamo eksempcijo vzhodnih samostanov, kakor jo opisuje patrijarh Germanus iz začetka XIII. stoletja, z eksempcijo zapadnega redovništva po tridentskem koncilu, in to ima Croce pred očmi, potem so seveda razlike med obojno eksempcijo bistvene.

5. Veliko bolj pester kot pri vzhodnem meništvu je razvoj razmerja med redovniki in krajevnimi škofi pri zapadnem redovništvu²⁸. Zapadni pokrajinski cerkveni zbori v 5. in 6. stoletju sicer ponovno ukazujejo v soglasju z načelom, ki ga je postavil kalcedonski cerkveni zbor, da ordinira redovnike krajevni škof²⁹, potem ko je papež Siricij ob koncu 4. stoletja določil, da sicer ni priporočljivo ordinirati menihe, vendar pa ni prepovedano³⁰; dalje da ne sme nihče brez škofovega dovoljenja ustanoviti samostana³¹, da škof nadzira opate in jih tudi kaznuje³², da se morajo opati udeleževati sinod³³.

²⁷ O. c. 167—168. — Vprašanje o eksempciji je seveda pri zapadnem redovništvu neprimerno večjega pomena kot pri vzhodnem meništvu že iz tega razloga, ker je bilo zapadnega redovništva več kot vzhodnega in je bilo boljše organizirano. V Rusiji je bilo, kot poroča Milaš, Kirchenrecht 673, op. 9, le sedem stavropegijskih samostanov, ki so bili neposredno podrejeni svetemu sinodu.

²⁸ Literatura: Blumenstock, Der päpstliche Schutz im Mittelalter, 1890; Hüfner, Das Rechtinstitut der klösterlichen Exemption in der abendländischen Kirche (Archiv für katholisches Kirchenrecht 1906, 302—318; 629—651; 1907, 71—86; 270—284; 462—479; 599—636); Leclercq, Exemption monastique o Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie V, 1, 952—962; Vendevre, L'exemption de visite monastique. Origines. Concile de Trente. Législation royale 1907; Weiß, Die kirchlichen Exemptionen der Klöster von ihrer Entstehung bis zur gregorianisch-cluniacensischen Zeit, 1893; Vermeersch, De religiosis institutis et personis, vol. I 1902, 212—231; vol. II 1904, 101—105. Ostala literatura bo navedena na svojih mestih.

²⁹ Koncil v Arlu l. 455 (Hefele-Leclercq, o. c. II, 886—887); c. 12 koncila v Leridi l. 524 (Hefele-Leclercq, o. c. II, 1065); koncil v Kartagini l. 535 (Hefele-Leclercq, o. c. II, 1138).

³⁰ Cogitantibus nobis, PL 13, 1265.

³¹ C. 27 koncila v Agdi l. 506 (Hefele-Leclercq, o. c. II, 991); c. 3 koncila v Leridi l. 524 (Hefele-Leclercq, o. c. II, 1064).

³² C. 19 koncila v Orleansu l. 511 (Hefele-Leclercq, o. c. II, 1013); c. 19 koncila v Epaonu l. 517 (Hefele-Leclercq, o. c. II, 1039); c. 19 III, koncila v Orleansu l. 538 (Hefele-Leclercq, o. c. II, 1160) in c. 11 IV, koncila v Orleansu l. 541 (Hefele-Leclercq, o. c. II, 1167).

³³ C. 19 koncila v Orleansu l. 511 (Hefele-Leclercq, o. c. II, 1013) in mnogi drugi; prim. Benedikt XIV, De synodo dioecesana, l. III, c. 1 (izd. iz l. 1769).

Vendar pa se že prav v tej dobi določa, da škof pri naštetih kompetencah ni napram menihom tako svoboden, kot je n. pr. nasproti svetnim klerikom in vernikom. Pokrajinski koncili namreč določajo, da škof ne sme redovne osebe ordinirati brez opatovega dovoljenja³⁴, da ne sme za ordinacijo redovnikovo zahtevati nobene pristojbine³⁵ in da opatov ne sme odstaviti, ne da bi prej zaslišal sosednje opate³⁶. V teh omejitvah moremo zreti početek poznejše eksempcije.

6. Emancipacija³⁷ redovništva, ki se je začela javljati v 5. stoletju, je v naslednjih stoletjih vedno bolj rastla. Razlogov za ta pojav je bilo več. Prvič je z Benediktovo regulo dobilo zapadno meništvo trdno organizacijo. Svojepravni benediktinski samostani, ki so hoteli biti v vsakem oziru samostojni in neodvisni od okolice³⁸, so bili pač v vse drugačnem razmerju do škofa kot pa samostani iz prejšnje dobe. Dalje je vplival na razvoj odnosov med škofi in redovništvom poseben sistem meniške cerkvene uprave v irski in škotski cerkvi. Menihi, ki so izšli iz samostanov na Irskem in Škotskem, so v novih naselbinah, ki so jih ustanavljali na evropskem kontinentu, bili pod vplivom svojega domačega sistema, ki je dajal meništvu veliko moč v cerkveni upravi³⁹. Še važnejši činitelj pa so bila zaščitna pisma, ki so jih dajali škofje samostanom. V teh zaščitnih pismih so bili obseženi razni privilegiji; tako se je škof zavezal, da bo prihajal v samostan le na opatovo povabilo; da bo pustil redovnikom svobodo pri volitvi opata; da bo posegal v redovniško disciplino le v težjih primerih; osvobodili so tudi samostane različnih cerkvenih dajatev⁴⁰. Škofje so dajali take privilegije⁴¹ iz raznih vzrokov, včasih prosto-

³⁴ Koncil v Arlu l. 455, v Leridi l. 524, v Kartagini l. 535 (Hefele-Leclercq, o. c. II, 886—887; 1065, 1138).

³⁵ II. koncil v Orleansu l. 533, kan. 3, Hefele-Leclercq, o. c. II, 1133.

³⁶ Koncil v Toursu l. 567 (c. 7); prim. o tem koncilu Hefele-Leclercq, o. c. III, 182, op. 2.

³⁷ Leclercq dobro pripominja, da gre v tej dobi bolj za emancipacijo, osvoboditev, kot pa za eksempcijo, ki pomeni prehod izpod škofovske jurisdikcije pod neposredno papeško oblast (Dictionnaire V, 1, 956).

³⁸ Idealni samostan v tem pogledu opisuje pogl. 66 Benediktove regule: »Monasterium autem, si potest fieri, ita debet constitui, ut omnia necessaria, id est, aqua, molendinum, hortus, pistrinum, vel artes diversae, intra monasterium exerceantur, ut non sit necessitas monachis vagandi foras.«

³⁹ Beda Castiljivi pripoveduje v *Historia ecclesiastica gentis Britonum* (III, 4), da je vladal opat Kolumban iz samostana v Hy-ju vso cerkveno pokrajino in škofo. Tudi njegovi nasledniki so ohranili to pravico (cfr. Heimbucher, o. c. I, 139—148 in tam navedeno literaturo).

⁴⁰ Zglede navaja Hüfner v A. f. k. K. R. 1906, 309. Prim. tudi Leclercq v *Dictionnaire* V/1, 955, ki našteva nad dvajset samostanov iz Francije, ki so dobili take privilegije.

⁴¹ Prim. dve Markulfovi formuli: *De privilegio in Cessio regis de hoc privilegium* (*Monumenta Germaniae historica, leges* V, 39, 41), ki ju je Vendevre definiral: »un privilège impersonnel qui dénote un acte fréquent et d'un usage courant au point de constituer une sorte de loi« (Leclercq v *Dictionnaire* V/1, 956). V tej »formuli« *De privilegio* so naštete svoboščine, ki so jih dobili »monasteria innumerabilia per omne regnum francorum (sub libertatis privilegium videntur consistere)«, kot beremo v tekstu. Formula se je mnogo uporabljala. Druga formula *Cessio regis de hoc privilegium* pa je kraljevska potrditev prvega, škofovega privilegija.

voljno⁴², večkrat pa tudi moralno prisiljeni, da so z njimi privabili menihe v svojo škofijo in so si jih napravili za naklonjene. Menihi pa so želeli osvoboditve izpod škofovske jurisdikcije zlasti iz dveh razlogov: da so mogli živeti v miru in tako izpolnjevati svojo regulo in da so se rešili škofov, ki so jih večkrat kruto zlorabljali^{43a}. Za umevanje prvega razloga je treba opomniti, da je živelo v tej dobi le kontemplativno benediktinsko meništvó; glede drugega pa, da je bila doba trda in pravni red omajan. Da bi bile omenjene svoboščine bolj zasigurate, so samostani skušali dobiti na pokrajinskih cerkvenih zborih zaščitno pismo, v katerem so se škofje iz določene pokrajine zavezali, da bodo svoboščine podelili in jih tudi spoštovali⁴³.

Samostani so dobivali zaščitna pisma tudi od kraljev. S takim pismom so bile njihove svoboščine, ki so bile zelo široke tako v svetnih kot v duhovnih zadevah⁴⁴, znova potrjene⁴⁵.

7. Kakor škofje in kralji so začeli na prošnjo samostanov izdajati zaščitna pisma tudi papeži⁴⁶. Pravna osnova za zaščitna pisma papežev je bila dvojna. V starejši dobi, v glavnem od 9. do 11. stoletja, so jih izdajali na osnovi komendacije. Samostan se je predal papežu, ki je s tem dobil nad njim *dominium altum*, in ga na tej osnovi sprejel v zaščito. Tako zaščitno pismo samo sicer ni podelilo novih privilegijev, pač pa je zaščitilo privilegije, ki jih je samostan že užival. Vsebina takega zaščitnega pisma je bila namreč ta-le: sprejem v zaščito, potrditev privilegijev in določitev priznalnine. Privilegiji so bili navadno naslednji: pravica svobodno voliti opata, osvoboditev od škofove kaznilne oblasti, od dolžnosti hoditi na sinodo, in končno avtonomija samostana tako *quoad temporalia* kot *quoad spiritualia*. Te vrste zaščito so imenovali *tutela specialis*; sprejem v tako zaščito, kakor že omenjeno, nikakor ni bil dokaz, da so bili samostanu privilegiji podeljeni. Ker nekateri na to razliko niso pazili, so nastali spori, dokler ni papež Inocenc III. glede vsebine te zaščite jasno določil: »*totum ex inspectione privilegiorum advertere*«⁴⁷. Prav tako je bilo s priznalnino; ona, ki se je plačevala na osnovi *tutela specialis*, ni bila dokaz, da privilegiji obstoje. Klasično je zopet zadevne spore rešil Inocenc III.: Treba je razlikovati, pravi. »*Si ad indicium perceptae protectionis census persolvitur, non ex hoc*

⁴² Tako n. pr. sv. German, pariški škof, ki je l. 566 podelil privilegije opatiji de Saint Germain-des-Prés (Leclercq v Dictionnaire V/1, 955).

^{43a} »*Scimus quod ob quietem monasteriorum et Episcoporum tyranniden has exemptiones plerumque R. R. Pontifices indulserunt,*« piše canterberyjski nadškof Rihard pap. Aleksandru III. (PL 22, 145), v pismu, kjer nastopa proti redovniški eksempciji.

⁴³ Hüfner v A. f. k. K. R. 1906, 310.

⁴⁴ Prim. Cessio regis de hoc privilegium (Leclercq v Dictionnaire V/1, 957—959).

⁴⁵ Tudi institut lastniške cerkve moremo zlasti za dobo Karlovcev šteti med činitelje, ki so pospeševali redovniško eksempcijo. Na kraljevem zemljišču sezidan samostan je bil že s tem izvzet izpod škofove oblasti.

⁴⁶ Blumenstock, Der päpstliche Schutz im Mittelalter 1890; Weiß, Die kirchlichen Exemptionen der Klöster von ihrer Entstehung bis zur clugniazensischen Zeit 1893; Hergenröther, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts² 1905, 363.

⁴⁷ C. 7, X 5, 33.

iuri dioecesis. Episcopi aliquid videtur esse subtractum⁴⁸; drugače pa je »si... ad indicium perceptae libertatis census annuus conferatur⁴⁹.

V znamenje podeljene odnosno sprejete svoboščine je plačeval samostan letno priznalnino tudi pri navadni tuteli, to je pri papeški zaščiti brez predhodne tradicije. Primeri te zaščite so se začeli množiti v 12. stoletju. Zaščita ni več oprta na dominium altum, temveč na stavek, da ima papež kot vrhovni poglavar Cerkve pravico in dolžnost skrbeti, da bodo redovniki živeli po svoji reguli. »Religiosam vitam eligentibus«, je pisal papež Inocenc III. 4. maja 1198⁵⁰, »apostolicum convenit dare praesidium, ne forte cuiuslibet temeritas incursus aut reos a proposito revocet, aut robur, quod absit, sacrae religionis infringat«.

Papeška zaščita pravno sicer ni isto kot eksempcija⁵¹; osnova zaščite je namreč popolnoma drugačna kot osnova eksempcije. Toda prav nobenega dvoma ni, da je emancipacija na podlagi zaščite močno pospeševala eksempcijo⁵², zlasti še radi tega, ker so papeško potrditev privilegijev začeli zamenjavati s podelitvijo in vezati z zaščito tudi zgoraj omenjene privilegije⁵³.

Za papeško zaščito in privilegije so samostani v tej dobi prosili iz dveh razlogov, da bi mogli v miru živeti po svoji reguli in da bi bili zavarovani pred samolastnim ravnanjem škofov. Gre torej zgolj za obrambo.

8. Poleg opisane zaščite pa imamo od 7. stoletja dalje tudi primere, da so papeži podelili samostanu z namenom, da bi ga branili pred krajevnim škofom, zelo obširne privilegije, ki vsebujejo pravo eksempcijo izpod škofovske oblasti. Liber diurnus ima tri⁵⁴ formularje za take privilegije. Prvi⁵⁵ sega v dobo Gregorja Velikega; samostan je po njem popolnoma izvzet izpod škofove oblasti⁵⁶. Pripomniti pa je treba, da je bil privilegij podeljen v času, ko je bila škofija (Benevent) izpraznjena⁵⁷.

Bolj znan je drugi formular (form. 77), ki vsebuje privilegij, ki ga je podelil papež Honorij I. 11. junija 628 samostanu Bobbio, da bi ga rešil pred arijanci, ki so ostali v pavijski škofiji še zelo močni. Zanimivo pismo se glasi: »Petis nos igitur ut monasterio... quo praessee dignosceris⁵⁸, privilegia sedis apostolicae largiremur, quatenus sub jurisdictione sanctae nostrae Ecclesiae... constitutum

⁴⁸ C. 8, X 5, 33.

⁴⁹ C. 8, X 5, 33.

⁵⁰ Cfr. Hüfner v A. f. k. K. R. 1907, 72.

⁵¹ Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts V, 1893, 300.

⁵² Scherer, Handbuch des Kirchenrechts II, 1898, 740.

⁵³ Primere navaja Hinschius, o. c. V, 330—332.

⁵⁴ Form. 32, 77, 86.

⁵⁵ Jaffé, Regesta² n. 1926.

⁵⁶ »Ut sub jurisdictione sanctae nostrae, cui Deo auctore deservimus, Ecclesiae, constitutum, nullius alterius ecclesiae ditionibus submittatur (monasterium)... Et ideo omnem cuiuslibet ecclesiae sacerdotem in praefato monasterio ditionem quamlibet habere hac auctoritate praeter Sedem apostolicam prohibemus«.

⁵⁷ Cfr. Scherer, o. c. II, 741, op. 33.

⁵⁸ Za privilegij je torej prosil opat.

nullius ecclesiae jurisdictionibus submittaris, pro qua re piis votis facilites ac nostra auctoritate id quod a tua dilectione exposuimus, affectui mancipari, et ideo omnem cuiuslibet ecclesiae sacerdotem in praedicto monasterio ditionem qualibet auctoritate ne extendere, atque sua auctoritate nisi a praeposito monasterii fuerit invitatus, missarum solemnitates celebrare omnino prohibemus⁵⁰. Tretji od omenjenih formularjev je iz 8. stoletja; v njegovem privilegiju se izključuje škofova jurisdikcija in se naglašča, da je samostanska imovina nedotakljiva⁵¹.

Pravno zanimivo je za naše vprašanje pismo papeža A d e o d a t a škofom »in Galliae partibus commorantibus«, s katerim je l. 674 podelil privilegij eksempcije samostanu sv. Martina v Touru. V uvodu piše papež, da se mu je predstavil opat s priporočilom krajevnega škofa, da bi podelil samostanu »privilegium apostolica auctoritate subnixum, ob munitionem venerabilis monasterii«. Ker je to novost (»idcirco quod mos atque traditio sanctae nostrae Ecclesiae plus non suppetat a regimine episcopalis providentiae religiosa loca secernere«), je imel papež pomisleke, toda ker je pristal krajevni škof in so dali pristanek tudi komprovincialni škofje, kakor je razvidno iz listine, zaproseni privilegij podeljuje, zakaj »nullatenus jam exortem rationis, ac canonicae regulae tantorum episcoporum consonam sententiam fore perpendimus«⁵¹.

Kakor je iz navedenega papeževega pisma razvidno, so bili samostani redno podložni krajevnemu škofu; eksempcija je bila ob koncu 7. stoletja še redka izjema. Polagoma pa je vedno več samostanov dobilo podobne privilegije; samo iz Francije je znanih v letih 855 do 900 49 takih primerov⁵². Mnenja avtorjev (van Espen, Weiß in drugi), ki so trdili, da segajo početki redovniške eksempcije šele v 11. stoletje⁵³, je torej nevzdržno, kakor je razvideti iz povedanega.

9. Nov faktor v razvoju redovniške eksempcije je bilo clugnyško reformno gibanje, ki so ga papeži Gregor VII., Urban II. in Pashal II. podprli s številnimi privilegiji. Tako je zlasti Urban II. v dekretih z dne 1. novembra 1088 in 9. januarja in 17. aprila 1089⁵⁴ podelil vsem samostanom clugnyške samostanske zveze privilegije, s katerimi so bili osvobojeni škofove sodne in kaznilne oblasti ter plačevanja desetine cerkvam in so dobili pravico opravljati službo božjo v svojih cerkvah v času, ko je nad krajem razglašen škofov interdikt. Podobne privilegije je podelil Urban II. 6. aprila 1090 vallombroziancem⁵⁵.

Ob koncu 11. stoletja so samostani redno že eksemptni⁵⁶, čeprav le zaradi privilegijev, ki jih je posamezni samostan ali posamezna skupina samostanov prejela; v občem pravu pa še vedno velja načelo, da so samostani podložni krajevnemu škofu. Kako številni so bili

⁵⁰ PL 80, 483—484.

⁵¹ Cfr. Scherer, o. c. II, 741, op. 33.

⁵² PL 87, 1141—1142.

⁵³ Hüfner v A. f. k. K. R. 1906, 629.

⁵⁴ Cfr. Scherer, o. c. II, 740, op. 33.

⁵⁵ PL 151, 291—293; 485—488; 493—494.

⁵⁶ PL 151, 322.

⁵⁷ Scherer, o. c. II, 741.

primeri eksempcij, je razvideti iz tega, da je bilo podeljenih za časa I. lateranskega koncila (l. 1123) v par tednih 18 eksempcij, za časa II. lateranskega koncila (l. 1139) 37 in za časa tretjega cerkvenega zbora v Lateranu (l. 1179) 29 eksempcij⁶⁷.

V 12. stoletju si prizadevajo dobiti samostani v razmerju do krajevnih škofov te-le svoboščine: pravico, da smejo pozvaŕi za pontifikalne funkcije kateregakoli škofa, torej ne samo krajevnega, ko je I. lateranski koncil (c. 18) določil, da vrše te funkcije v samostanih škofje; dalje pravico, da morejo povabiti za konsekracijo sv. krajev in ordinacije klerikov tujega škofa, ako pri domačem škofu ni »communio sacrosanctae Romanae sedis« ali noče izvršiti funkcij »gratis ac sine pravitate«; pravico, da svobodno izvolijo opata, ki ga potem blagoslovi krajevni škof; ako pa ga ta noče blagosloviti na trikratno prošnjo, se sme samostan obrniti na tujega škofa. Dalje so samostani skušali dobiti oprostitev od dajatev škofu in od plačevanja desetine ter pravico pobirati desetino. Šli so tudi za tem, da zlomijo župniške pravice (Pfarrzwang)⁶⁸.

Škofje in duhovniki so se seveda tem tendencam, ki so močno presegle one iz prejšnjih stoletij, upirali⁶⁹. Pri nekem sporu med škofom in samostanom v Paviji, ki je nastal glede pravice, vršiti dušnopastirstvo, je prišlo do poboja, v katerem so ubili tri ljudi; nad dejstvom se bridko pritožuje papež Pashal II.⁷⁰ Sv. Bernard se je postavil na stran škofov in je v knjigi *De consideratione*⁷¹ ostro šibal samostane, ki hočejo biti eksemptni. Toda čas je šel preko njega in nekaj let po Bernardovi smrti so tudi cistercijani in templarji, ki so bili obojni tako rekoč njegova ustanova, postali eksemptni.

10. Z redovnimi kanoniki⁷², z viteškimi in mendikantskimi redovi je nastala za katoliško redovništvo nova doba. Redovniška organizacija, ki je bila v prvem tisočletju enotna, za katero so bili v organizatoričnem pogledu značilni samopravni samostani, ki so živeli drug ob drugem brez kakšne trajnejše medsebojne pravne zveze, je bila z novimi redovi po eni strani razbita, namesto enega reda imamo sedaj več različnih redov oziroma tudi več tipov redov; po drugi strani pa so uvedli centralistično vodstvo. Razumljivo je, da stremljenje za eksempcijo izpod škofove oblasti z omenjeno spremembo v redovništvu ne le ni ponehalo, temveč se je celo občutno zvečalo. Dobro organiziran red s centralnim vodstvom je bil namreč v vse drugače bolj ugodnem razmerju do krajevnega škofa, kakor pa po-

⁶⁷ Hüfner v A. f. k. K. R. 1907, 71.

⁶⁸ Hüfner v A. f. k. K. R. 1907, 73—79.

⁶⁹ N. pr. škof Rihard iz Canterburyja († 1184) v pismu na papeža Aleksandra III. (PL 200, 1456); škof Grosseteste iz Lincolna († 1253) v spomenici na papeža Inocenca IV.; Gerchoh iz Reichesperga († 1169) v spisu *De invest. Antichristi* (cfr. Hergenröther, o. c. I, 364, op. 1).

⁷⁰ Jaffé, *Regesta*² n. 4528.

⁷¹ L. III, c. 4, nn. 16—18 (PL 182, 767—769): »non est exemptio sed emancipatio, non in aedificationem sed in destructionem, non est fidelis dispensatio, sed crudelis dissipatio, non est devotio sed ambitio«. Proti eksempciji je ostro nastopil tudi Rihard »archiepiscopus cantuariensis« († 1184) PL 200, 1456, kakor sem zgoraj omenil.

⁷² Cfr. Heimbucher, o. c. I, 392—468.

samezni samostan v benediktinski organizaciji. Novi redovi pa so se razlikovali od benediktinskega reda tudi po namenu. Glavna naloga starih menihov je bilo lastno posvečenje; eksemptni so hoteli postati iz razloga, da bi mir, ki so ga potrebovali za svoje kontemplativno življenje, laže ohranili. Novi redovi, zlasti mendikantski, predvsem frančiškanski in dominikanski red, pa so bili aktivni; hiš niso več ustanavljali po samotah, temveč v mestih; bavili so se mnogo z dušno-pastirskim delom. Zato pa so veliko huje zadeli ob škofo in svetne duhovnike, katerim je bilo izročeno redno dušno pastirstvo, kakor pa benediktinci in njim sorodni menihi. Nastala je dolgotrajna borba med redovniki in škofi in svetnim klerom. Na nove temelje je potem postavil pereče razmerje med obojnim klerom V. lateranski cerkveni zbor in za njim tridentški koncil. Iz te dobe medsebojnih bojov, v katerih dospel redovniška eksempcija do največjega obsega, morem omeniti le najvažnejše podatke, ki ilustrirajo pravni razvoj redovniške eksempcije.

11. Viteški redovi, da z njimi pričnem, so najprej pritegnili v svoj krog veliko več ljudi kot benediktinci. Poleg pravih redovnikov so namreč razlikovali še donate, oblate, confratres, consorores in še druge »svoje« ljudi, ki so vsi bili vsaj v oddaljeni duhovni zvezi, če že ne v službenem in podložniškem razmerju z redom. Eksemptni so postali ne le pravi redovniki, temveč vsi, ki so bili v kakem razmerju z redom ali z njim v zvezi.

Med viteškimi redovi so prvi dosegli eksempcijo ivanovci⁷³. Templovci so dobili privilegij šele po smrti sv. Bernarda, svojega duhovnega vodja, ki je bil, kakor sem že zgoraj omenil, nasproten redovniški eksempciji. L. 1221 so bili tudi nemškimi križarjem podeljeni privilegiji ivanovcev in templovcev.

Redovniška eksempcija viteških redov pa ni samo zajela širših ljudskih plasti, temveč je bila tudi po vsebini obsežnejša kot eksempcija iz dobe pred njimi. Viteški redovi so postali izvzeti izpod škofove kaznilne in sodne oblasti; bili so oproščeni desetine; dobili so pravico povsod zbirati kolekto za sv. deželo in ob tej priliki pridigati in nabirati miloščino za reveže. Na krajih, ki so bili pod interdiktom, so smeli enkrat na leto opraviti božjo službo; za časa interdikta so smeli pokopavati na svojem pokopališču. Slednja pravica jim je prinesla mnogo legatov, ki so jim jih verniki testirali zato, da so njih trupla pokopali na redovniškem pokopališču. V viteških redovih se pojavi tudi misel, naj se vitezi spovedujejo pri redovniških duhovnikih (redovniški klerikat), ker »se ne spodobi, da bi se redovniški vitezi spovedovali svojih grehov pri svetnih duhovnikih«⁷⁴. Da škofje in svetni duhovniki niso radi videli teh privilegijev, je pač lahko umeti.

Še obširnejše privilegije kot viteški redovi so sčasoma dobili mendikanti. Višek je bil dosežen za časa frančiškanskega papeža Siksta IV., o katerem pravi Pastor, da je podelil mendikantom, zlasti frančiškanom toliko privilegijev, da ne bi prišli zlepa do konca,

⁷³ Prutz, Die exempte Stellung des Hospitaliter-Ordens 1904.

⁷⁴ Hüfner v A. f. k. K. R. 1907, 279.

če bi hoteli vse naštet⁷⁵. Preden pa omenimo mendikantske privilegije, si oglejmo v kratkem orisu določbe dekretalnega prava o redovniški eksempciji.

12. Ker so redovniški privilegiji polagoma nastajali, je umljivo, da zadevne dekretalne določbe⁷⁶ niso povsem jasne. Glavna načela pa so naslednja:

Treba je razlikovati med eksemptnimi in neeksemptnimi opati (Honorij III.⁷⁷), oziroma med eksemptnimi in neeksemptnimi kraji (Aleksander IV.⁷⁸); prav tako med protectionis praesidium (papeška zaščita) in libertatis privilegium (svoboščina) (Aleksander III.⁷⁹). Klerik, ki je bil sprejet v papeško zaščito, s tem še ne postane eksempten (Inocenc III.⁸⁰); besede »in speciales et proprias Ecclesiae Romanae filios . . . recepimus« (Inocenc IV.⁸¹) še ne pomenijo eksempcije, prav tako ne besede »aliquam Ecclesiam ad ius proprietatemque Romanae Ecclesiae pertinere« (Bonifacij VIII.⁸²); razlog je, ker »iure communi omnes Ecclesiae per orbem diffusae ad Romanam ecclesiam pertinent« (Bonifacij VIII.⁸³). Redovniki, ki so izvzeti izpod škofove kaznilne oblasti glede ekskomunikacije in interdikta, so navzlic nasprotnemu pravilu izvzeti izpod škofovega sodstva (Klemen IV.⁸⁴). Da je kakšen kraj eksempten, ni da bi moral biti tudi izločen iz škofije (Gregor IX.⁸⁵). Intentionem in iure fundatam ima v dvomu, ali je privilegij dan ali ne, vedno krajevni ordinarij, zato mora tisti, ki trdi, da je eksempten, svoj privilegij pozitivno dokazati (Bonifacij VIII.⁸⁶). Privilegij eksempcije je treba strogo interpretirati: če je redovniška cerkev eksemptna, s tem še niso eksemptne pridružene

⁷⁵ »Wollte man alle Gnadenbeweise, die während der langen Regierung Sixtus IV. den Bettelorden, besonders den Franziskanern, zuteil wurden, aufzählen, man würde kaum ein Ende finden« (Gesch. d. Päpste II, 536).

⁷⁶ Gratian, ki razpravlja o redovniškem pravu v drugem delu Dekreta (Causae 16 do 20) ima veliko določb, ki urejajo v konkretnih primerih razmerje samostanov do krajevnega škofa. Več določb je nepristnih. Razmerje med škofom in samostani sicer pri Gratianu načelno še ni rešeno; prevladujejo pa določbe, iz katerih se razbere, da so samostani podrejeni škofu.

Iz dekretalnega prava pridejo v poštev naslednji tituli: De statu monachorum et Canonicorum regularium (X 3, 36; in VI 3, 16; in Clem. 3, 10); De religiosis domibus ut Episcopo sint subiectae (X 3, 36; in VI 3, 17; in Clem. 3, 11); De excessibus Praelatorum et subditorum (X 5, 31; in Clem. 5, 6); De privilegiis et excessibus privilegiatorum (X 5, 33; in VI 5, 7; in Clem. 5, 7). Cfr. tudi Phillips, Kirchenrecht VII, 1872, 979—995 in Schmalzgrueberjev in Reiffenstuelov legalni komentar k navedenim titulom, kakor tudi zadevne titule v velikem delu Prosperja Fagnanija Jus canonicum sive commentaria absolutissima in V libros Decretalium (avtor [1598—1678] je bil priznan strokovnjak za redovniško pravo in ga Benedikt XIV^v knjigi De Synodo dioecesana lib. III, c. 2 zelo hvali).

⁷⁷ C. 8, X 3, 35.

⁷⁸ C. 4 in VI 5, 7.

⁷⁹ C. 6, X 3, 36.

⁸⁰ C. 18, X 5, 33.

⁸¹ C. 1 in VI 5, 12.

⁸² C. 10 in VI 5, 7.

⁸³ C. 10 in VI 5, 7.

⁸⁴ C. 5 in VI 5, 7.

⁸⁵ C. 19, X 1, 31.

⁸⁶ C. 7 in VI 5, 7.

župnije (Inocenc III.⁸⁷); privilegij eksempcije velja samo na kraju, za katerega je dan (Inocenc IV.⁸⁸). Ker je eksempcija bila podeljena od slučaja do slučaja posamič s partikularnimi privilegiji, ne pa z občim zakonom, zato je glede vsebine pri vsaki eksempciji posebej veljalo načelo: *Inspicienda sunt Ecclesiae privilegia et ipsorum tenor est diligentius attendendus* (Aleksander III.⁸⁹). V nekaterih stvareh pa je seveda bilo potrebno privilegije popraviti z ozirom na poznejše zakone, ki so privilegije omejili. Tako je n. pr. Bonifacij VIII. določil, da eksemptni ne smejo opravljati božje službe na kraju, nad katerim je škof izrekel interdikt, ali deliti zakramentov vernikom, ki jih je škof izobčil⁹⁰; prav tako, da mendikanti ne morejo ustanavljati ali opuščati samostanov brez izrečnega škofovega in papeževega dovoljenja^{91 91a}.

⁸⁷ C. 16, X 5, 33.

⁸⁸ C. 1 in VI 5, 7.

⁸⁹ C. 8, X 5, 33.

⁹⁰ C. 8 in VI 5, 7.

⁹¹ C. un. in VI 5, 6.

^{91a} Po drugi strani pa imamo v Gregorijevih dekretalih tudi določbe, ki branijo redovniško eksempcijo proti škofom. Zanimivi sta zlasti določba Gregorja IX. iz l. 1235 v c. 16, X 5, 31 in določba istega papeža iz l. 1236 v c. 17, X 5, 31, ki nam konkretno pokažeta, v čem so škofje žalili redovniško eksempcijo; po drugi strani pa tudi razberemo iz nje, koliko je ta institut že napredoval v prvih decenijih 13. stoletja. Zato naj ju izpišem. Prva določba se glasi: »Cum religiosi viri abnegantes salubriter semetipsos, elegerint in paupertate Christo pauperi ad placitum famulare: non desunt plerique tam Ecclesiarum praelati, quam alii qui caeca cupiditate seducti, propriae aviditati subtrahi reputantes, quicquid praedictis fidelium pietas elargitur, quietem ipsorum multipliciter inquietant. Volunt namque contra regulam a sede apostolica approbatam et sui ordinis instituta, ipsis inuitis eorum confessiones audire ac eis injungere paenitentias et Eucharistiam exhibere: nec volunt, ut Corpus Christi in eorum Oratoris reservetur; et fratres ipsorum defunctos apud ecclesias suas compellunt sepeliri et eorum exequias celebrari; et si quis decedentium fratrum alibi, quam in suis ecclesiis eligat sepulturam, funus primo ad ecclesias suas deferri cogunt, ut oblatio suis usibus cedat. Nec sustinentes eos habere campanam vel coemeterium benedictum, certis tantum temporibus permittunt ipsos celebrare divina. Volunt quoque in domibus eorum certum numerum fratrum, sacerdotum, clericorum et laicorum nec non cereorum, lampadum et ornamentorum, pro voluntate sua taxare ac residuum cereorum, quando noviter apponuntur, exigunt ab eisdem. Nec permittunt, quod novi sacerdotes eorum alibi, quam in ecclesiis suis celebrent primas missas, eos nihilominus compellentes, ut in quotidianis missis, quas in suis locis et altaribus celebrant, oblationes ad opus eorum recipiant et reservent; quidquid etiam eis, dum celebrant missarum sollempnia, intra domorum suarum ambitum pia fidelium devotione donatur, ab ipsis extorquere oblationis nomine contententes, quod eisdem tam in ornamentis altaris, quam in libris ecclesiasticis absolute confertur, vendicant perperam juri suo. Quocirca mandamus, quatenus universi et singuli a praenotatis gravaminibus desistatis, subditos vestros ab hujusmodi arctius compescendo.«

Summarium te določbe se glasi: Ponit XV gravamina illata religiosi, a quibus praecipit praelatos abstinere; summarium naslednje določbe pa je: Ponit XII gravamina praedicatorum et minorum, a quibus praecipit praelatos abstinere; njen tekst pa se glasi:

»Cum quidam viri religiosi, utputa fratres praedicatores et minores (quorum ordinem et regulam sedes apostolica noscitur approbasse) in artissima paupertate Christo pauperi famulentur, plerique praelati et alii eos ad

Župnije, ki so bile v tej dobi združene s samostani, so bile združene ad temporalia tantum, kakor bi danes rekli (prim. kan. 1425, § 1); samostan je užival dohodke, a za vršilca župniških poslov je moral predlagati škofu svetnega duhovnika; predlagati redovnika je bilo prepovedano^{91b}. Iz papeških dekretalov razberemo, da so se samostani branili dajati takemu župnemu vikarju primerno vzdrževalnino^{91c}. Na lateranskem koncilu iz l. 1179 je izdal papež Aleksander III. določbo, v kateri se pritožuje nad redovniki, zlasti nad templovci in ivanovci, da glede župnij prestopajo svoje privilegije na škodo škofovskih pravic in da se drznejo sprejemati župnije od laikov ter s tem povzročajo pohujšanje in dušno škodo; določba je prepovedala redovnikom, brez škofovega pristanka sprejemati od laikov župnije (ecclesias), in vzela pravico, pobirati desetino; prepoved je imela retroaktivno moč^{91d}.

Glede sodstva naj bo omenjeno le to, da je določil Inocenc IV. na 1. lionskem koncilu l. 1245, da ni mogoče tožiti izvzetih redovnikov pred krajevnim ordinarijem racione domicilii, pač pa »ratione delicti sive contractus aut rei«; izjema je zopet bila, če je bil delikt storjen na eksemptnem kraju ali če je bil kontrakt tam sklenjen oziroma se je sporni predmet tam nahajal^{91d}. Dekretal papeža Inocenca IV. iz l. 1150^{91e} omenja dalje tako zvane papeške conservatores; bili so to delegirani papeški sodniki, pri katerih so iskale pravico eksemptne fizične in pravne osebe »a manifestis injuriis et violentiis«; torej takrat, kadar je šlo za očitne krivice in nasilja. Konservatorje je v tej dobi interesiranim institutom na njih prošnjo imenoval papež; pozneje se je ustanova konservatorjev, kakor bomo videli, bistveno spremenila.

synodos suas cogunt accedere, ac suis constitutionibus subjacere, nec his contenti, capita et scrutinia in locis fratrum pro his corrigendis facturos se comminantur, fidelitatem juramento firmatam ab eorum ministris et custodibus exigentes; eis quoque, ut tam extra civitates quam intra cum eis professionaliter veniant, ex levi causa mandantes, excommunicationis sententiam fulminant in benefactores ipsorum; et idipsum fratribus comminantes, eos de locis, in quibus Domino famulantur, satagunt amovere, nisi eis obediunt in omnibus supradictis. Ad hoc ne fratres ad honorabiliores civitates et villas, ubi religiose ac honeste valeant commorari, a populis devote vocati accedere audeant inhibentes, tam in accedentes fratres, quam in receptatores eorum praesumunt excommunicationis sententiam promulgare. Ab eis etiam de hortorum fructibus decimas, nec non de habitaculis fratrum (sicut de judaeorum domibus) contendunt reditus extorquere; asserendo, quod nisi fratres morarentur ibidem, ab aliis habitatoribus proventus aliqui solverentur; et ut ipsos suae subdant totaliter ditioni, eisdem ministros et custodes volunt praeficere pro suo arbitrio voluntatis. Quocirca mandamus, quatenus universi et singuli a praenotatis gravaminibus desistatis, subditos vestros ab hujusmodi arctius compescendo.«

^{91b} C. 1, X 3, 37 (Urban III, 1186).

^{91c} C. 12, X 3, 5 (Aleksander III, 1179); c. 1 in VI 3, 4 (Klemen III, 1190).

^{91d} C. 3, X 5, 33: Fratrum autem et coepiscoporum nostrorum conquestione comperimus, quod fratres Templi et Hospitalis et alii religiosi, indulta sibi ab Apostolica sede privilegia excedentes, contra Episcopalem auctoritatem multa praesumunt, quae et scandalum faciunt et grave pariunt periculum animarum...

^{91d} C. 1 in VI 5, 7.

^{91e} C. 1 in VI 5, 14.

Navedena mesta se nahajajo v Gregorijevih dekretalih in v Bonifacijevi zbirki. Klementine pa prinašajo v odgovarjajočih titulih samo določbe viennskega cerkvenega zbora, ki jih bom pozneje omenil.

13. Z nastopom mendikantov je nastopila nova doba v razvoju pravnega razmerja med škofi in redovniki. Problem eksemptcije ni bil nikdar tako pereč kot v tej dobi; povzročil je mnogo strastnih borb na obeh straneh. Da je prišlo do tega, je bilo več vzrokov. Mendikanti so morali že po svoji zamisli priti v ožji stik s škofi in s svetnim klerom kakor pa starejši redovi. Dalje so nastopili mendikanti z izrednim entuziazmom. Sv. stolica jim je naklanjala neobičajne privilegije. Nagibi, zaradi katerih jim je te privilegije delila, so bili različni. Več papežev je izšlo iz teh redov, ki tudi na Petrovem prestolu nikoli niso pozabili svojega reda. V političnih borbah s kralji in škofi so papeži skušali s privilegiji pritegniti vplivne redove na svojo stran. Zlasti pa so deževali privilegiji za časa zapadnega razkola, ko so tudi v redovih nastopile razne »obediencie« in je vsak papež skušal obdržati svoje pristaše in jim je zato naklanjal privilegije. Škofje in svetni kler so se seveda tem privilegijem, ki so močno posegali v dušnopastirsko delovanje, upirali, in tako je prišlo do znanih borb med svetnim in redovnim klerom v zadnjih treh stoletjih pred tridentskim koncilom. Točneje opisovati te boje ni namen pričujoče razprave; pravni razvoj pa označujejo naslednji podatki.

Papež Honorij III. je že 29. marca 1222 dovolil frančiškanom⁹², da smejo v kraju, ki je pod interdiktom, opravljati božjo službo pri zaprtih vratih⁹³. Če pomislimo, da je papež potrdil frančiškansko regulo šele dobro leto pozneje (29. novembra 1223)⁹⁴, je treba reči, da so frančiškani začeli dobivati privilegije zelo zgodaj in da se Frančiškova želja: »Fratrum meorum privilegium est nullum habere privilegium«⁹⁵, kakor kaže zlasti poznejša zgodovina, ni uresničila. Tri tedne po potrditvi regule je določil Honorij III., da morajo krajevni škofje smatrati frančiškana, ki nezakonito izstopi iz reda, za izobčenega⁹⁶. L. 1224 dobe frančiškani privilegij, da smejo uporabljati v svojih oratorijih prenosne oltarje, za katere ni potrebno, da bi jih moral krajevni škof posvetiti⁹⁷. L. 1225 je prepovedal Honorij III. škofom ovirati frančiškanske goste, ki se žele udeleževati božje službe pri

⁹² Literaturo o frančiškanskem redu je zbral Heimbucher, o. c. I, 656—669. Za privilegije pridejo v poštev: Confetius I. B., Privilegiorum OF mendicantium collectio 1604; Venancij Lyszczarczyk, Compendium privilegiorum Regularium, praesertim O. F. M. 1906; Burkard Mathis, O. Cap., Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne (1311), 1928.

⁹³ »Et excommunicatis et interdictis exclusis«; Potthast, Regesta n. 6808.

⁹⁴ Potthast, n. 7108. Bila je to končna (tretja) regula, cfr. Heimbucher, o. c. I, 676.

⁹⁵ Cfr. Scherer, o. c. II, 741, op. 34.

⁹⁶ 18. oz. 19. decembra 1223, Potthast, n. 7123. Če redovniški poglavarji iščejo kakega odpadlega redovnika, ga morajo škofje naznaniti.

⁹⁷ Dostavljeno pa je še bilo »omni parochiali iure parochialibus ecclesiis reservato«; Potthast, n. 7325.

frančiškanih⁹⁸. L. 1227 je dovolil Gregor IX., da se spovedujejo frančiškani pri lastnih redovnih predstojnikih, ki jih morejo odvezovati od cenzur⁹⁹. Dalje so dobili frančiškani kmalu pogrebne privilegije, da so bili glede pogrebov izvzeti izpod kompetence krajevnega župnika, in sicer l. 1227 za redovnike¹⁰⁰, l. 1250 za celo samostansko družino¹⁰¹ in končno za vse vernike, ki so želeli biti pokopani v frančiškanskih cerkvah ali pokopališčih¹⁰². Že v prvih decenijah so dobili privilegij, da smejo povsod pridigovati in spovedovati¹⁰³. L. 1255 dobe privilegij, da morejo dati svoje klerike ordinirati kateremukoli škofu, ki pa nima pravice ne izprašati ordinanda ne zahtevati od njega obljube pokorščine¹⁰⁴.

Naštetih frančiškanski privilegiji so bili razširjeni tudi na dominikance, avguštinske eremite in karmeličane¹⁰⁵.

Dalje bodi omenjeno, da so l. 1258 dobili frančiškani privilegije, da niso dolžni udeleževati se sinod, da so oproščeni plačevati desetino, da za ustanovitev redovniške naselbine ne potrebujejo dovoljenja krajevnega škofa, da jih škof ne sme vizitirati, ne kaznovati s cenzurami, da so izvzeti izpod škofove podsodnosti¹⁰⁶. Leto pozneje zopet določi Aleksander IV. nasproti Inocencu IV., ki je l. 1254 nekoliko omejil frančiškanske privilegije glede dušnega pastirstva¹⁰⁷, da smejo dominikanci¹⁰⁸ in frančiškani¹⁰⁹ povsod pridigovati in spovedovati brez pristanka dušnopastirske duhovščine.

Eno najbolj prepornih vprašanj je bilo vprašanje o spovedni jurisdikciji. Papež Martin IV. je 13. decembra l. 1281¹¹⁰ odredil, da aprobirajo frančiškanske in dominikanske duhovnike za spovedovanje (in pridiganje) provincialni predstojniki in ne več generalni, kot je veljalo doslej. Škofje in duhovniki pa da ne smejo ovirati redovniških spovednikov. V veljavi pa ostane določba IV. lateranskega cerkvenega zbora »omnis utriusque sexus«¹¹¹, ki je določala, da naj vsak kristjan »postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti«.

⁹⁸ Potthast, n. 7467.

⁹⁹ Potthast, n. 7901. Povod je bil »ne forsā ex hoc cogantur«. Aleksander IV je 22. febr. 1255 dominikancem prepovedal, da bi se drugod spovedovali kot pri svojih redov. predstojnikih (Potthast, n. 15.699).

¹⁰⁰ 26. julija; Potthast, n. 7974.

¹⁰¹ Potthast, n. 13.923.

¹⁰² Potthast, n. 16.388.

¹⁰³ Potthast, n. 10.316.

Gregor IX 6. aprila 1237 priporoča manjše brate predstojnikom cerkva in jim ukaže, »ut illos ad officium praedicandi et sacramentum confessionis admittant«.

¹⁰⁴ Potthast, n. 15.874 (21. maja 1255); n. 15.877 (22. maja: višji redovni predstojniki morejo svoje podložne odvezati od izobčenja in dispenzirati a quacumque irregularitate); n. 16.064 (16. okt.).

¹⁰⁵ Cfr. Hüfner v A. f. k. K. R. 1907, 469.

¹⁰⁶ Cfr. Hüfner v A. f. k. K. R. 1907, 469.

¹⁰⁷ Inocenc IV 21. nov. 1254 ukaže redovnikom, naj v nedeljah in na zapovedane praznike ne sprejemajo tujih župljanov v svoje cerkve in naj jih brez župnikovega dovoljenja ne spovedujejo (Potthast, n. 15.562).

¹⁰⁸ Potthast, n. 17.452 (18. januarja 1259).

¹⁰⁹ Potthast, n. 17.569 (13. maja 1259).

¹¹⁰ Potthast, n. 21.821 (13. decembra 1281).

¹¹¹ C. 12, X 5, 33.

Nastal pa je spor o tem, kdo je sacerdos proprius. Škofje so trdili, da je to redni dušni pastir, torej škof in župnik. Bonifacij VIII. je l. 1298 odločil v prilog mnenju škofov tako, da se mora vernik vseh grehov, ki se jih je v teku leta spovedal pri redovniškem spovedniku, spovedati še enkrat pri župniku ali škofu, ki sta sacerdos proprius¹¹². Dve leti nato je izdal papež Bonifacij VIII. znano bulo Super cathedram¹¹³, ki je prinesla nove določbe glede spovedovanja, pridiganja in pogrebov. Bulo je Bonifacijev naslednik Benedikt XI. čez štiri leta, 17. februarja 1304¹¹⁴ odpravil, toda Klemen V. jo je na viennskem koncilu zopet obnovil¹¹⁵. »Ab olim — pravi Bonifacij VIII. v tej buli — siquidem inter praelatos et rectores, seu sacerdotes ac clericos parochialium ecclesiarum per diversas mundi provincias constitutos ex una parte, et praedicatorum et minorum ordinum fratres ex altera (pacis aemulo, sature zizaniae procurante), gravis et periculosa discordia exstitit suscitata super praedicationibus fidelium populis faciendis, eorum confessionibus audiendis, paenitentiis injugendis eisdem, et tumulandis defunctorum corporibus, qui apud fratrum ipsorum ecclesias sive loca noscuntur eligere sepulturam.« Nato se v buli določa: Redovnike spovednike izbirajo redovniški predstojniki in sicer tako, kakor je po razmerah potrebno, toda za posamezne škofije in mesta; torej ne več na sploh kakor dosedaj. Redovniki spovedniki morajo imeti za spovedovanje dovoljenje krajevnega škofa; škof sme iz važnih razlogov dovoljenje odreči. Vsak spovednik, ki je upravičen spovedovati, je sacerdos proprius v smislu določbe »omnis utriusque sexus« (c. 12, X 5, 38). Redovniki smejo pridigovati v svojih cerkvah in na trgih, toda ne med škofovo pridigo. Za pridiganje v neredovniški cerkvi daje dovoljenje krajevni župnik. Vsak vernik si sme izbrati grob pri redovnikih, toda župni cerkvi pripade »quarta sive canonica portio«.

Kakor je razvidno iz gornjih podatkov so mendikanti že v 13. stoletju dobili obširne privilegije. Pa tudi stari redovi (kamaldoličani, cistercijanci, clugnyška samostanska zveza in drugi) so v tem stoletju

¹¹² »Vicesima prima die mensis Aprilis in privato consistorio, disputato a papa et cardinalibus de indulto Martini pp. IV Praedicatoribus et Minoribus concessio de confessionibus audiendis, Bonifacius pp. haec verba vel consimilia dixit: »Declaravimus et declaramus, intelleximus et intelligimus, quod confessus Praedicatoribus et Minoribus illa eadem peccata habet confiteri proprio confessori vel sacerdoti secundum statuta concilii generalis; et sic interpretatus fuit idem papa Martinus praesentibus pluribus cardinalibus; subiiciens quod si non esset sic interpretatus, ipse idem interpretabatur«. (21. aprila 1298; Potthast, za n. 24.664.)

¹¹³ 18. febr. 1300, Potthast, n. 24.913.

¹¹⁴ Potthast, n. 25.370.

¹¹⁵ Na koncilu je izjavil papež: »Dudum a Bonifacio papa VIII praedecessore nostro infra scripta edita decretali, Benedictus papa XI praedecessor noster aliam illius revocatoriam promulgavit, quae quia, ut probavit effectus, nedum pacis ab auctore ipsius speratae fructum non attulit, quin immo discordiae, pro qua sedanda processerat, fomentum non modicum ministravit, nos eam omnino cassantes, aliam a praefato Bonifacio editam sacro instante et approbante concilio innovamus, subjicientes tenorem illius, qui dignoscitur esse talis; nato sledi tekst bule Super cathedram. (Hefele - Leclercq, o. c. VI, 674—678.)

dobili razne privilegije¹¹⁶. Papež Celestin V. je l. 1294 podelil celestincem, ki imajo po njem ime, popolno eksempcijo¹¹⁷, prav tako tudi avguštinskim eremitom¹¹⁸.

14. Opisani veliki privilegiji so vzbudili reakcijo pri škofih in svetnem kleru. Tako je Viljem Durandus mlajši, škof v Mendi, nastopil v reformnem spisu *Tractatus de modo celebrandi concilii generalis*¹¹⁹, ki je bil spisan za viennski koncil, proti redovniškim eksempcijam, ki jih je smatral za enega izmed glavnih virov zla, ki je v Cerkvi. Isto mnenje je branil Egidij Rimski, nadškof v Bourgesu, in mnogi drugi škofje.

Proti Egidiju je nastopil v obrambo redovniške eksempcije cistercianski opat Jakob de Thermis¹²⁰. Eksempcijo je zagovarjal iz tehle razlogov: Potrebna je redovnikom, da se zavarujejo pred škofi, ki jih zatirajo; da morejo izpolnjevati obljube in gojiti znanost. Z eksempcijo pride tudi do izraza papeževa oblast nad škofi¹²¹. »Eksemptni redovniki so žile, ki vežejo telo Cerkve z glavo, papežem; kot vmesni udje med papežem in škofi preprečujejo, da bi se škofje shizmatično oddaljevali od apostolskega sedeža«¹²².

Viennski koncil sam (l. 1311—1312) se je mnogo bolj bavil z vprašanjem o redovniški eksempciji. Izdal je glede tega naslednje določbe: Vrnil je najprej veljavo Bonifacijevi buli *Super cathedram*, o kateri je bil govor zgoraj in ki je uredila razmerje redovništva do dušnopastirskega dela. Nadalje navaja koncil 30 »gravamina«, ki so jih predložili redovniki proti škofom¹²³. Koncil ukazuje škofom, da morajo spoštovati zakonite redovniške eksempcije. Redovnikom pa prepoveduje brez župnikovega dovoljenja deliti sv. obhajilo in sv. poslednje maziljenje, poročati (to je deliti poročni blagoslov), odvezovati od izobčenja (razen v nekaterih primerih) in od škofovih rezervatov. Sankcija je izobčenje *latae sententiae*, ki je pridržano sv. stolici. Redovnikom je dalje strogo prepovedano v pridigah napadati škofo ali odvracati vernike od škofijskih cerkva¹²⁴; prepovedano jim je skratka vtikati se kakorkoli v zadeve škofov in svetnih duhovnikov. Redovniki so odgovorni škofu glede izvršitve poslednjevoljnih odredb¹²⁵. Na krajih, ki so pod interdiktom, eksemptni redovniki ne smejo opravljati bogoslužja; vernikov, ki so jih zadele cerkvene cenzure, ne smejo pokopavati na svojih pokopališčih. Nadškofje v svojih provincah in škofje v lastnih škofijah morejo tudi na eksemptnih krajih blagoslavljeni ljudstvo, slovesno prisostvovati božji službi ali jo

¹¹⁶ Cfr. Hüfner, A. f. k. K. R. 1907, 478.

¹¹⁷ 27. septembra 1294, Potthast, n. 23.976.

¹¹⁸ 27. novembra 1294, Potthast, n. 24.015; z drugim dekretom istega dne (Potthast, n. 24.016) pa je dal pravico provincialnim predstojnikom istega reda aprobirati svoje duhovnike za pridiganje in spovedovanje.

¹¹⁹ Hefe le - Leclercq, o. c. VI, 647.

¹²⁰ Hefe le - Leclercq, o. c. VI, 659.

¹²¹ Prim. zgoraj omenjeno pravno utemeljitev stavropegijskih samostanov.

¹²² Cfr. Hüfner, v A. f. k. K. R. 1907, 600—601.

¹²³ C. un., in Clem. 5, 6.

¹²⁴ C. 1, in Clem. 5, 7 (cfr. tudi Hefe le - Leclercq, o. c. VI, 717).

¹²⁵ C. un., in Clem. 3, 6.

opravljati, ali jo dati opraviti komu; ne smejo pa zlorabiti te pravice za pretvezo, da bi tako izvrševali tam jurisdikcijo ali bili redovnikom v breme¹²⁶.

Glede redovnic razlikujejo koncilski akti moniales (nune) in canonicas regulares (redovne korarice); obojne morejo biti eksemptne ali neeksemptne. Za obe vrsti predpisuje koncil vsakoletno vizitacijo. Tekst je zelo zanimiv. »Duximus statuendum, ut singula monialium monasteria per ordinarios, exempta videlicet, quae ita Sedi apostolicae quod nulli alii subiecta noscuntur, apostolica, non exempta vero ordinaria auctoritate, ac exempta alia per alios, quibus subsunt, annis singulis debeant visitari.«¹²⁷ »Canonicae regulares... per locorum ordinarios, si exemptae non fuerint, sua, si vero exemptae fuerint, apostolica auctoritate praecipimus visitari.«¹²⁸ Razlikovanje med škofovo redno oblastjo in splošno delegirano, ki se v določbah omenja, je ohranil tridentski koncil in jo tudi na moške rodovnike raztegnil, kakor bomo videli pozneje. Ohranila se je ta formalna razlika prav do novega cerkvenega zakonika, ki je vse delegationes a iure, razen nekaj izjem, odpravil. Razlikovanje samo je bilo v tistih časih, ko so se vršili boji za kompetence škofov, zelo primerno in tudi dosti bistro. Načelo eksempcije je tako bilo ohranjeno, nje zlorabe pa so bile po možnosti odpravljene.

15. Določbe viennskega koncila so razmerje škofov do redovništva smotno uredile, toda v praktičnem življenju niso imele pomena, ker jih pač prizadeti niso izpolnjevali. Nesrečno XIV. stoletje z avignonskim eksilom in zapadnim razkolom ni bilo doba, v kateri bi imeli papeži moč, ki je za izpeljavo takih reformnih odlokov potrebna. Papeži so dajali redovom nove privilegije preko mej, ki jih je začrtal viennski koncil¹²⁹. Škofje in svetni kler pa so se skozi celo stoletje pritoževali nad redovniškimi eksempcijami. Na pokrajinskih concilijih so škofje zahtevali, da se prepove eksemptnim redovnikom graditi cerkve in kapele v neeksemptnih krajih; pokopavati izobčene in pripuščati k božji službi osebe, ki so kaznovane z interdiktom¹³⁰. Janez XXII. pa je nasprotno podelil mendikantom privilegium liberae sepulturae in pravico tudi proti volji škofov povsod pridigovati, spovedovati in odvezovati od škofovih rezervatov¹³¹.

V Franciji se je svetni kler najbolj razburjal zaradi privilegija glede spovedovanja. V borbi zoper ta privilegij je trdil pariški doktor magister Joannes de Polliaco na provincialni sinodi v Se-

¹²⁶ C. 2, in Clem. 5, 7.

¹²⁷ C. 2, in Clem. 3, 10 (Decr. IV, Hefele-Leclercq, o. c. VI, 679).

¹²⁸ C. 2, in Clem. 3, 10 (Decr. IV, Hefele-Leclercq, o. c. VI, 680).

¹²⁹ Tako je n. pr. Janez XXII, l. 1319 mendikantom podelil privilegij, da morejo povsod pridigati, spovedovati in odvezovati od škofovih rezervatov; Gregor XI je l. 1374 podelil obširne privilegije dominikancem (prim. Hüfner v A. f. k. K. R. 1907, 605); Urban VI je z bulo Sacrosancta z dne 7. aprila 1380 (Bull. Taur. IV, 583) izvzel servite »ab omni jurisdictione, potestate, dominio, visitatione, charitativi subsidii, subventionum et exactionum quarumlibet praestatione necnon a Synodalis et alterius cujusvis Congregationis evocatione... Episcoporum et quorumlibet aliorum iudicum Ordinariorum«.

¹³⁰ Zglede gl. pri Hüfner, v A. f. k. K. R. 1907, 610.

¹³¹ L. 1319; prim. op. 129.

nolisu (l. 1315 ali 1318) o mendikantih, »quod fratres in audientia confessionum venaverant totum mundum mundique partem magnam secum traxerunt in infernum«¹³². Tri trditve omenjenega magistra, namreč da se mora vernik grehov, ki se jih je spovedal redovniku, še spovedati sacerdoti proprio; da nasprotnega papež ne more odrediti, in končno, da tudi papež ne more podeliti splošne spovedne jurisdikcije, je Janez XXII. l. 1320. obsodil¹³³.

Reformni predlogi ob koncu zapadnega razkola so močno zahtevali, da se odpravijo redovniške eksempcije; tako n. pr. predlog pariške univerze iz l. 1412¹³⁴. Spomenica reformne komisije na cerkvenem zboru v Konstanzu je predlagala, naj se odpravijo vsi privilegiji, podeljeni od začetka zapadne shizme dalje¹³⁵. Zastopniki nemškega naroda so na istem koncilu predložili spomenico z zahtevo, da se odpravijo vsi redovniški privilegiji, ki nasprotujejo viennskemu koncilu¹³⁶.

Sprejet pa je bil na cerkvenem zboru v Konstanzu predlog papeža Martina V., da se odpravijo vsi redovniški privilegiji, ki so bili podeljeni po smrti Gregorija XI. († 1378), razen privilegijev, ki so bili podeljeni celemu redu, ali ki so bili podeljeni pri ustanovitvi ali zidavi cerkve ali samostana, ali ki so bili podeljeni na željo obeh interesiranih strank oziroma v soglasju s krajevnim ordinarijem¹³⁷. Lahko je spoznati, da taka kompromisna določba perečega vprašanja ni mogla zadovoljivo rešiti. Na koncilu v Bazlu je znova prišlo do preprirov radi redovniške eksempcije. Koncil sam je bil redovniškim privilegijem zelo nasproten¹³⁸. Zadeva pa je šla svojo pot; papeži so izdajali redovnikom nove privilegije¹³⁹.

16. Papež Kalikst III (1455—1458) je imel namen v posebni buli omejiti redovniške privilegije in jih spraviti v sklad z obćim pravom, toda je prej umrl. Njegovega drugega naslednika Pavla II., ki je hotel Kalikstovo bulo publicirati, so ostrašili redovniški generali z grožnjo, da bodo apelirali na ekumenični koncil. Redovniškim generalom se pri tej akciji ni pridružil frančiškanski general Franc Rovere, toda ko je ta zasedel l. 1471 kot Sikst IV papeški prestol, je v naklonjenosti do mendikantov prekosil vse papeže¹⁴⁰; podelil jim je toliko privilegijev, da je vse skoro nemogoče naštet¹⁴¹.

¹³² Tekst v buli Janeza XXII z dne 27. junija 1318.

¹³³ C. 2, Extrav. comm. 5, 3.

¹³⁴ Finke-Hollnsteiner, Acta concilii Constanciensis II, 1923, 689—700.

¹³⁵ HefeLe-Leclercq, o. c. VII, 493.

¹³⁶ HefeLe-Leclercq, o. c. VII, 487.

¹³⁷ HefeLe-Leclercq, o. c. VII, 494—495.

¹³⁸ HefeLe-Leclercq, o. c. VII, 663 nsl.

¹³⁹ Umevno pa je tudi, da odpori s strani svetnega klera niso prenehali. V XV. stoletju se omenjajo taki boji med svetnimi duhovniki in frančiskani tudi v ljubljanski škofiji. Preporna točka so bile zlasti župniške pravice. Posebno se je poostril spor v Novem mestu po ustanovitvi kapitlja. Z zadevo se je bavila rimska kurija (cfr. Gruden, Cerkevne razmere med Slovenci v XV. stoletju in ustanovitev ljubljanske škofije, Lj. 1908, 94).

¹⁴⁰ Grožnje z apelacijo na ekumenični koncil so bile v tej dobi pravo strašilo za rimsko kurijo. Kažejo nam, v kolikšni nevarnosti je bila cerkvena ustava. — Phillips, o. c. VII, 997.

¹⁴¹ Cfr. Pastor, o. c. II, 536.

Dne 31. avgusta 1474 je izdal Sikst IV, s konstitucijo Regimini¹⁴² tako zvani frančiškanski »mare magnum«; to je znova potrjen seznam starih privilegijev, ki so jih dobili v teku časa frančiškani, pomnožen še z mnogimi novimi privilegiji. Podoben mare magnum so dobili istega dne dominikanci¹⁴³, 7. februarja 1474 avguštinski eremiti in 26. julija 1479 karmeličani. Serviti so dosegli svoj mare magnum od Sikstovega naslednika Inocenca VIII. 27. maja 1487 in minimi od Julija II. dne 26. julija 1506¹⁴⁴, 145. Že itak obširni frančiškanski mare

¹⁴² Bull. Taur. V, 220; cfr. Scherer, o. c. II, 742, op. 36.

¹⁴³ Cfr. Pastor, o. c. II, 535.

¹⁴⁴ Cfr. Hüfner, v A. f. k. K. R. 1907, 626—627.

¹⁴⁵ Papeži so pogostoma že podeljene privilegije potrjevali z novimi konstitucijami, ki so včasih vsebovale kak nov privilegij, včasih pa so bile zgolj konfirmacija že prejetih privilegijev, včasih pa so vsebovale seznam privilegijev, ki so bili redu ob raznih prilikah podeljeni. Zato je tudi umevno, da avtorji med viri redovniške eksempcije naštevajo eni te drugi druge konstitucije. Scherer navaja (o. c. II, 742, op. 36) naslednji seznam redovniških eksempcij:

- Vallumbroziani s konst. Urbana II, Cum universis z dne 6. aprila 1090;
- clugnyška zveza s konst. Urbana II, Cum omnibus z dne 16. marca 1090;
- kamaldoličani s konst. Aleksandra IV, Officii z dne 23. julija 1258;
- celestinci s konst. Celestina V, Etsi z dne 27. septembra 1294;
- benedikt. kongr. sv. Justine s konst. Evgena IV, Regularum z dne 30. junija 1436;
- montekasinska benedikt. kongr. s konst. Pavla III, Benignitas z dne 5. novembra 1537;
- olivetanci s konst. Pija II, Licet z dne 5. oktobra 1462 in s konst. Julija II, Etsi z dne 4. junija 1507;
- cistercijski s konst. Inocenca VIII, Ad Romani z dne 30. avgusta 1486;
- minoriti s konst. Klemena IV, Virtute z dne 21. julija 1265; s konst. Siksta IV, Regimini z dne 31. avg. 1474;
- dominikanci s konst. Gregorja XI, Virtute z dne 6. marca 1374; s konst. Siksta IV, Regimini z dne 31. avgusta 1474;
- avg. eremiti s konst. Julija II, Etsi z dne 17. junija 1508;
- karmeličani s konst. Klemena VII, Ex clementi z dne 12. avg. 1530;
- serviti s konst. Urbana VI, Sacrosancta z dne 7. aprila 1380;
- kartuzijani s konst. Bonifacija IX, Sacrosancta z dne 16. marca 1391;
- pavljanci s konst. Siksta IV, Sedes z dne 27. maja 1474; s konst. Julija II, Inter caeteros z dne 2. aprila 1512;
- konventi boln. reda Sv. Duha s konst. Siksta IV, Dum ad z dne 23. avgusta 1476;
- jezuisti s konst. Pavla III, Licet z dne 18. okt. 1549;
- somaski s dekr. Gregorja XIII dne 13. marca 1585;
- ivanovci s konst. Pija IV, Circumspecta z dne 1. julija 1560 i. dr.;
- later. kanoniki s konst. Pija IV, Dum ad z dne 23. avg. 1476; s konst. Julija II, Inter caeteros z dne 2. aprila 1516.

Kakor je zgoraj bilo že povedano, vsebina teh eksempcij ni povsod enaka. Privilegiji so bili korigirani po dekretih V. lat. in trid. cerkv. zbora, kakor bom omenil pozneje. V 16. stoletju so začeli na široko per communicationem podeljevati privilegije enega reda drugemu redu. Tako je Leon X. (Dudum, 10. dec. 1519) v soglasju z »zlato bulo« komuniciral privilegije posameznega mendikantskega reda drugim mendikantskim redovom. Z mendikanti so postali zenačeni v duhovnih privilegijih; minimi (l. 1567), jezuiti (l. 1567), boski trinitarci (l. 1609), piaristi (l. 1622), kartuzijani (l. 1623). Privilegiji later. red. kanonikov so bili komunicirani teatincem l. 1524 in regularnim klerikom »s. Pauli decollati« l. 1535. L. 1624 so dobili privilegije mendikantov pod pogojem, da šteje hiša vsaj 12 članov, usmiljeni bratje, in pod istim pogojem l. 1769 pasionisti.

magnum je Sikst IV. povečal še z »zlato bulo« (bullae aurea) z dne 26. julija 1479¹⁴⁶.

Mare magnum je obsegal v glavnem te-le privilegije: Eksemptni redovniki smejo povsod opravljati bogoslužje na prenosnem oltarju. Tudi za časa interdikta se morejo tega bogoslužja udeleževati vsi družinski člani samostana, člani III. reda in prokuratorji. Škofom je prepovedano nastopati proti redovnikom s cenzurami. Omejitve v c. 1, in VI 5, 7¹⁴⁷ so odpadle. Vsaka škofova jurisdikcija nad redovniki ugasne. Redovnikom je podeljena »libertas a lege dioeciesana« (oproščeni so raznih dajatev cerkvi). Portio canonica sicer ostane župnim cerkvam, a je mnogo izjem. Redovniki morejo voditi pogrebne sprevede onih, ki so želeli biti pri njih pokopani, in za to ne potrebujejo župnikovega dovoljenja. Redovniki morejo odvezovati od rezervatov in svoje profesore morejo redovni poglavarji dispenzirati od iregularitet. Pri kuratnih cerkvah, ki so inkorporirane redu, redovniški predstojnik nastavlja in ad nutum odstavlja dušne pastirje; te cerkve in njih dušni pastirji uživajo vse redu podeljene privilegije. Vsi našteti privilegiji so s cenzurami zaščiteni¹⁴⁸. Z »zlato bulo« so bili privilegiji, podeljeni moškim redovom, razširjeni tudi na vzporedne ženske redove. Dalje je bilo v njej škofom pod občutnimi kaznimi prepovedano, omejevati redovnike pri nabiranju miloščine. Končno so bili privilegiji kateregakoli mendikantskega reda ipso facto komunicirani tudi ostalim mendikantskim redovom¹⁴⁹.

Mendikanti so tako postali popolnoma eksemptni ne le v svojem redovnem življenju temveč tudi v zunanjem delovanju. Škof se ni nič mogel vmešavati v njihovo notranjo disciplino. Za ordinacije klerikov in za konsekracije so smeli redovniki pozvati kateregakoli škofa, ker sta klavzuli »gratis« in »sine pravitate«, radi katerih so se mogli izogniti krajevnega škofa, zelo raztegljivi. V kazenskih zadevah so bili redovniki popolnoma izvzeti izpod škofove oblasti. Pri nastavljanju dušnih pastirjev pri redovniški cerkvi je bil škof dejansko brez moči. Redovniki so smeli povsod v svojih cerkvah in na trgih pridigati. Na sinode niso bili dolžni hoditi¹⁵⁰. »So sehr man auch die manngfaltige und bedeutente Wirksamkeit dieser Orden anerkennen muß, so dürfte hier das Mass überschritten sein«, dostavlja Pastor¹⁵¹.

Sikstovi nasledniki so dalje podeljevali redovnikom privilegije, a v pravnem razvoju je prišlo s V. lateranskim koncilom in pozneje s tridentskim do odločilnega preobrata.

17. Ureditev razmerja med škofi in redovniki je bila ena najtežjih zadev, ki jih je imel rešiti V. lateranski koncil¹⁵². Škofje so predložili koncilu 80 »postulata«, kjer so zahtevali, da se odpravijo redovniški privilegiji, znani pod imenom mare magnum.

¹⁴⁶ Pastor, o. c. II, 536.

¹⁴⁷ Cfr. zgoraj op. 88.

¹⁴⁸ Cfr. Hüfner v A. f. k. K. R. 1907, 628—631.

¹⁴⁹ Cfr. Hüfner v A. f. k. K. R. 1907, 632; cfr. op. 145.

¹⁵⁰ Cfr. Hüfner v A. f. k. K. R. 1907, 633.

¹⁵¹ O. c. II, 536.

¹⁵² Hefele-Leclercq, o. c. VIII, 451.

Reformna komisija je nato l. 1515 predložila načrt, ki je v marsičem ustregel željam škofov. Škofje pa z njim niso bili zadovoljni; sestavili so peticijo na papeža, v kateri so ponovili svoj predlog, da se odpravi mare magnum in sicer iz teh-le razlogov: nujno je potrebno, da se redovniki, ki sicer slabo živijo, podvržejo nadzorstvu škofov; redovniki se upirajo; brez škofovega dovoljenja dele zakramente in javno pridigajo; prilaščajo si pogrebne pravice, quartam canonicam nočejo plačevati cerkvam; škofom jemljejo ugled in tako dalje¹⁵³. Redovniki so se prav tako obrnili na papeža s posebno prošnjo, v kateri so zavračali zahtevo škofov, naj se reducirajo privilegiji v meje občega prava, kot protipravno, ker se nahaja prav v dekretalnem pravu titul: De privilegiis et excessibus privilegiatorum; dalje so trdili, da imenovane zahteve škofov nasprotujejo naravnemu, božjemu in pozitivnemu cerkvenemu pravu. Nato zavračajo trditve škofov posamič. Dejanski stan da so škofje v marsičem redovnikom krivično opisali. Rišejo škodo, ki bi jo Cerkev trpela, ako bi nastopila proti redovnikom. Končno poudarjajo, da je samo papež pristojen, da reši to vprašanje, ne pa koncil, ker nihče ne sme biti hkratu tožnik in sodnik¹⁵⁴. Borba med škofi in redovniki je trajala več let. Škofje so se krčevito branili zoper redovniške privilegije¹⁵⁵.

Koncil je končno izdal različne odloke, v katerih je uredil pereče razmerje. V načelnem oziru je določila papeška bula, ki je bila sprejeta v 10. seji dne 4. maja 1515, da bodo zasledovali delikte eksemptnih redovnikov škofje kot pooblaščenca sv. stolice¹⁵⁶. Glede vizitacij ženskih samostanov je bila obnovljena določba viennskega koncila¹⁵⁷. Papež je obljubil, da se nove eksempcije ne bodo podeljevale brez zadostnega razloga¹⁵⁸.

V 11. seji z dne 19. decembra 1516 se je koncil najprej bavil z določbami o pridigovanju. Zanimata nas dve določbi¹⁵⁹. Prva je predpisovala, da se ne sme nobenemu redovniku dovoliti pridigati, ako ga ni prej redovniški predstojnik izprašal. O tem izpitu mora predstojnik obvestiti z avtentično listino krajevnega ordinarija. Druga pa je obnovila Klementovo določbo iz viennskega koncila v c. 1, § 1, in Clem. 5, 7, o kateri je bil govor zgoraj¹⁶⁰.

Kot tretja točka dnevnega reda iste seje je prišla na vrsto konstitucija Dum intra mentis arcana o redovnikih in njih privilegijih. Prebral jo je škof Janez iz Šibenika. V uvodu se omenja, da hoče papež v toliko omejiti redovniške privilegije, v kolikor so nasprotovali škofovskim pravicam. Nato sledi 24 predpisov, ki so pereče razmerje podrobno uredili in sicer takole¹⁶¹:

¹⁵³ Hefele - Leclercq, o. c. VIII, 452—453.

¹⁵⁴ Hefele - Leclercq, o. c. VIII, 454—464.

¹⁵⁵ Hefele - Leclercq, o. c. VIII, 517 nsl.

¹⁵⁶ Na viennskem koncilu je bilo določeno podobno glede eksemptnih redovnic, kakor smo videli.

¹⁵⁷ Cfr. zgoraj op. 127 in 128.

¹⁵⁸ Hefele - Leclercq, o. c. VIII, 468—471.

¹⁵⁹ Hefele - Leclercq, o. c. VIII, 525—526.

¹⁶⁰ Da ne smejo v pridigah napadati škofov.

¹⁶¹ Tekst konstitucije v Fontes, ed. Gasparri I, 125—127; konstitucija ima §§ 13; prim. tudi Hefele - Leclercq, o. c. VIII, 532—534.

Škof ima pravico vizitirati župne cerkve, ki jih upravljajo eksemptni redovniki, glede tega, kar zadeva dušno pastirstvo, toda brez stroškov za red¹⁶². — Svetnim duhovnikom, ki jih ne teži cenzura, bo redovniški predstojnik rad dovolil maševati v redovniški cerkvi. — Redovniki se morajo udeleževati procesij, ki jih vodi škof, ako njihov samostan ni oddaljen preko milje od škofove prestolnice¹⁶³. — Redovnike spovednike predlagajo škofu redovniški predstojniki; škof jih sme izprašati in odkloniti¹⁶⁴. — Sv. popotnice in sv. poslednjega maziljenja redovniki ne smejo deliti brez župnikovega dovoljenja, razen če jih je župnik zavrnil brez upravičenega razloga. Da so bili zavrjeni, mora biti dokazano. Smejo pa deliti omenjena zakramenta svojim uslužbencem¹⁶⁵. — Morebitne pogodbe med redovniki in škofi oziroma župniki ostanejo v veljavi, dokler jih generalni ali provincialni kapitelj ne odpove. — Brez župnikovega dovoljenja redovniki ne smejo s križem v župno cerkev, da bi od tam vodili pogrebni sprevod. Izjema je, če je njih pravica oprta na star običaj ali mirno posest¹⁶⁶. — Škof izprašuje redovniške ordinande in jih ordinira; tuj škof jih sme ordinirati le, če se domači neupravičeno brani ali je zdoma¹⁶⁷. — Krajevni škof posvečuje redovniške cerkve in oltarje¹⁶⁸. — Redovniki ne smejo blagoslavljati zakonov brez župnikovega pristanka¹⁶⁹. — Vernik, ki hoče biti pokopan v redovniški obleki, si sme izbrati grob na redovniškem pokopališču. — Veliko soboto v redovniških cerkvah ne sme zvoniti, dokler ne zazvoni v glavni krajevni cerkvi. Kazen je 100 dukatov. — Cenzure, ki jih škof slovesno razglasi, se morajo oznaniti in upoštevati tudi v redovniških cerkvah. — Redovniški spovedniki morajo penitente nagovarjati, da bodo dajali desetino (župnim cerkvam) in druge cerkvene dajatve. Upornim morajo odvezo odreči. Ljudstvo morajo o teh dolžnostih poučevati. — Izobčenci, ki hočejo stopiti v red, ne morejo biti od izobčenja odvezani, če ima kdo na njem interes. — Prokuratorji¹⁷⁰ in redovniški uslužbenci zapadejo izobčenju, ako sodelujejo pri deliktu, za katerega je zagroženo izobčenje. — Tretjerednikom¹⁷¹ je dano na

¹⁶² Določba se je vrnila k načelu Inocenca III. v c. 16, X 5, 33.

¹⁶³ Prim. določbo trid. koncila sess. 25, c. 13 de reg. in kan. 1292 C. I. C. Določba tridentskega koncila je v praksi povzročila nebroj sporov, ki so zahtevali novih odlokov kongregacij. V Gasparrijevem aparatu k cit. kánonu je navedenih poleg odloka trid. koncila in 4 papeških konstitucij 14 odlokov kongregacije škofov in redovnikov, 15 odlokov koncilске kongregacije in 27 odlokov obredne kongregacije. O vsem tem bo govor pozneje.

¹⁶⁴ Cfr. kan. 874 in 877.

¹⁶⁵ Cfr. kan. 462. Gornja določba V. lat. koncila je vmesni stadij v razvoju.

¹⁶⁶ Določba je precej nedoločna.

¹⁶⁷ Cfr. kan. 987; 964—967. Za vmesni razvoj gl. zlasti trid. koncil, sess. 23, cc. 8, 11, 12, 14 de ref. in konst. Benedikta XIV., *Impositi nobis* z dne 27. febr. 1747 (*Fontes*, ed. G a s p a r r i II, 56—62), ki popisuje zadevno stanje po trid. koncilu in katere določbe so prevzete v cit. kanone v novem zakoniku.

¹⁶⁸ Cfr. kan. 1155 in 1199, § 2.

¹⁶⁹ Izraz blagosloviti se rabi zato, ker je določba iz dobe pred Tametsi.

¹⁷⁰ Prokuratorji ali tudi syndici so bili zastopniki mendikantskih redovniških hiš.

¹⁷¹ Prav tako: Mantellati, Corrigiati, Pizochotae, Chordelatti.

izbiro, da si izberejo grob na redovniškem ali na svetnem pokopališču. Velikonočno obhajilo, poslednje maziljenje in druge zakramente razen sv. pokore morajo prejemati od župnika. Vežejo jih vse dolžnosti kot sicer laike; svetni sodnik jih sme klicati pred sodišče¹⁷². — Osebe, ki so kakorkoli povzročile interdikt, ne morejo biti v času, ko interdikt traja, pripuščene k božji službi v redovniški cerkvi. — Ženske, ki žive podobno kot redovnice v skupnem življenju, uživajo privilegije tretjerednikov. — Pravice škofov in redovnikov, ki niso s temi določbami prizadete, ostanejo v veljavi. — Na obeh straneh, tako na strani škofov in svetnega klera kot na strani redovnikov je potrebno medsebojno spoštovanje in ljubezen¹⁷³.

Iz navedenih določb dobimo točno sliko o prepornih točkah. Slo je v glavnem za dvojce: prvič, komu pripade pravica izvrševati dušno pastirstvo, in drugič, ali gre škofu kakšna kompetenca nad redovniki, v kolikor ti delujejo na zunaj. Koncil se je postavil na stran župnikov in škofov, torej redne dušnopastirske duhovščine. Nekatere izmed določb pa so še premalo določene in preveč kompromisne, deloma tudi preveč kazuistične; v glavnem pa je razmerje med škofi in redovniki bilo postavljeno na V. lat. koncilu na soliden temelj, ki se je ohranil do danes.

18. Določbe V. lat. koncila je izpopolnil tridentski cerkveni zbor, ko je še dosledneje poudarjal škofovsko oblast in primat dušnopastirskega delovanja. Zadevne določbe so bile izdane na več sejah, zlasti pa na 25. seji »de regularibus et monialibus«¹⁷⁴. Med 22 poglavji te seje, jih je enajst, v katerih se škof sreča z redovniki¹⁷⁵. V teh poglavjih so na kratko te-le določbe: Samostani se ne smejo ustanavljati brez škofovega dovoljenja¹⁷⁶ (c. 3). Za mendikantske samostane pa je ostala v veljavi določba papeža Bonifacija VIII.¹⁷⁷, da je potrebno še papeževo dovoljenje. Eksemptni redovniki so dolžni na poziv udeležiti se javnih procesij; izvzeti so le oni, qui in strictiori clausura perpetuo vivunt¹⁷⁸ (c. 13). Prepire o precedenci med redovniki rešuje škof¹⁷⁹ (c. 13). Eksemptnega redovnika, ki zagreši zunaj samostana javen delikt, mora njegov predstojnik na škofov ukaz strogo kaznovati v roku, ki ga škof določi. O kazni mora nato obvestiti škofa. Ako se redovni predstojnik tej določbi

¹⁷² Torej ne uživajo privilegium fori.

¹⁷³ Cfr. kan. 608.

¹⁷⁴ Odtod imajo naslov »de regularibus et monialibus« številni pokrajinski cerkveni zbori v času po tridentskem koncilu.

¹⁷⁵ Cit. izdajo, ki je izšla na Dunaju l. 1867 in je napravljena po rimski izdaji iz l. 1763.

¹⁷⁶ Tako že kalced. cerkveni zbor (kan. 4); cfr. odst. 4 te razprave.

¹⁷⁷ C. un., in VI 5, 6. Klemen VIII. je v konst. Quoniam z dne 23. julija 1603 (Fontes, ed. Gasparri I, 363) določil nove formalnosti: »locorum ordinarios non posse licentiam ad novos conventus cuiusque mendicantium Ordinis... impertiri, nisi vocatis et auditis aliorum in iisdem civitatibus et locis existentium conventuum prioribus seu procuratoribus et aliis interesse habentibus et causa... cognita conventus erigendos sine aliorum detrimento commode sustentari posse.«

¹⁷⁸ Cfr. op. 163.

¹⁷⁹ Kan. 106, n. 6.

ne pokori, mu mora nadrejeni predstojnik odvzeti službo¹⁸⁰ in delinkventa more škof sam kaznovati^{180a} (c. 14). Proti redovnikom, ki študirajo na univerzah, a ne stanujejo v samostanih, mora krajevni škof nastopiti (c. 4). Cenzure, ki jih škof promulgira, se morajo na škofov ukaz razglasiti tudi v redovniških cerkvah in jih morajo tudi tu upoštevati¹⁸¹ (c. 12). Redovniki morajo praznovati praznike, ki jih škof ukaže (c. 12). Redovniški kandidat se v preizkusni dobi ne sme odpovedati cerkvenim službam ali obveznostim brez škofovega dovoljenja¹⁸². Kandidatom, ki odidejo iz reda, ne da bi napravili zaobljube, mora samostan vrniti, kar so prinesli; k temu more škof predstojnike prisiliti etiam per censuras ecclesiasticas¹⁸³ (c. 16). Važne so določbe iste seje o ženskih samostanih. Razlikovati je tri vrste redovnic: neeksemptno in dvojne eksemptno redovnice, namreč take, ki so neposredno sv. stolici podrejene, in take, ki so podložne moškemu redu¹⁸⁴. Glede neeksemptnih redovnic ni nobenega dvoma, da jih nadzorujejo škofje potestate propria. Eksemptno ženske samostane, podrejene neposredno sv. stolici, vodijo škofje, toda ne potestate propria, temveč tamquam sedis apostolicae delegati¹⁸⁵ (c. 9). Škofje (in moški redovniški predstojniki) naj zlasti skrbе za klavzuro v ženskih samostanih¹⁸⁶ (c. 5), predsedujejo volitvam predstojnic (c. 7), dalje skrbе, da bodo redovnice mesečno prejemale sv. zakramente. Škofje naj poskrbе pri njih tudi za izredne spovednike¹⁸⁷ (c. 10). Kandidatinje naj škof, preden napravijo zaobljube, izpraša¹⁸⁸ (c. 17).

Kakor smo videli, je nastalo največ sporov med škofi in redovniki radi dušnega pastirstva. Definitivno je uredil to zadevo tridentški koncil v c. 11 omenjene seje. Ker so se na važni tekst tega poglavja v naslednjih stoletjih neprestano sklicevali, ga analizirali in tudi izpopolnjevali, si ga oglejmo natančneje. Tekst se glasi: »In monasteriis seu domibus virorum seu mulierum, quibus imminet animarum cura personarum saecularium, praeter eas, quae sunt de illorum monasteriorum seu locorum familia, personae tam regulares quam saeculares huiusmodi curam exercentes subsint immediate in iis, quae ad dictam curam et sacramentorum administrationem pertinent, iurisdictioni, visitationi et correctioni episcopi, in cuius dioecesi sunt sita. Nec ibi aliqui etiam ad nutum amovibiles deputentur, nisi de eiusdem consensu, ac praevisto examine per eum aut eius vicarium faciendo.« Določba ni veljala za clugnyške samostane

¹⁸⁰ Po konst. Klemen VII. Suscepti muneris z dne 23. febr. 1596 (Fontes, ed. Gasparri I, 348—349) je izgubil službo ipso facto.

^{180a} Prim. tudi sess. 6, c. 3 de ref. Od poznejših določb Benedikt XIV., konst. Ad militantis z dne 30. marca 1742, § 42, Fontes, ed. Gasparri I, 731.

¹⁸¹ Tako na V. lat. koncilu.

¹⁸² Danes je strožje; cfr. kan. 542, n. 2; 583, 584.

¹⁸³ Cfr. kan. 570, § 2.

¹⁸⁴ Tako že na viennskem koncilu.

¹⁸⁵ Že na viennskem koncilu.

¹⁸⁶ Kan. 600.

¹⁸⁷ Kan. 521.

¹⁸⁸ Kan. 522, § 2 (besedilo iz trid. konc. sess. 25, c. 17 de reg.).

(do velike francoske revolucije konec 18. stoletja) in za redovniške hiše, kjer stalno prebivajo vrhovni predstojniki oziroma opati ali prelati nullius¹⁸⁹. Glede različnih primerov, ki nastanejo, če hišni predstojnik sam ne vrši župniških poslov, podrobno razpravlja Benedikt XIV. v delu *De synodo dioecessana*¹⁹⁰.

Glede spovedovanja je bilo posebej določeno v sess. 23, c. 15 de ref., da redovnik, ki ni od škofa aprobeiran, ne more spovedovati vernike in duhovnike¹⁹¹.

Glede pridiganja pa se je glasila določba, izdana v sess. 5, c. 2 de ref., ki je pozneje še potrebovala korekture¹⁹², tako-le: »Regulares cuiuscumque ordinis, nisi a suis superioribus de vita, moribus et scientia examinati et approbati fuerint, ac de eorum licentia, etiam in ecclesiis suorurn ordinum praedicare non possint, cum qua licentia personaliter se coram episcopis praesentare, et ab eis benedictionem petere teneantur, antequam praedicare incipiant. In ecclesiis vero, quae suorurn ordinum non sunt, ultra licentiam suorurn superiorum etiam episcopi licentiam habere teneantur, sine qua in ipsis ecclesiis non suorurn ordinum nullo modo praedicare possint.« V sess. 24, c. 4 de ref. pa beremo: »Nullus autem saecularis sive regularis, etiam in ecclesiis suorurn ordinum, contradicente episcopo praedicare praesumat.« Da določba ni v skladu z zgornjo, je lahko uvideti.

Redovniki so nadalje po določbah trid. koncila bili podložni škofom: quoad causas fidei¹⁹³, v stvareh, ki se tičejo maševanja¹⁹⁴, glede oskrbovanja večne luči¹⁹⁵, glede ordinacij svojih klerikov¹⁹⁶, glede vodstva bratovščin, upravljanja dobredelnih ustanov in vizitacije šolskih kolegijev in institutov¹⁹⁷, quoad sacras imagines et reliquias ponendas et exponendas¹⁹⁸. Plačevati morajo seminaristum^{198a}. Glede dolžnosti udeleževati se škofijskih sinod, je bilo določeno, da se jih morajo udeleževati »exempti etiam, qui alias cessante exemptione interesse deberent, nec capitulis generalibus subduntur; ratione tamen parochialium aut aliarum saecularium ecclesiarum, etiam annexarum, debeant ii, qui illarum curam gerunt quicumque illi sint, synodo interesse«¹⁹⁹. Glede oznanjevanja odpustkov so redov-

¹⁸⁹ Kako daleč seže ta eksempcija, je bilo dvomno; cfr. konst. Benedikta XIV, Firmandis z dne 6. nov. 1744, o kateri bo govor pozneje.

¹⁹⁰ L. III, c. 1, nn. X—XIV.

¹⁹¹ Točnejše določbe je na podlagi cit. odloka izdal Klemen X. v konst. Superna z dne 21. junija 1670, o kateri bo govor spodaj.

¹⁹² Cfr. konst. Klemen X., Superna z dne 21. junija 1670.

¹⁹³ Sess. 5, c. 2 de ref. — Brez škofovega dovoljenja ne smejo izdajati redovniki sv. pismo in komentarje k sv. pismu (Sess. 4. Decretum de editione et usu sacrorum librorum). Tu je začetek dvojne predhodne cenzure, o kateri bo govor pozneje pri interpretaciji kan. 1385 v velj. zakonu.

¹⁹⁴ Sess. 22 de observandis et evitandis in celebratione Missae.

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Sess. 23, cc. 8, 11, 12, 14 de ref.

¹⁹⁷ Sess. 22, cc. 8 in 9 de ref. Prim tudi sess. 7, c. 14 de ref.

¹⁹⁸ Sess. 25 de invoc. sanctorum.

^{198a} Podrobneje bo govor o tem v drugem delu pri interpretaciji kan. 1355 in 1356.

¹⁹⁹ Sess. 24, c. 2 de ref. Določbo je potrdil še Leon XIII. v konst. Romanos Pontifices z dne 8. maja 1881 (Fontes, ed. Gasparri III, 176).

nikom odvzeti vsi privilegiji²⁰⁰. Škofje naj kot delegati sv. stolice prisilijo zanikerne opate, da se bo v samostanu čitalo sv. pismo²⁰¹; v istem svojstvu naj vsako leto vizitirajo cerkve, pa naj si bodo kakorkoli izvzete, in poskrbe, da se bodo izvršila potrebna popravila in da ne bo trpelo dušno pastirstvo kakšne škode²⁰².

Tridentski koncil je institut konservatorjev, papeških delegiranih sodnikov, pri katerih so iskale eksemptne osebe zaščite pred očitnimi krivicami in nasilji, kakor je bilo zgoraj omenjeno, sicer nekoliko omejil, vendar te omejitve redovnikov vobče niso zadele, ker niso veljale za regularia loca kot pravi c. 5 v 14. seji de ref. Določil pa je, da so za redovnike »in causis civilibus mercedum et miserabilium personarum« pristojna škofijska sodišča v vsakem primeru, toda pod pogojem, da se redovnik mudi zunaj samostana (extra monasterium degentes). Za ostale pravde, v katerih so bili redovniki toženci in se jim je godila krivica ali sila, so bili pristojni konservatorji, ako je imel red privilegij izbrati si jih; sicer pa so bila pristojna škofijska sodišča tamquam in hoc ab ipsa (namreč sancta sede) delegata^{202a}.

Tridentski koncil je z navedenimi določbami upostavil škofovsko oblast, ki so jo redovniške eksempcije nevarno omejevale. Redovniških eksempcij sicer ni odpravil, kakor so n. pr. predlagali nemški škofje in knezi²⁰³, toda vse zunanje redovniško delovanje je postavil pod nadzorstvo škofov. Načelo eksempcije je rešil s tem, da je imenoval škofe de iure za delegate sv. stolice v tistih stvareh, v katere bi se škofje brez škode za eksempcijo ne mogli vtikati, je pa javni red zahteval njihove intervencije.

Čeprav so bile te določbe tridentskega koncila zelo konkretne, je vendar bila zadeva preveč kočljiva, da bi bila z njimi končno rešena. Veliki, centralistično urejeni redovi frančiškanov, dominikancev in jezuitov bi se jim tudi ob dobri volji le težko mogli popolnoma podvreči. Vsekako so ostale možnosti za prepire; do nesoglasja je prišlo celo med svetnikoma Karlom Boromejskim in Filipom Neriem²⁰⁴.

Papeži, koncilska kongregacija kakor tudi kongregacija za zadeve škofov in redovnikov ter drugi uradi rimske kurije so zato

²⁰⁰ Sess. 21, c. 9 de ref.

²⁰¹ Sess. 5, c. 1 de ref.

²⁰² Sess. 7, c. 8 de ref.

^{202a} Sess. 7, c. 14 de ref. Papež Gregor XV. je s konst. Sanctissimus z dne 20. sept. 1621 institut konservatorjev bistveno spremenil. Izbrati si je morala redovniška hiša, ki je imela ta privilegij, konservatorja izmed škof. sinod. sodnikov škofije, kjer se je nahajala. Papeškega odobrenja konservatorjev ni bilo treba, temveč je zadostovalo, da je redovniška hiša ime izbranega naznanila škof. kuriji. Konservatorji so tako postali nekakšni redni sodniki. Nastali so novi spori in institut je polagoma prišel iz prakse in redovniki so se začeli obračati na rimska sodišča. (Prim. Wernz, Jus decretalium II, 645; Hinschius, System des kathol. Kirchenrechts I, 179—180).

²⁰³ Phillips, o. c. VII, 999.

²⁰⁴ »Se celo Karol Boromejski je mislil, da dela v smislu tridentskega koncila, če bolj neomejeno postopa z milanskimi redovnimi duhovniki, nego je hotel priznati Filip Neri« (Pastor, o. c. VIII, 195).

izdali nebroj določb, ki so razlagale določbe tridentskega koncila, jih praktično aplicirale, deloma pa tudi spreminjale. Tudi nove privilegije glede eksempcije so nekateri papeži, zlasti Benedikt XIII.²⁰⁵, podeljevali redovom.

Kanonistični pisatelji so začeli vprašanje o redovniški eksempciji sistematično obdelovati. Primere, v katerih so redovniki škofu podložni in v katerih niso, so zbrali in jih taksativno naštevati. Tako navaja Reiffenstuel²⁰⁶ 40 takih primerov; 26 od teh jih je bilo rešenih šele po tridentskem koncilu. Jasno prikazuje razmerje med škofi in redovniki po tridentskem koncilu Ferraris v *Prompta bibliotheca*²⁰⁷ v članku *Regulares*, art. II pod naslovom: *Quoad ea, quae concernunt regularium exemptionem a jurisdictione vel non ordinariorum, seu quoad ea, in quibus regulares subduntur vel non jurisdictioni ordinariorum*.

V pričujočem orisu historičnega razvoja redovniške eksempcije se ne moremo baviti z omenjenimi primeri posamič. Omenim naj le tiste papeške odloke, ki so po tridentskem koncilu odločilno vplivali na ta razvoj.

19. Papež Pij IV. je v konst. *In principis apostolorum* z dne 18. februarja 1564, ki je bila publicirana šele leto pozneje²⁰⁸, odpravil vse privilegije in indulte, ki so nasprotovali tridentskemu koncilu; s tem je seveda bil deloma odpravljen tudi mendikantski »mare magnum«.

Pri nasledniku Pija IV. Piju V. so se začeli mendikanti pritoževati, da jih škofje zatirajo. V konstituciji *Etsi mendicantium* z dne 16. maja 1567²⁰⁹ našteva papež Pij V. dolgo vrsto pritožb zoper škofe^{209a}. Škofje napačno tolmačijo tridentske dekrete v škodo redovnikom. Nekateri škofje izvablajo redovniške kandidatkinje pod pretezo, da jih bodo izprašali, kot zahteva tridentski koncil, iz samostana, in jih izprašujejo neprimerne stvari. Nekateri kalijo v redovih mir, ko začenjajo že zastarele spore o precedenci. Drugi skušajo redovnike docela izključiti iz dušnega pastirstva, ki naj pripade le svetnim duhovnikom. Nekateri zabranjujejo mendikantom nabirati miloščino in že nabrano jim groze vzeti. Nekateri zahtevajo, da jim morajo mendikanti plačevati od svojih zemljišč desetino, dajati darove prvencev in druge dajatve. Nekateri škofje so uvedli postopanja proti redovnikom, ki so napravili delikt v samostanu ali celo, če je obstajala le sumnja o deliktu, ne da bili počakali, kaj bodo ukrenili redovniški predstojniki. Nekateri škofje zahajajo v ženske samostane in tudi drugim to dovoljujejo; zoper redovnice uvajajo procese, ne da bi se ozirali na predstojništvo; prilaščajo si nad redovnicami oblast tudi v neduhovnih zadevah. Nekateri kličejo vsak dan redov-

²⁰⁵ O tem pozneje.

²⁰⁶ *Ius canonicum*, I. 1, tit. 31, nn. 110—171.

²⁰⁷ Popoln naslov: *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica* (Migneva izdaja iz l. 1858).

²⁰⁸ Cfr. Phillips, o. c. VII, 1000.

²⁰⁹ *Fontes*, ed. Gasparri I, 217—220.

^{209a} V. Gasparrijevi izdaji je precej odstavkov v konstituciji izpuščenih, a kljub temu je naštetih 26 pritožb.

nike pred se; skušajo jih podvreči svoji oblasti; pollaščajajo se samostanov; izganjajo redovnike in izvršujejo nad njimi oblast; redovnike mečejo, ne da bi jih vsaj zaslišali, v ječe »ac manibus pedibusque laborant, ut regulares Mendicantes suae ditioni subiiciant et usque adeo se intromiserunt in gubernatione Conventuum, et in correctionibus fratrum, ut Provincialibus et Generalibus nullus amplius videtur relictus locus, aut ulla iurisdictio«. Nekateri škofje branijo samostanskim predstojnikom sklepati račune s samostanskimi sindiki. Nekateri se niso sramovali zahtevati za dovoljenje zgraditi samostan 30 ali 40 dukatov.

Navedeni očitki, ki nam razodevajo reakcijo na določbe tridentskega koncila, so zelo težki, vsaj nekateri od njih, vendar pa je treba upoštevati, v kakšnem razpoloženju so jih redovniki sestavili, ako hočemo razmerje med škofi in redovniki v tej dobi pravilno spoznati.

S konstitucijo je hotel papež odpraviti napačno razlago določb tridentskega koncila; v nekaterih primerih pa je te določbe še točneje determiniral. Tako določa glede zaslišavanja redovniških kandidatinj, da mora škof zaslišanje opraviti v 15 dneh potem, ko je zaprosen, in sicer v samostanu v neklavzurnem prostoru ante cratem ferream in da sme izprašati samo »an coacta, an seducta, an sciat, quid agat«, na druga vprašanja pa da kandidatinja ni dolžna odgovarjati. Glede izpovedovanja pa je Pij V. v omenjeni konstituciji direktno odstopil od določbe tridentskega koncila, ko je redovnikom dovolil spovedovati tudi brez pristanka krajevnega škofa. S konstitucijo Romani Pontificis z dne 6. avgusta 1571²¹⁰ pa je moral Pij V. ta privilegij mendikantov radi zlorab preklicati in je zopet uvedel določbo tridentskega koncila, da potrebujejo redovniki za spovedovanje svetnih ljudi pristanek krajevnega škofa; uvedel pa je novo določbo, da sme škof redovnike spovednike v ta namen le enkrat izprašati; pač pa jih more vnovič njegov naslednik »pro maiori conscientiae suae quiete«.

V zgoraj omenjeni konstituciji Etsi mendicantium odgovarja nato papež na vsako izmed naštetih pritožb posebej in razlaga zadevne določbe tridentskega koncila. Končno pa dostavlja nasproti tistim, ki so mislili, da so s tridentskim koncilom redovniški privilegiji bili vsi odpravljeni, da so ostali v veljavi vsi privilegiji, ki so jih mendikanti na kakršenkoli način dobili, če le ne nasprotujejo določbam tridentskega koncila. Konstitucija Etsi mendicantium je veljala prvotno le za mendikante; čez nekaj mesecev pa je Pij V. s konstitucijo Ex supernae z dne 16. avgusta 1567²¹¹ raztegnil njeno veljavo tudi na več drugih redov²¹². Z bulo z dne 23. septembra 1567 je Pij

²¹⁰ Fontes, ed. Gasparri I, 246—247.

²¹¹ Fontes, ed. Gasparri I, 220—222.

²¹² Na vse domove »Canonicorum regularium S. Augustini Congregationis Lateranensis et S. Salvatoris ac S. Crucis Olibrieni, et Monachorum S. Benedicti Congr., et Ordinum Cassien., Montis Oliveti, Vallis Umbrosae, necnom etiam Congreg. Cisterciensis et Carthusiensis necnom S. Hieronymi Hispaniarum, ac Camaldulen. et fratrum Militiae Jesu Christi Reformatorum nuncupatorum Regni Portugalliae«.

V.²¹³ ponovno vzel v zaščito dominikance, iz katerih je sam izšel^{213a}. Pijev naslednik Gregor XIII. je v konstituciji *In tanta rerum* iz leta 1573²¹⁴ zopet ponovil omenjene določbe tridentskega koncila.

Pomembna je bila konstitucija Gregorja XV. *Inscrutabili*²¹⁵ z dne 5. februarja 1629²¹⁶, ki je predvsem znova uredila razmerje eksemptnih redovnikov do dušnega pastirstva. Obnovila je najprej določbe tridentskega koncila glede spovedovanja svetnih ljudi²¹⁷, glede dušnega pastirstva sploh²¹⁸, glede pridiganja²¹⁹, glede nadzovanja klavzure v ženskih samostanih²²⁰, potem pa je dostavila, da oni, ki uživajo privilegij eksempcije, ne morejo opravljati dušnega pastirstva in deliti zakramentov brez dovoljenja krajevnega škofa. V teh stvareh so eksemptni podrejeni krajevemu škofu kot delegatu sv. stolice. V istem svojstvu more škof nastopiti tudi s kaznijo proti tistim, ki bi pridigali brez njegovega dovoljenja.

Konstitucija je dalje določala, da morajo biti redni in izredni spovedniki v ženskih samostanih aprobirani od škofa; da morajo upraviteljice imovine v ženskih samostanih vsako leto predložiti škofu račune; da sme škof iz upravičenega razloga zahtevati, da predstojniki odstranijo spovednika (namreč redovnika) redovnic in upraviteljico imovine, če pa se predstojniki za to zahtevo ne zmenijo ali se ji upirajo, ima škof pravico, da spovednika in upraviteljico sam odstavi. Končno gre škofu pravica, da se udeleži volitev kakršnekoli redovniške predstojnice in da tem volitvam predseduje.

Glede posameznih določb v konstituciji so nastali dvomi; trinajst teh je koncilna kongregacija z odobrenjem Gregorja XV. in Urbana VIII. avtentično rešila²²¹. V zapadni Indiji je nastal spor med škofom in jezuiti glede pravice pridigati in spovedovati, ki ga je papež Inocenc X. s konst. *Cum sicut* z dne 14. maja 1648²²² rešil proti jezuitom v smislu določb tridentskega koncila in zgoraj omenjene konstitucije Gregorija XV. tako, da jezuiti ne morejo spovedovati vernikov brez škofovega dovoljenja in da ne smejo pridigati v lastnih cerkvah »non prius petita Eppi benedictione«, v tujih pa ne brez škofovega dovoljenja.

Obe zadevi, tako ta glede pridiganja kot ona glede spovedovanja pa z navedeno Inocencijevo konstitucijo še nista bili končno

²¹³ Bull. Rom. VII, 586; Pastor, o. c. VIII, 196.

^{213a} Glede dominikanskega privilegija, po katerem so imeli dominikanci izključno pravico voditi teoforične procesije na nedeljo v osmini praznika sv. R. T., glej konst. Gregorija XIII. *Cum interdun* z dne 11. marca 1573, Fontes, ed. Gasparri I, 254—255, ki je privilegij odpravila.

²¹⁴ Bull. Rom. VIII, 39; Phillips, o. c. VII, 1002.

²¹⁵ Fontes, ed. Gasparri I, 379—381.

²¹⁶ Raztegnjena na Portugalsko s konst. Klemenca XII. *Admonet nos* z dne 11. avg. 1735, Fontes, ed. Gasparri I, 652—654.

²¹⁷ Sess. 23, c. 15 de ref.

²¹⁸ Sess. 25, c. 11 de reg.

²¹⁹ Sess. 24, c. 4 de ref.

²²⁰ Sess. 25, c. 5 de reg.

²²¹ Naštevka jih Ferraris, *Prompta bibliotheca, regulares art. 2, nn. 6 in 7.*

²²² Fontes, ed. Gasparri I, 441—445.

rešeni. Nastalo je namreč več dvomov, kako ju interpretirati, ki jih je avtentično pojasnil Klemen X. v konst. *Superna* z dne 21. junija 1670²²³, ki je bila za Portugalsko obnovljena s konst. Klemena XII. *Ad monet nos* z dne 11. avgusta 1735²²⁴. Zadevi sta bili v konstituciji rešeni tako-le: Redovniki morajo prositi škofa za blagoslov, kadar nameravajo pridigati v svojih cerkvah vernikom ali sebi podložnim redovnicam, čeprav tem ad crates ali pri zaprtih vratih. Pridigati pa smejo, čeprav škof zaprosenega blagoslova ne da. Če pa škof prošnji za blagoslov tudi ugovarja, ne smejo pridigati. Škof more ugovarjati, če ima upravičen razlog. Proti redovniku, ki bi kljub škofovemu ugovoru pridigal, more škof nastopiti s kaznijo po določbi v konst. Gregorija XV. *Inscrutabili*. Za pridiganje v tujih cerkvah morajo imeti redovniki dovoljenje krajevnega škofa. Preden škof izda tako dovoljenje, sme po svoji uvidevnosti redovnika izprašati *quoad doctrinam*. Dano dovoljenje sme škof preklicati tudi iz tajnih razlogov, ki pa se morajo nanašati na pridiganje. Na splošno škof ne more prepovedati redovnikom pridigati v njih cerkvah.

Zelo podrobne določbe ima konstitucija glede spovedovanja. Redovniki morajo biti za spovedovanje vernikov aprobirani od krajevnega škofa. Aprobacija velja v mejah škofije. Za spovedovanje redovnic morajo biti od škofa posebej aprobirani. Redovnik, ki ga škof aprobira za spovednika določenega ženskega samostana, ne more spovedovati v drugem ženskem samostanu. Izredni spovednik more spovedovati le v primerih, za katere je aprobiran. Redovniški spovednik more *eo ipso* spovedovati vse, ki so *de familia* in *commensales*, ne pa teh, ki samo služijo v samostanu. Redovnikom, ki jih smatra škof sposobne za spovedovanje vobče, ne more omejiti jurisdikcije na določene kraje ali osebe ali čase. Redovnik, ki spovē bolnika, mora o tem obvestiti župnika; škof more zahtevati to obvestilo *sub poena suspensionis a facultate audiendi confessiones*. Vernik, ki se izpove redovniku o velikonočnem času, zadosti velikonočni dolžnosti. Potrditev za spovednika sme škof preklicati le *ex nova superveniente causa*; razloga ni dolžan povedati redovniku, pač pa sv. stolici, ako ona zahteva. Redovnike spovednike, ki bi pohujšljivo ali neprimerno živeli, sme škof suspendirati *ab audiendis confessionibus*. Vsem redovnikom iz kakega samostana škof ne more odvzeti pravice spovedovati *inconsulta Sancta Sede*. Redovniki nimajo privilegija, da bi mogli odvezovati in *casibus Episcopo reservatis*; tudi tisti, ki morejo po privilegiju odvezovati od primerov, zadržanih sv. stolici, nimajo pravice odvezovati v primerih, ki so škofu udržani. Redovnik spovednik more odvezovati od rezervatov tuje škofije, če le ni prepričan, da je prišel penitent in *fraudem reservationis* v to škofijo k spovedi. Redovniki ne morejo odvezovati od cenzur *pro foro externo*; ako je penitent, ki ga teži cenzura in *foro externo*, *pro foro interno* tudi odvezan, ga more škof kljub temu prisiliti, da se ravna v zunanjem območju, kot da ni odvezan. Končno

²²³ Fontes, ed. Gasparri I, 472—475.

²²⁴ Fontes, ed. Gasparri I, 652—654.

dostavlja konstitucija, da odloča v primerih, kjer škof sodi, da redovniški privilegiji niso jasni, sv. stolica.

Iz navedenih določb se razbere, da je bilo spovedovanje s to konstitucijo zelo točno in podrobno urejeno, tako da so v glavnem zadevni spori morali biti končno odpravljeni.

Popolnoma pa spori med škofi in redovniki kljub naštetim konstitucijam niso ponehali^{224a}. Kot glavni vir sporov navaja Inocenc X. v konst. *Instauranda* e z dne 15. okt. 1652²²⁵ premajhne samostane, kjer se pravo redovniško življenje ne more vršiti. S to konstitucijo je zato zatrl vse mendikantske samostane v Italiji, ki so imeli le po nekaj članov. Vsi samostani pa se seveda niso pokorili temu odloku. S konst. *Ut in parvis* z dne 10. febr. 1654 je Inocenc X. na prošnjo redovnikov nekatere zatrte samostane zopet upostavil in določil, da so samostani, ki niso bili zatrti, pa štejejo manj kot šest članov, pod škofovo oblastjo; zatrti samostani pa, ki so bili na novo upostavljeni, pa morajo imeti 12 članov, da uživajo privilegij eksempcije²²⁶. Tako sta nastali v Italiji²²⁷ dve vrsti majhnih redovniških hiš, ki jih je bilo treba razlikovati pri presoji različnih pravnih vprašanj, tičočih se razmerja do krajevnega škofa. V 19. stoletju pa so razlikovali še tretjo vrsto; za redovniške hiše, ki jih je v 19. stoletju zatrla samo svetna oblast, je veljalo pravilo, da so ekseptne, »dummodo in eas tres saltem ad ibi degendum convenient regulares, quorum unus ad minus sit sacerdos«²²⁸.

V letih 1725 do 1729 je izdal Benedikt XIII. 12 konstitucij²²⁹, v katerih je mendikantom, zlasti pa dominikancem podelil veliko privilegijev preko določb tridentskega koncila. Škofje so seveda ugovarjali. Benediktov naslednik na papeškem prestolu, Klemen XII., ki je bil izvoljen za papeža 12. julija 1730, je že v avgustu istega leta določil posebno kongregacijo, ki naj bi preiskala privilegije, ki jih je Benedikt XIII. precej lahkoverno delil²³⁰; v konstituciji *Romanus Pontifex* z dne 30. marca 1732²³¹ je nato vse te privilegije preklical.

Z razmerjem med škofi in redovniki se je bavil veliki kanonist

^{224a} V dekretu kongregacije škofov in redovnikov (S. C. Ep. et Reg.) za zagrebško škofijo z dne 14. decembra 1674 (Fontes, ed. Gasparri IV, 790—791) beremo n. pr.: »Cum saepe inter parochos dioecesis Zagrabienensis ex una, et fratres minores de observantia Sancti Francisci ex altera partibus ortae sint, et in dies orientur non leves controversiae circa administrationem Sacramentorum militibus praesidiariis, aliisque forensibus in dicta dioecesi commorantibus; praedicationem Verbi Dei, et alia huiusmodi munia parochialia, episcopus Zagrabienensis pacis et Ecclesiae suae tranquillitatis amator etc. V odloku navaja kongregacije enajst odlokov koncilске kongregacije iz let 1628 do 1655, ki so reševali podobne spore.

²²⁵ Fontes, ed. Gasparri I, 445—448.

²²⁶ Benedikt XIV., De synodo dioeciesana I, III, c. II.

²²⁷ In na bližnjih otokih.

²²⁸ Sv. penit. 18. aprila 1867; 12. sept. 1872; cfr. Cappello, De visitatione ss. liminum et dioeceseon II, Romae 1913, 406.

²²⁹ Naštete so pri Ferraris, Prompta bibliotheca, privilegium II, 64.

²³⁰ Pastor, o. c. XV, 634.

²³¹ Priobčena v Ferraris, Prompta bibliotheca, privilegium III, 64.

papež Benedikt XIV. v več konstitucijah. V konst. *Apostolicae servitutis* z dne 14. marca 1743²³² je formalno rešil sicer le partikularni spor med škofom v Conversanu in Ivanovci glede tega, ali je mesto Putiniani (Putignano) izvzeto izpod škofove jurisdikcije ter inkorporirano plenissimo iure redu; spor je bil torej glede vprašanja, ali gre in casu za aktivno eksempcijo ali za pasivno²³³. V Putignianu je bil namreč star benediktinski samostan. Papeži Pashal II., Kalikst II. in Aleksander III. so podelili opatu tega samostana obširne privilegije, med katerimi so bili tudi ti-le: Opat je smel izvrševati pontificalia; za konsekracijo sv. krajev in za ordinacije klerikov je smel povabiti kateregakoli škofa; za krizmo je prav tako mogel prositi poljubnega škofa; krajevni škof v tem kraju brez pristanka redovnikov ni smel izvrševati pontificalia; menihi, kleriki, verniki in sv. kraji v tem mestu so bili podložni opatu; škof ni mogel klicati redovnikov na sinode. Janez XXIII. je izročil samostan z vsemi privilegiji vred ivanovcem. Nastal pa je spor, ali pomenijo omenjeni privilegiji aktivno ali samo pasivno eksempcijo. Benedikt XIV. se je odločil za mnenje, da gre za pasivno eksempcijo; odpravil pa je tudi imenovane privilegije, v kolikor bi kazali na aktivno eksempcijo; one pa, ki se tičejo dušnega pastirstva, a presegajo zadevno določbo tridentskega koncila²³⁴, je ukinil.

Podobno, le še bolj zanimivo, a tudi zapleteno zadevo obravnava konst. Benedikta XV. *Inter multa* z dne 4. aprila 1747²³⁵. Formalno je rešila spor med škofom v Tusculu in samostanom v Crypti Ferrati (Grotta Ferrata), ki je bil primer vzhodne eksempcije na zapadu. Opat tega samostana, v katerem so menihi vzhodnega obreda, je trdil, da je samostan aktivno eksempten, territorium nullius. Škof pa je nasprotno zagovarjal mnenje, da je samostan pač pasivno eksempten, a del škofije. Vprašanje je bilo zapleteno, ker je imel samostan izredno obširne privilegije, ker je šlo dalje za menihe vzhodnega obreda, ker so de facto izvrševali opati nekatere škofovske pravice in ker se je samostan v listinah večkrat imenoval nullius dioceseos. Papež pa je odločil, da vsi ti argumenti ne dokazujejo aktivne eksempcije. Iz privilegijev se namreč razvidi, da so papeži štčitili samostan pred krajevnimi škofi, torej je moral spadati samostan pod jurisdikcijo škofov. Menihi vzhodnega obreda so (v Italiji) podložni latinski hierarhiji. Proti dejstvu, da so opati izvrševali nekatere škofovske pravice, stoji, da so za to prosili privilegij pri sv. stolici (n. pr. glede podeljevanja spovedne jurisdikcije), torej si niso bili v svesti, da jim pripadejo te pravice eo ipso; škofova pravica pa je nasprotno fundata in iure. Naziv »nullius dioceseos« ne pomeni nujno, kakor je iz virov razvidno, aktivne eksempcije²³⁶.

²³² Fontes, ed. Gasparri I, 774—781.

²³³ Oba izraza, ex. activa in passiva, rabi Benedikt XIV. v tej konstituciji. O pomenu izrazov bo govor pozneje.

²³⁴ Sess. 25, c. 11 de reg.

²³⁵ Fontes, ed. Gasparri II, 102—109. Prim. tudi Borgia, La Badia greca di Grottaferrata nel diritto bizantino, 1918; Croce, o. c. 168—170.

²³⁶ Cfr. trid. koncil, sess. 24, c. 9 de ref.

Samostan je torej le pasivno eksempten in tak tudi ostane. Papež pa mu potrjuje oziroma podeljuje nekatere izredne privilegije. Opat, ki ima škofovsko posvečenje, sme enkrat na leto birmovati vse, ki se oglase. Opat daje duhovnikom pri samostanski cerkvi spovedno jurisdikcijo. Krajevemu škofu se priporoči, naj tem spovednikom vsaj za par krat na leto podeli pravico odvezovati od škofovskih rezervatov. Opatu pristojajo glede zakona vse župniške pravice; zakonske pravde pa so pridržane škofu. Naštevajo se pravde, za katere je v svojem okolišu pristojen opat; oseb pa, ki žive zunaj njegovega okoliša, ne more klicati pred svoj tribunal, če ne da krajevni škof exequatur.

Obe opisani Benediktovi konstituciji razmejujeta, kakor smo videli, aktivno in pasivno eksempcijo. Pasivna eksempcija pomeni, da so le redovniki v določenem samostanu izvzeti izpod oblasti krajevnega škofa, nad verniki samimi pa v tistem kraju redovniški poglavar nima oblasti. Aktivna eksempcija pa nasprotno hoče povedati, da je združena z eksempcijo tudi oblast nad verniki. Doktrina je razlikovala delno (*partialis*) in polno (*totalis*) aktivno eksempcijo. Ob polni aktivni eksempciji je bil teritorij z verniki vred izločen iz škofije, zato *nullius dioeceseos*; pri delni aktivni eksempciji pa so verniki ostali *intra fines dioeceseos*, toda redovniški predstojnik je izvrševal nad njimi nekatere škofovske pravice. Lahko je uvideti, da so bili možni glede aktivne eksempcije, zlasti delne, številni spori; omenjeni konstituciji pa nam kažeta, da te spore vedno ni bilo lahko rešiti. Benedikt XIV. pa je v njima kot kanonist strokovno in kot papež avtoritativno pokazal smernice, po katerih je bilo treba take spore reševati.

Tretja konst. Benedikta XIV. *Firmandis* z dne 6. novembra 1744²³⁷ je uredila, kot beremo v njenem uvodu, »*Episcoporum iura, quod attinet ad visitationem ecclesiarum parochialium ad regularium monasteria pertinentium*«. Konstitucija je najprej znova potrdila znani odlok tridentskega koncila o dušnem pastirstvu v redovniških cerkvah²³⁸, konst. Gregorija XV. *Inscrutabili*²³⁹, odlok kongregacije za škofove in redovnike z dne 31. avgusta 1668, ki določa, da morajo redovniki sprejeti kot vizitatorje tudi duhovnike, ki jih škof pred lastno vizitacijo pošlje in da sme škof ob vizitaciji tudi birmovati v redovniški cerkvi. Dalje popisuje konstitucija zelo podrobno, kaj je v redovniški cerkvi predmet škofove vizitacije²⁴⁰. Zasebno

²³⁷ *Fontes*, ed. Gasparri I, 855—862.

²³⁸ *Sess.* 25, c. 11 de reg.

²³⁹ Z dne 5. februarja 1629, *Fontes*, ed. Gasparri I, 379—381.

²⁴⁰ Ker je stvar praktično važna, naj tekst izpišem: »*Minime licet episcopo omnia ecclesiarum huiusmodi altaria visitare, sed illud dumtaxat, in quo Sanctissimum Eucharistiae Sacramentum asservatur et consequenter Sacrum ipsum Tabernaculum; fontem quoque baptisterii, si adsit; item confessionale, in quo parochus ad audiendas confessiones residere solet; pulpitem ecclesiae, e quo parochus ius habet verbi Dei iuxta praecipuum ministerii sui munus annunciandi; sacrarium pariter ecclesiae, ad inspiciendum locum, in quo asservatur sacra supellex, pro sacramentis tam intra ecclesiam quam extra illam decenter administrandis; sepulchrum excipiendis*

življenje redovnika župnika je podvrženo škofovi vizitaciji »quatenus ea, quae extra Claustrum prodierint«. Škof dalje vizitira redovnika župnika glede izpolnjevanja dolžnosti rezidirati, glede udeležbe na sinodah in pastoralnih konferencah, glede dušnopastirskih dolžnosti, glede maše pro populo, glede pridiganja, katehiziranja, spovedovanja in oskrbovanja bolnikov, glede priprave otrok za birmo, spoved in obhajilo, glede zakona in matic. »Uno verbo, quidquid episcopus a parochia saeculari exquirere atque exigere solet et debet, a parochia regulari exquirere et exigere potest.« Redovniški predstojnik ima v teh zadevah s škofom ius cumulativum; ako bi si odloči škofa in redovniškega predstojnika nasprotovali, obvelja škofova. »Privativum tamen Episcopi ius est in parochianorum mores exquirere.« Odločbe²⁴¹ koncilске kongregacije, da moreta redovnika župnika odstavi škof in redovniški poglavar non requisito iure alterius, so potrjene.

Pri cerkvah, kjer imajo redovniški predstojniki tudi iura episcopalia (aktivno eksemptne cerkve), nima krajevni škof nobene kompetence. Tridentški koncil pa je izvzel v že večkrat navedenem c. 11 sess. 25 de reg. izpod škofove vizitacije tudi tiste dušnopastirske cerkve, ki spadajo k samostanu, v katerem bivajo vrhovni redovniški predstojniki in opati. O obsegu te eksempcije je nastalo več dvomov. Benedikt XIV. je odločil v konst. Firmandis, da velja izjema le za hiše, kjer biva abbas totius ordinis, ne pa kakršenkoli opat; dalje mora biti samostan »domus ordinaria et principalis sedes superioris generalis«. Izjema velja le za cerkev, ki je v ožjem pomenu cerkev take glavne hiše, ne pa tudi za cerkve, ki so taki hiši le pridružene. Župljani pa, ki spadajo k redovniški cerkvi, pri kateri stalno biva vrhovni redovniški poglavar, niso izvzeti izpod škofove oblasti. Zanimivo je urejeno razmerje škofa do župnika pri taki redovniški cerkvi. Škofu pristoji pravica »non solum propriam auctoritatem et consensum interponere, quotiescumque superior huiusmodi generalis aliquem sive saecularem sive regularem parochum seu curatum etiam ad nutum amovibilem ad exercendum in praedictis ecclesiis animarum curam personarum saecularium deputare voluerit«, temveč more tudi zahtevati, da redovniški predstojnik župnika odstavi, ako opazi, da župnik ne vrši pravilno svoje dolžnosti. Če redovniški predstojnik, ki je tukaj vrhovni predstojnik, škofovi želji noče ustreči, naj škof vložiti rekurz na sv. stolico.

Za Benedikta XIV. je bilo razmerje med krajevnim škofom in redovništvom, kakor se razbere iz opisanih konstitucij, že zelo točno

subditorum parochiae corporibus addictum, coemiterium parochianorum humandis cadaveribus destinatum; turrim campanariam, dummodo in ea sint campanae ad parochiam proprie spectantes; ac demum praeter res supra enunciatas omnia sacra vasa, quibus vel particulae consecratae servantur vel sacra olea sive in baptismo sive in extrema unctione adhibenda, vel aqua baptisterii vel alia rite benedicta, quae pro ingredientium aspersione ad ecclesiae fores poni consuevit« (§ 7).

²⁴¹ Fontes, ed. Gasparri II, 102—109.

urejeno²⁴²; zlasti kar zadeva dušno pastirstvo, ki je bilo več stoletij neprestano kamen spotike, so bile določbe do skrajnosti podrobne.

Od papeških aktov bodi končno omenjena še konst. Leona XIII. *Romanos pontifices* z dne 8. maja 1881²⁴³, v kateri je papež rešil več sporov, ki so nastali v Angliji med škofi in redovniki, potem ko je tam Pij IX. l. 1850 upostavil redno cerkveno hierarhijo. V prvem delu se konstitucija izrečno bavi z vprašanjem »de familiarum religiosarum exemptione ab episcopali iurisdictione«. Povod za spore je bil v glavnem ta: ker je Anglija prešla iz izredne cerkvene province v položaj redne, je nastalo vprašanje, ali se mora tudi redovništvo, ki je v Angliji izvrševalo podobno kot v misijonskih deželah dušno pastirstvo, ravnati po določbah, ki veljajo zanj v rednih cerkvenih provincah. V skladu z določbami tridentskega koncila in s poznejšimi papeškimi konstitucijami je Leon XIII. definitivno rešil naslednje stvari. Redovnike misijonarje je treba smatrati »tamquam viventes intra claustra«, čeprav de facto živijo zunaj samostanov; zato uživajo privilegij eksemptije²⁴⁴. Škofom so podložni samo v onih primerih, ki jih našteva zakon, »et generatim in iis quae concernunt curam animarum et sacramentorum administrationem« (§ 10)²⁴⁵. V misijonskih krajih se morajo udeleževati splošnih pastoralnih konferenc vsi redovniki, ki se bavijo z dušnim pastirstvom, čeprav je za Italijo rimski koncil iz l. 1725 pod Benediktom XIII. dostavil klavzulo »dummodo morales in eorum conventibus lectiones non habeantur«; razlog je ta, ker imajo redovniške hiše v misijonih premalo članov, da bi se mogle konference uspešno vršiti (§ 11). Glede obveznosti udeleževati se škofijskih sinod ostane v veljavi tridentska določba²⁴⁶ (§ 12). Redovniki imajo pravico pritožiti se zoper škofove odloke na sv. stolico, in sicer zoper tiste, ki le tolmačijo ius commune, sive ordinarium sive delegatum, se morejo pritožiti in devolutivo tantum, proti ostalim in suspensivo (§ 13). Misijone, ki so prave župnije, more škof deliti (dividere; dismembrare) le po določbi tridentskega koncila²⁴⁷; ostale le de consilio capituli, a brez solemnitet, ki se zahtevajo za delitev pravih župnij; na novo ustanovljenih misijonih imenuje škof dušne pastirje po svobodni izbiri (§ 16). Župnijske šole (sch. parochiales; sch. pauperum) so pod nadzorstvom škofov (§§ 18, 19); glede ostalih ostanejo v veljavi stari privilegiji (§ 20). Glede ustanavljanja redovniških šol, cerkva in samostanov je določil Leon XIII. v soglasju z določbo tridentskega kon-

²⁴² Omenim naj še encikliko Benedikta XIV. o kršč. nauku *Etsi minime* z dne 7. febr. 1742, Gasparri, *Fontes* I, 715—720, ki določa, da redovniška služba božja ne sme motiti krščanskega nauka v župnih cerkvah; zadevnim škofovim odredbam se morajo pokoriti tudi eksemptni redovniki.

²⁴³ *Fontes*, ed. Gasparri III, 171—186.

²⁴⁴ Tako že konst. Klemenca VIII. *Religiosorum quorumcumque* iz leta 1601, Benedikta XIV. *Quamvis* iz l. 1746, *Cum nuper* iz l. 1751, *Cum alias* iz l. 1753. Izraz tridentskega koncila *extra claustrum degentes* je meril na posamezne redovnike, ne na redovništvo v celi pokrajini.

²⁴⁵ Konstitucija je razdeljena v §§; citiram po Gasparrijevi izdaji.

²⁴⁶ Sess. 24, c. 2 de ref.

²⁴⁷ Sess. 21, c. 4 de ref.

cila²⁴⁸ in s konstitucijami Urbana VIII.²⁴⁹, Klemenca VIII.²⁵⁰ in Gregorija XV.²⁵¹, ki so vse zahtevale dovoljenje krajevnega škofa, in s konst. Inocenca X. *Instaurandae* z dne 15. oktobra 1652²⁵², ki je zahtevala poleg škofovega dovoljenja še papeževu, naslednje: *Sodalibus religionis novas sibi sedes constituere, erigendo novas ecclesias aperiendove coenobia, collegia, scholas, nisi obtenta prius expressa licentia Ordinarii loci et Sedis Apostolicae non licere* (§ 21). Prav isto velja za spreminjanje in opuščanje redovniških zavodov (§ 22). Glede cerkvene imovine v misijonskem ozemlju papež razlikuje: *bona ad regulares qua regulares spectantia in bona regularibus intuitu missionis tributa*; prva ne spada pod škofovo nadzorstvo, pač pa druga (§ 23)²⁵³.

Iz navedenih določb Leonove konstitucije se jasno razvidi, da so načela, ki urejajo razmerje med krajevnim škofom in redovništvom, že ustaljena. Spori nastajajo le še v praktični aplikaciji teh načel. Spore je papež rešil na podlagi osnovnega načela, da spada dušno pastirstvo vernikov dosledno in povsod pod nadzorstvo krajevnega škofa in da ima škof *intentionem fundatam in iure*.

V omenjeni Leonovi konstituciji *Romanos pontifices* je zanimivo tudi mesto, kjer opisuje papež značaj in pomen redovniške eksempcije. Mesto se glasi: »*Quamvis in ecclesiastica hierarchia, quae est divina ordinatione constituta, presbyteri et ministri sint inferiores Episcopis, horumque auctoritate regantur; tamen quo melius in religiosis ordinibus omnia essent inter se apta et connexa, ac sodales singuli pacato et aequabili vitae cursu uterentur; denique ut esset incremento et perfectioni religiosae conversationi consultum, haud immerito Romani Pontifices, quorum est dioeceses describere ac suos cuique subditos sacra potestate regundos adtribuere, Clerum Regularem Episcoporum iurisdictione exemptum esse statuerunt. Cuius rei non ea fuit causa quod placuerit religiosas sodalitates potiore conditione frui quam clerum saecularem; sed quod eorum domus habitae fuerint iuris fictione quasi territoria quaedam ab ipsis dioecesibus avulsa. Ex quo factum est ut religiosae familiae, quae iure communi et Episcopis propter hieraticum principatum et Pontifici Maximo propter principatum Pontificium immediate subesse oporteret, in Eius potestate esse perrexerint, ex Episcoporum potestate per privilegium exierint. Quum autem re ipsa intra fines dioecesium vitam degant, sic huius privilegii temperata vis est, ut sarta tecta sit dioecesana disciplina, adeoque ut clerus regularis in multis subesse debeat episcopali potestati sive ordinariae sive delegatae*« (§ 7). Glavni razlog za redovniško eksempcijo je torej po

²⁴⁸ Sess. 25, c. 3 de reg.

²⁴⁹ *Romanus pontifex* z dne 28. avg. 1624 (Fontes, ed. Gasparri I, 388—390).

²⁵⁰ *Quoniam ad iustitiam* z dne 23. jul. 1603 (Fontes, ed. Gasparri I, 363).

²⁵¹ *Cum alias* z dne 17. avg. 1622.

²⁵² Fontes, ed. Gasparri I, 445—448.

²⁵³ Določba je še danes za imovinsko pravo v misijonskem ozemlju osnovnega pomena.

papeževih besedah ta, da se ohrani edinost, mir v redovih in se ustvari možnost za njih napredek v verskem življenju²⁵⁴.

Opisane konstitucije papežev od Pija V. do Leona XIII. so po tridentskem koncilu najvažnejši papeški akti, ki so se bavili z razmerjem škofov do redovništva. Gradile so vse na odlokih tridentskega koncila, jih avtentično razlagale, a tudi dopolnjevale. Poleg teh konstitucij pa so iz te dobe še mnoge druge, ki so se deloma dotikale našega problema ali pa tudi reševale kakšno zadevno specialno vprašanje. Ker nam gre le za glavne podatke v zgodovinskem razvoju omenjenega razmerja, se z njimi ne moremo baviti^{254a}, kakor tudi ne s številnimi odloki rimskih kurialnih oblastev, ki so bili izdani za konkretne primere. Kakor nam bo pokazal sistematični prikaz o pravnem razmerju krajevnega škofa do redovnikov na koncu prvega dela pričujoče razprave za čas neposredno pred veljavnim zakonikom, niso namreč imeli omenjeni partikularni odloki nobenega večjega vpliva na razvoj sam.

20. Partikularni cerkveni koncili, ki so nekakšni glasniki cerkvenega javnega mnenja v posameznih pokrajinah vesoljne cerkve, nam v dobi po tridentskem koncilu med drugim tudi odkrivajo, kako so se določbe tridentskega koncila in omenjenih papeških konstitucij o razmerju med škofom in redovništvom v praktičnem življenju izpolnjevale, kako so škofoje nanje reagirali in kakšni so bili njihovi predlogi de vitandis et optandis. Ugotoviti moremo na podlagi koncilskih aktov²⁵⁵ naslednje:

Partikularni koncili so se zelo pogostoma bavili z našim vprašanjem. Zadevne določbe so uvrščali v glavnem po zgledu dekretalnega prava v titul: *De religiosis domibus ut Episcopo sint subjectae*²⁵⁶, ali po zgledu tridentskega koncila v titul: *De monialibus et regularibus*²⁵⁷, ali pa tudi v samostojno izbrano poglavje: *De episcopi erga Regulares aliasque personas Deo dicatas munere*²⁵⁸. Podobno kot v gornjem odstavku omenjene papeške konstitucije so tudi na teh concilijih opozarjali na dekrete tridentskega koncila²⁵⁹ in jih

²⁵⁴ Avtorji (De Buck, Bouix, Vermeersch, Wernz) so vrh tega navajali še, da se z eksemplifikacijo poudari še papežev primat (prim. zgoraj opombe 120—122); da ima od nje koristi tako vesoljna Cerkev, ker morejo neodvisni redovniki tem lažje odbijati napade heretikov, kakor posamezna škofija, ker se ji more škof bolj posvetiti, ko mu niso na skrbi redovniki (cfr. d'Angelo, *La essenzone dei religiosi*, Torino 1929, 2—3; Vermeersch, o. c. I, 216). Trdnost teh razlogov se zdi precej problematična.

^{254a} V drugem delu razprave, pri tolmačenju veljavnih določb, bodo omenjeni tisti odloki, ki so vplivali na razvoj posamezne določbe.

²⁵⁵ Za dobo od 1693—1870 cfr. *Collectio Lacensis* I—VII.

²⁵⁶ N. pr. prov. koncil v Beneventu l. 1693, tit. 31 (Coll. Lac. I, 61—64) in mnogi drugi.

²⁵⁷ N. pr. prov. koncil v Neaplju l. 1699, tit. 11 (Coll. Lac. I, 230—235).

²⁵⁸ N. pr. koncil v Reimsu l. 1849, tit. 16, c. 2 (Coll. Lac. IV, 142 b—144 d).

²⁵⁹ Conc. Burdigalense iz l. 1850 se je zadovoljil z določbo: *Quoniam vero Conciliorum generalium decretis sedisque apostolicae constitutionibus regularium status rite ordinatur et cum episcoporum praerogativis optime conciliatur, nihil circa ipsos censent (patres) sibi decernendum* (Coll. Lac. IV, 603 d).

deloma tudi izpopolnjevali z analogno interpretacijo. Naglašali so zlasti, da se brez škofovega dovoljenja ne sme ustanoviti redovniška naselbina²⁰⁰, da je potrebno škofovo dovoljenje tudi za ustanovitev kongregacije, kjer torej ni slovesnih zaobljub²⁰¹. Od ostalih določb so bile predmet razpravljanja največkrat tiste o dušnem pastirstvu redovnikov, o pridiganju in spovedovanju²⁰²; kar pač priča, da so bile te stvari najbolj pereče.

Zanimiva je določba I. provincialnega koncila v Quito (v Ekvadorju) l. 1863, ki v dekretu X, pod naslovom *De casibus, in quibus regulares sunt Episcopo subjecti* našteva 11 takih primerov²⁰³ in dostavlja, da naj se do prihodnjega koncila sestavi še točnejši seznam, da bodo škofje vedeli za svoje pravice²⁰⁴.

Podobna nesporazumljenja med škofi in redovniki, kot so bila v Angliji, ki jih je potem odpravil Leon XIII. v zgoraj obravnavani konstituciji *Romanos Pontifices* z dne 8. maja 1881, so nastala tudi v severni Ameriki in so se bavili z njimi v drugi polovici 19. stoletja severnoameriški koncili, med njimi zlasti znani drugi plenarni koncil v Baltimoru l. 1866. Pokrajinski koncil v Cincinnati iz l. 1855 je tožil, da redovniki zapuščajo v pohujšanje vernikov in v škodo misijon-skemu delu samovoljno misijone, ki so jih od škofov sprejeli, in je določil, da redovi ne morejo enostransko preklicevati zadevnih pogodb s škofi in da tudi redovnikov ne smejo odstranjevati z misijonskih postojank razen pod dvema pogojema, da namreč pošljejo drugega redovnika in da dobe pristanek krajevnega ordinarija²⁰⁵.

Drugi plenarni koncil v Baltimoru iz l. 1866 je razmerje med škofi in redovniki v Ameriki takole opisal: »Regulares etiam exemptos, Episcoporum iurisdictioni saltem delegatae subesse, canonica praecipiant instituta, quoad domorum religiosarum fundationes, suorum alumnorum ordinationes, verbi Divini praedicationem, SS. Sacramenti expositionem, librorum de rebus ad religionem pertinentium tractantium approbationem, confraternitatum erectionem, monialium confessiones et quoad observanda et evitanda in celebratione

²⁰⁰ Koncil v Neaplju l. 1699, tit. 11, c. 2, n. 12 (Coll. Lac. I, 235b).

²⁰¹ Koncil v Reimsu l. 1849, tit. 16, c. 2, Coll. Lac. IV, 144 a; koncil v Tournu l. 1849, decr. 20, Coll. Lac. IV, 278d—279a; v Avignonu l. 1849, tit. 7, c. 2, n. 3, Coll. Lac. IV, 351d—352a.

²⁰² Koncil v Neaplju l. 1699, tit. 11, c. 2, nn. 10—11, Coll. Lac. I, 235a; II. koncil v Baltimoru l. 1866, tit. 8, n. 411—412, Coll. Lac. III, 510c—511a; v Avignonu l. 1849, tit. 7, c. 1, nn. 7—8, Coll. Lac. IV, 350d—351a; v Ostrogonu l. 1858, tit. 7, Coll. Lac. V, 66b; v Kölnu l. 1863, tit. 5, cap. un. Coll. Lac. V, 690a.

²⁰³ Glede izpost. Najsv., glede neobičajnih slik v cerkvah, glede označevanja odpustkov in vodstva bratovščin, glede ostavke in odpovedi obveznosti redov. novincev; glede majhnih samostanov, glede kaznovanja deliktov, ki so storjeni zunaj samostana, glede pogovorov z redovnicami. Dalje pa tudi, če se ne drže privilegijev glede maševanja v privatnih oratorijih in če pohajajo po mestu zlasti ponoči ali »indecencer vestiti et sine debita modestia religiosa« (Coll. Lac. VI, 410b—d).

²⁰⁴ Tak seznam podaja Appendix ad decreta Concilii Plenarii Americae Latinae, Romae 1900, 747.

²⁰⁵ Točka XVIII, Coll. Lac. III, 197d—198a.

Missae²⁶⁶. »Ex quibus omnibus loculenter patet, Regulares in iis quae curam animarum et administrationem sacramentorum respiciunt, subesse jurisdictioni, visitationi et correctioni Episcopi, in cuius dioecesi degunt; nihilque ipsos hac in parte privilegiis suis iuvari; eosdemque statuta omnia dioecesana, provincialia et plenaria, eadem plane ratione qua sacerdotes saeculares, districte teneri observare²⁶⁷.

Tudi v a t i k a n s k e m u koncilu je bilo predloženih nekaj predlogov glede redovniške eksempcije. V predlogu francoskih škofov iz l. 1869 beremo: »Valde etiam expediret exemptiones de novo non concedi, et etiam concessas ita moderate temperari, ut supprimerentur, quantum possibile erit, regulares inter et saeculares occasiones illorum conflictuum, qui in hodierno rerum statu, non nisi periculosissime erumpere et agitari possent²⁶⁸. Glede ženskih redov in njih delovanju naslavlja isti predlog več zahtev na škofo in dostavlja: »Haec autem ut praestare possint Episcopi, omnino necesse esset praefata instituta sub illorum iurisdictione et manu relinquere; ideoque nullis exemptionibus immediatae Ordinariorum gubernationi ipsa subtrahi²⁶⁹. Belgijski škofje so predlagali: »ut auctoritas Episcoporum sit et maneat in omnia monasteria fratrum laicorum et sororum, ita quidem, ut ad Episcopum recurratur pro omni administratione spirituali et temporalis²⁷⁰. Žalostne posledice eksempcije tako redovniške kot svetnih prelato je pikro bičal predlog nekega škofa z dne 27. decembra 1869²⁷¹, ki je trdil o eksemptnih osebah: »perturbationem in Episcoporum iurisdictione excitant et exemplis vitae laxioris occasione praebent... providas Episcopi curas parvipendere ac unitatis vincula infringere non verentur.«

21. Z opisovanjem historičnega razvoja razmerja med krajevnim škofom in redovništvom smo na koncu; podam naj le še v kratkem orisu sliko onega stanja, v katerem se je nahajalo to razmerje v končnem stadiju neposredno pred veljavnimi določbami novega zakonika²⁷².

Poleg aktivno eksemptnih²⁷³ opatij in samostanov, ki so vse dobile aktivno eksempcijo s posebnim privilegijem, in zato pri ugotovitvi splošnega stanja ne pridejo v poštev, je bilo treba občepravno oziraje se na eksempcijo razlikovati razne redove. Moški redovi s

²⁶⁶ Tit. VIII, c. 1, n. 411, Coll. Lac. III, 510 c.

²⁶⁷ Tit. VIII, c. 1, n. 412, Coll. Lac. III, 510 d—511 a.

²⁶⁸ Coll. Lac. VII, 837 a.

²⁶⁹ Coll. Lac. VII, 837 b.

²⁷⁰ Coll. Lac. VII, 877 a.

²⁷¹ Coll. Lac. VII, 884 b.

²⁷² Cfr. C a p p e l l o, De visitatione ss. liminum et dioeceseon II, Romae 1913, 403—424; H e r g e n r ö t h e r, o. c. 364—372; R e i f f e n s t u e l, Jus can. univ. I, tit. 31, n. 107 nsl.; V e r m e e r s c h, o. c. I 217—231.

²⁷³ Aktivna eksempcija je bila trojna: exemptio activa totalis (territorium separatum, praelatus proprie nullius), exemptio activa partialis (territorium non separatum, praelatus nullius (non proprie)), in pa tretja aktivna eksempcija, ki je veljala le za posamezno cerkev ali samostan; institutu je stal v tem primeru na čelu praelatus inferior infimae speciei (prim. H e r g e n r ö t h e r, o. c. 364—365).

slovesnimi zaobljubami so bili najbolj eksemptni; njihovo eksempcijo so imenovali zato *exemptio passiva perfecta*. Ožja je bila eksempcija ženskih redov s slovesnimi zaobljubami. Redovi z neslovesnimi zaobljubami, *congregationes*, ki so jih tudi imenovali instituta *votorum simplicium*, so bili ali škofijskoppravni ali papeškopravni²⁷⁴. Škofijskoppravni so bili podložni redni oblasti krajevnega škofa²⁷⁵, papeškopravni pa škofu kot delegatu sv. stolice in sicer »*quoad disciplinam ecclesiasticam, aliorum fidelium instar, non autem quoad oeconomicas domus vel Instituti rationes, aut religiosas disciplinam*«²⁷⁶; eksempcija teh papeškopravnih redov se je imenovala *exemptio passiva imperfecta*. Pravni položaj redov z neslovesnimi zaobljubami tako škofijskopravnih kot papeškopravnih je uredil papež Leon XIII. s konstitucijo *Conditae a Christo* z dne 8. decembra 1900²⁷⁷. Pri redovih s slovesnimi zaobljubami je bilo treba razlikovati mendikantske redove od ostalih, ker so imeli mendikantski redovi širšo eksempcijo. V krajevnem ozirju je bilo treba razlikovati, kakor je bilo že zgoraj omenjeno²⁷⁸, med samostani v Italiji in na bližnjih otokih in med samostani drugod.

Eksemptni redovniki so bili izvzeti izpod škofove oblasti v notranjih zadevah²⁷⁹ (volitve predstojnikov, vodstvo, uprava imovine), medtem ko so bili v stvarih, ki so se tikale dušnega pastirstva ali javnega reda v škofiji podložni krajevemu škofu. Škofova oblast nad eksemptnimi redovniki je bila v nekaterih primerih redna, v

²⁷⁴ Prim. konst. Leona XIII., *Conditae a Christo*, z dne 8. decembra 1900, *Fontes ed. Gasparri*, III, 562—566.

²⁷⁵ Škof take hiše vizitira in ima pravico zahtevati poročila »*de virtutum studio, de disciplina, de oeconomicis rationibus*«; škof določi spovednike, pridigarje, kaplane; škof mora biti obveščen (če gre za ženski red), kdaj posamezna članica dela zaobljube; škof odpušča člane in jih odvezuje od zaobljub, razen od zaobljube čistosti (prim. Leon XIII., *Conditae a Christo* § 1).

²⁷⁶ *Cappello*, o. c. 405. Točno je uredila škofove pravice konst. Leona XIII., *Conditae a Christo* § 2: škof dovoljuje, da se ustanovi hiša, cerkev, javni ali napol javni oratorij, da se vrši v oratoriju ali cerkvi božja služba, da se javno izpostavi Najsvetejše; škof ukazuje javne molitve; škof skrbi za klavzuro. »*Alumni alumnaeve sodalitatum harum, ad forum internum quod attinet, Episcopi potestati subsunt. In foro autem externo, eidem subsunt quod spectat ad censuras, reservationem casuum, votorum relaxationem quae non sint uni summo Pontifici reservata, publicarum precum indictionem, dispensationes concessionisque ceteras, quas Antistites locorum fidelibus suis impertire queant*« (§ 2, V). V duhovnih zadevah sploh so podložni krajevemu škofu (§ 2, VIII). Glede uprave redovniške imovine ne pristoji škofu nobena pravica; pač pa glede imovine, ki jim je dana za božji kult ali v dobrodelne namene (§ 2, IX). Dobrodelne zavode takih redov škof salvus privilegiis vizitira glede duhovnih zadev (§ 2, X). Škof vizitira v teh redovih tudi svetišča in spovednice, če so laični, tudi glede discipline, klavzure, prejetanja zakramentov. Glede pogrškov, ki jih najde, naj opozori predstojnika; v neodločljivih primerih naj ukrene sam, kar smatra za potrebno (§ 2, XI).

²⁷⁷ Prim. op. 274. Glede ustanovitve so se predpisi pozneje menjali.

²⁷⁸ Prim. op. 225—228. Do praktične veljave je pri teh prišlo razlikovanje med *exemptio personalis* in *ex. localis*.

²⁷⁹ Deloma so bili v notranjih zadevah eksemptni vsi redovi, tudi škofijskoppravni (prim. Leon XIII., *Conditae a Christo*, § 1).

drugih pa poverjena z delegacijo a iure, v zadnjih primerih je škof nastopal kot delegatus sanctae sedis^{270a}.

Pod škofovo redno oblast so spadale naslednje zadeve: ustanovitev redovniške hiše²⁹⁰, cenzura knjig²⁸¹, posvečevanja (klerikov, cerkva, sv. olj)²⁸², procesije²⁸³, izvrševanje poslednjevoljnih odredb²⁸⁴, oznanjevanje odpustkov²⁸⁵, dušno pastirstvo vernikov²⁸⁶, odsvojitve imovine²⁸⁷.

Kot delegat sv. stolice pa je imel škof oblast nad eksemptnimi redovniki v tehle stvareh: glede celebracije sv. maše²⁸⁸, glede molitve imperata posebej²⁸⁹, glede zvonov²⁹⁰, glede izpostavljanja Najsvetejšega²⁹¹, neobičajnih slik in relikvij²⁹², glede pobiranja miloščine²⁹³, glede čitanja sv. pisma²⁹⁴, glede nekaterih civilnih pravnih²⁹⁵, glede deliktov, ki jih redovniki store zunaj samostana²⁹⁶, glede zadev, ki spadajo pod sv. oficij (herezija, shizma, sollicitatio ad turpia occasione

^{270a} Staro pravo je poznalo tudi mešano jurisdikcijo; to so izražali z besedo saltem tamquam del.; bila je to jurisdikcija za zadeve, o katerih ni bilo jasno, ali bi spadale v redno ali poverjeno območje.

²⁸⁰ Viri: Trid. konc. sess. 25, c. 3 de reg.; calc. cerkv. zbor. prim. odst. 4 v tej razpravi; in zgoraj opombe 249—251.

²⁸¹ Vir: Konst. Leon XIII., Officiorum ac munerum z dne 25. jan. 1897, fontes, ed. G a s p a r r i III, 502—512 in v njej našeti viri.

²⁸² Prim. trid. konc. sess. 23, cc. 8, 11, 12, 14 de ref.

²⁸³ Prim. V. lat. koncil (odst. 17 v tej razpr.); Trid. koncil sess. 25, c. 13 de reg.

²⁸⁴ Prim. c. un. in Clem. 5, 6; trid. koncil sess. 22, cc. 8 in 9 de ref.

²⁸⁵ Prim. trid. koncil sess. 21, c. 9 de ref.

²⁸⁶ Prim. trid. koncil 25, c. 11 de reg., Gregor XV., Inscrutabili z dne 5. feb. 1622; Klemen X., Superna z dne 21. jun. 1670, Leon XIII. Romanos Pontifices z dne 8. maja 1881 (prim. odst. 19 v tej razpravi, zlasti kar je pisano o spovedovanju in pridiganju).

²⁸⁷ Prim. c. un. Extrav. comm. 3, 4; cfr. Hergenröther, o. c. 368. Stvar ni bila jasna.

²⁸⁸ Prim. trid. koncil sess. 22 »de observandis et evitandis in celebratione Missae«. Glede stipendijev gl. Benedikt XIV., De synodo, l. 5, c. 9, n. 2 in Vermeersch, o. c. I, 224.

²⁸⁹ Prim. trid. koncil sess. 24, c. 12 de reg.; dekr. kongr. sv. obredov z dne 31. marca in 3. aprila 1821; Cappello, o. c. II, 414.

²⁹⁰ Prim. dekr. kongr. sv. obredov z dne 3. aprila 1821, prim. Cappello, o. c. 414.

²⁹¹ Prim. dekr. konc. kongr. z dne 7. junija 1755; prim. Canones conc. trid. ed. Richter-Schulte, Lipsiae 1853, 393; konst. Klemena XIII., Inter multiplices z dne 11. dec. 1758 (fontes, ed. Gasparri II., 579—583).

²⁹² Prim. koncil. trid. sess. 25 de invoc. sanct.

²⁹³ Prim. dekr. kongr. za redovnike z dne 21. nov. 1908; fontes, ed. Gasparri VI., 983—986; prim. Vermeersch, o. c. I, 223.

²⁹⁴ Prim. trid. konc. sess. 5, c. 1 de ref.

²⁹⁵ Prim. trid. konc. sess. 7, c. 14 de ref.; c. 1 in VI 5, 7; Benedikt XIV., ep. Pontificia z dne 27. maja 1746, fontes, ed. Gasparri II, 26—27.

²⁹⁶ Prim. trid. konc. sess. 6, c. 3 de ref.; sess. 25, c. 14 de reg.; Gregor XV., Inscrutabili z dne 5. febr. 1622 (prim. odst. 19 v tej razpravi). Glede cenzur je veljalo načelo: izvzetih redovnikov vobče škof ne more kaznovati s cenzurami; v stvareh pa, kjer je nastopal škof s kaznimi kot delegat sv. stolice, je mogel uporabiti tudi cenzure, ako redovniki niso imeli posebnega privilegija; tak privilegij so imeli mendikanti; nje je mogel škof le v treh primerih kaznovati s cenzuro: če so se pregrešili proti predpisom o pridiganju, o spovedovanju ali izpostavljanju slik (Vermeersch, o. c. I, 226).

confessionis, fractio sigilli)²⁹⁷, glede dispenz od nezadostne starosti za ordinacije in ab interstitiis²⁹⁸ in glede dispenz od posta ter vzdržnosti²⁹⁹. Kot delegat sv. stolice je škof vabil na sinodo redovniške predstojnike^{300a}.

Iste pravice kot nad moškimi redovi je imel škof nad ženskimi redovi s slovesnimi zaobljubami, a ne samo teh. Moški redovi s slovesnimi zaobljubami so bili praviloma izvzeti; izjema je bila sicer možna, a bilo jo je treba dokazati³⁰⁰. Za ženske redove s slovesnimi zaobljubami pa je veljalo povsem nasprotno načelo³⁰¹; pravna domneva je govorila za to, da samostan ni izvzet izpod škofove oblasti; vsako izjemo je bilo treba dokazati. Izvzeti torej niso bili ženski redovi v celoti³⁰², ampak posamezni samostani, ako so dobili privilegij. Vsaj po l. 1832³⁰³ so se dovoljevali le taki ženski samostani, ki so se podvrgli krajevemu škofu. Imel pa je škof poleg zgoraj naštetih pravic v ženskih samostanih še naslednje: smel se je udeležiti volitve kakršnekoli redovniške predstojnice in volitvi predsedovati³⁰⁴; nadzoroval je klavzuro v teh samostanih; ako je bil samostan podložen moškemu redu sta nadzorovala klavzuro škof in predstojnik moškega reda³⁰⁵; nadzoroval je upravo samostanske imovine in mogel je slabo upraviteljstvo odstaviti³⁰⁶; ako samostan ni bil podložen moškemu redu, ga je škof vsako leto enkrat nadziral³⁰⁷; škof je imenoval rednega in izrednega spovednika in kaplana redovnic; ako je bil samostan podložen moškemu redu, je spovednike in kaplane škofu predlagal predstojnik moškega reda³⁰⁸; škof je tudi zaslišal redovniške kandidatnje pred zaobljubami^{309 310}.

²⁹⁷ Prim. trid. konc. sess. 5, c. 2 de ref.; konst. Pavla V, Romanus Pontifex z dne 1. sept. 1606; Fontes, ed. Gasparri I., 371—373.

²⁹⁸ Prim. dekr. sv. oficija z dne 30. jan. 1896, cfr. Cappello, o. c. II, 415.

²⁹⁹ Prim. dekr. sv. oficija z dne 20. dec. 1871; z dne 20. jan. 1892; cfr. Cappello, o. c. II, 415.

^{300a} Dekr. koncilске kongregacije z dne 16. junija 1703, Fontes, ed. Gasparri V., 477.

³⁰⁰ Dekr. kongr. za škofo in redov. z dne 30. avg. 1878; prim. Hergenröther, o. c. 365, op. 2. Proti nasprotnemu mnenju je zbral dokaze iz papeških aktov in literature Vermeersch, De religiosis II, 101—105.

³⁰¹ Dekr. kongr. za škofo in redov. z dne 3. sept. 1832; prim. Hergenröther, o. c. 368, op. 8.

³⁰² Namreč toliko kot moški redovi; v nekaterih zadevah so bili ženski redovi po splošnem pravu izvzeti; prim. c. 2, in Clem. 3, 10 (določba viennskega koncila; prim. odstavek 14 te razprave); trid. koncil sess. 25, cc. 5, 9, 10, 17 de reg.; in »zlato bulo« (prim. odstavek 16 te razprave).

³⁰³ Dekr. kongr. za škofo in redov. z dne 3. sept. 1832; cfr. op. 301.

³⁰⁴ Prim. trid. koncil sess. 25, c. 7 de reg.

³⁰⁵ Prim. trid. koncil sess. 25, c. 5 de reg.; Gregor XV., Inscrutabili z dne 5. febr. 1629 (prim. odstavek 19 te razpr.).

³⁰⁶ Prim. Gregor XV., Inscrutabili (prim. odstavek 19 te razpr.).

³⁰⁷ Prim. trid. koncil sess. 25, c. 9 de reg.

³⁰⁸ Prim. trid. koncil sess. 25, c. 10 de reg., prim. tudi Scherer, o. c. II, 782 in tam našete vire.

³⁰⁹ Prim. trid. koncil sess. 25, c. 17 de reg., Pij V., Etsi mendicantium z dne 16. maja 1567 (prim. odst. 19 te razpr.).

³¹⁰ Škofova kompetenca glede redovniških zadev je bila v več primerih sporna; prim. Cappello, o. c. II, 423—424, ko polemizira z Lucidijem in Giraldijem.

Iz razvoja določb, ki so urejale pred veljavnim zakonikom razmerje med krajevnim ordinarijem in redovništvom, moremo sicer razbrati neka načela, na katera so bile te določbe oprte, vendar je bila vsa snov le preveč kazuistično urejena. Glavni vir, ki je urejal to razmerje, so bili najrazličnejši privilegiji, ki so jih od sv. stolice prejeli razni redovi. Ti privilegiji so bili pozneje deloma preklonani, tako da se v praksi skoro ni moglo vedeti, koliko še veljajo. Zato se ni čuditi, da so škofje tudi v novejšem času³¹¹ ponovno zahtevali, naj se stvar znova uredi in sicer tako, da bo teh privilegijev čim manj.

³¹¹ V borbah, ki so nastale proti redovništvu, prvenstveno zaradi eksempcij, so nekateri ekstremisti sploh zahtevali, da ne smejo redovniki opravljati zunanjih cerkvenih služb. Tako n. pr. Viljem iz samostana S. Amor, proti kateremu je napisal sv. Tomaž Akv. opusc. 19 Contra impugnantes religionem; v začetku 12. stoletja so se nekateri škofje upirali temu, da bi redovniki spovedovali in upravljali župnije; proti njim je nastopil sv. Ivo Karnotski (pismi 69 in 213, PL 62, 89, 217). Proti redovništvu je v tem oziru krivično nastopila tudi znana sinoda v Pistoji, obsodil pa jo je Pij VI. v konst. Auctorem fidei v prop. 80 (Fontes, ed. G a s p a r r i II, 709), sklicevaje se na pismo pap. Siricija iz l. 398 (prim, op. 30). Mnenje, ki je trdilo, da menihi sploh niso za duhovniško zvanje, je obsodil že papež Bonifacij IV., čigar dekretal je sprejel Gratian v c. 25, C. 16, q. 1. Lovanski profesor Marian Verhoeven je l. 1846 izdal knjigo De regularium et saecularium clericorum iuribus et officiis, kjer trdi, da morejo opravljati redovniki dušnopastirske službe »in subsidium tantum et defectum cleri saecularis«; knjiga je vzbudila precej nevolje (prim. V e r m e e r s c h., o. c. I, 303—306; II, 106 do 114).

(Drugi del, o določbah veljavnega prava, bo sledil v 1. zvezku 1936.)

PRAKTIČNI DEL.

DUHOVNE VAJE.

V zadnjih petnajstih letih se je zanimanje za duhovne vaje po vsem svetu zelo pomnožilo. Sedanji sveti oče je pozval dobre laike na pomoč duhovnikom pri reševanju neumrljivih duš. Že prej in pozneje še večkrat je pa tudi papež Katoliške akcije poudaril, da so duhovne vaje visoka šola za laiški apostolat. Poslušni klicu vrhovnega očeta vsega krščanstva so pričeli graditi po škofijah domove duhovnih vaj. Škofje so dali naročila dušnim pastirjem, naj se pri svojih konferencah posvetujejo, kako bi udeležbo pri duhovnih vajah kar najuspešneje organizirali, kako bi zlasti moške pritegnili v dneve duhovne samote ter kako bi se najbolje ohranili sadovi duhovnih vaj.

Laikom duhovne vaje niso zapovedane, marveč se jim le toplo priporočajo. Sveti oče pravi v okrožnici »Mens nostra«, da vsak, kdor duhovne vaje opravi, »haud mediocres utilitates elici posse«. In na drugem mestu piše, »ut in spiritualibus exercitationibus singulare aeternae salutis praesidium positum esse atque constitutum merito censeamus¹. Redovnikom, redovnicam in bogoslovcem pa so duhovne vaje zapovedane vsako leto, svetnim duhovnikom vsako tretje leto; ordinandi morajo pred ordinacijami opraviti duhovne vaje².

Početnik duhovnih vaj v obliki, kakor se danes opravljajo, je s v. Ignacij Lojolski. Sam je najprej izšel iz njih popolnoma prenovljen. Kasneje so pod njegovim vodstvom premnogi opravili duhovne vaje. Spisal je knjižico z naslovom »Exercitia Spiritualia«, kjer je zapisal preproste pa globoke resnice katoliške vere ter jih tako psihološko razvrstil, da se jih je ob njih premišljevanju nešteto popolnoma spreobrnilo, drugi pa so se utrdili v stanovitni hoji za Kristusom ter posvetili.

Duhovne vaje so prvotno delali večinoma le posamezniki vsak zase in to taki, ki so se hoteli temeljito spreobrniti, ter taki, ki so resno hrepeneli po višji popolnosti. Spočetka so jih redno opravljali le enkrat v življenju. V tem je sedaj storjen velik korak naprej. Premnogi jih opravljajo vsako leto (redovniki, redovnice, duhovniki), drugi pa vsaj večkrat v življenju. Vrše se poleg duhovnih vaj po župnijah, ki seveda niso isto kakor one, ki o njih govori sv. Ignacij, ali sveti oče jih vendar šteje med duhovne vaje; pa tudi v oddeljenih duhovnih vajah (exercitia clausa) se zbere po 20, 30, 100 in več oseb, ki ločeni od sveta premišljujejo svete resnice.

Vendar pa je tudi že sv. Ignacij imel pred očmi one, ki duhovnih vaj ne delajo prvič (Nemci pravijo Wiederholungsexerzitien). V examen generale cap. 4., n. 10 in n. 14 daje nekatera navodila za one, ki v tretji probaciji delajo že drugič duhovne vaje. Jezuitski pridigarji so se prav zgodaj ponovno za nekaj dni umaknili v samoto,

¹ Litt. Enc. Pii XI. Mens nostra 20. dec. 1929, AAS 1929, 691.

² Kan. 595, § 1, 1^o; 126; 1001; 1367, 4^o.

preden so šli na misijone³. Krog l. 1600 se je v Družbi Jezusovi navada letnih duhovnih vaj že precej udomačila; l. 1608 pa so bile za člane te družbe že predpisane duhovne vaje vsako leto. Tudi drugi so pričeli ponavljati eksercicije. Tako beremo o sv. Karlu Boromejskem, da jih je delal vsako leto dvakrat. Trudil se je, da bi se kar najbolj razširile med klerom in med ljudstvom. Sam je dal nekaj podrobnih navodil, kako se duhovne vaje vodijo in delajo. Sezidal je prvi dom duhovnih vaj, imenovan »Asceterium«, »ubi homines ignatianis commentationibus unice excolerentur«⁴. Nekateri redovi so si metodo sv. Ignacija nekoliko prikrojili v svojem duhu, tako da se v nebistvenih rečeh ločijo od Ignacijeve.

V zadnjih letih, ko redovniki in redovnice leto za letom opravljajo predpisane duhovne vaje, ko jih tudi svetni duhovniki v velikem številu opravljajo vsako leto, ter se število laikov tako moških še bolj pa žensk množi, ki se ne zadovoljujejo le z enkratnimi duhovnimi vajami, ampak jih vsaj večkrat, če že ne vsako leto, opravijo, se čuje in bere tožba, da Ignacijeva metoda več ne vleče, da človeku te duhovne vaje ne nudijo nič novega, da pri tridnevnih duhovnih vajah premišlujejo vedno le stvarino »prvega tedna«, malo ali skoraj nič pa Jezusovo življenje, da se pri duhovnih vajah za duhovnike premalo upoštevajo duhovniške dolžnosti in opravila (sv. maša, brevir, zakramenti) in podobno. Tako n. pr. je zapisal tirolski župnik Feyersinger z najboljšim namenom, da bi letne duhovne vaje duhovnikom čim bolj koristile, te-le besede: »Gar nicht selten hört man die Feststellung: Mir haben diese Exerzitien nicht entsprochen, meine Erwartungen wurden nicht erfüllt; die Vorträge waren sehr theoretisch und trocken, die Redeweise ermüdend und tot, gar keine Beispiele; er hat zu hoch vorgetragen... Wir erwarten nicht Scholastik und Philosophie, sondern Religion, Gnade und Erhebung des Herzens zu Gott... Priesterexerzitien müssen heute anders gehalten werden als vor hundert Jahren; mögen die Themen die gleichen sein, die Anwendung ist eine andere.«⁵ Tudi benediktinski pater Rebstock se pritožuje, da Ignacijeve duhovne vaje ostanejo le pri fundamentalnih premišljevanjih. Meni, da je to pomanjkljivost, čeprav so te resnice še tako važne. Kajti naše življenje — piše — je že od prvih početkov, od krsta, vse nadnaravno in pri duhovnih vajah, če sploh kdaj, bi bilo treba človeka potegniti iz naravnega v nadnaravni svet⁶. Poleg takih in podobnih ugovorov so se v krajih, kjer so naseljeni benediktinci, začele širiti tako imenovane »liturgične duhovne vaje«, ki se v metodi v marsičem razlikujejo od Ignacijevih. Take liturgične duhovne vaje benediktinci večkrat prirejajo za duhovnike, pa tudi laiki se jih ponekod pridno udeležujejo. Mesečnik »Bibel und Liturgie«, ki ga izdaja o. Pius Parsch v Klosterneuburgu, prinaša v vsaki številki precej

³ Duhr, Geschichte der Jesuiten II, 2, 571.

⁴ Enc. Mens nostra l. c. 697.

⁵ Joh. Feyersinger, Priester-Exerzitien v Katholische Kirchenzeitung (cit. KZ) 11. jun. 1931.

⁶ P. Rebstock O. S. B., Liturgische Exerzitien v Liturgische Zeitschrift 1930—31, 206.

obširen seznam liturgičnih duhovnih vaj. Čujejo se glasovi, da se te vrste duhovne vaje dobro obnesejo.

Kako sodi papež o Ignacijevih duhovnih vajah? Sedanji sveti oče je sv. Ignacija imenoval za patrona vseh duhovnih vaj. Takole piše: »S. Ignatium de Loyola omnium Exercitiorum Spiritualium ideoque institutorum, sodalitorum, coetuum cuiusvis generis, iis qui Exercitia Spiritualia obeunt, operam studiumque navantium, Patronum Coelestem declaramus, constituimus, renuntiamus.«⁷ Isto leto (1922) je izdal apostolsko pismo, v katerem zelo priporoča duhovne vaje prav po metodi sv. Ignacija: »Quamquam enim non desunt, ut diximus, aliae Exercitiorum habendorum viae, certum tamen est Ignatianam in eis excellere, ac maxime ob exploratiorem spem quam facit solidae mansuraeque utilitatis, uberiore Sedi Apostolicae approbatione florere.«⁸

Morebiti so prav debate o duhovnih vajah dale povod, da je sveti oče ob raznih prilikah poudarjal prednosti Ignacijevih duhovnih vaj. Ko se je poleti 1929 vršil v Parizu »teden duhovnih vaj« (La Semaine des Exercices), je papež 28. marca 1929 naslovil na pariškega kardinala Duboisja pismo, ki je v njem pohvalil njegovo vnemo za širjenje duhovnih vaj. Obenem pa je znova zelo poudaril Ignacijeve duhovne vaje: »Nous nous réjouissons vivement de voir que, pour obtenir plus sûrement les fruits des Retraites, vous encouragez l'emploi de la méthode de Saint Ignace, que Nos prédécesseurs, depuis Paul III, ont recommandée et qui a été goûtée et pratiquée par tant des saints, non seulement pour la sanctification de leur âme, mais aussi pour le bien des fidèles de toutes les catégories.«⁹ Za svoj zlatomašni jubilej je sv. oče izdal okrožnico, kjer obširno govori o duhovnih vajah. Pred vsemi drugimi hvali Ignacijeve duhovne vaje in jih imenuje »inexhaustus spectatissimae aequae ac solidissimae pietatis fons«. In še bolj značilno: »Exploratum est, intra omnes Exercitiorum spiritualium methodos, quae laudabiliter admodum sanae asceseos catholicae principii inhaerent, unam prae ceteris primas semper tulisse, quae, plenis iteratisque Sanctae Sedis approbationibus exornata... methodum intelligimus invectam a sancto Ignatio de Loyola.«¹⁰

O tem torej, da bi duhovne vaje sv. Ignacija ne bile primerne za naš čas, ne more biti govora. Saj so resnice, ki jih eksercitant premišljuje, vedno resnične in imajo vselej vpliv na človeško voljo. Seveda je pa tudi res, da je treba drugače dajati duhovne vaje onim, ki jih delajo prvič, in spet drugače onim, ki jih vsako leto ali vsaj zelo pogosto ponavljajo. Duhovne vaje, kakor si jih je zamislil sveti Ignacij, so v prvi vrsti namenjene tistim, ki jih vsak zase enkrat v življenju opravi. Torej niso bile namenjene za mase. Direktorij, ki je duhovnim vajam pridejan, daje navodila predvsem o duhovnih

⁷ Const. Apost. 25. jul. 1922, AAS 1922, 420—422.

⁸ Epist. apost. 3. dec. 1922, AAS 1922, 627—634.

⁹ Revue d'Ascétique et de Mystique 1929, 420. — Prim. tudi Cavalera, La Retraite d'après les Exercices. Pravitam 196 sl.

¹⁰ Litt. Enc. Mens nostra 20. dec. 1929, AAS 1929, 689—706.

vajah, kakor si jih je zamislil sv. Ignacij. Radi tega je po mnenju p. Wimmerja D. J. v toliko pomanjkljiv, ker se ne ozira na duhovne vaje za one, ki so jih že večkrat delali. S člankom, ki ga je napisal omenjeni jezuitski pater, namerava »eine Vorarbeit schaffen für zwei neue Kapitel des Direktoriums über Gruppen- bzw. Wiederholungs-exerzitien«¹¹.

Gotovo je nekaj drugega, če kdo dela duhovne vaje sam zase, nekaj drugega, če govori voditelj večjemu številu eksercitantov. Tudi ni vseeno, ali trajajo duhovne vaje 8, 5 ali celo samo 3 dni. Popolnoma prav ima p. Pohl D. J., ki odgovarja na že omenjeni članek župnika Feyersingerja v KZ, ko pravi, da je eden izmed vzrokov, da duhovne vaje obrode tako malo sadu, tudi ta, ker se duhovniki zadovolje povečini samo s tridnevnimi duhovnimi vajami, če sploh tudi pri teh do konca ostanejo. Sveti duhovniki, piše dalje, kakršnih sedaj predvsem potrebujemo, se bodo težko drugod vzgojili kakor v daljših duhovnih vajah, v katerih eksercitant mnogo moli, premišluje in mnogo zadošča ter žrtvuje¹².

Pri vsakih, tudi pri letnih duhovnih vajah je eden izmed glavnih namenov *reformatio vitae*. Torej mora vsak v duhovnih vajah napraviti nekaj premišljevanj iz prvega tedna. Sicer pa tudi Ignacijeve eksercicije puščajo precej svobode. Držati se jih je treba v glavnih obrisih, piše p. Wimmer D. J., v mnogih drugih stvareh pa voditelj sme in mora menjavati. Ozirati se je treba na potrebe eksercitantov, podaljšati zdaj ta zdaj oni teden, drugega pa primerno skrajšati; menjavati dispozicijo pri premišljevanjih ter uporabljati razne načine molitve, kakor jih je Ignacij zapisal. Prav je, če voditelj vpleta frančiškanske, Marijine in liturgične misli; izbere naj vselej taka premišljevanja, ki bude v poslušalcih zvestobo, požrtvovalno ljubezen in hojo za Kristusom¹³.

Mnogokrat bi bilo koristno, ko bi se resnica sama le bolj na kratko obdelala, pa bi se bolj poudaril afektivni moment v molitvi. Vsaka meditacija naj bi bila tako podana, da zgrabi in ogreje eksercianta že tedaj, ko posluša. Zato pa te duhovne vaje — tako sklene p. Wimmer D. J. — zahtevajo, da se voditelj nanje dobro, skrbno pripravi. Prav je, če vplete vmes tudi nekaj premišljevanj, ki jih Ignacijeve duhovne vaje nimajo, pa bi bile potrebne ali vsaj zelo primerne za poslušalce. Saj to izrečno dovoljuje tudi direktorij c. X., n. 10: »potest etiam aliquas meditationes statui vel necessitati praesenti accomodatas addere.«

Nekateri voditelji skušajo prinesiti novega življenja v Ignacijeve duhovne vaje tako, da jim dajo poseben, natančno določen namen, n. pr. velikodušnost do Boga, veselje v božji službi, molitveno življenje, življenje v božji pričujočnosti in podobno. Ta način

¹¹ P. J. B. Wimmer S. J., Wiederholungs-Exerzitien v Zeitschrift für Aszese und Mystik (cit. ZAM) 1931, 47—61.

¹² Nochmals Priesterexerzitien v KZ 25. jun. 1931.

¹³ P. Wimmer l. c. — Prim. P. E. Raitz v. Frentz S. J., Sollen die Exerzitien immer Ignatianisch sein? v ZAM 1927, 142—154. — P. Wilhelm Bernhardt S. J., Wiederholungs-Exerzitien v ZAM 1932, 271, 272.

je zelo priporočal dr. Karl Rudolf na zborovanju voditeljev duhovnih vaj na Dunaju¹⁴.

V novejšem času so se pričele širiti **liturgične duhovne vaje**. Zanje se najbolj navdušujejo benediktinci in oni, ki se posebno zanimajo za liturgijo. Poglejmo, kako si benediktinci sami liturgične duhovne vaje predstavljajo¹⁵.

Pri teh duhovnih vajah naj bi se eksercitantii udeleževali nekaterih liturgičnih opravil; sicer pa že sv. Ignacij priporoča, naj bi bili pri maši in pri vesperah (adnot. 20). Spoved naj bo kmalu v začetku, da bo več časa za premišljevanje Gospodovega življenja. Pri liturgičnih duhovnih vajah naj ne bo o Kristusu samo par premišljevanj, ampak Kristus jim mora biti začetek, središče in konec. Največje važnosti za duhovno življenje je, da prav poznamo Kristusa, da je naš odnos do njega pravi. H Kristusu vodi več potov. Lahko premišljujemo o njem na podlagi evangelijev; v tem je višek Ignacijevih duhovnih vaj. Lahko pa se vanj poglabljamo tudi na podlagi liturgije, kjer nam je Kristus predvsem Zveličar in delivec življenja. Torej ne premišljujemo o Gospodu samo tako, kakor nam ga slikajo evangeliji, ampak premišljujemo o Kristusu, kakor v cerkvi med nami še danes živi. Krščansko življenje ni le v tem, da smo njegovi učenci, ampak vse več: da smo udje njegovega mističnega telesa. Namen duhovnih vaj je ta, da se ta tesna zveza med nami in Kristusom obnovi oziroma okrepi. Kristusa najdemo le v cerkvi. Pri sv. maši se za nas daruje, po njej in po zakramentih nam največ milosti deli. Cerkev je res *ma ti*, ki nam nadnaravno življenje daje in ga v nas krepi, zlasti po zakramentih; cerkev čuje nad njim s svojimi blagoslovi ter človeka tudi še po smrti ne zapusti. Zato morajo duhovne vaje voditi do tega, da se nepridržno izročimo cerkvi; pri teh duhovnih vajah spada premišljevanje o cerkvi med osnovna premišljevanja.

Za izhodišče vseh premišljevanj nam lahko služi premišljevanje o sv. krstu, ki je včlanjenje v Kristusovo mistično telo. Cerkev sama nalaga vsako leto štiridesetdnevni post, da v nas obnovi milosti sv. krsta. Postna doba je bila nekdanj za vse vernike doba štiridesetdnevni duhovni vaj. Kdor ima posvečujočo milost, ki jo je najprej prejel pri krstu, je »sanctus«. Tako so apostoli kar splošno imenovali vse kristjane. Človek je tembolj svet, čimbolj je vrsel v Kristusa. V tej luči še posebno zaslutimo vso nesrečo in vso skrivnost smrtnege greha. Bistvo greha je v tem, da grešnik žali Boga, ki se nam je vsega dal, Boga, ki je z njim tako tesno združen. Strašne so posledice greha. Kakšna nesreča je to, če duša izgubi milost, ki jo je Kristus zaslužil in nam jo v zakramentih tako radodarno deli. Končna posledica smrtnege greha je v popolni, večni ločitvi od Kristusa, kazen v peklu.

¹⁴ Prim. Die Exerzitientagung in Wien v KZ 29. jan. 1931.

¹⁵ Prim. P. Bonaventura Rebstock O. S. B., Liturgische Exerzitien v Theologie und Glaube 1926, 35—53. — Isti, Liturgische Exerzitien v Liturg. Zeitschrift 1930—31, 198—207. — John T. McGinn, C. S. P., Liturgical retreats for nuns v Orate fratres 1934, 310—314. — Prim. tudi Jürgensmeier, Der mystische Leib Christi, Paderborn 1932, 194, 274 sl.

Pri teh duhovnih vajah se zelo poudarja nadnaravna božja pomoč, milost. Več se govori o sv. maši, sv. obhajilu kot o izpraševanju vesti, premišljevanju in podobno. Zelo velik poudarek je na božjih čednostih veri, upanju in ljubezni. Po njih postaja naše življenje vedno bolj nadnaravno usmerjeno. In za to nam je prebogata vir liturgija, kjer je vse vera, vse upanje, vse ljubezen. Organično z vsem nadnaravnim življenjem se poudarjajo tudi stanovske dolžnosti. Laiški apostolat, poglavitna naloga Katoliške akcije, je naravni postulat nauka o mističnem telesu Kristusovem. Celotna zgradba liturgičnih duhovnih vaj je torej na vso moč biblična in dogmatična.

Da se pa liturgične duhovne vaje obnesejo, mora voditelj sam liturgijo temeljito poznati ter sam iz nje črpati milosti in pomoči.

Duhovniki in laiki, ki so se takih duhovnih vaj udeležili, se splošno zelo pohvalno o njih izražajo¹⁶. Spočetka so na te duhovne vaje nekateri precej nezaupljivo gledali, tako da je p. Hammenstede O. S. B. poslal l. 1926 v Rim promemorijo. Tedaj so bile te duhovne vaje od pristojne cerkvene oblasti potrjene. Njih namen ni, da bi izpodrinile Ignacijevu metodo; prinesle bi pa rade nekaj spremembe, ker bi to dobro vplivalo na duhovno življenje. Nemški škofje so o liturgičnih duhovnih vajah v Fuldi 11. avg. 1926 izrekli tole sodbo: »Sofern sie nach Aufbau, Inhalt und Übungen denselben Zielen dienen wie die nach Herkommen genannten Exerzitien, auch für Priester den vollen Wert einer geistlichen Erneuerung beanspruchen.«¹⁷ Ne smemo pa liturgičnih duhovnih vaj zamenjavati z drugimi liturgičnimi prireditvami (liturgičnimi tedni etc.), kjer ni glavni namen poglobitev notranjega življenja, ampak spopolnjenje liturgičnega znanja. Pri liturgičnih duhovnih vajah je smoter popolnoma isti kot pri Ignacijevih, le metoda je druga. Pri Ignacijevih je bolj poudarjeno človekovo sodelovanje, volja, pri liturgičnih pa nadnaravno božje delovanje v duši, milost.

Spomladi 1932 je imel p. Konrad Pohl D. J. v Lainzu pri Dunaju liturgične duhovne vaje, s katerimi so bili duhovniki izredno zadovoljni¹⁸. Tudi naslednje leto je isti pater vodil liturgične duhovne vaje, ki so obravnavale tvarino: Opus Operatum in Opus Operantis.

Popolnoma nove te duhovne vaje niso. Znana je knjižica »Exercitia spiritualia«, ki jo je spisal španski benediktinec Garcia de Cisneros (u. 1510). Gotovo jo je poznal že sv. Ignacij; koliko je pa nanj vplivala, je vprašanje, ki se je o njem že veliko pisalo¹⁹. Globlja so »Exercitia spiritualia« sv. Gertrude Velike (u. najbrž 1302), ki je od 26. leta dalje črpala moči za svoje mistično

¹⁶ Prim. D. Pinsk v Liturg. Zeitschr. 1930-31, 207—209. — Alois Greb P. S. M., Liturgische Priesterexerzitien im Lainzer Jesuitenkolleg v KZ 24. apr. 1932. — Ilse Bernau, Ein Wort für liturgische Exerzitien v KZ 22. sept. 1932.

¹⁷ Lit. Zeit. 1930-31, 207.

¹⁸ Prim. Alois Greb P. S. M. l. c.

¹⁹ Nemški prevod je izšel 1923 pri Herderju v Freiburgu i. Br. Na uvodnih straneh je tudi navedena literatura o vplivu o. Cisnerosa na svetega Ignacija.

življenje predvsem iz liturgije. Njena »Exercitia spiritualia« so neke stanovske duhovne vaje za redovnice. Najprej naj bi preudarjale obrede sv. krsta ter se ob njih premišljevanju poglobile v milosti tega zakramenta ter jih obnovile. Pontifikal naj bi jim v 2., 3. in 4. vaji (exercitium) priklical v spomin duha in obnovil milosti, ki so jih prejele pri preobleki in pri obljubah. Zadnje tri vaje pa naj bi jih navdušile za božjo ljubezen, božjo hvalo in zahvalo, za zadoščenje za grehe ter jih pripravile za srečno smrt.

Zaključek. 1. Po cerkvenem zakoniku so nekaterim osebam predpisane duhovne vaje, ni pa zaukazana metoda. Ko sveti oče v apostolskem pismu 3. dec. 1922 priporoča Ignacijeve duhovne vaje, pravi izrecno: »non quod cetera generis eiusdem ab aliis usitata parvi facienda sint.«

2. Papeži, zlasti pa še sedanji sveti oče, zelo priporočajo Ignacijeve duhovne vaje, ki imajo za seboj tristoletno preskušnjo in so dosegle izredne uspehe pri posvečevanju duš.

3. Za marsikoga, ki vsako leto ali skoraj vsako leto opravlja duhovne vaje, bi bilo koristno, ko bi jih včasih opravil tudi po drugi metodi.

4. Za duhovnike bi bilo zelo koristno, ko bi mesto tridnevnih duhovnih vaj opravili štiri-, pet- ali osemdnevne, da bi se bolj poglobili v velike skrivnosti, ki nam jih je Bog zaupal (sv. maša, zakramenti, brevir). Pri skupnih duhovnih vajah naj bi se posebna pažnja posvečala sv. maši in brevirju. Posebna pozornost naj bi se obrnila na skupno recitacijo brevirja.

5. Duhovne vaje za laike so važno in prekoristno sredstvo za dušno pastirstvo. Vendar pa glavno delo in poglavitna skrb še vedno ostane na ramah rednih dušnih pastirjev; brez njih sodelovanja tudi duhovne vaje za laike ne bodo prinesle župniji nobenih pravih koristi.

Ciril Potočnik.

PRIDI K NAM TVOJE KRALJESTVO.

(Građivo za cerkvene govore.)

1. Važnost ideje božjega kraljestva.

Naša doba, doba globokih pretresljajev in prevratov v vnanjem svetu, je tudi doba velikega prevrata v človeški miselnosti. Človeške tradicije so omajane. Pogledi človeštva se obračajo nazaj h globljim in trdnjšim temeljem. Nazaj k starokrščanskim tradicijam se ozira tudi krščanska obnova in obrača pozornost na dve veliki krščanski ideji, ki imata pečat božanskega izvora in večnostnega pomena: na Kristusovo idejo kraljestva božjega in Pavlovo misel mističnega telesa Kristusovega. Ti dve razodeti ideji z bleščečo lučjo osvetlujeta nauk o cerkvi in ga uvrščata v svetli okvir glavnih krščanskih skrivnosti, Boga približujeta človeku, človeka pa dvigata k Bogu¹.

¹ BV 1928, str. 209. — V listu »Kraljestvo božje« 1935, šte. 1.—7., sem objavil vrsto poljudnih člankov o ideji božjega kraljestva; članke bom še nadaljeval.

Ideja božjega kraljestva je razodeta ne samo po vsebini, marveč tudi po obliki in izrazu. Še več. Posvečena je po rabi samega Sina božjega Jezusa Kristusa. To je bila glavna in največkrat ponavljana misel njegovega oznanjevanja, to je vodilna ideja njegovega evangelija. Z njo je pričel svojo blagovest: »Delajte pokoro, zakaj nebeško kraljestvo se je približalo« (Mt 4, 17; Mk 1, 15). Z njo je na križu sklenil svoje oznanjevanje, ko je razbojniku na skesani vzdih: »Gospod, spomni se me, kadar prideš v svoje kraljestvo!« odgovoril: »Danes boš z menoj v raj« (Lk 23, 42—43).

Tako je Kristus govoril Judom, ki jim je bila ta misel dobro znana iz svetega pisma Stare zaveze in domača iz tedanjih ljudskih tradicij. A tako govori tudi krščanskemu ljudstvu v mnogih nedeljskih evangelijih, še pogosteje pa po svoji molitvi: »Oče naš.« Prošnja za božje kraljestvo je namreč centralna prošnja prvega dela Gospodove molitve, poglavitne in tolikokrat ponavljane krščanske molitve. Ali naj gre vse to brez uspeha in brez vtisa mimo nas? Ali ni tolikokratno ponavljanje v bogoslužju, v nedeljskih evangelijih in v vsakdanjih molitvah opomin, da se moramo v misel božjega kraljestva tako poglobiti, da nam postane res dobro znana, ljuba in domača, da bomo njeno globoko vsebino ne samo razumeli, marveč tudi vzljubili, doživljali in okušali.

Nikar ne mislimo, da je ideja božjega kraljestva zastarela in ne več moderna, češ da spada pred vsem v Staro zavezo in v judovsko miselnost in da je Kristus to misel tolikokrat poudarjal s posebnim ozirom na Jude, po poljudni prilagoditvi tedanji judovski terminologiji in miselnosti. Nikakor. Ta ideja ima večnostni pečat in je v krščanstvu še bolj uresničena in ukoreninjena kakor pa v SZ.

Kraljestvo božje je pač vodilna ideja in zadnja beseda SZ, obenem pa je tudi prva beseda in vodilna ideja NZ. Božje kraljestvo je namreč bistveno združeno z mesijansko idejo, ki je vodilna ideja SZ. Kakor Mesija razsvetljuje senco SZ od raja do Janeza Krstnika, a je v polni svetlobi zažarel šele po svojem prihodu in po odrešilni daritvi NZ, tako je tudi božje kraljestvo uresničeno in dopolnjeno šele po Kristusovi daritvi na križu, v krščanstvu, v sveti cerkvi. Tako moramo razumeti zadnjo besedo SZ v opominu Janeza Krstnika: »Delajte pokoro, zakaj nebeško kraljestvo se je približalo« (Mt 3, 2). Ta pomen ima prva beseda NZ v Kristusovem opominu: »Čas se je dopolnil in božje kraljestvo se je približalo« (Mk 1, 15). Z javnim nastopom Kristusovim se je kraljestvo božje približalo; dopolnilo in uresničilo pa se je, ko je križani Kralj božjega kraljestva na križu izrekel besede: »Dopolnjeno je.«

Sveta cerkev je pod vodstvom Svetega Duha vprav v novejšem času zopet živahneje poprijela in poudarila to idejo. Kristusu kot kralju NZ je posvetila nov praznik Kristusa Kralja, da bi se verniki bolj zavedali Kristusovega kraljevanja in se mu podvrgli. Misel na Kristusa Kralja se vedno bolj navezuje tudi na priljubljeno in važno novodobno pobožnost Srca Jezusovega. V navadni posvetilni molitvi Srcu Jezusovemu se večkrat ponavlja prošnja: »Kralj bodi!« Ista misel se še očitneje poudarja v posvetitvi krščanskih družin Srcu

Jezusovemu, ki se v družinski posvetilni molitvi proglašja za neomejenega kralja družine s prošnjo, da kraljuje njihovim srcem in predseduje vsej družini, kadarkoli se zbere. To kraljevanje Srca Jezusovega pa je bistveno notranje, kar se v družinski posvetilni molitvi jasno poudarja z besedami: »Kraljij našemu razumu s preprostostjo naše vere, kraljij našim srcem z ljubeznijo.«

Kristus je središče človeške zgodovine, središče in višek razodetja, središče krščanskih verskih resnic, središče in višek božje ljubezni in previdnosti v skrbi za naše odrešenje in zveličanje. Kraljestvo božje pa je bistveno Kristusovo kraljestvo. Kristus je dopolnil in izvršil božje načrte za božje kraljevanje nad vsem človeštvom. Zato je božje kraljestvo kot kraljestvo Kristusovo središče človeške zgodovine, središče in višek razodetja, središče in višek previdnosti za naše zveličanje.

Kraljestvo božje je žareč okvir globokega Kristusovega nauka, obsegajoč glavne verske in moralne resnice. V tem okviru se izraža novo razodetje Boga Očeta, nova popolnejša morala in novo bogočastje, uresničenje starozakonskih prerokb v Kristusu, prenavljajoča milost, socialno organizirana cerkev. Kraljestvo božje je celotno delovanje božje previdnosti za naše zveličanje². Kraljestvo božje je pač razodeta božja zamisel. Zato je tako globoka in neizmerna ideja, odsvit skrivnostnih globočin božje modrosti.

2. Bistvo božjega kraljestva.

Kraljestvo božje je po svoji globoki vsebini in po vnanjem izrazu razodeta misel. Napovedovali so jo preroki SZ. Kristus Gospod, veliki prerok NZ, pa jo je posvetil in ožaril s svojo neskončno in ljudomilo modrostjo, jo postavil v žarišče svojega nauka in jo osvetlil v živo nazornih prilikah. Ni torej čudno, da se v tej od Boga izraženi misli skriva vsa globočina naše vere in vsa neskončna božja ljubezen do nas.

Kaj pa je jedro te velike razodete misli, kaj je glavni pomen božjega kraljestva?

Vse stvarstvo je božje kraljestvo v širšem pomenu. Kot stvarnik je Bog gospodar in vladar vsega stvarstva. Bog vlada vse stvari po svojih zakonih, ki jih je položil v naravo; po božjih zakonih se ohranja red v naravi in čudovito smotrena urejenost živih bitij; po božjih zakonih se ravnajo zvezde, sonce, zemlja in vse neizmerno svetovje. To božje kraljestvo večkrat slavi sv. pismo, posebno psalmi 21, 29; 46, 7—9; 102, 19; 144, 10—14 i. dr. Človek kot krona vidnega stvarstva je drugotni poglavar in kralj vseh stvari, a podrejen božjemu kraljevanju kot nekaj namestnik božji, kakor naglašja sv. pismo že v zgodovini stvarjenja (1 Moz 1, 26—28), v psalmih (8, 7—9) i. dr.

Kot stvarnik ima torej Bog kraljevske (vladarske) pravice nad vsem stvarstvom, pred vsem pa nad človekom (Ps 94). Vsi ljudje in vsa kraljestva se morajo podvreči božjim vladarskim pravicam (1 Moz 2, 7; 6, 5—13; 2 Moz 9, 16). Kot stvarnik je Bog vladar nebes

² Grivec, Cerkev, str. 34.

in zemlje. Toda človek ima svobodno voljo in jo more tako daleč zlorabiti, da se upre božjemu gospostvu. Prva dva človeka sta se v raji res uprla božjemu kraljevanju, ko sta prestopila božjo zapoved. Padlo človeštvo je bolj in bolj pozabljalo na vrhovno božjo oblast in se pogrezalo v grehe. A kralj vseh kraljev človeštva v svojem usmiljenju ni zavrzel, marveč je po svojem usmiljenju in po svoji milosti sklenil obnoviti svoje kraljestvo med človeštvom. Že v raji je obljubil, da hoče s svojim usmiljenjem premagati zlo in odrešiti padlo človeštvo. V ta namen je sklenil zavezo z Abrahamom, z Jakobom in z njegovimi potomci, Izraelci. Božja kraljevska zaveza in vladarska pogodba z izraelskim ljudstvom je bila z vsem poudarkom božjega veličastva formalno sklenjena na Sinaju ter natančno določena z božjim kraljevskim zakonikom. To je formalna ustanovitev božjega kraljestva SZ.

Božje kraljestvo SZ je bilo vidno organizirano ne samo kot vidna verska družba, marveč tudi kot narodna država. Bog je bil tudi politični narodni vladar Izraelcev, njihov kralj v polnem pomenu; izraelski kralji so mogli vladati samo kot namestniki prvotnega kralja, Boga. A čemu se je Bog tako poniževal, da je posegal tudi v podrobnosti političnega, socialnega in gospodarskega ustrojstva? Samo zato, da je Izraelce varoval poganškega malikovalstva in propalosti. S skrbnim varstvom je Izraelce nagibal, da bi priznavali kraljevanje pravega Boga in izvrševali njegovo voljo. S tem jih je pripravljajal za sprejem Mesija, Kristusa, Kralja popolnejšega, dopolnjenega božjega kraljestva. Izraelci so bili kot izvoljeno mesijansko ljudstvo posredovalci novega zgolj verskega in zato vesoljnega božjega kraljestva, ki bo odpravilo prejšnje ozke narodne meje. To novo vesoljno božje kraljestvo je bilo ustanovljeno po Kristusovi odrešilni smrti na križu, razglašeno pa po prihodu Svetega Duha.

Še bi kdo mogel imeti pomisleke, češ da kraljestvo pomeni neko spremenljivo vladavino, ki ni vedno vsem ljudstvom razumljiva in domača. Tako je neki Američan o prazniku Kristusa Kralja rekel, da bi Američanom bolj imponiral »Kristus prezident« kakor pa Kristus Kralj. Toda v tem ugovoru tiči neko nesporazumljenje. Kralj in kraljestvo se jemlje v sedanjem strogo opredeljenem pomenu. Stara in tako tudi svetopisemska raba pa je bolj splošna in manj opredeljena. Pomeni namreč sploh vladarja, gospodarja, gospoda. V SZ se Bog pač večkrat imenuje kralj (melek), a še večkrat se imenuje Gospod (Adonai). Gospod, Adonai je tako navadno ime za Boga, da se Bog večkrat imenuje samo s tem imenom. Adonai pa pomeni gospodarja, vladarja, torej bistveno isto kakor kralj. Ime Gospod Bog ali samo Gospod je Izraelce in prve kristjane jasno opozarjalo na božje kraljevanje, na božje vladarske pravice, božje gospostvo. V tem pomenu se tudi Kristus zelo pogosto imenuje Gospod, kar pomeni ali gospodarja (zlasti v evangelijih) ali pa Boga (pri sv. Pavlu). Vmisliti se moramo v tiste čase, ko so kraljestva in države šele nastajale. Podjeten družinski gospodar je ustanovil državo in postal njen vladar, gospodar. V tem smislu so Moldovani (Romuni), Srbi in Črnogorci svoje vladarje imenovali g o s p o d a r j e.

S tem se odpira pogled za globlje razumevanje Boga in Kristusa kot kralja in gospodarja. Naslovi kralj, gospodar, gospod enako pojasnjujejo naš pravilni odnos do Boga. Podložniki morajo spolnjevati voljo, zakone in ukaze svojega kralja (vladarja), služabniki in družinski člani morajo služiti gospodarju, delati po njegovi volji in po njegovih ukazih. Na to sorodnost in zvezo kraljestva in gospodarstva nas opozarja vsakdanja krščanska molitev: »Oče naš... pridi k nam tvoje kraljestvo, zgodi se tvoja volja.« Družinski oče je tukaj isto kot kralj; prosimo namreč Očetovega kraljestva.

Božje kraljestvo je po vsebini in po izrazu razodeta misel. Zato ima tudi oblika in izraz božji in večnostni pečat za vse čase in vse narode. Izražanje božje kraljestvo je podobno kakor telo Kristusovo razodeto, torej za vse čase važno in veljavno. Je podobno kakor formula dogmatica, ki je odločilna za pravilno umevanje in izražanje dogme. Obenem pa ima božje kraljestvo v svoji vsebini in v izrazu pečat brezmejnih globočin božje modrosti. Je obenem neskončno globoko in poljudno preprosto, obenem vzvišena ideja in slikovito nazoren izraz.

Jedro razodete misli božjega kraljestva je torej, da mora človek z razumom in z voljo priznavati božje gospostvo, vladanje, kraljevanje, Boga častiti in mu služiti s spolnjevanjem njegovih zapovedi. Ne samo z besedami, ne samo s površno vero, temveč z živo vero, z vso voljo in z dejanjem, kakor opominja Gospod Jezus Kristus: »Ne vsak, kdor mi pravi: Gospod, Gospod, pojde v nebeško kraljestvo, temveč kdor spolnjuje voljo mojega Očeta, ki je v nebesih, tisti pojde v nebeško kraljestvo (Mt 7, 21).«

Iz tega vidimo, da božje kraljestvo in priznanje božjega kraljestva pomeni skoraj isto kakor religioznost (vernost) in pobožnost. Saj je vernost in pobožnost vprav v tem, da priznamo Boga za svojega gospodarja ali kralja, ga častimo in molimo ter spolnjujemo njegovo voljo, njegove zapovedi. Ako pobožno (religiozno) spolnjujemo svoje dolžnosti do Boga, s tem priznavamo božje kraljestvo ali gospodarstvo, potem Bog kraljuje v našem razumu in volji, v nas je božje kraljestvo, kraljestvo božje ljubezni in milosti. To je skriti zaklad, dragoceni biser, skrivnostni kvas, ki nas presnavlja in dviga, da bomo mogli doseči nebeško kraljestvo.

Zaradi tega kraljestva božjega se je Bog razodeval v SZ, zato je izvolil in vzgajal Izraelce. Zato se je učlovečil Sin božji in zato je ustanovil vidno kraljestvo božje NZ — sv. cerkev. V pojmu božjega kraljestva je torej ob kratkem obsežena zgodovina razodetja in odrešenja.

Za versko življenje, za vernost in pobožnost je poglobitveno, da spolnjujemo voljo božjo in božje zapovedi, da po veri živimo. Nikjer pa ne dobimo tako močnih in nazornih nagibov za spolnjevanje volje božje kakor v ideji božjega kraljestva. Saj je v tej razodeti ideji obenem izražena vsa božja oblast nad nami in vsa neskončna božja ljubezen do nas; v njej so obsežene temeljne resnice in zahteve verskega življenja.

Deo servire regnare est. Bodimo zvesti v službi božji, zvesti služabniki božji. S tem bomo deležni božjega kraljestva v svojih srcih že na zemlji; potem pa tudi v nebesih.

3. Oče naš... pridi k nam tvoje kraljestvo!

Oče naš! Tako se začenja družinska molitev NZ. Zares družinska molitev. Saj smo v NZ postali božja družina, ne samo služabniki ali hlapci božji, temveč otroci božji. Po Kristusu »nismo več tujci in priseljenci, ampak sodržavljanji in domačini božji« (Ef 2, 19), udje božje družine. Kristus je po učlovečenju postal naš brat in mi torej bratje Kristusovi. Po Kristusu smo postali deležni božje narave, prejeli smo duha posinovljenja, smo otroci božji, dediči božji, sodediči Kristusovi (Rim 8, 15—17).

Izraelcem je Bog govoril v gromu in blisku, da so trepetali pred njim. V NZ pa nam govori po svojem Sinu, ki je krotak, ponižen in poln ljubezni in ljubeznivosti do nas. Z nebes je prišel med nas, da bi nas vodil po strmi poti v nebesa. Uči nas, kako naj častimo Boga, nebeškega Očeta. Uči nas moliti: »Takole molite: Oče naš, kateri si v nebesih, posvečeno bodi tvoje ime; pridi k nam tvoje kraljestvo (Mt 6, 9—10)« itd. Oče naš... pridi k nam tvoje kraljestvo. Ta zveza jasno priča, da je tukaj treba ime kralj in božje kraljestvo razumeti v širšem pomenu: Gospodar, gospod, vladarstvo, gospodarstvo (vladanje, gospodovanje).

Kakor so v davnih časih podjetni družinski očetje ustanavljali države in kraljestva, tako je tudi Bog v svojem kraljestvu obenem naš nadnaravni družinski oče. Ali pa ni s tem pomen božjega kraljestva preveč oslavljen? Ali ni oblast družinskega gospodarja in očeta nad služabniki in otroki manjša kakor kraljevska oblast? Nikakor ne. Vmisliti se moramo v davnino, ko še ni bilo toliko držav in so bile mnoge družine popolnoma avtonomne. Oblast družinskega očeta nad služabniki je v nekaterem oziru še večja kakor kraljeva, ker je bolj neposredna in se javlja tudi v vsakdanjem življenju. Kaj pa oblast nad otroki? Očetovska oblast nad otroki nikakor ni manjša kakor nad služabniki, marveč še večja; saj so otroci še bolj njegova last, od očeta je odvisna določitev nasledstva v gospodarstvu in razdelitev dediščine. Velika razlika pa je v izvrševanju očetovske oblasti nad lastno družino in pa nad hlapci in najemniki. V družinskem krogu razen pravnega razmerja odločuje tudi ljubezen. In prav po bistveno novih pojavih božje ljubezni se kraljestvo božje NZ bistveno razlikuje od SZ. Vse to je nazorno izraženo v očenašu. Božje kraljestvo NZ je očetovsko, Bog kot naš kralj je tudi naš oče; mi smo ne samo božji služabniki, ampak celo božji otroci.

Oče naš je torej odločilno značilna molitev NZ in nazorno izraža, da se božje kraljestvo NZ bistveno razlikuje ne samo po bistveno novi vsebini, po novem razodetju bistveno novih verskih resnic, ampak tudi po bistveno novem razmerju do Boga; namesto podložništva je nastopil odnos posinovljenja, otroštva božjega, da moremo Boga z novim zaupanjem in z novo ljubeznijo nagovarjati: Oče naš!

Že kraljestvo božje SZ pomeni v prvi vrsti božje kraljevanje (gospodovanje) nad človeškimi srci. Ta notranji namen imajo vse mnogotere vnanjosti SZ. Še mnogo notranjše in nekako pristrčneje je božje kraljestvo NZ, ko moremo otroško zaupno moliti: Oče naš!

V Gospodovi molitvi prosimo pred vsem notranjega božjega kraljestva, kakor se jasno vidi iz konteksta: Posvečeno bodi tvoje ime, pridi k nam tvoje kraljestvo, zgodi se tvoja volja. Pogoj za božje kraljestvo je posvečevanje božjega imena, pobožno češčenje božje in spolnjevanje božje volje. Torej svobodno priznavanje božjega gospodstva, svobodno sodelovanje z božjo milostjo je pogoj in bistvo božjega kraljestva. To je jasno izrečeno v Gospodovi molitvi.

V to zvezo otroško pristrčnega razmerja do nebeškega Očeta in kralja prav lepo spada otroško preprosta prošnja: Daj nam naš vsakdanji kruh. Otroška vdanost in ljubezen do družinskega očeta se še posebno pospešuje in potrjuje pri skupni mizi, ko se nazorno predstavlja, da oče preživlja svoje otroke, svojo družino. Kruh, ki ga otroci prejemajo iz očetove in matrine roke, utrjuje družinske vezi. A nebeški Oče še na popolnejši način utrjuje družinsko ljubezen pri nadnaravni družinski mizi. Svoje otroke vabi k svatovskemu obedu svojega Sina Jezusa Kristusa. Kristus kot kralj in gospodar božjega kraljestva NZ zbira krščansko družino k skupni mizi in daje samega sebe v jed družinske ljubezni in edinosti. Prošnja »Daj nam naš vsakdanji kruh« sicer ne meri naravnost na sv. Rešnje Telo. A v polnem kontekstu Gospodove molitve se ne moremo izogniti misli na nadnaravno hrano, s katero nebeški Oče po svojem Sinu preživlja svojo družino. Noben naravni oče in gospodar ni v tako globoko notranji zvezi s svojimi otroki kakor Kristus, ki v nepojmljivi ljubezni samega sebe daje v hrano krščanski družini.

S tem kraljestvo božje prehaja v nadnaravni organizem mističnega telesa Kristusovega.

Kako čudovito nam je Bog olajšal spolnjevanje svoje volje, osladil pokorščino svojemu kraljestvu. Dovoljuje nam, da ga nagovarjamo kot svojega očeta, po svojem Sinu nas je Bog Oče posinovil, povzdignil v svoje otroke in nas učil moliti: Oče naš! Dovoljuje in ukazuje nam, da ga ljubimo z otroško ljubeznijo in vdanostjo. To ljubezen goji in neti s tem, da nam sam Sin božji samega sebe daje v vsakdanjo nadnaravno družinsko hrano. Božje kraljestvo na zemlji, Kristusova cerkev, je ustanova in ognjišče božje ljubezni. Ljubezen, otroška vdanost in hvaležnost pa lajša pokorščino in jo dviga na stopnjo pristrčnega družinskega razmerja. Vsakdanja krščanska družinska molitev, Gospodova molitev, nas uči, da je božje kraljestvo očetovsko kraljestvo božje ljubezni. Božja družina smo, božji otroci smo. Oče naš...

4. Trojno božje kraljestvo.

O trojnem božjem kraljestvu piše vsaka učna knjiga osnovnega bogoslovja (apologetike): 1. Notranje kraljestvo milosti; 2. vidno organizirano kraljestvo — cerkev; 3. onstransko kraljestvo božje večnega blaženstva, nebeško kraljestvo v ožjem smislu.

Preroki so napovedovali pred vsem notranje kraljestvo milosti, a tudi vidno kraljestvo — cerkev. Kristus je bolj razločno oznanjal trojno kraljestvo božje, pred vsem pa notranje božje kraljestvo. Starejše bogoslovne učne knjige nepravilno trdijo, da so preroki in Kristus oznanjali v prvi vrsti vidno organizirano (socialno) božje kraljestvo (cerkev), ta pomota je tudi v moji knjigi »Cerkev«, str. 29. Notranje božje kraljestvo sem že zadosti predstavil. O zvezi notranjega božjega kraljestva z vidnim kraljestvom in z nebeškim kraljestvom večnega blaženstva glej »Cerkev«, str. 28—30.

5. Govori o božjem kraljestvu za razne priložnosti.

Vodilne misli o božjem kraljestvu (glej zgoraj »Bistvo božjega kraljestva« i. dr.) je treba ljudstvu večkrat pojasnjevati. Vsi vemo, da je o verskih resnicah laglje razmišljati kakor pa po njih živeti. Misel božjega kraljestva pa daje močne in nazorne nagibe za spolnjevanje volje božje in božjih zapovedi.

Kadar se v nedeljskih evangelijih omenja božje kraljestvo je vselej dana priložnost za govor o božjem kraljestvu.

Pravilni pojem o božjem kraljestvu daje osnovne misli za cerkvene govore na praznik Kristusa Kralja. Lepe misli so v papeževi okrožnici, ki jo v odlomkih beremo v lekcijah drugega nočturna.

Misli o božjem kraljestvu se dajo lepo vplesti v govore o Srcu Jezusovem. Pobožnost Srca Jezusovega daje globoke nagibe za spolnjevanje volje božje v duhu božjega kraljestva. — Tudi v govore o sv. Rešnjem Telesu se dajo vplesti misli o božjem kraljestvu.

Razume se, da misli o kraljestvu božjem spadajo posebno v govore o cerkvi.

Nekatere tukaj nakazane misli in migljaje bom o priložnosti še podrobneje razvil.

Fr. Grivec.

CERKVENI GOVORI O DRŽAVNIH VPRAŠANJIH.

1. Moderni čas zahteva od dušnega pastirja, da v pridigah pojasnjuje tudi krščanska načela o ureditvi socialnega vprašanja, države in človeške družbe sploh. Zgled, kako se dajo ta vprašanja na prižnici obravnavati, nam nudi med drugimi znani moralist in sociolog Schilling iz Tübingena v knjigi *Das soziale Evangelium*, 20 Predigten im Dienste der sozialchristlichen Bewegung (Paderborn 1934). V vsebinskem pogledu ne podajajo te pridige ničesar, kar ne bi vsak teolog iz študija moralne teologije in krščanske sociologije vedel, vendar pa so zadosti srečen poskus, kako bi se takšna vprašanja, ki za pridigarja niso brez velikih težav, dala pridigarsko obdelati. Nemara ne bo odveč, če podam kratek pregled te knjige, ki človeka s svojimi preprostimi naslovi spomni na stvari, ki jih sicer ve, pa se jih vedno ne spominja.

Od dvajsetih pridig v knjigi sta dve uvodni, ena zaključna; ostalih 17 pa je razdeljenih na dva oddelka, 8 jih je združenih pod naslovom *gospodarstvo in družba*, 9 pa pod naslovom *država*.

V prvi uvodni pridigi razvija avtor osnovno misel praznika Kristusa Kralja: Kristus je kralj ne samo posameznih ljudi, temveč tudi družbe in države. V drugem uvodnem govoru razpravlja govornik o viru krščanskih socialnih načel (naravni etični zakon, naravno pravo, razodeto božje pravo v sv. pismu NZ). V zaključnem govoru pa kaže, kako naj bi se v duhu socialnega asiškega svetnika prenovila človeška družba.

V oddelku gospodarstvo in družba obravnava avtor naslednja temata: zasebna lastnina, delo, poklic, socialna načela (pravičnost, ljubezen, razmerje med njima), stanovska razčlenitev družbe (solidarnost), socialno vprašanje, kapitalizem, socializem.

V drugem delu si pod naslovom država slede tile govori: krščanska zamisel o državi, naloge države, zakon in pravo, krščansko naziranje o svobodi, dolžnosti državljanov, država in družina, država in šola, država do države, država in cerkev.

Samo po sebi je umevno, da morejo biti v kratkih govorih o teh velikih in obširnih predmetih poudarjena le vrhovna načela; saj pa tudi spada na prižnico le načelna rešitev teh vprašanj, ne pa konkretni predlogi, ki niso nujno edino pravilni. Govoriti pa načelno o teh stvareh mora danes vsak pridigar.

2. S predmeti v prvem oddelku omenjene knjige, ki jih obravnava Pijeva okrožnica *Quadragesimo anno*, se ne nameravam tu baviti. Pač pa bi o predmetu govorov drugega oddelka pod naslovom »država« omenil, da o njih sijajno govori okrožnica papeža Leona XIII. *Immortale Dei* z dne 1. novembra 1885 »o krščanski ureditvi držav«. Letos je minilo že petdeset let, odkar je izšla ta okrožnica, ki pa je še vedno vsa aktualna, in sicer, kakor se zdi, raste njena aktualnost iz dneva v dan. Čim bolj namreč v javnem življenju zginjajo sledovi krščanske ureditve držav, tem bolj bi morali katoličani poznati to okrožnico, ki na klasičen način avtentično kaže, kako bi morala biti urejena država, v kateri žive kristjani. Okrožnica je pri nas manj znana. Zato morebiti ne bo odveč, če nanjo ob njenem jubileju v nekaj stavkih opozorim.

3. P o v o d za okrožnico so dali, kot pove papež v uvodu, prastari očitki, že izza časa rimskih katakomb, da je Cerkev v nasprotju z državnimi interesi, ali da je Cerkev vsaj brez vsake koristi za državo. Te očitke je sicer nekoč že sv. Avguštin sijajno zavrnil, toda kljub temu niso utihnil. V času liberalne države so bili ti očitki zelo pogostni. Iz njih je zrastle zahteva, naj se izvede ločitev Cerkve od države. Država je postala neodvisna od božjih norm, vsemogočna, sama vir vsega prava. Nasproti temu naziranju o državi je papež pokazal krščansko naziranje o državi, ki je oprto na neprecenljive razodete resnice v evangeliju.

Temeljna krščanska teza o državi je, da sta država in javna oblast kot njen urejajoči princip ustanovi, ki ju Bog hoče. Država je namreč nujno utemeljena v človekovi socialni naravi, ki je od Boga. Država pa ni možna brez javne oblasti, zato je tudi počelo te oblasti Bog sam. Pravica vladanja pa sama po sebi ni v nujni zvezi s prav to ali ono obliko vladavine.

Druga krščanska teza o državi pravi, da država in njena vlada nista od Boga neodvisni. Veže ju božji zakon kot posamezne ljudi. V vsaki vladavini morajo vladarji skrbeti za javno blaginjo in pri tem zreti na Boga. »Če pa oblastniki zaidejo v krivično gospodstvo, če greše s trdostjo in ošabnostjo, če slabo skrbé za ljudstvo, naj vedó, da bodo nekoč dajali Bogu odgovor, tem strožji, čim svetejšo službo so opravljali ali čim višje dostojanstvo so imeli. — ‚Mogočni bodo mogočno kaznovani‘ (Modr 6, 7).«

Država mora častiti Boga. Zakaj ljudje, združeni v družbe, so prav tako pod božjo oblastjo kot poedinci. Država torej ne sme biti ateistična in areligiozna. (Velik pomen bogoslužja na državne praznike!) »Med prve svoje dolžnosti morajo vladarji uvrstiti tudi dolžnost, da spoštujejo vero in jo blagohotno varujejo ter z močjo zakona ščitijo, da ne uvajajo ali odrejaó ničesar, kar bi bilo z vero v nasprotju.«

Ljudje smo ustvarjeni, da se pripravimo v tem življenju za posmrtno življenje. Najvažnejša naloga vsakega človeka posebej je, da doseže svoj namen v večnosti. »Država, ki ima nalogo, skrbeti za obsežno korist, mora torej také pospeševati državno blaginjo, da državljanov v tem najbolj notranjem teženju po najvišji sreči ne le prav nič ne ovira, temveč celó, kolikor more, podpira. To pa stori pred vsem s tem, da varuje svetost in nedotakljivost vere, katere dela združujejo človeka z Bogom.«

Ni zadosti, da smo teisti, religiozni, kristjani, biti moramo katoličani. »Tudi države morajo tako častiti Boga, kot je božja volja sama pokazala.« Cerkev pa ne obsoja državnih poglavarjev, če iz razlogov javnega reda priznajo v državi tudi druge religije.

Poleg države je na zemlji Cerkva, ki jo je Bog ustanovil kot popolno pravno družbo in ji določil namen, naloge, sredstva in ustavo.

»Tako je Bog izročil skrb za človeški rod dvema oblastima, cerkveni in državni; prvo je postavil za božje, drugo pa za svetne zadeve. Vsaka je v svojem redu najvišja; vsaka ima določene meje, ki jih začrtava njuna narava in najbližja naloga; vsaka je kakor očrtana s krogom, v katerem se svobodno giblje.«

Razmerje med Cerkvijo in državo je načelno določljivo in tudi določeno. »Karkoli je v človeškem življenju sveto, karkoli zadeva božji kult ali zveličanje duš, pa naj je takšno po svoji naravi ali po svojih odnosih, spada vse pod vodstvo in presojo Cerkve; ostale zadeve pa, ki jih obsega državljanski in politični red, so po vsej pravici pod oblastjo države, kajti Jezus Kristus je ukazal, da je treba dati cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega.«

Med obojno oblastjo, cerkveno in državno, naj vlada edinost, ki se po pravici primerja zvezi, ki druží v človeku telo in dušo. Če razmere zahtevajo, da skleneta cerkveni in državni poglavar glede mešanih zadev poseben dogovor (konkordat), nudi Cerkev vedno »odlične dokaze materinske ljubezni, ko popušča in je naklonjena, kolikor le more.«

4. Ako bi bile države urejene po zgoraj začrtanih načelih, bi bilo v prid poedinca, družini, državi in vladarjem. Ker bi bila država postavljena na božji temelj, bi ji bila zavarovana stalnost; vladarje bi obdal nekak božanski nimbus, seveda ne v orientalskem in bizantinskem smislu. Po drugi strani pa bi bila v tako urejeni državi vidna meja med božjim in človeškim, med zasebnim in javnim. Državna oblast ne bi postala brezmejna. Pravice poedinca bi bile neokrnjene pod zaščito božjega, naravnega in človeškega zakona. V taki državi, ki bi se držala svojih mej, bi bil zajamčen obstoj zakonski zvezi in družini. Vlada se ne bi dala voditi zmotljivi volji in sodbi množice, temveč resnici in pravici. Poslušnost državljanov vladi bi bila spojena s spoštovanjem in dostojanstvom, ker ne bi bila suženjstvo človeka človeku, temveč pokorščina Bogu, ki izvršuje svojo oblast po ljudeh.

Nesmiselno je prezirati Cerkev pri vzgoji državljanskih čednosti. Cerkev to vzgojo poglobi in etično utemelji. Dober vernik je dober državljan.

V zgodovini je bila doba, ko je bil v Evropi krščanski ideal države deloma realiziran; kulturni spomeniki iz tistih časov še danes pričajo, da je bila ta realizacija krščanski Evropi v velik blagoslov.

Novotarije novega veka, ki so napravile zmedo najprej v verskih stvareh, potem pa tudi v modroslovju in vseh ustanovah človeške družbe, so porušile ureditev krščanske države. Načelo o popolni in nebrzdani človekovi svobodi je vrglo državo z božjega temelja in jo predalo volji mase. »Ker pravijo, da je ljudstvo samo vir vsega prava, je dosledno, ako se država ne čuti vezano nasproti Bogu, da ne izpoveduje javno nobene vere, da ni dolžna preiskovati, katera izmed mnogih ver je edino prava, in eni dati prednost pred drugimi in jo varovati; temveč da proglašča vse vere za enakopravne, dokler red v državi ne trpi škode. Popolnoma dosledno je, da prepuščajo vprašanja o veri poedinca, ki mu je dovoljeno sprejeti tisto vero, ki jo sam hoče, ali pa nobene. Iz tega pa sledi: vesti poedinca ne veže objektivni zakon. Mnenji, da je treba Boga častiti, ali da ga ni treba častiti, sta dani popolnoma na izbiro. Brezmejna svoboda misli in razširjanja misli.«

Na tem načelu zgrajena država je nujno krivična Cerkev, ki se zaveda, da je od Boga ustanovljena, popolna pravna družba, ki ima svoje pravice neodvisno od države. Po načelih take države pa bi cerkvene pravice bile odvisne od države. V vprašanjih zakona, šole, vzgoje, mora v tem sistemu priti do bojev med Cerkvijo in državo; ti boji se navadno tako končajo, da Cerkev, ki ima manj človeških sredstev, podleže državi, ki je močnejša.

Kljub fizični premoči pa je tak državni sistem zmoten, ker je zgrajen na napačnem načelu nebrzdane svobode ljudi. Ta svoboda ni nikakšna dobrina, temveč nasprotno vir in začetek mnogoterega zla. Zato obsoja nebrzdano svobodo človeka že sama pamet pa tudi Cerkev.

5. Papež govori nadalje o pravi svobodi, ki jo Cerkev

priznava in jo je tolikokrat v teku stoletij proti raznim mogotcem branila. Kleveta je tudi, ako kdo trdi, da je Cerkev zato nasprotna novi državi, ker zavrača vse pridobitve našega časa. Resnica je nasprotno, Cerkev podpira vsak pameten napredek, ker vidi v vsakem napredku resnice pečat božjega duha.

6. V zadnjem delu okrožnice razpravlja papež o zaključkih, ki sledijo iz obrazloženega nauka za katoličane. Ti zaključki se tičejo mišljenja in delovanja katoličanov. Glede prvega je treba omeniti, da morajo katoličani obrazloženi nauk v celoti sprejeti; glede drugega pa, da morajo vse svoje življenje po tem nauku uravnati.

V zasebnem življenju se morajo držati evangelijskih zapovedi, tudi takrat, kadar zahtevajo kaj težjega. Vrh tega pa morajo Cerkev ljubiti, jo varovati, braniti in njene zakone izpolnjevati.

V javnem življenju naj ne drže rok križem. Prizadevajo naj se zlasti za versko in nravno vzgojo mladine; od mladinske vzgoje je namreč v veliki meri odvisna blaginja posameznih držav.

Za politično življenje pa velja vobče pravilo, da je prav, če se ga katoličani udeležujejo. Katoličane vprav njihov nauk silijo k vestnemu in zvestemu delu pri javni upravi. Če bodo oni pasivni, bodo prišli k javni upravi ljudje, katerih miselnost ne obeta nič dobrega. »Državnega življenja se katoličani ne udeležujejo, kakor bi odobraval, kar je v sedanjih državah napačno, temveč zato, da bi državo samo, kolikor je mogoče, iskreno in dejansko usmerili k javni blaginji, ko bi skušali napeljati modrost in moč krščanske vere kot osvetožujočo kri v vse žile države.«

Za zgled nam morajo biti kristjani iz prvih časov krščanstva. »Življenje in stremljenje paganov je bilo do skrajne mere različno od evangelijskega nauka, vendar pa vidimo, da se kristjani sredi praznoverja, a nedotaknjeni, vedno dosledni in navdušeni uveljavljajo vsepovsod, kamor jim je bil dan dostop. Vladarjem zgledno zvesti in zakonom pokorni, kolikor jim je vest dopuščala, so širili povsod čudovit sijaj svetosti. Trudili so se, pomagati bratom in druge ljudi vabiti h Kristusovi modrosti; vedno pa so bili pripravljene umakniti se in tudi umreti, če svojega dostojanstva ali službe ali predstojniškega mesta niso mogli obdržati, ne da bi se pregrešili zoper svojo vest.« Na ta način so dosegli kristjani veličanske uspehe.

Popolnoma enotnega pravila, kako naj danes nastopajo katoličani v političnem življenju, radi različnih krajevnih razmer, ni mogoče dati, vendar pa morajo katoličani povsod ohraniti »edinost v mišljenju in nekakšno sličnost v delu«.

Katoličani morajo tudi v javnem življenju nastopati kot člani Cerkve. »Varovati se je, da ne bi kdo zatisnil oči pred krivimi nauki ali se jim manj ustavljal, kot zahteva resnica.« »Čista katoliška vera se ne more družiti z mnenji, ki pritrjujejo naturalizmu ali racionalizmu, zakaj oba stremita za tem, da temeljito pometeta s krščanskimi ustanovami in da utrdita v družbi prvenstvo človeka, ko odstranita Boga.«

Nikdar ni dovoljeno pri dolžnostih razlikovati med vernikom in državljanom; tako da bi v zasebnem življenju priznavali cerkveno oblast, v javnem pa bi jo zametali.

V zgozlj političnih vprašanjih morejo imeti katoličani različna mnenja. Ni dovoljeno radi tega koga obsojati ali sumničiti njegovo vero in vdanost sv. stolici.

»V bojih za najvišje dobrine nimajo mesta domači razpori in strankarstvo; temveč vsi se morajo boriti za najvišji cilj: da se ohrani vera in država.«

Okrožnico papež zaključuje z besedami: »To smo torej imeli povedati vsem narodom katoliškega sveta v pouk o krščanski ureditvi držav in o dolžnostih posameznih državljanov.«

Okrožnico *Immortale Dei* papeža Leona XIII. po vsej pravici imenujejo precizen kompandij cerkvenega javnega prava. Ta okrožnica ima še danes velik pomen tudi za dušnega pastirja v praksi; bilo bi zato škoda, ako bi ostala neizrabljena. Al. Odar.

ALI SME POROČATI ŽENINOV ŽUPNIK?

Prvi stavek v kan. 1097, § 2 se glasi: »In quolibet casu pro regula habeatur, ut matrimonium coram sponsae parochia celebretur, nisi iusta causa excuset.« Tekst je do besede iz dekreta *Ne temere*, art. V, § 5, kjer je bilo prvič splošno uzakonjeno staro pravilo: »Ubi sponsa, ibi celebratio«. Razlog pravilu je menda to, kar je dejal sv. Ambrož: »Virginalis enim pudoris est, ut quae nubit expetita magis videatur a viro quam ipsa virum expetiisse« (De Abraham I, 9, 91). Vprašanje pa je, koliko določba v kan. 1097, § 2 veže in kdaj sme ženinov župnik poročiti.

Gasparri pravi, da določba, ki pri poroki daje prednost župniku neveste, ne veže sub gravi, »ut omnes admittunt« (De matrimonio II, 1932, 132). Chelodiju pa se celó zdi, da privilegij župnika neveste ne nalaga prave obveznosti (*Ius matrimoniale*^a, 1921, 148), da je torej cit. kanon vodilo, ne pa pravilo. Večina avtorjev zre v nav. kanonu pravo obvezno določbo. Ženinov župnik sme torej poročiti zaročenca le »ex iusta causa«; ne zahteva pa se »gravis causa«. — Ali bi smel škof ukazati, da sme ženinov župnik poročati le »ex gravi causa«? Mnenja so različna. Trieb's (Prakt. Handbuch des gelt. kan. Ehrechts, 1932, 594), Vermeersch (Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici* II^a, 1927, 248) sodita, da tega škof ne more storiti, ker bi bilo »contra codicem«; Creusen (o. c. 248) in De Smet (De sponsalibus et matrimonio^a, 1927, 101—102) pa menita, da bi bila taka škofova določba le »praeter codicem«. Verjetnejše se zdi prvo mnenje, ker je zakonikovo besedilo čisto jasno. — Pravico ženinovega župnika pa more omejevati star nasprotni običaj, ali pa jo bo mogel nov nasprotni običaj. V ljubljanski škofiji veljajo v tej zadevi občne določbe; torej takega nasprotnega običaja ni (Šk. list 1935, str. 108—109, določba pod št. 4781.) Al. Odar.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Novejša dela o zgodovini stare cerkve.

Zadnja leta so prinesla več del, ki skušajo podati sintezo podrobnega proučevanja zgodovine stare cerkve. Bralcem BV nemara ustrežem, če jih z najvažnejšimi seznanim.

1. V Parizu je začela izhajati velika cerkvena zgodovina od početka do naših dni, ki bo obsegala 24 zvezkov po okoli 500 strani. Izšel je prvi zvzek, ki obravnava krščansko zgodovino do proti koncu 2. stoletja¹. Napisala sta ga J. Lebreton, dekan teol. fakultete na katol. institutu v Parizu, in J. k. Zeiller, studijski ravnatelj na École des Hautes-Études (Sorbonne), veščaka, ki že njuni imeni obetata kvalitetno delo. In res je takšno. Snov sta si razdelila takó, da je Zeiller napisal poglavja o zunanji cerkveni zgodovini, teolog Lebreton pa poglavja o notranji. V uvodni razpravi o okolici, v katero je mlado krščanstvo stopilo, je Zeiller opisal religiozno stanje poganskega svetá, Lebreton pa judovstvo v Palestini in v diaspori. Dalje je Lebreton orisal življenje Jezusa Kristusa (1. pogl.), delo apostolov v prvih letih (2. pogl.), misijonsko delo sv. Pavla (3. pogl.), sv. Jakoba in Janeza (5. pogl.), krščansko življenje konec 1. stoletja (6. pogl.), apostolske očete in njih čas (10. pogl.) in krščansko apologetiko 2. stoletja (14. pogl.); Zeillerjeva pa so poglavja o kasnejšem delu sv. Petra in začetkih rimske cerkve (4.), o razširjanju krščanstva po rimskem cesarstvu v prvih dveh stoletjih (7.), o prvem preganjanju za Nerona in cesarski zakonodaji proti kristjanom (8.), o preganjanju za Flavijcev in Antoninov (9.), o cerkveni organizaciji v prvih dveh stoletjih (11.), o raznih cerkvah (rimski, drugih na zapadu, vzhodnih in judovsko-krščanski) v 2. stoletju (12.) in o življenju kristjanov v prvih dveh stoletjih (13.). Po naslovih bi se utegnilo zdeti, da 13. poglavje vsaj deloma obravnava isto snov, ki jo je obdelalo že 6. poglavje, v resnici pa se ne križata, ker govori Lebreton v 6. poglavju o notranjem življenju (kristocentrična usmerjenost, prvotna hierarhija, začetki gnoze), Zeiller v 13. pa o zunanjem (kristjani in javno življenje, socialno delo, molitev in post, dobrotelost, poganska nasprotovanja, martirij, skrito življenje kristjanov zaradi poganske sovražnosti, katakombe, umetnost v katakombah, gmotni prispevki vernikov za cerkveno upravo.)

Oba avtorja sta s svojim obsežnim znanjem, s svojo trezno sodbo in oblikovalno spretnostjo ustvarila odlično zgodovinsko delo. Posebej je treba omeniti bogate opombe, v katerih je zaznamovana in po potrebi ocenjena obsežna strokovna literatura, zlasti francoska in angleška. Drugi zvezek, ki ga prirejata ista pisatelja, bo prinesel

¹ *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*. Publiée sous la direction de Augustin Fliche et Victor Martin. I. *L'Église primitive* par J. Lebreton et Jacques Zeiller. (Paris 1934), Bloud & Gay. Vel 8°, 474 str. Cena 60 fr., vez. 90 fr.

zgodovino cerkve do Konstantinovega in Licinijevega proglasa verske svobode.

Razdelitev cerkvene zgodovine prvih dveh stoletij na dva približno enako velika zvezka ima nekaj nevšečnih posledic. Zunanja cerkvena zgodovina je v prvem obdelana do smrti zadnjega Antonina, cesarja Komoda (u. 192). Tu je v odnosu rimske države do krščanstva res zarez in s Septimijem Severom se prične nova doba. V notranji cerkveni zgodovini pa konec 2. stoletja ni mejnik. Ako ne bi bil ozir na zunanji obseg obeh delov odločal, bi se dalo n. pr. pretresati, ali ne bi že v prvi zvezek spadal dobršen del zgodovine gnosticizma, ki je vendar ob zatonu 2. stoletja bil preko viška; ali ne bi razprava o krščanski umetnosti, ki se je v 2. stoletju jedva začela, bolj sodila v drugi zvezek. Nekaj pa bi se bilo moralo omeniti v zadnjem poglavju prvega zvezka: Tertulianov Apologeticum, tipična apologija 2. stoletja, ki vsa sloni na majavem pravnem stanju krščanstva v 2. stoletju, preden se je pričelo sistematično preganjanje s splošnimi razglasi.

V 2. in 3. paragrafu 8. poglavja (str. 292—297) razpravlja Zeiller o pravni podlagi preganjanj od Nerona do konca 2. stoletja in misli, da je Nero s posebnim ediktom prepovedal krščanstvo: »christianos esse non licet«. »Pravni vir (prepovedi) je bil najbrž star zakon iz republikanskega časa, ki je prepovedoval nedovoljeno praznoverje (superstitio illicita), oblika pa cesarski edikt, ki je v začetku cesarstva teoretično veljal samó za vlade cesarja, ki ga je izdal, kakor edikti pretorjev za republike. Njegov naslednik, ki ga je zopet porabil, ga je moral tako rekoč oživiti« (str. 296). Kakor je Z. prepričevalno zavrnil mnenje, da je postopanje proti kristjanom bilo policijsko, ne pa sodnijsko (Mommson), in mnenje, da so proti njim redno postopali po splošno veljavnih kazenskih zakonih (K. J. Neumann), prav tako malo se mu je posrečil dokaz, da je Nero izdal poseben zakon proti kristjanom, ki je bil pravni temelj postopanja proti njim. »Institutum Neronianum«, ki Tertulian o njem govori, ni zakon ali edikt, marveč je zloglasni način kriminalnega postopanja, ki ga je Tiberij uvedel v politične procese in ga Nero začel rabiti v obravnavah zoper kristjane. Analiza dokazov, s katerimi je Z. skušil podpreti svoje naziranje, me je še trdneje prepričala, da se na staro sporno vprašanje o pravnem temelju procesov zoper kristjane v prvih dveh stoletjih edinole v omenjeni smeri dá najti zadovoljiv odgovor.

Ko izide še drugi zvezek, bomo imeli o stoletjih, v katerih se je krščanstvo borilo v rimski državi s poganstvom, prestajalo hude notranje krize in se organiziralo v vesoljni cerkvi, res temeljito delo v francoskem jeziku. Škoda je, da knjiga nima abecednega imenskega in stvarnega kazala; vsebinsko analitično kazalo ga ne nadomešča.

2. Skoraj isto razdobje ko Lebretonovo in Zeillerjevo delo obravnava prvi zvezek zgodovine stare cerkve, ki jo je začel izdajati berlinski profesor Hans Lietzmann², odličen protestantski pozna-

² Geschichte der Alten Kirche von Hans Lietzmann. I. Die Anfänge. Berlin u. Leipzig, Verl. Walter de Gruyter & Co., 1932. 8°, VIII+323 str. RM 10.

valec stare krščanske dobe; obsegala bo šest zvezkov in segala do konca 6. stoletja, t. j. do pontifikata Gregorija Velikega. Prvi zvezek podaje v 15 poglavjih zgodovino do srede 2. stoletja. Palestino v rimskem cesarstvu in palestinsko judovstvo opisujeta prvi dve poglavji. Tretje govori o Janezu Krstniku; v evangelijskem poročilu se dá, meni L., lahko ločiti prvotno ljudsko izročilo o Janezu od potez, ki jih je dodalo krščansko izročilo; to je strogega samotarja, oznanjalca pokore in napovedovalca božje sodbe naredilo za predhodnika Jezusu, kateremu pripravlja pot, in Janezov krst vzporedilo s krščanskim, ki je kot krst z Duhom višji od Janezovega krsta z vodo. Četrto poglavje z uvodom o metodi za raziskovanje sinoptičnih evangelijev skuša orisati življenje in delovanje »historičnega« Jezusa. Izmed sinoptičnih evangelijev je najstarejši Markov; nastal je kmalu po l. 70, »je pa rabil že starejše pisane vire, ki se seveda ne dajo čisto gladko izluščiti (sauber herauspräparieren) in so le tu pa tam jasno vidni«. Druga sinoptika sta Markov evangelij skoraj popolnoma prevzela, porabila pa še zbirko Gospodovih govorov, sestavljeno po l. 70, ki ji v najstarejši aramejski obliki utegne biti avtor apostol Matej. Za Lukov evangelij bi L. rad priznal še neki tretji pisan vir. Poleg teh pisanih virov je treba upoštevati še ustno izročilo, ki je dodejalo posamezne zgodbe. V petem poglavju opisuje L. jeruzalemsko praobčino. Zopet je tu zanimiv uvod, v katerem se na splošno priznava resničnost poročil, da so učenci doživeli prikazovanja vstalega Kristusa in njegov vnebohod, vendar se verodostojnost teh poročil omejuje. »Domišljija in apologetika sta ta prikazovanja razpredli, pomnožili, spremenili, dodejali dokaz praznega groba in ustvarili kasnejše oblike našega evangelijskega teksta.« »Odločitev o pravem bistvu dogodka, označenega za Jezusovo vstajenje, ki se njega svetovnozgodovinska daljnosežnost niti ne dá premeriti, ne spada v območje zgodovinskega raziskavanja dejstev, marveč tja, kjer se človekova duša večnega dotika.« Poleg lepega in resničnega, kar pisatelj o praobčini poroča, so v tem poglavju reči, ob katerih bralec z glavo zmaje; tako n. pr. meni L. o evharističnem lomljenju kruha: »Če so se učenci po pobožni judovski šegi zbirali pri večerji in je eden molil blagoslov nad kruhom, so se v njih obnavljali srečni dnevi, ko je nekdanji učenik kruh blagoslavljal in lomil: bil je zopet med njimi in oni so se zavedali njegove pričujočnosti.« To bodi »zgodovinska« razlaga obhajanja evharistije v praobčini! Nič boljše ni, kar piše L. o krstu: »Praobčino torej združuje skupno doživljanje pričujočnosti vstalega Gospoda. Toda pri njej nahajamo tudi sprejemni obred, ki je na mah dovršen pred našimi očmi, ne da bi zvedeli, odkod je: kasno poročilo Mt 28, 19—20 je dodatna teologična utemeljitev.« Dobra je v 6. poglavju podoba judovstva v diaspori. V (7.) poglavju o apostolu Pavlu, »svojevrstnem in po samotnih stezah hodečemu mislecu«, se preveč kaže enostransko protestantsko pojmovanje. Njegovo oznanjevanje evangelija med pogani je gotovo nov stadij krščanskega oznanila, ki pa ni nasprotje praapostolskemu, marveč njega izpopolnilo. Ista enostranost je zapustila svoje sledove v 8. in 11.

pogl. o krščanskih misijonskih občinah in o poapostolskem času. Prav dobro je 9. poglavje o religioznem življenju v rimskem cesarstvu; isto velja za 10. poglavje o koncu judovskega krščanstva. Poglavje (12.) o četrtem evangeliju in k njemu pripadajočih spisih (treh listih in Apokalipsi) vzbuja zopet zelo krepke pomisleke. Kakor je L. prepričan, da je teh pet spisov napisala ena oseba, prav tako mu stoji, da avtor ni apostol Janez, Zebedejev sin. Spisi so nastali na meji 1. in 2. stoletja, v začetku 2. stoletja so že krožili v maloazijskih cerkvah, apostol Janez pa je, meni L., že zdavnaj umrl mučeniške smrti. »Učenec, ki ga je Jezus ljubil,« ni Janez, niti ne določena osebnost. Iz evangelija samega hoče L. povzeti, da je tisti učenec le »idealni nosilec apostolskega pričevanja, ki se iz Jezusovega srca pretaka v srca poslušalcev; in da pisatelj ni očitavec zgodovinskega dogajanja, marveč boگونavdahnjeni tolmač delovanja, ki presega zgodovino.« Zadnja tri poglavja govoré o Ignacij Antiohijskem, o Markionu in o gnosticizmu.

Lietzmannova knjiga je v dvojnem pogledu zelo poučna. Najprej kaže, koliko postojank je (protestantska) kritična teologija že opustila, ki jih je še pred nedavnim časom krčevito branila, ter se približala tradiciji. Drugo pa je dejstvo, da kritična teologija ne najde organskega prehoda od prkrščanstva h katoličanstvu, in sicer zato ne, ker po svojih predpostavkah domneva načelna notranja trenja v prkrščanstvu in jih takó povečava, da ne vidi organskega razvoja v njem.

3. Prelat Albert Ehrhard (r. 14. marca 1862, nazadnje profesor cerkv. zgodovine v Bonnu, od l. 1927 v pok.) pospravlja bogato žetev svojega življenjskega dela na polju cerkvene zgodovine. Malo pred božičem je izdal prvi del prvega zvezka cerkvene zgodovine³, namenjene širšemu krogu izobraženstva. Na zunaj je zapustil običajno razdelitev v stari, srednji in novi vek, ki velja pač za zapad, ne pa za vzhodne cerkve; grška (bizantinska) cerkev je šele ob padcu Carigrada v turške roke (1453) prešla v nov položaj, s katerim se je pričela nova doba njene zgodovine. Vso cerkveno zgodovino bo E. obdelal v dveh zvezkih, ki bo vsak imel po dva dela, v teje vrsti: pracerkev in zgodnji katolicizem (I. zv. 1. del); grška in latinska cerkev v starem veku (latinska do konca zapadnega rimskega cesarstva), bizantinska državna cerkev in pravoslavne slovanske cerkve na Balkanu in v Rusiji ter ostale vzhodne narodne cerkve (I. zv. 2. del); versko-cerkvena edinstvo zapada pod vodstvom cerkve (= srednji vek; II. zv. 1. del); versko-cerkvena razkosanost zapada ob naraščajočem nasprotovanju cerkvi (= novi vek; II. zv. 2. del). Zgodovino katoliške cerkve v novem svetu (Ameriki) in misijonskih pokrajinah prepušča pisatelj mlajši moči.

³ *Urkirche und Frühkatholizismus* von Albert Ehrhard. [Die Katholische Kirche im Wandel der Zeiten und der Völker. I. Band: Die Kirche im Bereich der alten Völker. 1. Teil: Urkirche und Frühkatholizismus.] 8^o, 328 S. Verlag der Buchgemeinde Bonn. RM 5.40.

Knjiga, ki jo imamo pred seboj, razpravlja o prvih treh stoletjih do razglasitve verske svobode v rimskem cesarstvu l. 313 ali bolje 324 in obsega dva oddelka: 1. Prakrščanstvo in pracerkev (str. 9 do 121); 2. Doba mučencev in izoblikovanje zgodnjega katoličanstva na vzhodu in zapadu (str. 125—324).

Nihče še ni, kolikor mi je znano, s tako večšo in varno roko izdelal zgodovinske podobe razvoja prakrščanstva skoz tri življenjske stadije: praobčina v Jeruzalemu v okvirju judovstva (Peter), krščanstvo med pogani in njega osvoboditev mozaične postave (Pavel) in notranja dovršitev po Janezu. Iz spoznanja teh treh razvojnih stopenj pa nujno sledi: 1. da je dovršitev prakrščanstva obenem utemeljitev katolištva in 2. da je katoliška cerkev prevzela dediščino prakrščanstva kot polnopravna naslednica. Razvoj v prakrščanstvu je E. obdelal že pred leti v knjižici »Urchristentum und Katholizismus« (Luzern 1926; prim. BV 1926, 354) in je svoja takratna izvajanja po večini do besede prevzel v pričujočo knjigo. Prav tako je E. drugi oddelek te knjige o dobi mučencev naslonil na svoje znano in splošno priznано delo »Die Kirche der Märtyrer. Ihre Aufgaben und ihre Leistungen« (München 1932). Višek tega oddelka sta 2. in 3. poglavje. Drugo poglavje poroča o borbi katoliškega krščanstva z dvema skrajnostima, s sinkretističnim gnosticizmom in z rigorističnim montanizmom, tretje pa riše, kako se je v 2. in 3. stoletju izoblikovalo življenje v katoliški cerkvi. Prvo poglavje opisuje pravni položaj krščanstva v rimski državi od Nerona do začetka Diokletianove vlade, četrto pa pripoveduje o zadnjem boju za Diokletiana in njegovih sovladarjev in naslednikov in o zmagi z razglasitvijo verske svobode.

Ehrhardova knjiga o krščanstvu od prvih začetkov do razglasitve verske svobode v rimskem imperiju je odlična sinteza našega znanja o tej za krščanstvo tako pomembni dobi trdih borb in krasnih zmag, najlepša, kar jih poznam. Ni zgodovinski učbenik ali priročnik — tako imenovega znanstvenega aparata v njej ni — marveč je knjiga za življenje. Če je res »historia vitae magistra« in zgodovinopisec »nazaj gledajoč prerok« (Johannes Müller), se sme to v polni meri reči pričujoči knjigi in njenemu pisatelju v priznanje in pohvalo: podajajoč znanstveno skoz in skoz zanesljivo zgodovino, uči spoštovati dobo, ki je bogastvo krščanstva bolj in bolj odkrivala (apostolska doba) in zaklade krščanstva s trudom in trpljenjem hranila in branila (doba mučencev), s tem pa današnji rod uči ceniti in ljubiti religiozne dobrine krščanstva same; pa še nekaj: bistri oko za sledove božjega vodstva v zgodovinskem dogajanju, ki se zdi včasih takó brez smisla, odvisno od človeške omejenosti in zlobe. Nočem zamolčati, da daje branje tudi estetski užitek, kajti E. je mojster jezika in sloga.

V knjigi je 8 tablic s 17 slikami, ki jih je izbralo založništvo. Ker je vsebinsko kazalo precej kratko, se tem bolj pogrēša abecedno imensko in stvarno kazalo.

F. K. Lukman.

b) Ocene in poročila.

Durandi de S. Porciano O. P. *Quaestio de natura cognitionis et Disputatio cum Anonymo quodam necnon Determinatio Hervei Natalis* O. P. Ad fidem manuscriptorum ed. Dr. Josephus Koch. Altera editio emendatio. (Opuscula et textus. Series scholastica fasc. VI.) Monasterii 1935, Aschendorff. 78 pp.

Durandus (iz početka XIV. st.) je v zgodovini filozofije znan kot »doctor resolutissimus«, ker je odločno hodil po novih potih, ne meneč se za Aristotela in druge filozofe, češ, »filozofija ni znanost o tem, kaj je učil Aristoteles ali kak drug filozof, temveč o tem, kaj je resnica«. To načelo je bil sicer že skoraj z istimi besedami proglasil pred njim sv. Tomaž Akv., a Durandus ga je po svoji glavi z neko trmo tudi izvajal. Koristil je, ako ne pozitivno, vsaj negativno, s tem, da je silil filozofe na revizijo in novo utemeljevanje starih vprašanj in odgovorov. V teh treh delcih se obravnava težki problem o spoznanju. Durandus je učil proti tomistom, da za spoznanje ni treba ne tako zvanih spoznavnih likov (species), ne dejavnega uma (intellectus agens) in da um naravnost spoznava poedinke. Tu gre za prvo vprašanje. Durandus ga tako rešuje, da um spoznava, čim je predmet prisoten, brez kake determinacije, in brani v drugem delcu to svojo misel v obliki disputacije z mnogimi subtilnimi argumenti iznova proti nekemu neznanцу. V tretjem delcu pa drug bister filozof tedanje dobe, Herveus Natalis (Hervé de Nedelles), dokazuje nasprotno tomistično misel in rešuje Durandove argumente. Delca dajejo dober vpogled v problematiko spoznavnega procesa kakor tudi v metodiko tedanjega razpravljanja, zato je opravil Koch hvaležno delo, da jih je izdal v kritični izdaji. Objavil jih je bil sicer že pred leti, a je medtem našel boljši rokopis, zato je tudi ta izdaja popolnejša. A. U.

Roberti Kilwardby O. Pr. *De natura theologiae*. Ed. Fr. Stegmüller. (Opuscula et textus. Series scholastica fasc. XVII.) Monasterii 1935, Aschendorff.

Robert Kilwardby (o. 1205—1279), profesor teologije v Oxfordu, 1272 nadškof v Cantherburyju, l. 1278 imenovan za kardinala, je znan zlasti po tem, da je l. 1277 obsodil 30 tez, med katerimi je bilo tudi več naukov iz del sv. Tomaža. Tu pa nam podaja prof. Stegmüller odlomek (uvod) iz komentarja k Lombardovim Sentencam, ki nam kaže Roberta kot odličnega teologa (prehajajočega pomislivo iz avguštinizma v aristotelizem). Robert obravnava vprašanje o bistvu teologije, še posebej vprašanje, ali je teologija znanost in v kakšnem smislu je znanost (v dodatku se še vprašuje, ali more kdo in kako resnico sovražiti). Stegmüller je tekst skrbno priredil po dveh rokopisih, ki so jih doslej našli. Obenem pa pod črto kaže na vire, ki jih je Robert rabil. Primerjava očituje zlasti odvisnost od Riharda Fishacre in Aleksandra Haleškega. Delce je prav primerno za seminarske vaje. A. U.

Bosković, P. Dr. *Hyacinthus*, **Relatio artis ad moralitatem**. Gniezno 1935. Str. 15. To je odtisk razprave, ki jo je imel P. Bosković na kongresu za tomistično filozofijo v Poznanju l. 1934. Zastavil si je vprašanje o avtonomiji ali amoralnosti umetnosti. Njegov odgovor je, da je umetnost kot taka avtonomna in amoralna (da je v tem zmislu tudi resnično načelo »l'art pour l'art«), da pa je seveda umetnik kot človek vezan na npravne zakone. Dokaz za prvi del trditve jemlje iz tomistične definicije umetnosti, da je namreč umetnost vprav »umetelnost«, »recta ratio factibilium«, to se pravi, da se pri umetnosti ne vpraša, s kakšnim npravnim namenom umetnik dela, temveč samo kako, ali po pravilih umetelnosti ali ne. Zato je tudi indiferentno, kaj njegovo delo predstavlja, ali ne kaj grdega in nemoralnega, saj umetnik kot umetnik tega ne dela, ampak samo predstavlja. Seveda je pa iz tega viden že tudi drugi del trditve, da je pa umetnik kot človek odgovoren za učinke take umetnine. V umetniku-človeku se morajo z umetelnostjo družiti npravne kreposti, predvsem pametnost, ki je »recta ratio agibilium«, saj je človek dolžan vse svoje delo naravnati na Boga in kot socialno bitje tudi ne sme ničesar učiniti, s čimer bi škodoval npravnosti drugih. Dokazovanje je jasno in neoporečno, če motrimo pri umetniškem delu samo formalno plat: kako. Tako je res motril umetelnost in umetnine za Aristotelom sv. Tomaž. Neka težkoča pa nastane, če se postavimo na stališče, da naj umetnina predstavlja nekaj lepega. Ker P. Bosković sam pravi (str. 14), da ni lepo, kar je nemoralno (zakaj lepo je, pravi, quod visum placet, a umnemu človeku, kar je nemoralno, ne more ugajati), zato delo, ki predstavlja kaj nemoralnega, ne bi bilo popolna umetnina (»opus undequaque perfectum«). Ali ne sledi iz tega, da takšen umetnik, ki izvršuje take »nepopolne umetnine«, ne dosega popolne umetnosti in torej tudi ni popoln umetnik? Vsekako je Boskovičeva razprava vredna premisleka in studija, da bi se ta nelahka vprašanja čim bolj razbistrila. A. U.

Keilbach, dr. Vilim, **Problem religije**, kritičko sistematski osvrt na noviju filozofiju i psihologiju religije. Zagreb 1935. Izd. Hrvatska bogoslovska akademija. (Razprave, zv. 11.) 8°, XII in 98 str.

Studija, ki je ponatis člankov iz Bogoslovške Smotre, se deli v sedem poglavij in sicer: 1. problem religije in katolicizma, 2. spor o predmetu in metodi verstvene filozofije, 3. religije človeštva v luči njihove filozofske problematike, 4. o psihološki strukturi religioznih doživljajev, 5. vloga iracionalnega v religiji, 6. iracionalizem v novejši filozofiji religije, 7. metafizika religije.

1. Mnoštvo religij je za marsikoga pohujšanje in razlog za verski skepticizem, češ, saj so vse vere enako dobre. Pa tudi nasprotna skrajnost je zlo: pozabiti, da se v vseh religijah javlja žeja človeškega srca po Bogu. Je nekaj, kar religije razdvaja, in je nekaj, kar jim je vsem skupno. Filozofija religije si je nareda nalogo, da reši to anti-nomijo.

2. Toda če hočemo točneje opredeliti predmet in metodo verstvene filozofije, zadenemo na težave. Najvažnejši nemški katoliški

delavci na tem področju, Wunderle, Steffes in Straubinger, so edini v tem, da je mogoče z opazovanjem verskega življenja, kakor ga nahajamo v vseh živih in izumrlih religijah, ločiti religiozni pojav od vseh drugih, ga točno opredeliti in filozofsko preizkusiti njegovo upravičenost ter ontološko utemeljenost. Toda B. Rosenmöller v svojem delu *Religionsphilosophie* (1932) odločno ugovarja takemu pojmovanju verstvene filozofije, češ, teolog ne bo nikoli priznal »obče« religije, ki bi naj bila predmet posebni vеди. Religija ni rodni pojem, ki bi obsegal posamezna verstva kot vrste. En sam nazor zasluži to ime, vsi ostali so krive vere. Pa tudi filozof bo pritegnil teologu. Ako je Bog svobodno osebno bitje, tedaj more edino on določiti, kakšno bodi razmerje ustvarjenih oseb do njega. Zato že filozof pozna razodetje kot možnost ali hipotezo, vé pa tudi, da mu je nadnaravno razodetje kot filozofu nedostopno. Kaj torej preostane kot predmet za filozofijo religije? To, da s svojimi filozofskimi metodami preiskuje, koliko so ali niso verske resnice utemeljene v človeški naravi. — Rosenmöllerjev nazor zelo spominja na Blondelovo filozofijo, debata o predmetu verstvene filozofije pa na kontroverzo o »krščanski« filozofiji.

Studija se bavi s posameznimi Rosenmöllerjevimi tezami in prihaja do zaključka, da nimajo dovolj dokazne moči, da bi radi njih opustili dosedanje pojmovanje verstvene filozofije. Vendar vprašanje še ni dozorelo za končno rešitev. Avtorjevo lastno mnenje je, da ima filozofija religije pred vsem trojno nalogo: poiskati ontološke temelje religioznemu pojavu in ga s tem filozofsko utemeljiti; odgovoriti na vprašanje, odkod množstvo religij; dokazati, da je v sedanjem stanju le ena religija upravičena (str. 19/20).

3. Tri stvari so religiji bistvene: bivanje nadzemeljskega osebnega bitja, bivanje drugih osebnih bitij, ki se zavedajo svoje nepopolnosti, in zavest teh bitij, da so od nadzemeljskega bitja odvisna. Zanimivo je, da imajo vprav primitivne religije večinoma zelo čist pojem o najvišjem bitju. Zgodovina religije, ki je poleg psihologije religije najvažnejša pomožna veda verstveni filozofiji, nam jasno priča o tem in zavrača evolucionizem. Kar se pa tiče filozofske problematike religije, spoznatnosti božje in razlik med religijami, zadene verstvena filozofija na težave, ki so ji skupne z drugimi vedami, zlasti s spoznavno teorijo. Versko vprašanje je racionalno vprašanje, različne rešitve gredo na rovaš človeške nepopolnosti.

4. Tudi psiholog se uspešno bavi z religioznimi pojavi in nudi važno gradivo verstveni filozofiji. Možen je celo psihološki eksperiment na tem področju, kakor sta sijajno pokazala psihologa K. Girgensohn in njegov učenec W. Gruehn. Njuna raziskovanja so odkrila važno dejstvo, da tvori jedro verskega pojava umski element, iracionalni, čustveni element je drugotnega pomena.

5. Religija je torej bistveno nekaj racionalnega. Toda iracionalnega elementa radi tega ne smemo prezreti. Težnja vsega človeškega bitja po božjem, vse kar spada v področje volje, čustvenosti, vse, kar je nadnaravnega, razodetje, milost, vse to je v nekem smislu iracionalno. Ta pojem je sploh nejasen in vir nešteti nesoglasij.

6. Od Kanta dalje proglašajo mnogi filozofi verski pojav v celoti za nekaj iracionalnega. Klasik modernega iracionalizma je R. Otto s svojo knjigo *Das Heilige*. Bistvo religioznega pojava, pravi, je čustvene narave. Boga dosežemo s svojiskim »numinoznim« čustvom, ki si ga nato skušamo pojmovno izraziti. Čim popolnejši je spoj med iracionalnim in racionalnim elementom, tim popolnejša je religija.

Drug zastopnik te struje je M. Scheler. Po njegovem mnenju tvori religija svojsko, vase zaključeno področje, ki je popolnoma različno od umskega področja. Religija je nekaj prvotnega, apriornega, od izkustva neodvisnega. Zato tudi ni mogoče religije utemeljiti na kakih dokazih, kakor to skušajo sholastiki. Absolutna bitnost, ki jo dokazuje filozof, ni Bog, ki ga doživlja vernikova ljubezen. — Tudi O. Gründler se prišteva k tej struji, vendar pripisuje on racionalnemu elementu večjo važnost.

7. Kakor se v moderni dobi vrača zanimanje za metafiziko, tako se na religioznem področju umika iracionalizem. Bog je res neskončno vzvišen nad svoje stvarstvo, toda analogija bitja omogoča našemu umu, da ga kljub temu doseže. Ako se bo mlada verstvena filozofija naslonila na moderni tomizem, ki je na tej analogiji zgradil dokaze za bivanje božje, bo njen temelj nerazrušljiv.

Studija, ki je sicer nekoliko nepregledna, dobro uvaja v problematiko verstvene filozofije in v sodobno literaturo. Od domačih avtorjev navaja edino Zimmermanna, ki je napisal knjigi temeljit uvod. — Avtor sodeluje pri reviji *Philosophisches Jahrbuch*, kjer je napovedal o istem predmetu delo z naslovom: *Die Problematik der Religionen* (Dr. W. Keilbach, *Zur Krise der Religionsphilosophie*. *Phil. Jahrb.* 1935, str. 418).
J. Janžekovič.

S. Laurentia Brundusio O. Ff. Min. Cap. **Opera omnia**. Vol. III: *Explanatio in Genesim*. Patavii 1935. 4^o XXVI in 596 str. Lir 90.

Kot tretji zvezek zbranih del sv. Lavrencija Brindiškega so izdajatelji, kapucini beneške provincije, objavili razlago Geneze, sestavljeno menda v l. 1584—1590. Po edicijski tehniki je novi zvezek na isti višini ko njegovi predniki (prim. BV 1933, 205—211; 1934, 178).

Sv. Lavrencij je bil za razlago sv. pisma izredno usposobljen. Poleg drugega je znal orientalne jezike tako dobro, da je Judom celo v hebrejščini pridigoval. Z razlago Gn je prišel le do 11. poglavja, s katerim se konča svetopisemsko poročilo o prazgodovini človeštva. To je seve malo v primeri z obsegom razlage (565 str.), umljivo pa je, če pogledamo, kaj vse je brindiški svetnik v komentarju obdeloval. Na prvih 52 straneh je hermenevtična razprava, potem na str. 53—109 modrovanje o postanku sveta, kjer L. zavrača napačne filozofske trditve. Šele na 111. strani pride do eksegeze prvega stavka v sv. pismu. Pa se zopet ob vsaki priliki spušča v daljša ali krajša razmotrivanja. Ob raznih verzih ima kar cele dogmatične ali moralne ali modroslovne traktate, kakor se je svoj čas ves teološki študij sukal okoli razlage sv. pisma. Citira pa poleg latinskega teksta hebrejski, grški, aramejski, sirski tekst. Pri grških

tekstih navaja včasih tudi Akvila, Teodotona in Simaha, opozarjajoč na razlike v tekstu, ne da bi se bavil s tekstno kritiko. Pač pa se veliko ozira na filozofska mnenja in eksegezo prejšnjih vekov, ki jih kritično presoja.

Moderna eksegeza pri tem seve ne pride na svoj račun. Za eksegeta pa je jako poučno, da vidi, kakšna je bila eksegeza v 16. stol. Tako L. n. pr. pravi, da je bila luč prvega dne *substantia lucida, natura coelestis, ex praeiacenti materia facta*; če je Bog odtegnil to luč, je bila tema. Tu in tam so netočnosti. Tako trdi n. pr., da pravi hebrejski tekst, da je Noetova ladja obstala »super montes Armeniae Ararath«, v resnici ima hebrejski tekst samo *montes Ararath*. Zajemljivo je, kako rešuje nasprotje pri vranu, ki ga je Noe spustil po potopu iz ladje. Klementinska vulgata ima: »qui egrediebatur et non revertebatur«; tako tudi LXX; hebr. tekst pa pravi: »ta je letal ven in nazaj.« Lavrencij prevaja hebr. tekst takole: »qui egressus est egrediendo et redeundo.« Nova kritična vulgata, ki jo izdajejo benediktinci, ima za pristni Hieronimov tekst: »qui egrediebatur et revertebatur«; izpustili so torej »non«. Naš avtor pa pravi, da je v klementinski vulgati in v hebr. tekstu isti smisel, češ da je vran izšel in se ni več vrnil v ladjo k Noetu, ampak se je vračal »eundo et redeundo« k ladji in bil vedno pri ladji, obletavajoč jo.

V knjigi je par primerov Lavrencijevih rokopisov, ki so težko čitljivi. Beneški kapucini so imeli veliko dela z natančnim prepisovanjem, s pregledovanjem citatov in z navajanjem posnetkov vsebine ob robu. Vsa čast taki izdaji!

M. Slavič.

Žunkovič Davorin, *Moses, der verwegenste Stratege der Kriegsgeschichte* militärisch gewürdigt. Maribor, 1934. 8^o, 16 str. in 1 zemljevid.

G. Žunkovič si predstavlja prehod Izraelcev skoz Rdeče morje med jezerom Timsah in Grenkimi jezeri, pa ne tako, kakor mislijo nekateri, da bi bilo nekdanj do tu segalo Rdeče morje, ampak kar po suhem. Prehod čez vodo pa prenese 3—4 km proti zahodu od te črte, na nilski ali faraonski kanal. Ta kanal mu je 20 m širok. Prehod se je izvršil po Žunkoviču takole. Na severni strani kanala je Mozes ustavil vodo z zapornico, tako da je voda »stala ko zid«. Pri tej zapornici je postavil zanesljivo stražo. Potem je odprl na jugu zapornico, da je voda iz kanala odtekla v Grenka jezera. Kanalsko strugo je hitro posušil ter napravil privoz in odvoz za svoje vozove (Zu- und Ausfahrtsrampen) ter prišel čez izsušeni kanal na drugo stran. Egipčani so drveli po privozu in odvozu (unter Ausnützung der zurückerlassenen Zu- und Abfahrtsrampen) za Izraelci. Izraelska straža jih je vrgla nazaj proti kanalu, med tem pa je straža pri severni zapornici to zapornico dvignila, da je voda kakor hudournik drla po kanalu proti jugu ter potopila Egipčane v kanalu.

Kanalsko teorijo — seve v drugačni obliki — so že prej učili drugi, dasi redki strokovnjaki, n. pr. O. Eißfeldt ali D. C. Davies. Kakor ti niso mogli dokazati verjetnosti te teorije, tako se je to g. Žunkoviču še manj posrečilo. Povrh ni nikakor razvidno, zakaj bi bil Mozes tako drzen strateg, če je operiral z zapornicami in privozi in odvozi.

Tako preprosto se prehod ne dá razložiti. Prehod je bil ali pri Suezu ali severno od njega pri Grenkih jezerih ali jezeru Timsah, če je takrat Rdeče morje segalo tako daleč. Novejša raziskovanja (Mallon, Clédat, Bourdon, Heinisch) govoré za to, da je bil prehod na južni strani Grenkih jezer.

Pri tej razlagi se seve lahko varuje čudežni značaj, ki ga sv. pismo vsekako poudarja. Ta čudežni značaj pa ne izključuje naravnih sredstev (n. pr. vetra), ki se jih je Bog posluževal. Saj se pravi v 2 Moz 14, 21: »Tedaj je iztegnil Mozes svojo roko nad morje in Gospod je gnal morje z močnim vzhodnim vetrom celo noč nazaj in posušil morje, tako da so se vode razdelile« (po hebr. izvirniku).

M. Slavič.

Kortleitner Fr. Xav., O. Praem., **Quo tempore codex sacerdotialis exstiterit.** (Commentationes biblicae X.) Oeniponte, 1935, Rauch, 8°, VIII in 95 str. RM 3.—

V času nemškega narodnega socializma, ki s svojim antisemitizmom napada in odklanja sv. pismo stare zaveze, je navedena knjiga jako aktualna. Marljivi Kortleitner je tokrat vzel v obrambo duhovniški kodeks (Priesterkodex). Destruktivna kritika Wellhausenove šole uči, da je ta del pentatevha nastal šele l. 445 ali 444 pred Kr. Če bi bilo to res, je seve na glavo postavljen ves pentatevh. Datiranje teh zakonov v Mozesovo dobo, bi bila le »pia fraus« ali »Die große Täuschung«, kakor je to imenoval Friderik Delitzsch v svojih dveh knjigah s tem naslovom (1920/21). Zato je ta knjižica dobro došla, ker se z njo ruši Wellhausenova podmena o postanku pentatevha.

Avtor je v lepi, pregledni obliki podal dokaze, da je ta duhovniški kodeks ali levitski del pentatevha že prej eksistiral. V ta namen je zbral veliko literature in misli, ki jih je v njej našel, ter jih podal v tekstu ali pod črto na prikupljiv način. Kdor se hoče hitro poučiti, na kakšne razloge se opira negativna kritika in kakšni razlogi stoje proti njej, bo našel v Kortleitnerjevi knjižici obilne in zanesljive podatke, ki ga bodo potrdili v tradicionalnem naziranju o postanku pentatevha.

M. Slavič.

Koch Ludwig S. J., **Jesuiten-Lexikon.** Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt. 1934. Verlag der Bonifacius-Druckerei G. m. b. H., Paderborn. Leks. 8°, VI str. in 1878 stolpcev.

»Knjiga ni niti slavnosten spis niti apologija,« pravi uvod. Izdajatelj, ki je obenem pisatelj pretežne večine člankov, je hotel na kratko in v pregledni leksikalni obliki pokazati »zgodovino, ustroj, bistvene poteze in najvažnejše predstavitelje jezuitskega reda ter različne strani, s katerih ga motrijo in z vsemi mogočimi dogajanja vežejo«, zlasti, ker »še zmeraj, tudi med izobraženci, krožijo čisto nejasne, spačene in deloma napačne predstave«. Knjiga jezuita o jezuitih noče biti sodnik v lastni zadevi, marveč le resna priča, ki želi biti zaslišana. »Kakor za vsako osebnost velja, da sama najbolje vé, kaj je in kaj v sebi nosi, tako bo tudi občestvo, skozi stoletja preizkušeno, kakršno je jezuitski red, moglo iz svoje zavesti najlaglje dati račun o preteklosti in sedanjosti, zmislu in bistvu, bajki in resnici svoje zgodovine in svojih udov.« Pri izbiranju osebnih imen za leksikon je odločevala verjetnost, da jih bodo bravci v tem leksikonu iskali. V knjigi ni »strokovno učenih razprav o bogoslovnih, modroslovnih, literarnih, zgodovinskih, vzgojeslovnih, asketičnih in drugih poljih«; pisatelj je marveč hotel, kjer je bila priložnost, samo »doognati

zgodovinske odnose jezuitov do teh strok in jih v splošnih obrisih pokazati; ker se je moral omejevati, se je zlasti oziral na območje nemškega jezika.

Nalašč sem leksikon označil z besedami iz uvoda, ki obetajo mnogo. Ko sem začel listati po debeli knjigi in se ustavil zdaj pri tem, zdaj pri onem članku, knjiga mojega pričakovanja ni razočarala. Pisatelj trezno in stvarno poroča, ne olepšava, priznava napake, zavrača krive obdolžitve, pojasnjuje nesporazumljenja, po virih in najboljših literarnih pripomočkih doganja resnico, opozarja na posebne časovne in krajevne okoliščine, ki se pri presojanju kakšnega dejanja ali dogodka ne smejo prezreti, zaslug in velikih del ne pretirava. O tem se lahko vsak prepriča, kdor prebere n. pr. članke: *Aberglaube, Abhängigkeit von den Oberen, Adel, Armut, Ascese des Jesuitenordens, Aufhebung der Gesellschaft Jesu, Bartholomäusnacht, Beichtgeheimnis, Bellarmin, Betrachtung, Brief des hl. Ignatius über die Tugend des Gehorsams, Denunziation, Dominus ac Redemptor, Doppelgesicht des Jesuitenordens, Einkünfte des Jesuitenordens, Erbschleicherei, Erziehung, Exerzitien, Exerzitienbüchlein, Fälschungen, Freimaurerei, Geldgeschäfte, Gnadenlehre, Handelsgeschäfte, Hoensbroech Paul, Hofbeichtväter, Ignatius v. Loyola, Jesuitenmoral, Kadavergehorsam, Kasuistik, Klemens XIV, Konstitutionen der Ges. Jesu, Kulturfeindlichkeit, La Valette, Laxismus, Monita secreta, Noviziat, Politik, Pombal, Probabilismus, Reduktionen, Ricci Lor., Stolz, Studienordnung der Ges. Jesu, Taxil Leo, Theater, Tyrannenmord, Vermögen des Jesuitenordens, Zweck heiligt die Mittel.* To je nekaj člankov, iz katerih se vsakdo lahko prepriča, da je zgoraj izrečena pohvala upravičena.

P. Ludovik Koch je opravil ogromno delo, ko je večino člankov sam napisal; samó okoli 40 jih nosi podpise njegovih redovnih sbratov.

Gotovo je v tako obsežni knjigi ostala tu pa tam kakšna netočnost. Tako stoji v članku o Gabrielu Gruberju, da ima zasluge »um die Regulierung der Save u. die Trockenlegung der Sümpfe« (stolp. 738), ko gre v resnici za Ljubljano (Gruberjev kanal) in Ljubljansko barje. — V pregledu »Glasnikov presv. Srca Jezusovega« (stolp. 797/798), ki jih jezuiti izdajajo, stoji pri hrvatskem »Glasniku«, da je slovenski in ustan. 1902, pri slovenskem pa, da je hrvatski in ustan. 1892. — P. Nikolaj Prümml ni bil nikoli rektor Germanika (stolp. 1482), marveč spiritual v tem zavodu.

F. K. Lukman.

Dictionnaire de Spiritualité publié sous la direction de Marcel Viller, S. J., assisté de F. Cavallera et J. de Guibert, S. J. Fascicule IV: *Ascèse, Ascétisme* (suite) — Basile (saint). 4^e, col. 961—1280. — Fascicule V: Basile — Bibliothèques. 4^e, 1281—1600. Paris 1935, G. Beauchesne et ses Fils, éditeurs.

Pomlad 1935 je prinesla 4., jesen pa 5. snopič te velike ascetične in mistične enciklopedije (o prejšnjih snopičih BV 1933, 118/19, 296 in 1934, 296). Čitatelja takoj potegne nase nadaljevanje članka o ascezi (st. 961—1010): asceza v knjigah stare in nove zaveze, asceza v patristični dobi (M. Viller in M. Olphe-Galliard), v srednjem

in novem veku in zanimiva karakteristika sedanjega stanja (J. de Guibert), teološka vprašanja (J. de Guibert) in psihologija asceze (A. Willwoll). V članku *Ascétique* (théologie a.) razpravlja J. de Guibert o bogoslovnem nauku o ascezi kot posebni bogoslovni disciplini in o odnosu ascetike do mistike, do moralnega in pastoralnega bogoslovja. Izmed ostalih doktrinalnih člankov omenim: *Aspirations* (povzdigovanje duha k Bogu z deji volje, zdihljaji, živim hrepenenjem; E. Vansteenbergh); *Attaches imparfaites* (neurejena nagnjenja; A. Saudereau); *Attention* (pazljivost v najširšem pomenu; posebno dobra je psihologična analiza; R. Vernay); *Attributs divins* (premišljevanje božjih lastnosti; P. Pourrat; pisatelji molitvenikov bi našli v tem dolgem članku [st. 1078—1098] marsikak koristen migljaj); *Avent* (o duhu adventa; Dom Lefebvre); *Aveuglement spirituel* (duhovna slepota; A. Legrand); *Baptême* (E. Delaye); (*Commemoration du Baptême* (obnovitev krsta, oz. krstne obljube; R. Daeschler). — O pobožnih in redovnih družbah razpravljajo članki: *Association pieuses* (zgodovina, cerkvena zakonodaja, duhovne koristi; E. Jombart); *Association pour la sanctification du clergé* (duhovniške družbe s skupnim življenjem, družbe z obljubami, družbe brez skupnega življenja in obljub; članek se ozira samo na francoske razmere; A. Brou); *Barnabites* (M. Testi). — Večji zgodovinski članki so: *Autobiographies spirituelles* (zelo poučen članek, segajoč od Pavlovih govorov o sebi [Apd 24, 3—21 in 26, 9—20] do naših dni; F. Vernet); *Ave Maria* (H. Thurston); *Athanase* (cerkveni učitelj A. Aleksandrijski; G. Bardy); *Athanase l'Athonite* (ustanovitelj velike lavre na Athosu v 10. stoletju; R. Janin); *Augustin* (duhovni razvoj, nauk o duhovnem življenju [odlična je razprava o kontemplaciji], pospeševanje meništva in navodila zanje; Ch. Boyer); *Balthazar de Sainte-Catherine de Sienne* (zadnji potomec Macchiavellijeve rodovine, odličen predstavnik karmeličanske šole v 17. stol.; Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine); *Barsanuphe* (izkušen duhovni mož v 5./6. stol. v južni Palestini, doma iz Egipta; I. Hausherr); *Basile* (članek sega v 5. snopič).

Abecedni red je takó nanesel, da so v 5. snopiču samó trije važnejši doktrinarni članki: *Béatitude* (J. de Blic); *Béatitudes* (evangeljski blagri; D. Buzy) in *Bénédictions* (A. Molien); pač pa je lepo število daljših zgodovinskih in življenjepisnih. Najvažnejši so: *Bède le Vénéérable* (F. Vernet); *Béghardes hétérodoxes* (F. Vernet); *Béguins*, *Béguines*, *Béguinages* (J. van Mierlo); *Benoit* (saint) et *Bénédictins* (1371—1448; P. de Puniet, M. Mähler); *Benoit de Canfeld* (kapucin; C. de Nant); *Bernard* (saint) de *Clairvaux* (Ans. le Bail); *Bernardin de Sienne* (J. Heerlinckx); *Berulle* (početnik francoske asket. šole, duhovni učitelj sv. Vincenca Pavelskega, Janeza Eudesa, bl. Ludovika Grignona de Monfort; A. Molien).

Priporočil bi sodalitetam v ljubljanski škofiji in tretjeredniškim skupinam duhovnikov v lavantinski, naj si za svoje knjižnice nabavijo to odlično enciklopedijo, ko mlajši gospodje lahko čitajo francosko. Cena je zelo zmerna, 20 franc. frankov za snopič; snopiči izhajajo v presledkih po 6—9 mesecev.

F. K. Lukman.

Plöchl, *Das Eherecht des Magisters Gratianus*. (Wiener Staats- und Rechtswissenschaftliche Studien, hsgg. in Verbindung mit Hans Mayer u. Adolf Merkl von Hans Kelsen, Bd. XXIV.) 80, 113 str. Leipzig u. Wien 1935.

O pravu v Gratianovem dekretu se je že mnogo pisalo; tudi z Gratianovim zakonskim pravom, ki je obseženo po veliki večini v C. 27—36, so se že mnogi pečali. Kljub temu pričujoča študija, ki nam podaja v strnjeni celoti pregled zakonskega prava v Gratianovem dekretu, nikakor ni odveč. V prvem delu (str. 11—30) so nanizani kratki podatki o Gratianu, o njegovem delu in metodi; v drugem, daljšem delu (str. 31—113) pa je v štirih poglavjih razloženo Gratianovo zakonsko pravo. Avtor ni imel namena, obširno popisati to pravo; v uvodu sam omenja, da je n. pr. Freisen (Gesch. des kan. Eherechts, 1888) obširneje opisal Gratianovo zakonsko pravo ko ta monografija. Pač pa si je postavil pisec za nalogo, da kritično presodi razna sporna vprašanja iz tega prava. Avtor naglaša najprej veliko vlogo, ki jo je imelo vprašanje o zakonu Marije z Jožefom za srednjeveška razmotrivanja o zakonu. Bil je takrat ta zakon »Prüfstein aller eherechtlichen Auseinandersetzungen«, kot pravi Freisen. Po Plöchlu velja isto tudi za Gratianovo učenje o zakonu. Zakon Marije z Jožefom mu je izhodišče za pravna razmotrivanja o bistvu, naravi in učinkih zakona, ne pa, kakor so nekateri menili, le »casus«, ki ga je težko spravil v sklad s svojo teorijo. Kot curiosum bodi omenjeno, da tolmači Gratian za sv. Ambrožem nalogo, skrbeti za Mater božjo, ki jo je sv. Janez prejel od Kristusa, kot zakonsko razmerje. Marijin zakon, kakor je bilo že omenjeno, je bil tedanjim teologom za izhodišče in za exemplum krščanskega zakona. Zakon, ki še ni dovršen s spolno združitvijo, je razvezljiv, so učili. Primer za ta nauk je našel Gratian na Marijinem zakonu. Gratian namreč predpostavljala, da je ob Kristusovi smrti sv. Jožef še živel. Ker je pod Gospodovim križem Marija po Gratianu sklenila zakon s sv. Janezom, je torej moral biti njen zakon s sv. Jožefom razvezan. To pa je mogel biti, ker je ostal neizvršen. Da je mogel Gratian razložiti vprašanja, ki so se tikala Marijinega zakona, je moral v skladu z rimskim pravom postaviti bistvo zakona v zakonsko privolitev. Drugo, kar poudarja avtor, je to, da je treba paziti pri Gratianu na pomen izrazov sponsa in coniunx. Gratian prideva oba izraza Mariji. Nekateri so zato učili, da je Gratianu zaroka in poroka isto, drugi pa nasprotno, da nevesta postane žena šele s prvo spolno združitvijo. Plöchl razlaga izraza tako, da pomeni sponsa zaročenko, nevesto in novoporočeno ženo pred prvo spolno združitvijo, coniunx pa da zaznamuje poročeno ženo sploh, posebej pa ženo po prvi združitvi z možem. S tem razlikovanjem se v zvezi z vprašanjem o zakonu Marije z Jožefom dá rešiti vprašanje, kakšno vlogo ima po Gratianovem učenju prva spolna združitvev zakoncev za pojem zakona. O tej zadevi sta se, kakor je znano, prepirali pariška in bolognska šola. Gratiana so po pomoti prištevali med pripadnike teorije »copulae«. V nadaljnjem opisuje avtor razne oblike zakona, zakonske zadržke in učinke zakona. Težka in manj jasna

mesta v dekretu skuša vedno osvetliti v okviru tedanje teologije. Najvažnejši sta v spisu zgoraj omenjeni ugotovitvi, a tudi sicer pisatelj v prepornih vprašanih pogosto pove svoje mnenje, zlasti proti Freisenu.

Al. Odar.

Potočnik, dr. Ciril, **Sveti red**. Pouk za ordinande. Samozaložba. Tisk Misijonske tiskarne. Domžale-Groblje. 8^o, 48 str.

Semeniški spiritual dr. Potočnik je iz pastoralnega bogoslovja, cerkvenega prava ter liturgike v tej knjigi zbral one stvari, ki jih morajo vedeti ordinandi, preden gredo pred oltar k mašniškemu posvečenju. To so pred vsem vprašanja o poklicu, potem kánoni o iregularnostih in zadržkih, o dolžnostih in pravicah klerikov, pa liturgični obredi posvečevanja. Za kandidate najvažnejše vprašanje je poklic v mašniški stan. Avtor se je tega zavedal in je zato vprav to vprašanje posebno skrbno in nadrobno obdelal. Pri obredih je nakratko posnel početek in razvoj posameznih redov ter potek sedaj veljavnih običajev. Za druge stvari našteva zadevne kánone s kratko razlago. — Ordinandi bodo pisatelju brez dvoma hvaležni za priročno knjižico. Pa tudi duhovniki v dušnem pastirstvu bodo s pridom brali, kar so nekajdaj premišljevali v dnevih priprave na mašniško posvečenje. To in ono stvar bi mogel kdo porabiti tudi za kak referat pri duhovniških konferencah, n. pr. tisto o duhovniški obleki na str. 17—19.

Na str. 25, v. 5, se bere: »Kako se je včasih delil ostiariat, o tem nimamo nikakih poročil.« K temu je pripomniti: »Statuta ecclesiae antiqua« nam pričajo, da so v Galiji že v 6. stol. delili nižje redove podobno kakor sedaj. Vprav o ostiariatu velé »Statuta« (can. 9): Ostiariju izroči škof ključé in mu govori: »Sic age, quasi redditurus Deo rationem pro his rebus, quae istis clavibus recluduntur.« Torej tako, kakor sedaj. — Na str. 39 piše avtor: V smrtni nevarnosti bi absolutio complicitis bila »veljavna vedno, dopustna pa le tedaj, ako bi ne bilo zraven drugega duhovnika«. Dodati je treba iz kánona 2367, § 1: absolutio complicitis je v smrtni nevarnosti dopustna tudi tedaj, kadar je navzoč drug mašnik, ki pa umirajočega ne more izpovedati brez hudega osramočenja in pohujšanja; ali če se umirajoči drugemu mašniku noče izpovedati.

F. U.

Opeka, dr. Mihael, **Drobcí**. Dva in šestdeset petminutnih govorov. V Ljubljani 1935, Jugoslov. knjigarna. 8^o, 144 str. Din 24.—; vez. Din 32.—.

Že nekaj let je v ljubljanski stolnici pri nedeljski in prazniški maši ob poldvanajstih prav kratka pridiga. Vrsto takšnih petminutnih govorov podaja kanonik O. v pričujoči knjižici. Po večini so drobcí, oddrobljeni od njegovih večjih govorov. V zbirki je poleg 18 zase stoječih govorov sedem ciklov, med katerimi je zadnji, evharistični, najširši. Zdi se mi, da je govornik ustvaril naravnost vzor, kakšna bodi »petminutna« pridiga, da doseže namen.

Lkn.

RAZNO.

RIMSKA PRELATURA.

(Nadaljevanje in konec.)

6. Palatinski prelati. — Pridevek palatinski gre tistim funkcionarjem, ki imajo radi službe, ki je v tesni zvezi s papeškim dvorom, stanovanje v papeški palači. So to palatinski kardinali in palatinski prelati v ožjem pomenu besede in pa pravi tajni komorniki.

I. Palatinski kardinali so bili poprej štirje, namreč kardinal prodatarius ali datarius, kardinal državni tajnik, kardinal secretarius brevium in kardinal a secretis super libellis (segretario de' memoriali). Kardinal datarius je vodil datarijo, papeški urad za milosti in dispense. Več stoletij (do leta 1798) je prihajal kardinal datar vsak dan »summo mane« v avdienco k papežu in mu predložil podelitev kakšne milosti ali dispenzo in je tako papež začel dan »benefaciendo«⁶⁷. Kardinal secretarius brevium je načeloval od leta 1775 pisarni, ki je izdelovala brevija⁶⁸; kardinal a secretis super libellis pa pisarno, ki je sprejemala prošnje. Danes sta samo dva palatinska kardinala: kardinal datar, ki pa je izgubil veliko svoje prejšnje oblasti⁶⁹, in kardinal državni tajnik, ki je po ugledu prvi med kardinali.

II. Pravi palatinski prelati so štirje:

a) Praefectus Palatii Apostolici (maggior-domo di Sua Santità). On je poglavar vsega papeškega dvora, izvzemši kardinala. Upravlja tudi papeške palače. Nekdaj je opravljal to službo vicedominus vsaj od srede 6. do 11. stol.⁷⁰, pozneje camerarius⁷¹, od srede 15. stol. pa magister domus pontificiae⁷². Spada med prelate di fiocchetti; ima naslov ekscelece.

b) Praefectus Cubiculi Secreti Pontificis (maestro di camera) je šef tako zvane anticamera pontificia, ki je dvojna: laiška (laicale) in kleriška (ecclesiastica). Posreduje avdienco pri papežu. V prejšnjih časih je vršil njegovo funkcijo secundicerius⁷³. Gre mu naslov ekscelece.

c) Auditor Ssmi Domini Nostri Papae (uditore di Sua Santità). Mesto se da ugotoviti do Pavla II (1464—1471)⁷⁴. Ta funkcionar je imel važne naloge. V papeževem imenu je vršil funkcijo kasacijskega sodnika za civilne in kazenske zadeve; bil je papežev »jurist, teolog in svetovalc« in tajnik kardinalske komisije za imenovanje škofov⁷⁵. Danes vrše te funkcije drugi organi.

⁶⁷ D Th C III/2, 1947.

⁶⁸ D Th C III/2, 1948.

⁶⁹ Cfr. can. 261.

⁷⁰ Hinschius, o. c. I, 384.

⁷¹ Hinschius, o. c. I, 406, drugače D Th C III/2, 1951.

⁷² D Th C III/2, 1951.

⁷³ D Th C III/2, 1952.

⁷⁴ D Th C III/2, 1954.

⁷⁵ Bangen, o. c. 85—86.

č) *Magister S. P. A.* (maestro del Sacro Palazzo Apostolico). Ta funkcionar je tako zvan papežev teolog. Paziti mora, da so knjige, ki se tiskajo v Rimu, neoporečne *quoad fidem*. Cenzurira tudi govore, ki se govorijo pred papežem. Dalje je konzultor pri več kongregacijah. Njegovo mesto sega v začetek 13. stoletja. Prvi magister je bil sv. Dominik; ves čas do danes so ohranili to službo zase dominikanci. V prejšnjih časih je bil magister tudi pridigar papeškega dvora. Kalikst III. mu je dal leta 1456 pravico, da je na mestu opozoril govornika, ki je pred papežem govoril kaj nekorektnega. Pod kaznijo izobčenja je bilo prepovedano govoriti pred papežem, ako ni teksta magister odobril. Imel je pravico, avtoritativno odgovarjati na predložena teološka vprašanja⁷⁶.

III. K palatinski prelaturi spadajo tudi pravi tajni komorniki (*cubicularii intimi summi pontificis participantes; camerieri segreti partecipanti*). Teh komorniških mest je 9; prvih pet je sličnih prelatskim mestom (*assimilati*), ostala so pa redne dvorne službe pri papežu (*servitia ordinaria*). Pravi tajni komorniki so:

a) *Eleemosynarius secretus* (elemosiniere segreto). Je predstojnik urada na papeškem dvoru, ki razdeljuje miloščino in podeljuje podpore različnim dobrotelnim zavodom. Prvotno je to službo, ki se je na papeškem dvoru zelo zgodaj pojavila, opravljal diakon; od 13. stoletja se *eleemosynarius* našteva med papeževimi *familiares*. Je redno nadškof⁷⁷.

b) *Pro litteris in forma brevi ad principes secretarius* (segretario dei Brevi ai principi). Vodi poseben urad, ki se imenuje *secretaria brevium ad principes* (kan. 264). Ta urad je ločil papež Inocenc XI. leta 1678 od splošne *secretaria brevium*⁷⁸, ki je bila ustanovljena ob koncu 15. stoletja z namenom, da bi se razbremenila *cancellaria apostolica*⁷⁹. V uradu so še pomočnik (*aiutante di studio*), arhivar in dva pisarja. *Secretarius* sestavlja tudi papeške latinske alokucije in papeške akte⁸⁰.

c) *Notarum arcanarum S. P. secretarius vulgo cifrarum secretarius* (segretario della cifra). Od začetka 19. stoletja je združena s tem mestom tudi služba substituta v državnem tajništvu, ki vodi oddelek za redne posle⁸¹. *Cifrarum notarius* se je imenoval tudi ciferator, *silentarius* ali preprosto *notarius*. Neki Johannes ciferator se omenja že za Pavla II. (1460). Tajnopis (cifra, chiffre) se je v rimski kuriji uvedel že v 14. stoletju⁸². Imenovani funkcionar z naslovom ekscelece vodi korespondenco z nunciji.

č) *Regens datariae* (reggente della dataria). Apostolska datarija spada med urade, *officia curiae romanae*. Njena kompetenca je bila v zgodovini zelo obširna, danes pa je v kan. 261 precej

⁷⁶ D Th C III/2, 1954—1957; Hinschius, o. c. I, 492.

⁷⁷ D Th C III/2, 1957—1958.

⁷⁸ Hilling, o. c. 145.

⁷⁹ Hinschius, o. c. I, 446.

⁸⁰ D Th C III/2, 1958—1959.

⁸¹ D Th C III/2, 1959.

⁸² D Th C III/2, 1937.

okrnjena⁸³. Datarijo vodi kardinal »datarius Sanctae Romanae Ecclesiae«; prvi uradnik v datariji pa je regens datariae, ki se je poprej imenoval subdatarius. Poleg njega je v uradu še 7 uradnikov, ki imajo naslov *officiales*, in 2 »teologi per la revisione dei concorsi«⁸⁴.

d) *Litterarum latinarum scriba seu secretarius* (segretario delle lettere latine). On vodi urad, ki se imenuje *secretaria epistolarum latinarum* (kan. 264); prim. zgoraj pod b) *secretaria brevium ad principes*. Poleg njega so v uradu še pomočnik (ajutante di studio), arhivar in dva pisarja.

Da spadajo uradniki pod b) do d) med prave tajne komornike, si moremo razložiti, če pomislimo, da so se omenjeni uradi, ki so med najstarejšimi rimskimi uradi, razvili vzporedno z dvorom oziroma nekateri celo na dvoru.

Dalje so še štiri komorniška mesta za redno službo pri papežu:

e) *Pincerna* (coppiere). To je papežev dvorni točaj.

f) *Nuntius* (segretario di ambasciate). V papeževem imenu pozdravlja suverene in jih spremlja k papežu v avdienco; izroča jim tudi različna papeževa darila (agnus Dei; svečo; palmo in drugo)⁸⁵.

g) *Vestiarius* (guardaroba). Teža komornika smo srečali že pri zgodovinskem orisu.

h) *Sacrista* (praefectus sacrae apostolice). V *Annuario pontificio* za l. 1934 se navaja ta papeški zakristan in župnik za Vatikan na tem mestu. Včasih je bil na tem mestu drug komornik, ki ni imel točnega imena in je bil določen za posamezne zaupne posle⁸⁶. *Sacrista* je že zelo star funkcionar na papeškem dvoru. Od 13. stoletja dalje pripada to mesto avguštinskim eremitom⁸⁷. V novejšem času je *sacrista* tudi papežev vikar za Vatikansko mesto.

7. *Praelati a flocculis* (prelati di fiocchetti). Tako se imenujejo štirje najodličnejši prelati. Ime prihaja odtod, ker so imeli pravico okrasiti opremo pri konjih, vpreženih v voz, s temnimi čopi (fiocchetti); vrh tega so smeli v roketu hoditi po Rimu⁸⁸ in so uživali razne druge privilegije⁸⁹. Taki prelati so:

a) *Vice-camerarius S. Romanae Ecclesiae* (vice-camerlengo di S. Romana Chiesa). *Camera apostolica* ima po do-

⁸³ Pr. zgoraj o kardinalu datariju.

⁸⁴ *Annuario pontificio* za l. 1934.

⁸⁵ D Th C III/2, 1960.

⁸⁶ D Th C III/2, 1960.

⁸⁷ D Th C III/2, 1960.

⁸⁸ Dekret ceremonialne kongregacije z dne 22. novembra 1742 (ponatisnjen pri B a n g e n u, o. c. 464—465) določa: »Nulli Praelatorum cujusvis Ordinis aut Collegii fuerit, qui Rochetti praerogativa potitur, imposterum liceat eodem induto per Urbem incedere. Cum hoc gestare unice ex Summorum Pontificum munificentia una cum lemniscis nigris ad Equos proprii Currae appensis praecipuorum suorum officiorum ratione ac praestantia permissum sit almae Urbis Gubernatori Vice-Camerario, Generalibus Rev. Camerae Apostolicae Auditori ac Thesaurario; nec non utriusque Sac. Palatii Apostolice Praefecto, atque insuper ob distincti habitus accessionem, Mozzettae scilicet a Sa. Mem. Benedicto XIII, quatuor Patriarchis, Constantinopolitano videlicet, Alexandrino et Hierosolimitano concessae, dum Manteletto ac praefata Mozzetta ornati processerint.«

⁸⁹ Cfr. D Th C III/2, 1949.

ločbi kan. 262 skrbeti za »bona ac iura temporalia Sanctae Sedis, quo tempore praesertim haec vacua habetur«. Od konca 11. stoletja je bil na čelu papeške zakladnice (camera thesauraria) camera rius bodisi, da je nasledoval starega arhidiakona ali vestiarija ali vicedomina ali arkarija oziroma saccellarija⁹⁰, ali pa je bil uveden po zgledu germanskega kraljevskega dvora⁹¹. Camerarius je dobil s časom velike kompetence; upravljal ni samo financ, temveč je izvrševal tudi obširno civilno in kazensko sodstvo, upravljal cerkveno državo in vodil vso začasno upravo v dobi, ko je bil apostolski sedež izpraznjen. Camerarius je bil kardinal (vsaj od 15. stoletja dalje) in se je navadno imenoval italijansko kardinal camerlengo. Tudi danes vodi še apostolsko kamero »Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalis Camerarius«. Njegova pristojnost kakor tudi pristojnost kamere sta napram onima iz prejšnjih dob zelo zmanjšani. Apostolski kameri je bilo že od nekdaj dodeljenih za uradnike več klerikov, ki so se imenovali clerici camerae. Med temi so dobili samostojne delokroge vicecamerarius, thesaurarius in auditor camerae, ki so vsi postali zelo odlični rimski prelati. Vicecamerarius, italijansko vicecamerlengo je bil namestnik kamerarija; obenem je večkrat vršil tudi posle gubernatorja rimskega mesta. Od 17. stoletja dalje pa je bilo gubernatorsko mesto redno združeno s službo vicekamerlenga, ki se je zato tudi imenoval gubernator urbis⁹². Danes je zgolj častno mesto⁹³.

b) Auditor generalis Rev. Camerae Apostolicae (Uditore generale della R. C. A.). Ta funkcionar, ki se omenja že koncem 13. stoletja⁹⁴, je izvrševal sodno oblast v stvareh, za katere je bila pristojna kamera oziroma kardinal kamerlengo; dalje je bil redni izvrševalec apostolskih pisem (litterae apostolicae) in pa sodnik v sporih, ki so jih imeli nastavljeni v kuriji (odtod naziv pater curialium)⁹⁵. Danes nima gen. avditor nikake jurisdikcije.

c) Thesaurarius generalis R. C. A. (Tesoriere generale della Rev. Camera Apostolica). Omenja se že v 14. stol. kot zakladničar in blagajnik⁹⁶; pozneje so se njegove kompetence v fiskalnih zadevah povečale; v 19. stol. je bil papežev finančni minister⁹⁷.

č) Praefectus palatii apostolici (maggiordomo di Sua Santità). O tem prelatu je bil že zgoraj govor.

8. Prelati assesorji in sekretarji kongregacij. — Po konstituciji Ad incrementum decoris gre v rimski prelaturi prvo mesto za prelati di fiocchi assesorjem in sekretarjem kongregacij⁹⁸. Ne tvorijo pa ti

⁹⁰ Hilling, o. c. 143.

⁹¹ O teh teorijah gl. Hinschius, o. c. I, 405—408.

⁹² Hinschius, o. c. I, 410—411; D-Th C III/2, 1949.

⁹³ D-Th C III/2, 1963.

⁹⁴ Hinschius, o. c. I, 410.

⁹⁵ Bangen, o. c. 355—356.

⁹⁶ Hinschius, o. c. I, 409.

⁹⁷ Hinschius, o. c. I, 413.

⁹⁸ Konstitucija Ad incrementum decoris je, izvzemši uvod in konec, razdeljena v 146 členov, ki nosijo rimske številke. Členi so združeni v poglavja. Konstitucijo tako citiram, da navedem za besedo Ad incrementum številko člena.

posebnega prelatskega kolegija. Assessor oziroma secretarius je prvi prelat v kongregaciji. Če je kongregaciji za prefekta papež, ima ta prelat naslov assessor, sicer secretarius. Nekateri od njih so posvečeni škofje oziroma nadškofje. Vsi pa imajo prednost pred vsemi drugimi prelati izvzemši prelato di fiocchi. Le krajevni škofje in metropolitani imajo v svojih škofijah in pokrajinah prednost pred njimi. Med njimi imajo prednost oni, ki imajo škofovsko posvečenje, pred tistimi, ki ga nimajo; ceteris paribus gre asessorjem prednost pred sekretarji. Vsi imajo naslov ekscele⁹⁹. Durante munere jim pripadajo privilegiji pravih apostolskih protonotarjev¹⁰⁰; če jim služba premine, pa protonotarjev ad instar. Imenuje jih papež z brevejem¹⁰¹.

9. Kolegiji prelatov. — V rimski prelaturi se je razvilo s časom pet kolegijev pravih prelatov, namreč kolegij škofov solio pontificio assistentium, kolegij apostolskih protonotarjev, kolegij prelatov avditorjev Rimske rote, kolegij prelatov klerikov apostolske kamere in kolegij prelatov votantov in referendarjev apostolske signature. Od teh petih kolegijev je prvi postal zgolj častni kolegij, kakor bomo pozneje videli. Ostali štirje pa še sestojijo iz pravih prelatov. V konstituciji Ad incrementum decoris je govor le o teh štirih kolegijih. Precedenčni red med njimi je tako določen, da gre prvo mesto kolegiju pravih apostolskih protonotarjev, drugo kolegiju avditorjev, tretje kolegiju prelatov klerikov apostolske kamere in četrto kolegiju votantov, katerim so pridruženi referendarji. Vsakemu kolegiju predseduje dekan, ki je primus inter pares.

Vsi prelato, za katere velja konstitucija Ad incrementum decoris, nosijo prelatsko obleko, ki je določena za hišne prelato (praelati domestici); imenujejo se po obleki tudi prelato di mantelleta¹⁰². Službena prelatska obleka je dvojna: prva »di formalità« se nosi pri sv. funkcijah, druga »piano« pa sicer. Obleka »di formalità« constat veste talari violacei¹⁰³ coloris ex lana vel serico, iuxta anni tempora, cum cauda, numquam tamen explicanda; reflexus in manicis (paramano, zavihek na rokavu), margines vestis nec non mantelleti torulus (filettatura, obšiv), ocelli (gumbnice) et globuli (gumbi) erunt serici et rubini coloris. Zona cum nappis (čopi) erit serica et violacea; violacea quoque erunt collare et caligae. Calceamenta fibulis erunt ornata. Bireto omnino nigro flocculus imponetur violacei coloris et pileo, etiam nigro, circumducetur chordula violacea cum flocculo eiusdem

⁹⁹ Latinsko se glasi njihov naslov: Excumus ac Revmus D. N. N. Assessor (vel Secretarius) Sacrae Congregationis N.; italijansko pa: Sua Eccellenza Rev.ma Monsignore N. N. Assessore (Segretario) della Sacra Congregazione N. (Ad incrementum XII).

¹⁰⁰ Našteti so v Ad incrementum XLI—XLIX.

¹⁰¹ Cfr. Ad incrementum XI—XXI.

¹⁰² Mantelletta je vijoličen plašč, brez rokavov, ki ga nosijo prelato povrh roketa. Od njega se loči mantellone, to je daljši vijolični plašč za tajne komornike. Po njem se prelato nižjega reda imenujejo tudi prelato di mantellone.

¹⁰³ Kakšna vijolična barva se sme vzeti, je predpisano v dekretu ceremonialne kongregacije z dne 24. junija 1933 (AAS 1933, 341—342); dekretu so priloženi tudi vzorci.

coloris¹⁰⁴. Rocchettum opere phrygio seu reticulato (pizzo, čipke) ornabitur, cui si quid supponatur in manicis (transparente), eiusdem coloris esse debebit ac reflexus vestis.¹⁰⁵ Prelatska obleka »piano«, ki je določena za ostale funkcije, »constat veste talari nigra sine palliolo (vulgo pellegrina), cum torulo, ocellis et globulis rubini coloris; zona cum laciniis (frange) erit violacea et iterum erunt violacea collare, caligae et pallium talare sericum (ferraiolone). Calceamenta habebunt fibulas, pileus chordulam violaceam, firmis quae supra constituta sunt de Protonotariis Apostolicis.«¹⁰⁶

V naslednjem naj na kratko orišem posamezne kolegije prelatov.

10. Kolegij patriarhov, nadškofov in škofov solio pontificio assistentium. — V papeški kapeli gre temu kolegiju prvo mesto za kardinalskim kolegijem; spada tudi k papeškemu dvoru. L. 1934 je štel kolegij 7 patriarhov, 76 nadškofov in 82 škofov ter tajnika.

Prve početke tega kolegija moremo videti v zboru klera in v stalni sinodi škofov, ki sta bila v Rimu pri papežu že zelo zgodaj. Še v 19. stoletju so naštevali škofe, ki bivajo (rezidirajo) v Rimu, kot posebno vrsto prelatov¹⁰⁷. Že v 11. stoletju pa se dobi ime *episcopi assistentes papali solio*¹⁰⁸. Škofje v Rimu so namreč imeli pri papeški liturgiji posebno mesto; to čast so začeli papeži podeljevati tudi škofof zunaj Rima, podobno kot so zunanje škofe sprejemali v rimski kardinalski kolegij. V 16. stoletju so imeli ti škofje obširne privilegije¹⁰⁹, danes le častne pravice, tako zlasti mesto zelo blizu papeževega prestola (odtod njihov naziv) in naslov *comes romanus*¹¹⁰.

11. Apostolski protonotarji. — Že zgoraj so bili omenjeni notarji, ki so bili združeni po zgledu državnih notarjev v poseben kolegij, ki mu je stal na čelu *primicerius*. Bilo je teh notarjev sedem, za vsak rimski okraj eden. Sčasoma se je število teh notarjev povečalo, prvotnih sedem pa je dobilo ime *protonotarii*¹¹¹. Postali so odlični člani rimske prelature; do Pija II. (l. 1459) so imeli prednost pred škofi. Njihov posel je bil: izdelovati važnejše papeške dokumente in voditi zapisnik na koncilih in v javnih ter na pol javnih konzistorijih. Mesto apostolskih protonotarjev je bilo zelo častno in združeno z mnogimi privilegiji. Čast apostolskega protonotarja so začeli¹¹² podeljevati papeži tudi osebam, ki niso bile sprejete v kolegij protonotarjev. Prave protonotarje so imenovali *participantes*, ostale pa *extraordinarii*, *honorarii*, *titulares*. Do papeža Pija X. so razlikovali tri vrste protonotarjev, namreč *participantes*, *ad instar participantium* in *titulares*. Pij X. pa je z motuproprijem *Inter multiplices* z dne 21. fe-

¹⁰⁴ Pri apostolskih protonotarjih so omenjeni čopi in obšivi rdeče barve (*Ad incrementum VII*).

¹⁰⁵ *Ad incrementum VII*.

¹⁰⁶ *Ad incrementum IX*.

¹⁰⁷ Bangen, o. c. 54; Hinschius, o. c. I, 388.

¹⁰⁸ D Th C III/2, 1964.

¹⁰⁹ Našteti so v breviju Julija II., *Romanus pontifex* z dne 6. apr. 1551.

¹¹⁰ D Th C III/2, 1964.

¹¹¹ Po Hinschiusu, o. c. I, 442 se je to zgodilo v 14. stoletju, po mnenju drugih pa že v 10. stoletju (D Th C III/2, 1965).

¹¹² Začetek postavljajo v različne dobe od 10. do 14. stoletja (Hinschius, o. c. I, 443).

bruarja 1905¹¹³ razdelil protonotarje v štiri vrste, ki se imenujejo: protonotarii apostolici de numero participantium, p. a. supranumerarii, p. a. ad instar participantium in p. a. titulares. Vrste so ostale tudi po konstituciji *Ad incrementum decoris*.

a) Kolegij protonotarjev de numero participantium šteje sedem članov; imenovani so s papeškim brevejem. Njih naloga je takole označena: »Ad collegium protonotariorum pertinet, excepto tempore Sedis Vacantis, officium exarandi praecipua Sedis Apostolicae acta, nec non Consistoriorum publicorum et semipublicorum atque Conciliorum Generalium. Item exarandi acta cum novi Cardinales suos Titulos vel Diaconias in possessionem accipiunt et in aliis quibusdam casibus peculiaribus. Quattuor ex Protonotariorum Collegio semper intersunt Canonizationibus, Conciliis, Consistoriis publicis et semipublicis apud Solium Pontificis ut horum acta pro sua quisque parte exarent.«¹¹⁴ Eden apostolski protonotar je praelatus officialis obredne kongregacije, da vrši notarske posle pri beatifikacijskih procesih. Po dva apostolska protonotarja podpišeta namesto starih »abbreviatores de parco maiore«¹¹⁵ vse papeške bule, ki jih izda apostolska kancelarija. Apostolski protonotarji vrše še nekatere druge posle¹¹⁶.

Pravi apostolski protonotarji imajo različne častne privilegije¹¹⁷, tako pravico nositi prelatsko obleko s posebnimi distinkcijami, rabiti pontificalia¹¹⁸, imeti privatni oratorij in maševati na prenosnem oltarju; v precedenčnem redu jim gre mesto neposredno za asesorji in sekretarji kongregacij. Kolegij ima tudi pravico imenovati vsako leto enega titularnega protonotarja.

Ako ap. protonotar po 10 letih izstopi iz kolegija, pa ni pomaknjen v višji čin, mu gredo pravice pravega apostolskega protonotarja še 5 let, potem pa protonotarja ad instar. Če pa je bil manj kot deset let član kolegija, postane takoj protonotar ad instar. Upokojeni protonotar (emeritus) ohrani častne pravice¹¹⁹.

b) Protonotarii supranumerarii. Protonotarji te vrste nikoli ne postanejo privatne osebe kot take, temveč le ka-

¹¹³ Fontes III, 633—647.

¹¹⁴ *Ad incrementum XXXI*.

¹¹⁵ *Extravagantes communes* (c. 3, 1, 3; c. 13, 3, 2) omenjajo abbreviatores kot pomočnike protonotarjev, ki izdelujejo kratke osnutke (minutae, odtod minutantes = konceptni uradniki) za papeške bule. Že v 14. stoletju so se abbreviatores delili v abbreviatores de parco maiore in de parco minore. Ime imajo od prostora, ki je bil z mrežo ograjen (parco). Abbreviatores de parco maiore so sčasoma postali zelo vplivni uradniki (Hinschius, o. c. I, 443). V 19. stoletju je bil collegium abbreviatorum, ki je štel 11 članov z dekanom v službi apostolske kancelarije (Bangen, o. c. 449); danes ta kolegij več ne obstoja.

¹¹⁶ *Ad incrementum XXXI—XXXVII*.

¹¹⁷ Našteti so v *Ad incrementum XXXVIII—LII* in v motupr. Pija X. *Inter multiplices* 5—9; 59—60. Durante munere imajo privilegije in insignije pravih ap. protonotarjev tudi apostolski vikarji in prefekti (kan. 308) in apostolski administratorji (kan. 315), ako nimajo škofovskega posvečenja, toda le durante munere in pa v lastnem teritoriju.

¹¹⁸ Prepovedana pa jim je uporaba trona in pastorala.

¹¹⁹ *Ad incrementum XXVIII*.

noniki treh rimskih patriarhalnih bazilik (lateranske, vatikanske in Maria Maggiore) in kanoniki pri naslednjih katedralah: Concordia, Firenze, Gorica, Padova, Palermo (metropolitanska), Palermo (Cappella Papale), Treviso, Videm (Udine) in Benetke¹²⁰. Kanoniki pri rimskih bazilikah postanejo protonotarji za trajno, kanoniki pri ostalih naštetih cerkvah pa le durante munere. Ne postanejo pa vsi imenovani kanoniki eo ipso protonotarji, temveč le, če so bili imenovani za hišne prelate in so opravili predpisano prisego¹²¹. Častni privilegiji teh protonotarjev so naštetí v Pijevem motupropriju *Inter multiplices* nn. 13—41, 80. Tako nosijo prelatsko obleko kot pravi protonotarji, uporabljajo pontificalia, a po drugačnem obredu kot pravi protonotarji ali pa škofje¹²², in zunaj svoje škofije, razen rimskih kanonikov, smejo pontificirati le po obredu, ki je predpisan za protonotarje ad instar. Uporaba mitre je omejena¹²³. »Protonotarius supranumerarius defunctus efferi aut tumulari cum Mitra non poterit, neque haec eius feretro imponi.«¹²⁴

c) *Protonotarii ad instar*. K besedi *ad instar* je treba dostaviti *participantium*; izraz sam pomeni toliko kot *supranumerarii*. Omenjajo pa se ti protonotarji, ki so uživali le častne privilegije pravih protonotarjev, a niso tvorili posebnega kolegija, že v 16. stoletju. Pozneje so se škofje zelo pritoževali nad njimi in Pij IX. jim je l. 1872 precej omejil privilegije¹²⁵, Pij X. pa jih je zopet potrdil in ostali so v veljavi še danes. Privilegije našteva motupr. *Inter multiplices* nn. 42—58, 80.

Protonotarji ad instar postanejo asesorji ali sekretarji kongregacije ali pravi ap. protonotarji, ako jim premine njih služba, dalje oni, ki jih papež za take imenuje, in končno durante munere kanoniki pri cerkvi S. Maria ad Martyres v Rimu in pri katedralah v Bologni, Cagliariu, na Malti in v Ostrogonu¹²⁶.

Protonotarji ad instar nosijo prelatsko obleko in uporabljajo pontificalia po obredu, ki je za nje določen¹²⁷, in imajo še nekatere druge častne privilegije kot zgoraj omenjeni protonotarji.

č) *Protonotarii titulares seu honorarii*. Častni protonotarji so durante munere generalni vikarji (kan. 370, § 2) in kapitularni vikarji (kan. 439), dalje kanoniki nekaterih kapitljev in tisti, ki jih je imenoval papež ali kolegij apostolskih protonotarjev¹²⁸.

¹²⁰ Cfr. *Annuario pontificio* 1934 (Cappella Pontificia), str. 723 nsl.

¹²¹ Tako je določil že Pij X. »Verum cum eadem (= privilegia) collective coetui Canoniorum conferantur. Canonici ipsi tamquam singuli iis uti nequibunt, nisi praelati urbani fuerint nominati, et antea suae ad canonicatum vel dignitatem promotionis et auspicae iam possessionis. . . testimonium collegio protonotariorum participantium exhibuerint; coram ipsius Collegii decano vel per se vel per legitimum procuratorem fidei professionem et fidelitatis iusiurandum de more praestiterint (*Inter multiplices*, 34).

¹²² Cfr. *Inter multiplices* 27—29 in 6—9.

¹²³ *Inter multiplices*, 36.

¹²⁴ *Inter multiplices*, 37.

¹²⁵ D Th C III/2, 1966.

¹²⁶ *Ad incrementum LVI* in *Cappella pontificia* v *Annuario pontificio*.

¹²⁷ *Inter multiplices*, 47.

¹²⁸ *Ad incrementum LVIII*.

Častni protonotarji so prelati extra urbem; niso pa papeški familiares, zato ni njih prelatska obleka vijolične barve in ne sme imeti nikakih vijoličnih ali drugobarvnih distinkcij; zato se tudi imenujejo »črni« protonotarji¹²⁹. V rimski kuriji ne smejo nositi prelatske obleke. Zunaj Rima pa »in sacris functionibus rite utuntur habitu praelatitio, nigri ex integro coloris, idest veste talari, etiam, si libeat cum cauda (numquam tamen explicanda), zona serica cum duobus flocculis a laeva pendentibus, rochetto, mantelletto et bireto, absque ulla horum omnino parte subsutum aut ornatum alterius coloris ferente.«¹³⁰ Pontifikalij ne morejo uporabljati, imajo pa nekateri častne privilegije¹³¹.

12. Kolegij prelatov avditorjev Rimske rote. — Avditorji so sodniki Rimske rote. Uredil je Rimsko roto prvič pap. Janez XXII l. 1326¹³²; njegov naslednik Benedikt XII. je imenoval l. 1335 avditorje za papeške familiare in prelatske prelate in jim podelil »parte di palazzo« in pravico »ad panem honoris«¹³³. Sodišče Rimske rote je bilo za srednjeveško jurisprudenco velikega pomena (asylum iustitiae). O avditorjih pravi papež Pij XI. v konstituciji Ad incrementum decoris: »Romanae in iure dicundo sapientiae, quae christiana iustitia est illustrata, tanquam germani heredes per tot saecula claruerunt.«¹³⁴ Dobivali so avditorji vedno več privilegijev. Zanimiv je njih liturgični privilegij, ki jim ga je podelil papež Pij II. l. 1458¹³⁵, da so subdiakoni pri liturgičnih funkcijah, ko jih izvršuje papež sam; dekan rote je takrat minister ad mitram vel tiaram, prelati votanti signature pa akoliti¹³⁶. Rota je dobila l. 1934 poseben zakon in pravilnik¹³⁷.

Tu govorimo o avditorjih le, v kolikor spadajo k prelaturi. Njih privilegije našteva Ad incrementum LXXI do LXXXIII. Avditorji nosijo prelatsko obleko, pri sodnem poslovanju še togo in doktorski biret z rdečim obšivom in čopom. Izvrševati morajo pontificalia kot pravi apostolski protonotarji. »Facultatem habent eos retinendi legendique libros prohibitos qui de iure tractant, et permittendi ut huiusmodi libros legant qui eorum studia adiuvant.«¹³⁸

13. Kolegij klerikov apostolske kamere. — O zgodovinskem razvoju apostolske kamere in o klerikih apostolske kamere je bil že zgoraj govor. Do začetka 19. stoletja je štel kolegij 12 prelatov

¹²⁹ D Th C III/2, 1967.

¹³⁰ Inter multiplicis, 64.

¹³¹ Cfr. Inter multiplices, 59—76.

¹³² Z bulo Ratio iuris exigit (cfr. Hinschius, o. c. I, 394; Bangen, o. c. 293).

¹³³ D Th C III/2, 1968.

¹³⁴ AAS 1934, 498.

¹³⁵ D Th C III/2, 1968.

¹³⁶ Papež Pij XI. naglašava v konst. Ad incrementum decoris tesno zvezo med sodstvom in svečeništvom: »iuris dicundi munus . . . quod itidem nobilissimum est sacerdotium« (AAS 1934, 497). »Romanae Rotae Auditores et Votantes Signaturae, quippe qui impensius iustitiae negotiis incumbant, arctiorem etiam in Pontificali Liturgia partem habent, ut Subdiaconi alii, alii vero ut Acolythi« (AAS 1934, 499). — Liturgične funkcije našteva Ad incrementum LXXVII—LXXXIX.

¹³⁷ Normae s. Romanae rotae tribunalis (AAS 1934, 449—491). (BV 1935, 77—80).

¹³⁸ Ad incrementum LXXX.

klerikov, 9 od teh je imelo naslov praeses, ker so vodili posamezne oddelke, danes bi rekli ministrstva v papeževi državi. *Commissarius armorum* je bil vojni minister; *praefectus annonae* je skrbel za žito; *praefectus grasciae* za meso in mast; *praefectus viarum* za ceste; *praefectus archivii* za arhiv (nadzoroval je tudi pobiranje taks); *praeses zecchae monetarum* je skrbel za denarstvo; *commissarius maris* za utrdbe na morskem obrežju; *praeses riparum et aquarum* za plovbo po rekah in za vode, in *praeses carcerum* je nadziral ječe. Ostali trije člani so nadzirali proračun in upravljali papeške fevde¹³⁹. V 19. stol. se je število klerikov znižalo na 8, upravo papeške države pa so prevzela ministrstva.

Kolegij šteje danes osem prelatov, po službi najstarejši je dekan¹⁴⁰. Njihova naloga je »iuvare Eminentissimum Cardinalem Camerarium in curandis et administrandis bonis et iuribus temporalibus Sanctae Sedis, praesertim tempore Sedis vacantis«¹⁴¹. Dalje vrše razne funkcije po papeževi smrti, dokler je apostolski sedež izprazen¹⁴². Nosijo prelatsko obleko in imajo razne privilegije¹⁴³. V precedenčnem redu jim gre mesto za avditorji rote.

14. Prelati votanti in referendarji apostolske signature. — Referendarji se omenjajo že v 12. stoletju¹⁴⁴. Bili so to uradniki v papeški kuriji, ki so papežu pripravljali rešitve različnih prošelj in prizivov in mu jih predlagali v podpis (*signatura*). Ime in ustanova referendarjev je vzeta z bizantinskega dvora¹⁴⁵. Prvotno so bili referendarji pristojni neločeno tako za dispense in prošnje kot za sodne zadeve. Sredi 16. stoletja pa se kompetenca za stalno razdeli in imamo referendarje *signaturae gratiae* in referendarje *signaturae iustitiae*¹⁴⁶. Referendarji so dobili številne privilegije in tudi njih število je naraslo; Sikst V. pa je določil l. 1586, da bodi le 100 referendarjev; sedemdeset naj jih pripada *signaturi gratiae*, trideset pa *signaturi iustitiae*¹⁴⁷. Uvedel pa se je običaj, da je od omenjenih trideset referendarjev *signature iustitiae* dejansko poslovalo le 12

¹³⁹ Hinschius, o. c. I, 412; D Th C III/2, 1964.

¹⁴⁰ Ad incrementum LXXXVI.

¹⁴¹ Ad incrementum XCVII.

¹⁴² Sodelujejo pri ugotovitvi papeževe smrti; napravijo listino o papeževem pokopu; čuvajo konklave itd. (Ad incrementum XCVII—CIV).

¹⁴³ Imajo pravico do privatnega oratorija in pravico maševati na portatilu. Ne morejo pa uporabljati pontificalia. »In functionibus pontificalibus D. N. Papae, Decanus vel alius e Collegio Clericorum Camerae tradit gremiale. In benedictione Rosae aureae quae dicitur, Decanus vel alius e Clericis R. C. A. eam sustentat et custodit. Similiter in nocte Natalis Domini sustentat Ensem et magnum Pileum (Stocco e Berrettone) cum a Summo Pontifice his insignibus benedictio datur. Assistunt vero sollemni benedictioni Agnorum Dei et intersunt quoque binae promulgationi universalis iubilaei« (Ad incrementum XC).

¹⁴⁴ Cfr. Hinschius, o. c. I, 416.

¹⁴⁵ L. 2, C 1, 50; novell. Just. 10. iz leta 535.

¹⁴⁶ Hinschius, o. c. I, 416. Prvič so se razdelili že sredi 15. stoletja; drugič pa koncem istega stoletja (Hilling, o. c. 141).

¹⁴⁷ Konstitucija Quemadmodum z dne 22. oktobra 1586, Hinschius, o. c. I, 417; Bangen, o. c. 374.

najstarejših; dobili so ime referendarii votantes. Aleksander VII. je l. 1659 združil teh dvanajst referendarjev votantov v poseben kolegij¹⁴⁸. Votanti so dobili za razliko od navadnih referendarjev nekakšno jurisdikcijo, ker je bil kardinal prefekt, ki je načeloval signaturi iustitiae, vezan na njihovo mnenje (votum, od tod votant). Sej referendarjev votantov so se udeleževali s posvetovalnim glasom tudi ostali v Rimu bivajoči referendarji; zato so se imenovali referendarii participantes, ostali pa referendarii non participantes¹⁴⁹. Signatura gratiae je sčasoma odpadla; pristojnost signaturae iustitiae pa se je zelo spreminjala; do l. 1870 je bila kasacijsko sodišče za cerkveno državo¹⁵⁰; po tem letu ni več poslovala do Pija X., ki jo je l. 1908 zopet upostavil kot cerkveno kasacijsko in revizijsko sodišče in ji dal ime Signatura Apostolica¹⁵¹, kar je ostalo tudi v novem zakoniku (kan. 1602—1605). Pij X. je odpravil votante in referendarje in je na njih mesto postavil konzultorje, kakor so pri kongregacijah. Benedikt XV. pa je s hirografom *Attentis expositis* z dne 28. junija 1915 zopet uvedel votante in referendarje¹⁵².

Po konstituciji *Ad incrementum decoris* sestavljajo praelati votantes signaturae apostolicae poseben kolegij, ki šteje 9 članov, od teh jih je 7 de numero, dva pa sta »supranumerarii«. Votante imenuje papež izmed referendarjev. Votanti nimajo stalne plače¹⁵³. Prelati votanti imajo nalogo konzultorjev pri apostolski signaturi, oddajajo mnenje *cum suffragio consultivo*; vrše posle promotorja iustitiae in branilca zakonske vezi, izdelujejo odločbe apostolske signaturae in jih podpisujejo¹⁵⁴. Votanti so hišni prelati; imajo posebno mesto v papeški kapeli in nekatere druge privilegije¹⁵⁵.

Prelati referendarji ne tvorijo posebnega kolegija. Kot konzultorji oddajajo svoje mnenje pri apostolski signaturi in vrše posle, ki so naštetih v *Appendice ad regulas servandas in iudiciis apud supremum signaturae apostolicae tribunal*. Imajo podobne častne privilegije kot votanti. Pri papeških funkcijah nosijo baldahin, pod katerim gre papež, votanti pa opravljajo službo akolitov¹⁵⁶.

15. Hišni prelati (praelati domesticici). — Oziraje se na papeški dvor, se dele prelati v palatinske, o katerih je bil govor zgoraj, in v hišne prelate. Slednji se imenujejo latinsko *praelati domesticici*, *antistites urbani*, *antistites domus pontificis maximi*; po obleki, ki je njim lastna, se imenujejo tudi prelati *di mantelletta*. Omenjeno je bilo, da imajo vsi zgoraj naštetih kolegiji in razredi prelatov čast in privilegije hišnih prelatov; izjema so le častni apostolski protonotarji,

¹⁴⁸ Konstitucija *Inter ceteras* z dne 13. junija 1659; *Hinschius*, o. c. I, 417; *Baŋgen*, o. c. 375.

¹⁴⁹ *Baŋgen*, o. c. 381.

¹⁵⁰ Cfr. *Regolamento legislativo e giudiziario pap. Gregorja XVI. iz leta 1834*.

¹⁵¹ Cfr. *Lex propria Sacrae Romanae Rotae et Signaturae Apostolicae* z dne 29. junija 1908, *AAS* 1909, 20—35.

¹⁵² *AAS* 1915, 325.

¹⁵³ *Ad incrementum CXVIII*.

¹⁵⁴ *Ad incrementum CXXV*.

¹⁵⁵ *Ad incrementum CXXVII—CXXXII*.

¹⁵⁶ *Ad incrementum CXXXIII—CXLVI*.

ki so prelati extra urbem. Poleg naštetih pa spadajo med hišne prelate tudi tisti, ki jih papež imenuje za hišne prelate. Slednji so hišni prelati v ožjem in svojskem pomenu. Hišni prelati imajo pravico nositi prelatsko obleko vijolične barve; gre jim naslov *illustrissimus ac reverendissimus* (illmo e revmo signore monsignore), mesto v papeški kapeli in nekateri drugi privilegiji, zlasti na papeškem dvoru¹⁵⁷. Prelate imenuje papež za trajno z apostolskim brevejem.

16. Dvor. — Doslej smo govorili o različnih vrstah prelatov, o pravih prelatih in o takih, ki vsaj quoad honorem spadajo po ceremonielu med nje. Da pa bo slika o papeškem dvoru, čigar člani so prelati, popolnejša in njih mesto na njem bolj določeno, naj dostavim še nekaj podatkov o papeških dvornikih (komornikih) in kaplanih, in končno še precedenčno listo papeške kapele in dvora.

17. Komorniki (*cubicularii; camerieri*)¹⁵⁸. Komorniki so duhovniki in laiki; slednji imajo po uniformi dostavek »ab ense et lacerna« (di spada e cappa). Obojih je več vrst:

a) *Cubicularii intimi participantes* (*camerieri segreti partecipanti*). Sem spada devet komorniških mest, ki so bila zgoraj med palatinskimi prelati naštetja. Ti prelati so di manteletta.

b) *Cubicularii intimi ab ense et lacerna participantes* (*camerieri segreti di spada e cappa partecipanti*). Izhajajo običajno iz visokega rimskega plemstva. Njih služba na papeškem dvoru je stalna. Teh komornikov je danes pet:

Forerius maior (*foriere maggiore dei SS. PP. AA.*). *Forerius*, furir je beseda, vzeta iz vojaškega življenja (*Oberquartiermeister*). *Forerius maior* je poleg majordoma upravitelj palače. Dekret ceremonialne kongregacije z dne 24. julija 1934 (*AAS* 1934, 523) je odločil, da ima prednost pred poveljnikom plemiške straže.

Praefectus stabuli (*cavallerizzo maggiore di Sua Santità*). Njegova služba je razvidna iz imena.

Praefectus tabellariorum (*soprintendente generale alle poste*). Minister za pošto.

Esente delle Guardie Nobili di Servizio in pa colonello della Guardia Svizzera. Poveljnika plemiške in švicarske straže.

c) Najvišji svetni dvorni uradnik je *magister s. hospitii* (*gran maestro del S. Ospizio*); nekoč je vršil posle majordoma.

č) *Cubicularii intimi seu secreti supranumerarii* (*c. s. supranumerari di Sua Santità*). Imenujejo se tudi prelati di mantellone, po obleki, ki je značilna za to nižjo vrsto prelatov. Njih število ni določeno. Njih imenovanje je zgolj častno. Imenovani so z biljetom državnega tajništva in sicer začasno, za dobo dokler živi papež, ki jih imenuje. Po papeževi smrti se njih imenovanje obnovi. Liturgičnih privilegijev nimajo; pač pa obleko z vijoličnimi distinkcijami in posebno mesto pri papeških avdiencah. Gre jim naslov »monsignore«.

¹⁵⁷ D Th C III/2, 1971—1972.

¹⁵⁸ D Th C III/2, 1972—1976.

d) *Cubicularii intimi seu secreti ab ense et lacerna supranumerarii* (c. s. di spada e cappa di sua Santità supranumerari). So plemiči tako iz Rima kot od drugod. Če so v Rimu, opravljajo s pravimi komorniki komorniško službo.

e) *Cubicularii honoris* (camerieri d'onore). To so častni komorniki. Dele se v tri vrste: α) Navadni častni komorniki, italijansko *camerieri d'onore in abito paonazzo* (»v vijolični obleki«). Imajo obleko kot tajni komorniki in tudi častne privilegije ter dostop v anticamera honoris, ne pa v anticamera secreta. Imenovani so začasno, kot tajni komorniki supranumerarii. Čast teh komornikov pripada tudi kanonikom metropolitanske cerkve v Aristaņu. β) *Cubicularii honoris extra Urbem* (camerieri d'onore »extra Urbem«). Ustanovil je te komornike papež Pij VI.¹⁵⁹ Spadajo k papeževemu dvoru, gre jim naslov monsignore kot ostalim komornikom in tudi njih obleka, toda v Rimu je ne smejo nositi. Zunaj Rima jo pa morejo nositi in morejo tudi vršiti komorniške posle. γ) *Cubicularii honoris ab ense et lacerna*. V to komorniško vrsto morejo biti sprejeti tudi neplemiči.

18. Papeški kaplani. — Prvotno so bili papeški kaplani nekakšni osebni tajniki papeževi. Ker so bili blizu papeža, je bilo seveda njihovo mesto častno; dobili so razne privilegije. Častne pravice papeških kaplanov so kakor pri prelatih in komornikih začeli podeljevati tudi osebam, ki niso imele dvorne službe. Razvrstili so papeške kaplane v več razredov. Danes obstoje:

a) *Cappellani secreti*. Ti so dejansko v službi kot papeževi osebni tajniki. Imajo naslov monsignore in prelatske privilegije. Prvi tajni kaplan se imenuje *caudatarius pontificalis*, drugi pa *cruciger*.

b) *Cappellani secreti honoris in Urbe*, c) *Cappellani honoris extra Urbem*. Ločita se ti dve vrsti častnih tajnih kaplanov po tem, ali smejo nositi častni kaplani svoje znake tudi v Rimu ali le zunaj njega, podobno kot je to pri častnih komornikih. Oboji imajo naslov monsignore in častne privilegije pravih tajnih kaplanov.

č) *Clerici secreti*. Njim je izročena skrb za privatno papeževo kapelo. Imajo naslov monsignore in obleko tajnih komornikov. Tudi nje imenuje majordom z biljetom.

d) *Cappellani communes*. Razdeljeni so v dve vrsti: v *participantes* in *supranumerarii*. Oboji so v službi pri papeški zasebni kapeli. Imajo naslov monsignore.

e) Med papeške kaplane v širšem pomenu spadajo še: *spondnik papeškega dvora* (*confessore della famiglia*), ki je vedno član servitskega reda¹⁶⁰; dalje tako zvani *apostolski pridigar* (*predicatore apostolico*), ki ima v adventu in v postu pridige pred papežem, kardinali in dvorom. Mesto ap. pridigarja

¹⁵⁹ D Th C III/2, 1975.

¹⁶⁰ D Th C III/2, 1977.

je ustanovil Pavel IV. (1555—1559). Pij V. je izročil to službo jezuitom; njegovi nasledniki pa so jo poverjali redovnikom različnih redov. Od papeža Benedikta XIV. dalje opravlja to službo vedno kapucin¹⁶¹. Končno spada sem še pomočnik zakristana (subsacrista).

f) Važno vlogo na dvoru in v kapeli imajo papeški ceremoniarji, ki tvorijo poseben kolegij »dei maestri delle ceremonie pontificie«. Imajo stopnjo tajnih komornikov in so hkrati tudi konzultorji ceremonialne kongregacije.

19. Familia Pontificis¹⁶². — Prelati tako palatinski kot hišni, dalje komorniki in papeški kaplani ter še nekatere druge osebe (razni uslužbenci) spadajo k papeškemu dvoru (familia), čigar razvoj je bil že zgoraj očitno. Vrstni red članov papeškega dvora je tale:

1. Palatinska kardinala (datar in državni tajnik).
2. Palatinski prelati (štirje; prim. zgoraj točko 6, II).
3. Magister S. Hospitii (je najvišji svetni dvorni uradnik; prim. točko 17 c).
4. Pravi tajni komorniki (partecipanti; 10 mest; prim. točko 6, III).
5. Pravi svetni tajni komorniki (c. s. di spada e cappa partec.; po številu 5; prim. točko 17 b).
6. Hišni prelati (praelati domesticci, antistites urbani):
 - a) Kolegij patriarhov nadškofov in škofov asistentov papeškemu prestolu (prim. točko 10).
 - b) Apostolski protonotarji (participantes; supranumerarii in ad instar; prim. točko 11, a—c).
 - c) Kolegij avditorjev Rimske rote (prim. točko 12).
 - č) Kolegij prelatov klerikov apostolske kamere (prim. točko 13).
 - d) Kolegij votantov apostolske signature (prim. točko 14).
 - e) Škofje, ki so bili kot prelati izbrani za škofo.
 - f) Kanoniki iz Pize.
 - g) Imenovani hišni prelati (proprie dicti; prim. točko 15).
7. Plemiška straža (guardie nobili pontificie)¹⁶³.
8. Kolegij papeških ceremoniarjev (prim. točko 18 f).
9. Tajni komorniki »izven števila« (supranumerarii; prim. točko 17 č).
10. Svetni tajni komorniki izven števila (di spada e cappa sup.; prim. točko 17 d).
11. Častni komorniki v vijolični obleki (prim. točko 17 e, α).
12. Častni komorniki extra Urbem (prim. točko 17 e, β).
13. Svetni častni komorniki (prim. točko 17 e, γ).
14. Štab in višji častniki: a) švicarske straže (della

¹⁶¹ D Th C III/2, 1977—1978.

¹⁶² Cfr. Annuario pontificio 1934, 739—747.

¹⁶³ Sedanja plemiška straža je ustanovil šele Pij VII. v začetku 19. stoletja. Izbira se iz rimskega plemstva. Šteje okrog 50 plemičev. Znale so »srebrne trombe« te straže (D Th C III/2, 1980).

guardia svizzera pontificia)¹⁶⁴; b) palatinske straže (della guardia palatina d'onore)¹⁶⁵; c) papeške žandarmerije (della gendarmeria pontificia)¹⁶⁶.

15. Tajni papeški kaplani (prim. točko 18 a).
16. Častni tajni papeški kaplani (prim. točko 18 b).
17. Častni tajni papeški kaplani extra Urbem (prim. točko 18 c).
18. Tajni kleriki (prim. točko 18 č).
19. Navadni kaplani (communes) in sicer participantes in supranumerarii (prim. točko 18 d).
20. Apostolski pridigar (prim. točko 18 e).
21. Dvorni spovednik (prim. točko 18 e).
22. Papežev zdravnik.
23. Papeževi »strežaji« (aiutanti di camera). To so laiki, ki so v osebnih papeževih službi (komorniki). V službi imajo vijolično obleko; v pap. kapeli »cappam« iz rdeče svile. Imajo naslov palatinskega grofa in viteza zlate ostroge¹⁶⁷.
24. Tajni stolnik (scalco segreto). Skrbi za papeževe »materialne« zadeve¹⁶⁸.
25. Decano.

26. Bussolanti. To so uslužbenci, ki pri avdiencah sprejemajo udeležence in jih spremljajo po dvoranah, dokler jih ne izročijo službujočemu častnemu komorniku. Vrše tudi druge posle. Nosijo n. pr. tako zvano sedia gestatoria (sedež na nosilih za papeža). Njih obleka je rdeče barve. Dele se bussolanti v dve vrste: v participantes in supranumerarii. Ime imajo od »bussola di Damaso«, ki je pri vratih v prvi predsobi (anicamera)¹⁶⁹.

20. **Cappella Pontificia**¹⁷⁰. — Izraz je prvotno pomenil, kakor je bilo že zgoraj omenjeno, prostor, kjer se je papež oblekel ob slovesnostih v liturgična oblačila. Potem je pomenil liturgične funkcije in končno vse tiste osebe, ki sodelujejo pri liturgičnih funkcijah, ki jih papež slovesno izvršuje ozir. jim asistira, ali jim gre po ceremonielu pri njih določeno mesto (»ordo sedendi in cappella«). Spadajo pa k tej kapeli odličniki duhovskega stanu in svetni papeški familiaris in predstojniki nekaterih redov (ordines). Ustanova papeške kapele se ne ujema s papeško familijo ne pojmovno ne po članih. Pripada pa nekaterim udeležencem mesto v pap. kapeli radi dostojanstva, ki ga imajo, drugim pa radi tega, ker so člani določenega kolegija. Slede pa si kolegiji in dostojanstveniki v papeški kapeli v sledečem vrstnem redu:

¹⁶⁴ Švicarska straža je nastala v začetku 16. stoletja. Prvotno je štel 200 stražnikov; sredi 17. stoletja 300, pred sto leti zopet 200, od Leona XIII dalje pa 70 mož (D Th C III/2, 1981).

¹⁶⁵ Je nekaka milica, ki se sestoji iz prostovoljcev; nastopi le ob slovesnostih (D Th C III/2, 1981).

¹⁶⁶ Skrbi za varnost v cerkvi sv. Petra in v Vatikanu (D Th C III/2, 1981).

¹⁶⁷ D Th C III/2, 1979.

¹⁶⁸ Ta služba se omenja že za pap. Nikolaja III. (1277), D Th C III/2, 1979.

¹⁶⁹ D Th C III/2, 1979.

¹⁷⁰ Cfr. Annuario pontificio 1934, 723—736.

1. Kardinalski kolegij. V njem samem pa je precedenca določena po redu, ki mu kardinal pripada (škof, presbiter, diakon), in po starosti.

2. Kolegij patriarhov, nadškofov in škofov asistentov papeškemu prestolu.

3. 5. 6. 7. Prelati difiochetti. Kateri so, in vrstni red med njimi je popisan zgoraj v točki 7.

4. Kneza asistenta papeškemu prestolu (principi assistenti al soglio). Od 16. stoletja pripada mesto knezov asistentov dvema znanima patricijskima družinama iz Rima, namreč Colonna in Orsini. Papež ima pri vseh ceremonijah ob svoji desni strani enega od obeh knezov¹⁷¹.

8. Notranji minister (ministro del' interno).

9. Nadškofi in škofi (če nimajo višjega dostojanstva).

10. Apostolski protonotarji. Vse našteje vrste razen titularnih protonotarjev.

11. Komendant di S. Spirito.

12. Regens apostolske kancelarije. Je prvi prelat v apostolski kancelariji, ki jo vodi kardinal »cancellarius Sanctae Romanae Ecclesiae« (kan. 260)¹⁷². Apostolska kancelarija je najstarejši urad rimske kurije; omenja se že proti koncu 4. stoletja. V srednjem veku je imela mnogo večji pomen, kot ga ima danes¹⁷³. Zato je umevno, da je njen regens dobil mesto v pap. kapeli.

13. Opat nullius iz Montecassina in opatje nullius sploh. O izrazu »nullius« je bil zgoraj govor.

14. Generalni opatje meniških redov (ordines monastici) in redovnih kanonikov (canonici regulares). Meniški redovi se imenujejo tisti redovi, ki so organizirani po zgledu benediktinskega reda. Večinoma so tudi nastali iz njega. Za to organizacijo so značilni samopravni samostani (monasteria sui iuris) in v njih »stabilitas loci«, to se pravi: redovnik se zaveže, da bo živel ne le v redu, temveč prav v tem samostanu. Poedini samostani so samostojni; vodijo jih opati kot višji predstojniki. Po več samostanov je združenih v zvezi samostanov (congregatio monastica); več zvez je združenih večkrat v višjo edinico, ki ima na čelu generalnega opata. V prvem tisočletju je bila meniška organizacija enotna. Potem pa so nastale nove tvorbe. Tako se pojavijo v 12. stoletju redovni kanoniki. Nekateri kanoniški kapitli so namreč sprejeli regulo (Avguštinovo) in tako postali kanoniki-redovniki (canonici regulares). Niso pa se združili v enoten red, temveč v več kongregacij, ena od teh so lateranski kanoniki. V papeški kapeli imajo mesto opati sledečih meniških redov in redovnih kanonikov po teje vrsti:

a) Lateranski redovni kanoniki (ali de Ss. Salvatore; reformirani ob koncu 14. stol.).

b) Kasinska zveza (benediktincev, Cassinese).

¹⁷¹ D Th C III/2, 1980—1981.

¹⁷² Poleg vodje kancelarije (regens) deluje v tem uradu še 6 oficialov.

¹⁷³ Zgodovinske podatke o ap. kancelariji gl. pri Hinschius-u, o. c. I, 432—446.

- c) Bazilijanci.
- č) Kamaldoličani (Camaldolensis congregatio; veja benediktincev, ki jo je ustanovil sv. Romuald leta 1018; ime ima po kraju Campo Amaldoli).
- d) Valombroziani (veja benediktinskega reda, ki ima ime po samostanu Vallombrosa v Toskani; njen ustanovitelj je sveti Janez Gualbert leta 1083).
- e) Cistercijani (ustanova, ki je znana zlasti po sv. Bernardu; nastala iz benediktinskega reda).
- f) Olivetanci (veja benediktinskega reda; ime ima po samostanu Monte Oliveto pri Acconi; ustanovil jo je Janez Tolomei v drugi polovici 13. stoletja).
- g) Silvestrovci (Silvestrini; veja benediktinskega reda; ime ima po ustanovitelju sv. Silvestru Gonzilinu, leta 1231)¹⁷⁴
- h) Mehitaristi (ustanovil armenski opat Mehitar l. 1701).
- i) Redovni kanoniki premonstratenci (ustanovil jih je sv. Norbert leta 1120).
- j) Reformirani cistercijani (trapisti; congregatio monastica cisterciensis reformata B. M. V. de Trappa; ustanovil jo je Armand de Rancé leta 1664)¹⁷⁵.
- k) Generalni prior čertozinov (veja trapistov, ki ima ime po samostanu Certosa).

15. Generali in generalni vikarji mendikantskih redov. Mendikantski redovi so se začeli ustanavljati v 13. stoletju. Nasproti starejšim ustanovam jih razlikuje popolno uboštvo ne le posameznih članov temveč tudi reda (vsaj prvotno in pri tako zvanih pravih mendikantih) in centralistična organizacija. V papeški kapeli imajo mesto vrhovni poglavarji teh-le beraških redov:

- a) Dominikanci (fratres praedicatores, ustanovil jih je sv. Dominik v začetku 13. stoletja).
- b) Frančiškani in sicer tri veje: observanti, konventuali in kapucini.
- c) Avguštinci; č) Discalceati Hispaniae (recollecti) in d) italijanski in francoski »scalzi« (»bosonogi«) avguštinci. Vsi trije redovi so avguštinski eremiti; ustanovljeni so bili leta 1256; za mendikante proglašeni leta 1567. V redu je bilo že v začetku več reformnih gibanj, ki so ustanovila posamezne veje reda. »Discalceati Hispaniae« ali »recollecti« ustanove posebno kongregacijo leta 1621; samostojen red pa postanejo leta 1912. Italijanski »scalzi« (ust. leta 1592) in francoski »scalzi« (ust. leta 1596) so bili že v početku zelo samostojni¹⁷⁶.
- f) Serviti (ust. leta 1240).
- g) Minimi (ust. Frančišek de Paula leta 1493).

¹⁷⁴ Historične podatke gl. Schäfer, De religiosi² 1931, 21 in v Wetzler u. Weltes Kirchenlexikon² in v Lexikon f. Theologie u. Kirche.

¹⁷⁵ AAS 1925, 64 nsl.

¹⁷⁶ Lexikon f. Theol. u. Kirche, članek Augustiner—Eremiten.

h) Mercedarci (ustanovil jih je sv. Peter Nolascus v začetku 13. stoletja).

i) Karmeličani (bosonogi; iz začetka 13. stoletja).

j) Trinitarci (bosonogi; red je bil ustanovljen za papeža Inocenca III.).

k) Redovniki tretjeredniki (terz' ordine regolare di S. Francesco; razvili so se iz Frančiškovega tretjega reda za svetne ljudi).

16. Rimski magistrat.

17. Magister S. Hospitii (prim. točko 17 c).

18. Avditorji Rimske rote (prim. točko 12).

19. Magister S. P. A. (prim. točko 6, II č).

20. Prelati kleriki apostolske kamere (prim. točko 13).

21. Prelati votanti apostolske signature (prim. točko 14).

22. Pomočnik magistra S. P. A. (compagno del Maestro).

23. Kolegij papeških ceremoniarjev (prim. točko 18 f).

24. Pravi tajni komorniki (prim. točko 6, III).

25. Tajni komorniki »izven števila« in častni komorniki v »vijolični« obleki (prim. točko 17 č in 17 e, α).

26. Kolegij konzistorialnih advokatov. Omenjajo se že sredi 14. stoletja in so najbrž nasledniki starih defensores, ki so bili zgoraj omenjeni. Od Siksta IV. dalje jih je redno 12. Vršili so podobne posle kot stari defensores; bili so torej zagovorniki in pravobranilci¹⁷⁷. Danes poslujejo kot proprii et nativi advocati pri Rimski roti¹⁷⁸.

27. Tajni papeški kaplani in častni tajni kaplani (prim. točko 18 a, b).

28. Tajni papeški kleriki (prim. točko 18 č).

29. Generalni prokuratorji mendikantskih redov. O generalnem prokuratorju določa kan. 517: »negotia propriae religionis apud Sanctum Sedem pertractet.« Je torej zastopnik svojega reda pri sv. stolici.

30. Apostolski pridigar.

31. Dvorni spovednik.

32. Kolegij prokuratorjev Sacrorum Palatiorum Apostolicorum (SS. PP. AA.). Prokuratorji so zastopniki strank. V Cerkvi se prokuratorji že od nekdanj razlikujejo od advokatov, ki so pravni pomočniki strank. Bilo je več vrst prokuratorjev. Že v 14. stoletju se omenja poseben kolegij prokuratorjev, kateremu je dal pozneje Pavel III. leta 1548 mesto v pap. kapeli. Ker so zastopali stranke zlasti pri roti, ki je bila »auditorium s. palatii apostolice«, pa tudi pri drugih papeških uradih, zato imajo v

¹⁷⁷ Hinschius, o. c. I, 493—494.

¹⁷⁸ Cfr. BV 1935, 79.

naslovu dostavek SS. PP. AA.¹⁷⁹. Danes morejo izvrševati pravdna dejanja pri roti¹⁸⁰. Procuratores so laiki; leta 1934 jih je bilo sedem.

33. Papeški zakristan.

34. Kanoniki treh rimskih patriarhalnih bazilik, ki jim pripada služba diakona in subdiacona pri papeških mašah.

35. Zbor pevcev (cappella musicale Pontificia; znano je ime sikstinska kapela)¹⁸¹.

36. Navadni papeški kaplani (communes).

37. Kleriki papeške kapele.

38. Vrtarji »z rdečo palico« (magistri ostiarii a virga rubea). Ime imajo od pol metra dolge rdeče palice, ki jo nosijo pri ceremonijah. Varujejo »camera dei paramenti« in papeški križ. Omenjajo se ti vrtarji že v 12. stoletju. Tvorijo poseben kolegij¹⁸².

39. Varuh tiare (custode dei Sacri Triregni). Ta naslov imaden od zgoraj omenjenih vrtarjev¹⁸³.

40. Paliconosci (mazzieri; massiers). Ime imajo od srebrne palice (mazza), ki jo nosijo pri ceremonijah oprto na desno ramo. Odgovarjajo »pedelom« po starih univerzah¹⁸⁴.

41. Sli (cursores apostolici). Njihova naloga je raznašati vabila kardinalom, poslanikom in povablencem k slavnostim v pap. kapeli. Afiširajo tudi papeške bule in dekrete sv. oficija¹⁸⁵.

21. Zaključek. Rimski prelatura je kljub raznim nerednostim, ki so se za časa renesančnih papežev v njej pokazale, bila ves čas in je še danes mogočna tvorba katoliške Cerkve. V svoji celoti odkriva sijajno organizirano centralno vodstvo Cerkve. S svojo udeležbo pri slovesnih papeških funkcijah poveličuje lepoto tega bogoslužja, ki nima primere na svetu in ki zelo globoko vpliva na vse, ki so ga kdaj videli od blizu. Papeški dvor, ki je najstarejši na svetu, je ohranil nebroj historičnih spominov. Nastal je pod vplivom rimskega cesarskega dvora in nekoliko tudi pod vplivi germanskih dvorov. Ustanove cesarskega dvora je ohranil, jih po svoje oblikoval in jih sporočil naslednjim stoletjem, ko je rimski cesarski dvor že zdavnaj preminul. Upoštevati moramo dalje, da so bili papeži nad 1000 let razmeroma mogočni evropski svetni suvereni in da je to mogočno vplivalo na duhovno stran njihovega zvanja. Papeški dvor je nastajal v južnem narodu, ki ima vse drugačen smisel za ceremonije in sijaj kot severni narodi. Marsikaj, kar se na severu občuti kot odvišna stvar ali naravnost kot otročarija, je na jugu potreba. Če vse to premislimo, sodim, da bomo gledali na rimsko prelaturu in papeški dvor bolj pravilno in razumeli, da sta ne le upravičena, temveč da imata kljub človeškim pomanjkljivostim velik pomen.

Al. Odar.

¹⁷⁹ Hinschius, o. c. I, 495.

¹⁸⁰ Cfr. BV 1935, 79.

¹⁸¹ Cfr. D Th C III/2, 1978.

¹⁸² D Th C III/2, 1981—1982.

¹⁸³ D Th C III/2, 1982.

¹⁸⁴ D Th C III/2, 1982.

¹⁸⁵ D Th C III/2, 1982.

Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

Vsem našim publikacijam smo cene znižali za 20 do 25%. Starejše letnike BV (od tretjega letnika dalje) oddajamo po 40 Din. Od nekaterih publikacij je v zalogi le malo izvodov.

I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zvezek I: Spoznavno-kritični del. 8°. (XII in 504 str.) Lj. 1921. (Razprodano.)
2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II: Metafizični del. 1. sešitek 8°. (IV in 384 str.) Lj. 1923. 50 Din. 2. sešitek 8°. (234 str.) Lj. 1924. 50 Din.
3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8°. (112 str.) Lj. 1921. 20 Din.
4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski**. 8°. (IV in 101 str.) Lj. 1923. 15 Din.
5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8°. (IV in 320 str.) Lj. 1924. (Razprodano.)
6. knjiga: A. Ušeničnik, **Ontologija. Učbenik**. 8°. (60 str.) Lj. 1924. 25 Din.
7. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Prvi del: Evangeliji in Apostolska dela. Po naročilu dr. A. B. Jegliča, ljubljanskega škofa, priredili dr. Fr. Jerè, dr. Gr. Pečjak in dr. A. Snoj. Mala 8°. (XVI in 431 str.) Lj. 1925. V platno vezana knjiga 36 Din; boljše vezave po 50, 62 in 90 Din.
8. knjiga: **Acta I. Conventus pro studiis orientalibus anno 1925 in urbe Ljubljana celebrati**. 8°. (IV et 168 pag.) Lj. 1925. 25 Din; vez. 40 Din.
9. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Drugi del: Apostolski listi in Razodetje. 8°. (XVI in 349 str.) Lj. 1929. Cene kakor pri prvem delu.
10. knjiga: F. Grivec, **Vzhodne cerkve in vzhodni obredi**. 8°. (50 str.) Lj. 1930. 8 Din.
11. knjiga: J. Turk, **Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. nov. 1609**. 8°. (107 str.) Lj. 1930. 15 Din.
12. knjiga: Al. Odar, **Sodbe Rimske rote v zakonskih pravadah**. 8°. (99 str.) Lj. 1934. 12 Din.

II. Razprave:

1. F. Grivec, **Pravovernost sv. Cirila in Metoda**. (Razprodano.)
2. A. Snoj, **Staroslovenski Matejev evangelij** (De versione palaeoslavica Evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina). Lj. 1922. 8°. (34 str.) 5 Din.
3. F. Grivec, **Boljševiška brezbožnost** (De atheismo bolševismi.) Lj. 1925. 8°. (15 str.) (Razprodano.)
4. F. Grivec, **Ob 1100 letnici sv. Cirila**. Pojasnilo k apostolskemu pismu Pija XI. »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem z dne 13. februarja 1927. 8°. (16 str.) Lj. 1927. 3 Din.
5. J. Turk, **Tomaž Hren**. 8°. (30 str.) Lj. 1928. 5 Din.
6. F. Grivec, **Mistično telo Kristusovo**. Metodična in praktična vprašanja. 8°. (17 str.) Lj. 1928. 4 Din.
7. F. Grivec, »Rerum Orientalium«. Okrožnica papeža Pija XI. o proučavanju vzhodnega krščanstva. 8°. (23 str.) Lj. 1929. 4 Din.
8. F. Grivec, **Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev**. 8°. 46 str. Lj. 1931. 10 Din.

Knjige se naročajo v Prodajalni Kat. tisk. dr. (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ulica 2; knjige in razprave prof. dr. Grivca pa v pisarni Apostolstva sv. Cirila in Metoda, Ljubljana, Napoleonov trg 1.

»Bogoslovni Vestnik«, publikacija Bogoslovne Akademije v Ljubljani, izhaja štirikrat na leto v celotnem obsegu do 20 tiskovnih pol.

Naročnina: 50 Din za Jugoslavijo, 60 Din za inozemstvo na leto.

Urednika: prof. dr. Franc Ksaver Lukman, Ljubljana, Franciška ulica 2/1, in doc. 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 ul. 2. Njej naj se pošiljajo naročila, reklamacije in podobno.

Čekovni račun pri ljubljanski podružnici Poštne hranilnice, lastnica Bogoslovna Akademija, Ljubljana, ima št. 11903.

Oblastem odgovorna sta prof. dr. F. K. Lukman za uredništvo in izdajateljico, ravnatelj Karel Čeč za Jugoslovansko tiskarno.

Ponatisniti se smejo razprave in njih deli, ocene in drugi prispevki, ako se prej dobi dovoljenje uredništva in ako se v ponatisu navede vir.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60.

Scripta quae sive ad directionem sive ad administrationem commentarii nostri spectant, inscribantur: »Bogoslovni Vestnik«, Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).