

Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XVI
ZVEZEK I**

LJUBLJANA 1936

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

Potočnik, Liturgija in liturgično gibanje (De liturgia et de actione liturgica)	1—26
Bren, O postanku Baragovega indijanskega slovarja (Quomodo Fridericus Baraga Lexicon linguae otchipweanae composuerit)	27—31
Odar, Skof in redovništvo (De relationibus iuridicis inter Ordinarium loci et religiosos)	32—57

II. Praktični del (Pars practica):

»Predragi v Kristusu!« (F. Grivec)	58
Po katerem liturgičnem koledarju naj moli mašnik brevir, kadar se mudi zunaj domače škofije? (Fr. Ušeničnik)	62
Dvoje vprašanj glede izredne oblike poroke (Al. Odar)	63
Terminologija redovniškega prava (Al. Odar)	69
Matični uradi v velikih mestih (Al. Odar)	71

III. Slovstvo (Litteratura):

Nove knjige o cerkvi (Fr. Grivec):	
Kösters, Die Kirche unseres Glaubens	72 —
Mersch, Le Corps mystique du Christ	73 —
Adam, Das Wesen des Katholizismus ⁷	75 —
Adam, Christus unser Bruder ⁸	76 —
Feckes, Das Mysterium der heiligen Kirche	77 —
Poschmann, Ecclesia principalis	78 —
Spačil, Può s. Cipriano esser invocato come testimonio per il primato?	79 —
Požizka, Solovjev a Cirkev	79.

Liturgija in liturgično gibanje.

(De liturgia et de actione liturgica.)

Dr. Ciril Potočnik.

Summarium. 1. Sacra liturgia, quae non est nisi cultus Ecclesiae publicus, intime cohaeret cum tota vita spirituali hominis. Propterea pastor animarum sacram liturgiam tum ipse optime nosse tum populum fidelem instruere debet, ut quam uberiores fructus ex ea ferant. — 2. Missa est verum sacrificium N. L., quo Christus Dominus quotidie Patri offertur. Et cum Christo, capite corporis mystici, offeruntur etiam eius membra, scilicet fideles, qui sacrificio adsunt. — 3. Demonstratur, quomodo fideles generatim et externe se gerant in Missae sacrificio. Communiter privatas preces persolvunt, preces, quae aut nullam aut parvam cum sacrificio connexionem habent. — 4. Nostris temporibus per totum mundum actio liturgica exorta est, quae hunc prosequitur finem, ut fideles in functionibus liturgicis, praesertim in Missae sacrificio, non essent tantum spectatores sed active participantes. — 5. Adumbrantur varii modi, quibus fideles magis active Missam audiant: oratio privata e missali desumpta; oratio communis; oratio communis et cantus communis; missa recitata; missa cantata. — Practicae conclusiones. Quid apud Slovenos faciendum, ut fideles melius cognoscant liturgiam et praesertim ut e Missae sacrificio uberiores fructus capiant.

1. Liturgija in dušno pastirstvo.

Liturgija so sveta javna opravila, ki z njimi mašniki kot Kristusovi služabniki in cerkveni zastopniki Boga časte in ljudi posvečujejo¹. Kristus je ostal med nami po svojem vnebohodu v sv. evharistiji; ostal je pa med nami tudi v svoji c e r k v i, ki je njegovo mistično telo. Vsak posamezni človek je dolžan častiti nebeškega Očeta. Pa tudi c e r k e v kot živ organizem, kot družba, kot mistično Kristusovo telo, je dolžna Bogu izkazovati češčenje, ki mu gre. In to se godi v liturgiji. Pod vodstvom sv. Duha so nastale določene oblike javnega cerkvenega češčenja, kjer célo mistično Kristusovo telo, Kristus sam kot glava ter vsi njegovi udje, dajejo Očetu češčenje, ki je njega vredno in dostojno. Ch. Grimaud je zapisal, da je liturgija jezik,

¹ Fr. Ušeničnik, Katoliška liturgika, Ljubljana 1933, 3.

ki naj ga človek govori, kadar se pogovarja z Bogom, da ga gotovo usliši. Kakor se mora misijonar, ki gre oznanjat evangelij v kraje, kjer govore njemu nepoznan jezik, najprej navaditi besed dotičnega naroda, tako se mora tudi vsak ud Jezusovega mističnega telesa seznaniti s češčanjem in se pridružiti češčanju, ki ga je uvedla in potrdila najvišja cerkvena avtoriteta na zemlji in ki ga je posredno potrdil Bog sam². Bog sicer uslišuje vsako pravo molitev, vendar pa ima liturgična molitev posebno moč, posebno vrednost odtod, ker jo opravlja cerkev, Kristusovo mistično telo. Zmotno bi bilo misliti, da pri liturgičnih opravilih darujejo, molijo, blagoslavlja le mašniki; ne, cerkev sama daruje, blagoslavlja, moli, prosi, čeprav je izvrševanje teh opravil izročila duhovnikom in čeprav se brez njih opravila vršiti ne morejo³.

Zato tudi mora vsaka prava pobožnost izhajati iz liturgije ter se k njej vračati. Pij X. je v Motu proprio 22. dec. 1903 zapisal: »Prima ed indispensabile fonte è la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa.«⁴ Liturgična pobožnost je dogmatična in biblična. Zato ni treba nikoli premišljati, ali Boga častimo takó, kakor mu je všeč, ali ne, če ga častimo z liturgijo. V tem češčanju ne more biti nobene zmote ali prevare, ker Bog ne more dopustiti, da bi ga vsa cerkev častila takó, kakor bi zanj ne bilo primerno.

Liturgična pobožnost je vedno s o d o b n a, nikoli ne zastara. V njej in po njej vedno vsak dobi sebi primernih sredstev za duhovno rast, tako začetnik, ki se bori še z velikimi težavami, da ohrani božje otroštvo, kakor tudi oni, ki ga je Bog s svojo milostjo že v dobrem utrdil. Liturgija je torej najgloblji in najzanesljivejši vir milosti tako za one, ki so — da rabim ascetično terminologijo — in via purgativa, kakor tudi za one, ki so in via illuminativa ter in via unitiva. Liturgija nas opozarja, kaj je božja z a p o v e d; vabi nas pa tudi, da spoznavamo in spolnjujemo s v e t e, ki njih spolnjevanje za večno

² Ch. Grimaud, La liturgie dans la vie chrétienne v Abbé Aigrain, Liturgia. Encyclopédie populaire des Connaissances liturgiques, Paris 1930, 955.

³ Prim. L. Adrianopoli, La Rinascita liturgica contemporanea, Milano 1934, 169. — Steinbach, Die liturgische Bewegung v Katholische Kirchenzeitung (cit. KZ) 29. sept. 1932.

⁴ ASS 1903/4, 331.

življenje ni neobhodno potrebno. Solidne hrane nudi človeškemu razumu, pa tudi srca ne pusti praznega. Onim, ki božjo voljo spolnjujejo, obeta plačilo; drugim, ki se po njej ne ravnaajo, grozi s kaznijo. Tako so božje zapovedi tudi sankcionirane⁵.

Nobene verske resnice ni, ki bi nas liturgija nanjo ne spomnila. Mimo nas gredo v teku cerkvenega leta božje lastnosti; spomnimo se skrivnosti sv. Trojice, stvarjenja, božje previdnosti, dobrote, usmiljenja, vsepričujočnosti ter vsevednosti, pravičnosti ter odrešenja, milosti, občestva svetnikov ter večnega življenja. V cerkvenem letu se zdaj ta zdaj ona resnica bolj poudarja; zdaj v obredih, zdaj v molitvah. Vse Gospodovo življenje se pred nami in v nas obnavlja; vidimo Zveličarja ter o njem premišljujemo od tedaj, ko je stopil na zemljo, pa do tedaj, ko je odšel k Očetu in poslal sv. Duha. Tako imamo vedno pred seboj najpopolnejši vzor vseh krščanskih kreposti ter resnično boguvdanega življenja. Če živimo z liturgijo, raste v nas do polnosti božjih otrok novi človek, ki je ustvarjen po Bogu in v resnični svetlosti.

Ker je torej liturgična pobožnost gotovo prava in najbolj zanesljiva pobožnost, se morajo vse privatne pobožnosti po njej ravnati. In če kdaj zaidejo na kriva pota, se morajo iz nje in po njej reformirati.

Vendar pa s tem, ko poudarjamo vrednost liturgične pobožnosti, nikakor ne mislimo podcenjevati ali celo obsojati privatno molitev. Nikakor ne. Liturgija postane šele tedaj za nas neizčrpiliv studenec milosti, če je duša nanje po premišljevanjih in po intimnem občevanju z Bogom pripravljena. Potem šele, ko so iz naših duš odstranjene ovire ter je zemlja naših src razrahljana, bo seme, ki je položeno v sveto liturgijo, v nas raslo ter donašalo stoterih sadov (opus operantis). Vendar pa ima liturgična pobožnost nekak primat nad privatno.

Papež Pij XI. je v svoji okrožnici Quas primas 11. dec. 1925 tole zapisal: »In populo rebus fidei imbuendo per easque

⁵ Prim. Fr. M. H. Lavocat O. P., La Liturgie et la Spiritualité v Abbé Aigrain, Liturgia 59—65. — Lepo govori o liturgiji papež Pij XI. v apostolski konstituciji Divini cultus sanctitatem 20. dec. 1928, ko pravi: »Res utique sacra est liturgia; per eam enim ad Deum evehimur ipsique coniungimur, fidem nostram testamur nosque gravissimo ei obligamur officio ob accepta beneficia et auxilia, quibus perpetuo indigemus. Hinc intima quaedam necessitudo inter dogma et liturgiam sacram, itemque inter cultum christianum et populi sanctificationem.« AAS 1929, 33.

ad interiora vitae gaudia evehendo longe plus habent efficacitatis annuae sacrorum mysteriorum celebritates quam quaelibet vel gravissima ecclesiastici magisterii documenta.«⁶

Iz vsega povedanega je jasno, da je liturgija tudi med najvažnejšimi dušnopastirskimi vprašanji. Dušnemu pastirju mora biti mnogo na tem, da jo sam dobro in temeljito pozna, z njo živi ter tudi vernike z njo seznanja. Njegova naloga je, da se verniki čim bolj pobožno udeležujejo sv. daritve ter da čim bolje pripravljene prejema sv. zakramente in se udeležujejo cerkvenih obredov. Če se časovne razmere spremenijo, če pride v župnijo drug dušni pastir, bodo liturgična opravila ostala vedno ista. Druge, sekundarne pobožnosti pa se spreminjajo. O tem v zadostni meri priča zgodovina raznih bratovščin in pobožnih družb ter kongregacij, ki so včasih cela stoletja živele, cvetele, potem pa spet propale. Podobno kakor v bratovščinah in še vse prej potrebuje življenje po raznih tudi katoliških društvih — včasih že prav kmalu — temeljite reforme, ker ni več v pomoč dušnopastirskemu delu. Liturgija pa vedno kaže na skupno farno središče — cerkev, kjer je ognjišče pravega krščanskega družinskega, privatnega in javnega življenja. To duhovno središče se nikoli ne premakne in ni odvisno od časovnih tokov in razmer.⁷

Duhovnik sam mora torej liturgijo dobro poznati radi svojega notranjega življenja in radi vernikov. Liturgične knjige, zlasti misal in ritual, mu nudijo bogate in lepe snovi za premišljevanje in za cerkvene govore. Tvarina je vedno nova, vedno moderna; ni treba posebnega truda, pa bo resnice ljudstvu približal ter vernike za življenje s cerkvijo ogrel.

Krivico bi delali duhovnikom v prejšnjih stoletjih, ko bi rekli, da se za liturgijo niso menili. Tudi liturgične govore so imeli. Preglejmo le homiletično literaturo. Vendar pa se prav gotovo že dolgo liturgična vprašanja, zlasti daritev sv. maše, niso obravnavala tako vsestransko kakor danes ter s tako iskreno željo, da bi se verniki pritegnili h kar najboljšemu umevanju ter aktivnemu udeleževanju svetih skrivnosti. In če so bili v prejšnjih stoletjih in v prejšnjih desetletjih posamezniki, ki so mnogo storili za globlje umevanje in za širjenje

⁶ AAS 1925, 603.

⁷ Prim. P. Thom. Michels O.S.B., Liturgie und Seelsorge v KZ 9. julija 1931.

liturgije, ni liturgično gibanje v pravem pomenu besede nikoli šlo tako na globoko in široko kakor danes, ko je zares razgibalo ves svet.

2. Sv. maša.

Osrednje liturgično opravilo je daritev sv. maše. Jezus Kristus se je na križu daroval nebeškemu Očetu na krvav način. To ni bila le njegova osebna daritev, ampak daroval se je kot drugi Adam, kot zastopnik vsega človeškega rodu, ki je bil ves omadeževan pred njegovim Očetom. V svoji dobroti in modrosti je sklenil, da se bo ta daritev ponavljala do konca sveta in sicer takó, da se bodo z njim darovali tudi udje njegovega mističnega telesa. Na ta način bodo tudi udje, združeni z glavo, častili Očeta takó, kakor mu gre.

Volja nebeškega Očeta je, da se daritev nove zaveze obnavlja na oltarjih takó, da se daruje Kristus z mističnim telesom, torej ne sam, ampak z vsemi njemu včlanjenimi udi. Pri daritvi sv. maše Kristus ni le predstavnik vsega človeškega rodu, marveč tudi glava mističnega telesa.

Zato se ta daritev kar najpopolneje daruje Očetu tedaj, če se Jezusovemu darovanju pridruži tudi darovanje vernikov, navzočnih pri sv. maši. Če se hoče vernik kar najbolje udeležiti sv. daritve, se mora pridružiti Kristusovi daritvi takó, da samega sebe s Kristusom in po njem daruje nebeškemu Očetu. Sv. maša nam pomaga, da bolje u m e m o Jezusov nauk: »Če hoče kdo priti za menoj, naj se odpove samemu sebi in vzame svoj križ ter hodi za menoj.«⁸ Dá nam pa tudi moči in milosti, da to jutranje darovanje čez dan prenesemo v življenje, da tako dobimo pravo življenjsko zvezo med sv. mašo in med vsakdanjim življenjem. Tako mora biti vprav daritev sv. maše središče in žarišče vsega krščanskega verskega udejstvovanja in življenja. V daritvenem obedu pri sv. obhajilu dobimo moči, da moremo prav živeti. Jezusov načrt, ki ga ima z daritvijo sv. maše za naše osebno življenje, je ta-le: S Kristusom se vsako jutro kot udje njegovega telesa Očetu darujemo, čez dan pa moramo to daritev dopolnjevati ter jo prenesti v življenje. Čez dan je treba, da odmiramo vsemu, kar je grešnega, da krotimo slaba nagnjenja ter da rastemo v resnični pravičnosti in svetosti. Da to zmoremo, nas pri sv. daritvi Kristus sam na-

⁸ Mt 16, 24.

hrani s svojim mesom in s svojo krvjo. S tako nebeško hrano okrepečani dovršujemo čez dan jutranjo daritev.

Kot bomo pozneje videli, si je liturgično gibanje postavilo za glavno nalogo to, da bi vernike priučilo, biti kar najpopolneje pri sv. maši. Sv. maša naj bi bila za vsakega posameznika največje ascetično dejanje tistega dneva, subjektivno in objektivno. Nebeški Oče bo z veseljem zrl na vernike, ki se zjutraj zbirajo pri daritvenem oltarju, ker bo videl, da je njih daritev pridružena neskončni, najpopolnejši daritvi njegovega ljubega Sina. To je najvišje češčenje, ki ga more človek dati Bogu. Je pa seveda tudi najbolj zaslužno opravilo. Najprej kot studentec milosti. Nikjer drugod človek ne dobi toliko in takih milosti za lastno zveličanje in poveličanje. To darovanje vernikovo je izmed vseh opravil, ki jih more človek izvršiti, Bogu najbolj všeč; s tem je Bog deležen najvišjega češčenja, ki mu ga more dati človek-stvar. Radi tega je pa tudi najvišje počelo milosti in sredstvo lastnega poveličanja.

Seveda pa darovanje samega sebe s Kristusom pri sv. daritvi ni popolno toliko časa, dokler temu dušnemu razpoloženju in mišljenju ne sledi življenje. Kar je v volji pri daritvi koncentrirano, to mora čez dan preiti v življenje. Življenje pravega vernika mora biti kot komentar daritve sv. maše, ki se je vsak dan pobožno udeležuje.

Kolikor bolj se človek vživi v resnico, da je ud Jezusovega mističnega telesa, toliko bolj bo postala daritev sv. maše žarišče in izhodišče za Bogu podobno življenje v vsakdanjih opravilih. Preko dneva mora tak človek po Pavlovih besedah s Kristusom admirati in z njim rasti. Vsako premagovanje in vsaka odpoved, vsak trud in vsako delo, vsaka spolnitev dolžnosti, vsaka vaja v kreposti, vsaka molitev: vse je samo del one predaje evharistične daritve, ki naj se čez dan oresničuje.

Za evharistično daritev je Kristus pripravil tvarino — svoje meso in svojo kri. Pripravi jih pa konkretno pri sv. maši po duhovniku iz kruha in vina. Oboje, telo in kri Gospodovo, sprejme cerkev kot svojo daritev in tako kot mistično Kristusovo telo obnavlja daritev Jezusovo na križu, kjer je samega sebe nebeškemu Očetu daroval⁹.

⁹ Prim. Fr. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi*, Paderborn 1935, 228—236, 267. — P. Chrystost. Panfœder O. S. B., *Das Opfer*, Mainz 1926. — Paul Bussard, *Everyday Life and the Sacrifice* v *Orate Fratres* 1932, 107—110.

3. Kako se verniki udeležujejo sv. maše?

Poglejmo na kratko, kako se verniki danes po zunanje udeležujejo sv. maše; iz tega bomo lahko upravičeno tudi marsikaj skleпали na njih notranjo pobožnost. Kardinal Gasparri je v svojem Katoliškem katekizmu na vprašanje: »Worin besteht die vorzüglichste Art und Weise, der Messe beizuwohnen?« takole odgovoril: »Die vorzüglichste Art und Weise, der Messe beizuwohnen, besteht darin, daß die anwesenden Gläubigen das göttliche Opfer in Vereinigung mit dem Priester Gott darbringen, im Geiste das Opfer des Kreuzes betrachten und in sakramentaler oder wenigstens geistlicher Kommunion mit Christus Jesus sich vereinigen.«¹⁰ Tudi v Ljubljanskem škofijskem listu stoje podobne besede: »Najboljša udeležba na daritvi je prejem sv. obhajila in sicer med mašo.«¹¹ Sv. obhajilo pa daje duši tem več milosti, čim bolje je nanj pripravljena. Ako se vernik s pravim daritvenim duhom udeleži sv. maše, ki je o njej zadosti poučen, ako je njegova pobožnost v tesni zvezi z mašno liturgijo, smemo upati, da bo za daritveni obred dobro pripravljen in da bo iz sv. obhajila črpal bogatih milosti. Žal pa zunanje vedenje kaže, da so verniki med mašo pogosto le gledalci, da med njimi in med daritvijo ni prave zveze.

Če izvzamemo Belgijo in Nizozemsko, danes širom sveta verniki po veliki večini med sv. mašo opravljajo svoje privatne pobožnosti: pogosto berejo iz molitvenikov molitve, ki nimajo z mašo prave notranje zveze, molijo sv. rožni venec, molitve v čast sv. Antonu ali kakemu drugemu svetniku, ki ga posebno časte, litanije in podobno. Tako je sv. daritev le nekak okvir, ki v njem opravljajo svoje privatne pobožnosti, ki s sv. mašo niso v nikaki ali pa so z njo le v prav rahli zvezi.

V prvih časih so verniki pri maši večinoma stali, sedaj je klečanje bolj v navadi. Sicer res zunanje vedenje vernikov pri maši ni po vsem svetu enako, ali na splošno velja, da pri evangeliju stoje, med povzdigovanjem pokleknejo, večinoma tudi pri blagoslovu, da so možje v cerkvi odkriti, ženske pokrite, ter da se pokrižajo pri povzdigovanju, pri evangeliju in pri

¹⁰ Cit. po nemškem prevodu, ker ital. izvirnika nimam pri rokah. Nemški prevod je izšel v Regensburgu pri Pustetu pod naslovom: Katholischer Katechismus 1932, 184.

¹¹ Škof. list 1934, 86.

blagoslovu. To velja splošno tudi za naše kraje. Najslabše se verniki udeležujejo slovesne božje službe in pontifikalne svete maše. Pri teh ženske še nekaj molijo privatne molitve, moški so pa po večini bolj gledalci.

Pri pristopnih molitvah marsikje kleče. Pri evangeliju sem že spomnil, da večinoma stoje; so po tudi izjeme. Tako n. pr. v Mehiki, Kolumbiji in na Kitajskem ženske med evangelijem kleče. Pred darovanjem po nekaterih francoskih škofijah blagoslavlja kruh, ki ga takoj ali pri obhajilu razdele med vernike. Na mnogih krajih pokleknejo pri sanctusu in kleče do konca Očenaša ali pa do konca mašnikovega obhajila.

Pred Pijem X. so se verniki med povzdigovanjem sv. hostije in sv. Rešnje Krvi priklonili. Danes je pa že precej prišlo v navado, da pogledajo v sv. hostijo. Prekrižanje med povzdigovanjem, ki je pri nas v navadi, je opaziti še v Nemčiji, na Poljskem, v nekaterih škofijah v Španiji in v francoski škofiji Carcassonne. Med povzdigovanjem ljudje večinoma ne molijo glasno; le na Malti pojo, v Mandoñedo v Španiji pa glasno vzklikajo v čast Rešnjemu Telesu, kakor n. pr. po nekaterih krajih v Hrvaškem Zagorju in v Dalmaciji.

Na N i z o z e m s k e m je prav cvetoče versko življenje. Tudi liturgija si vedno bolj utira pot med ljudstvo. Med mašo prevladuje rožni venec in mašna knjižica, izobrazenci pa marsikod molijo iz misala. Nedeljski misal se je že zelo udomačil. Med otroškimi mašami so se že precej vpeljale lepe liturgične molitve. Pri pogrebnih mašah je še ponekod v navadi darovanje denarja. Tudi recitirana maša je n. pr. v Rotterdamu že kar udomačena.

V B e l g i j i je misal že zelo v navadi. Mnogo družin je takih, ki med mašo stalno molijo le iz misala. Mnogo je pripomogel k aktivnejši udeležbi vernikov med mašo sklep provincialnega koncila v Malinesu (Mecheln) l. 1922, ki je vzgojnim zavodom in verskim družbam zelo priporočil recitirano mašo. Rim je ta sklep odobril. V nekaterih cerkvah moli duhovnik izmenoma z ljudstvom pristopne molitve; drugod pri slovesnih mašah poje s pevskim zborom vsa cerkev latinsko. Pri pogrebnih mašah je udomačeno darovanje v tej obliki, da verniki pridejo k oltarju, poljubijo pateno in darujejo nekaj v denarju. Na deželi so v cerkvi ljudje ločeni po spolu.

V A n g l i j i aktivna udeležba pri liturgiji ni posebno razvita. Ljudje se z duhovnikom pokrižajo, pokleknejo; med mašo

nekaj časa stoje, potem sede, splošno pa molijo rožni venec ali opravljajo kake druge privatne molitve. — Na D a n s k e m je prav malo, skoraj nič liturgičnega sodelovanja.

Na L i t v a n s k e m se ljudje aktivno udeležujejo obredov p r e d mašo in p o njej, med mašo pa opravljajo svoje privatne pobožnosti. Med duhovnikom, ki mašuje, in med verniki, ki so pri maši, ni skoraj nobene zveze.

Tudi na P o l j s k e m ni dosti bolje. Zdi se, kakor da bi bila vernikom popoldanska božja služba več od daritve svete maše. Vzrok je v glavnem v tem, ker so ljudje med mašo skoraj popolnoma pasivni; opravljajo namreč kot po toliko drugih krajih svoje privatne pobožnosti. — Na S i c i l i j i med mašo po evangeliju skupno pojo rožni venec.

Na Š p a n s k e m je vedenje vernikov med mašo po raznih pokrajinah zelo različno. V škofiji Mandoñedo je n. pr. privatna pobožnost tako daleč, da kjer je več duhovnikov, eden med njimi moli med mašo devetdnevnice ali molitve po namenu kake bratovščine ali vernike poučuje v krščanskem nauku. Po povzdigovanju pa včasih opozori vernike na to, kar se godi na oltarju. Pri slovesni maši pa skupno molijo Confiteor, Credo, Sanctus, Pater noster, Domine, non sum dignus, drugače pa opravljajo svoje privatne molitve. Nekatero molitve tudi glasno molijo z razprostrtimi rokami. V škofiji Palencia je še udomačeno darovanje. Med darovanjem prinašajo darove, ki se včasih porabijo za daritev samo, včasih pa jih duhovnik le blagoslovi ter jih verniki zopet vzamejo s seboj. Može si med mašo dajo poljub miru, in sicer takó, da ga dobita od duhovnika dva akolita, ki ga potem dasta naprej. V škofiji Salamanca in Bur-gos prinašajo verniki k darovanju razne darove in denar; duhovnik vsakemu darovalcu reče: »Tvoj dar naj bo Gospodu všeč,« ta pa mu poljubi ali roko ali manipelj ali štolo.

V F r a n c i j i aktivna udeležba vernikov ni na višku. Misal si le počasi utira pot. O A m e r i k i je težko izreči splošno sodbo. Kakršni so naseljenci in njih duhovniki ali misijonarji, tako je tudi z udeležbo pri maši. Če so naseljenci prišli iz krajev, kjer so se seznanili z liturgijo, bo to splošno ostalo tudi v novem kraju. Pač pa gre po Združenih severnoameriških državah mogočen liturgičen val, ki zajema vedno več ljudi ter jih navaja k temu, da med mašo molijo ali pojó liturgične tekste.

V M e h i k i aktivna udeležba ni kaj prida; verniki liturgijo malo poznajo. V K o l u m b i j i dobro poznajo misal, la-

tinski ali v prevodu. Rožnega venca med mašo ne molijo, pač pa ga molijo zvečer doma. Na Madagaskarju je kar idealno lepo, da redno vsi, ki so pri maši, gredo tudi k obhajilu.

Pri nas se verniki prav malo aktivno udeležujejo sv. daritve. Med mašo molijo rožni venec, berejo iz molitvene knjižice mašne ali druge molitve. Misal je skoraj neznan. Izmed dobrih molitvenikov je zelo razširjen Pečjakov »Večno življenje« in tudi V. Voduškove »Sv. maše za nedelje in praznike« so v par tisoč izvodih med ljudmi. Med dijaki se je začela uvajati recitirana maša. Nekaj poskusov je tudi po deželi.

Po Dalmaciji, kjer je vpeljan staroslovenski jezik, je sodelovanje vernikov dosti aktivno, zlasti pri peti maši, kjer vsa cerkev poje. Zanimivo je to, kar pri nas ni znano, da moški zavzemajo prostor bliže oltarja, ženske pa zadnji del cerkve. Med epistolo sede, pri evangeliju stoje ter ob koncu ponekod poljubijo konce prstov sklenjenih rok (Kaštel Novi pri Trogiru). V vasi Ljubitavica (šibeniška škofija) verniki dvignejo roke med povzdigovanjem in glasno molijo »Zdravo tilo Isusovo«, »Zdrava krv Isusova«.

Na otoku Krku (velja zlasti za Vrbnik, od koder sem prejel poročilo) pri črni maši vsi, ki so v cerkvi, pojo introitus, Dies irae in ofertorij. Tudi pri »Reši me«, vsi odgovarjajo. Na navadne nedelje pri veliki maši poje vse ljudstvo »Slavo« in »Vero«, na večje praznike in na praznik sv. Janeza Krstnika tudi introitus. Pri evangeliju vsi odgovarjajo. Starejši se bolj zanimajo za božjo službo, mlajšim pa ni mnogo do tega, da bi se skupnemu petju priučili¹².

4. Pregled liturgičnega gibanja po svetu.

V zadnjem času se je versko življenje v marsikateri stvari obrnilo na bolje. Razveseljivo hitro se širi pogostno sv. obhajilo in zgodnje obhajilo otrok. Velikega pomena je češčenje Srca Jezusovega, poglobljanje resnice o Kristusu-kralju in nauk o cerkvi kot o mističnem Kristusovem telesu. Nauk o božjem otroštvu (k temu so mnogo pripomogli nekateri dobri spisi na podlagi življenja in zapiskov sv. Terezije Deteta Jezusa), zanimanje za ascetiko in mistiko, populariziranje spisov asce-

¹² Prim. Jos. Kramp S. J. l. c. 352—367. — Za naše kraje po privatnih poročilih.

tične vsebine, Katoliška akcija, zanimanje za krščanski Vzhod, za misijone, vedno večje poudarjanje in razumevanje papeštva in ne na zadnjem mestu liturgično gibanje: to so sama razveseljiva dejstva.

Kaj je namen liturgičnemu gibanju? To, da bi duhovniki in verniki bili o liturgiji zadosti poučeni, da bi jo vzljubili, se je aktivno udeleževali in tako črpali kar največ iz teh globokih studencev milosti ter ji tako dali v svoji pobožnosti tisto mesto, ki ji gre. Pravo liturgično in evharistično gibanje sta neločljivo združeni. Duhovniki in laiki naj bi spet bolje umevali besede, znamenja in dejanja cerkvenega bogoslužja. K maši, ki je največje liturgično dejanje, naj ne bi hodili iz navade; to, kar je zanje mrtva črka, naj bi spet postalo studenec žive vode¹³. Liturgija naj bi imela tisti vpliv na človekovo življenje, ki ji gre, ter naj bi vse njegovo življenje posvečevala. Če tako pojmujeemo liturgično gibanje, bomo dali prav jezuitu Willu, ki pravi: »Man hat die liturgische Bewegung die bedeutendste und hoffnungsreichste Strömung der Gegenwart genannt.«¹⁴

Gratry je zapisal, da je Evropa v stanu smrtnege greha¹⁵. In sama božja Previdnost je vzbudila po širnem svetu zanimanje za liturgijo z njegovo popolnoma nadnaravno orientacijo in pristno katoliško pobožnostjo. V teku stoletij se je katoliški pobožnosti primešalo marsikaj, kar ji ni v korist in kar premnože, zlasti inteligenčne kroge, odbija. Tudi ascetična literatura ni vedno prinašala dušam one koristi ter zdrave dušne hrane, kot bi jo morala. Preveč je bila večkrat pod vplivom časovnih tokov, pa premalo naslonjena na liturgijo in po njej

¹³ Prim. R. Guardini, *Der Geist der Liturgie*⁸, Freiburg 1932. — Van Hautryve cit. v Adrianopoli o. c. 37. — Steinbach, *Liturgische Bewegung* v KZ 29. sept. 1932. — »Man muß die Gläubigen lehren, auf die Übungen des Kultes die gleiche Spontaneität zu übertragen, mit der sie an den Übungen der modernen Frömmigkeit teilnehmen, an Umzügen, Litanen, Kongressen usw.« D. A. Robeyns O. S. B. v *Liturgische Zeitschrift* 1932, 8. — »Wir möchten einsehen, daß es keine dringlichere Aufgabe bei Priestern und Laien für den Gottesdienst geben kann, als eine gründliche Kenntnis der Liturgie. Man kann nicht alle Tage oder doch wenigstens alle Sonntage mit der Kirche beten wollen, ohne zu kennen, was man betet. Hier scheint mir ein Prüfstein jedes echten ‚sentire cum Ecclesia‘ für die Gegenwart zu liegen.« P. J. Kramp, *Bete mit der Kirche*, Münster i. W. 1936, 2.

¹⁴ P. Will S. J., *Handbuch der katholischen Aktion*², Freiburg 1934, 75.

¹⁵ Cit. v Adrianopoli o. c., 199.

na dogmo in sv. pismo¹⁶. Tudi češčenje svetnikov je včasih šlo predaleč, na škodo božjemu češčenju; središče češčenja se je premaknilo od Boga Stvarnika in sv. Trojice na ustvarjena bitja, ko mora biti končno le Bog predmet vsega češčenja. Saj liturgija tudi zelo časti Mater božjo in svetnike, a središče vsemu češčenju je in vedno ostane Bog¹⁷. Kritični duh moderne človeka je mnogo bolj dovzeten za liturgijo in zdravo pobožnost kot za izrastke, ki niso pravi. Niso redki konvertiti, ki so prav po liturgiji našli pot do resnice¹⁸. Liturgično gibanje prinaša v pobožnost duha stare cerkve, se naslanja na sveto pismo in dogmo ter človeka nagiba od prevelike subjektivne pobožnosti k objektivni pobožnosti¹⁹.

Poglejmo po svetu, kje in kako se kaže ta »liturgična pomlad«, kakor liturgično gibanje tako radi imenujejo.

Najbližje nam je središče liturgičnega gibanja za Avstrijo in središče ljudskega liturgičnega gibanja sploh, samostan Klosterneuburg pri Dunaju z znanim p. Pijem Parschem. Po vojski je pričel z bibličnimi krožki, kjer je teden za tednom uvajal maloštevilne poslušalce in poslušalke v razumevanje sv. pisma. Odtod je prešel na misal, na mašo in liturgijo sploh. Za l. 1923 je izdal liturgični koledar v 500 izvodih ter čakal, kakšen odmev bo našel pri duhovnikih in laikih. Zdaj se tiska povečani in izpopolnjeni koledar »Jahr

¹⁶ »Der religiöse Infantilismus kennt die eigentliche Grösse Gottes nicht mehr... Er muss seine Deminutivformen haben, alles Grosse, Erhabene, muss zum kindlichen Spielzeug degradiert werden, und darum schiebt er die Formen und die Schau der Kirche beiseite... Der religiöse Feminismus berücksichtigt im Christen zu sehr die Gefühle und Empfindungswelt, verabsolutiert die Sphäre rein innerlich bräutlichen Beziehungen der Seele zu Christus.« Joh. Pinski, In Namen der Liturgie gegen religiösen Infantilismus, Feminismus und anderes v Liturgisches Leben 1935, 47, 53.

¹⁷ Liturgična pobožnost »trägt eine Spitze gegen alle Frömmigkeitsweisen, die scheinbar Menschliches ins Zentrum stellen: also gegen vorwiegende Heiligenverehrung, Marienverehrung, ja auch solche Andacht zur heiligen Menschheit Christi, die sie loszulösen scheint vom zentralen Mysterium der Erlösung und seinem Fortleben im Opfer der Altäre, wie Herz-Jesu Andacht, usw. Theozentrische Frömmigkeit sagt hier: Konzentrierung aller Frömmigkeit auf Gottes Dienst im Geheimnis der Erlösung.« P. E. Przywara S. J., Liturgische Bewegung. Ein Rückblick v Liturgische Zeitschrift 1930, 6.

¹⁸ Na pr. Hysmans, Van der Meer de Walcheren, René Schwob, Paul Claudel i. dr. Adrianopoli o. c., 208.

¹⁹ Prim. P. Parsch v Bibel und Liturgie 1927, 307.

des Heiles« v več ko 20.000 izvodih. Pred kratkim je izšel francoski prevod; pripravlja se angleški in ogrski. Da bi ljudi seznanili z mašnimi formularji, je pričel izdajati poljudni in ceneni tednik »Lebe mit der Kirche«, ki se je zelo razširil po vseh nemško govorečih krajih, ne le po Avstriji. Za nedeljske in praznične dneve je poleg tega izdajal še mašne tekste (Meßtexte) po silno nizki ceni. L. 1927 je pričel izdajati poljudno pisano liturgično revijo »Bibel und Liturgie«, ki izhaja dvakrat na mesec. Po njej je pričel posebno uspešno širiti zanimanje za liturgijo med duhovniki in laiki. Tudi njegove poljudne mašne razlage ne smem prezreti.

P. Parschu je šlo za dvoje: 1) da bi ljudje liturgijo u m e l i in 2) da bi se liturgije tudi a k t i v n o udeleževali. Obojnemu namenu so rabile njegove ljudske publikacije. Odtod ime »Volksliturgisches Apostolat«. Poleg že naštetih listov in knjig je začel izdajati ljudske misale, brevirje, obrednike oz. odlomke iz obrednika in sv. pismo. Šlo mu je za to, da bi ljudje povsod živeli in čutili s cerkvijo. Zato je ustanovil oddelek za cerkvene paramente, za devocionalije, slike, razglednice itd. Klosterneuburg je postal nekaka posvetovalnica za vso liturgično umetnost. Imajo tudi moderno urejeno tiskarno, ki je v njej zaposlenih čez sto ljudi.

Z onimi, ki so hodili k njegovim bibličnim sestankom, je v cerkvi sv. Gertrude pričel obhajati praznike popolnoma v liturgičnem smislu, zlasti svečnico, cvetno nedeljo, postne ferije, veliki teden, binkoštno soboto, advent in božične dneve. Tam je tudi pričel svoje vernike praktično navajati k aktivni udeležbi pri sv. maši, kot bom še kasneje spomnil. Zvesto mu stoji ob strani priznani komponist prof. Goller, ki je prevzel pri vsem delu muzikalno plat. Po koralnih melodijah prireja v nemškem jeziku petje za ljudstvo pri slovesni božji službi, pri vesperah itd. Brez njega bi Parschevo delo gotovo ne bilo uspelo v toliki meri, kakor je sedaj.

Svoje poslušalce je p. Parsch najprej v dolgi vrsti govorov in predavanj uvedel v mašno liturgijo. Potem pa je z njimi poskusil v cerkvi glasno skupno molitev oz. skupno enoglasno petje. Ko so bili dosti izvežbani, so poskusili pri sv. maši. Najprej so nekatere stvari peli, druge skupno molili. Bolj aktivna je recitirana maša. Tudi s koralno mašo, pri kateri je pela spremenljive dele le schola cantorum (izvežban zbor), vsi pa stalne speve, je poskusil. Vse te načine je uvedel p. Parsch

v svojem ozkem krogu. Kardinal Innitzer je v dunajskem pastirskem listu pohvalil in toplo priporočil, da bi se na tak način (volksliturgische Feier des heiligen Opfers), namreč s skupno molitvijo in glasnim ljudskim petjem (Betsingmesse) verniki udeleževali sv. daritve²⁰. Preskušnjo je te vrste aktivna udeležba sijajno prestala o priliki avstrijskega katoliškega shoda v parku v Schönbrunn, kjer je velika množica skupno molila in pela med sv. daritvijo²¹. Zelo pohvalno se je o njej izrazil pariški kardinal Verdier, ki je bil pri teh slovesnostih.

P. Pius Parsch in nekaj njegovih redovnih tovarišev je priredilo več liturgičnih tečajev v Avstriji, Češki, Nemčiji in Švici. Recitirana maša je marsikje že vpeljana ne samo pri dijakih, ne le v kongregacijah ali pri društvenih sv. mašah, ampak tudi pri javni božji službi ob nedeljah in praznikih²².

V Nemčiji se liturgično gibanje razvija v nekoliko drugačni smeri, kolikor tudi tam ne stoji pod vplivom p. Parscha. V Avstriji jim gre v prvi vrsti za to, da ljudstvo seznanijo z liturgijo, v Nemčiji pa liturgična vprašanja bolj znanstveno razglabljajo. Tudi praktično, a v prvi vrsti vendar

²⁰ Kardinal Innitzer takole pravi: »Möge die sogenannte volksliturgische Feier des heiligen Opfers, die schon an vielen Orten geübt wird und so segensreich das Verständnis der heiligen Geheimnisse fördert, in einer den örtlichen Verhältnissen entsprechenden Weise und in stetem Einklang mit den kirchlichen Vorschriften auch in der letzten Dorfgemeinde heimisch werden.« KZ 2. febr. 1933.

²¹ Še bolj toplo jo je priporočil po dunajskem kongresu v nagovoru duhovnikom 2. oktobra 1933: »Der Katholikentag in seiner schönsten Feier, im Festgottesdienst in Schönbrunn... sagt uns, wo und wie wir zunächst mit der stärkeren Pflege des kirchlich-religiösen Lebens einsetzen sollen. Das heilige Messopfer, der Gemeindegottesdienst, schön und würdig unter möglichst aktiver Teilnahme des Volkes gefeiert, darf nicht länger mehr ein Wunschtraum sein... Das Wagnis, von 250.000 Menschen eine Betsingmesse mitfeiern zu lassen, die keiner vorher gekannt und geübt hatte, schlägt alle Einwände, die bisher gegen die Einführung eines solchen Gemeinschaftsgottesdienstes vorgebracht wurden. Es ist mein ernstester Wunsch, dass in allen Pfarr- und Klosterkirchen der Erzdiözese von den verantwortlichen Kirchenvorstehern dafür gesorgt werde, dass ein solcher Gemeinschaftsgottesdienst wenigstens einmal im Monat in einer den örtlichen Verhältnissen angepassten und kirchlich erlaubten Form in Übung komme.« KZ 26. sept. 1933.

²² Prim. revije *Bibel und Liturgie*, *Liturgische Zeitschrift*, *Liturgisches Leben* in publikacije »Volksliturgisches Apostolat«. — Splošno navajam le tiste može in tisto literaturo, ki je vplivala na liturgično gibanje, čeprav druga liturgična literatura, ki je ne navajam, znanstveno višje stoji ter se po vseh učbenikih omenja.

znanstveno. V tem oziru ima velike zasluge p. Ildefons Herwegen, opat benediktinskega samostana v Maria-Laachu. L. 1913 so prišli k njemu katoliški akademiki. Razgovarjali so se o tem, kako bi z liturgijo dvignili versko življenje in kako bi jim opatija Maria-Laach pri tem pomagala. Preden so pričeli svoje načrte izvajati, je izbruhnila vojska. Po vojski pa se je začelo živahno delo. Zbirka »Ecclesia orans« je prinesla 17 knjig liturgične vsebine, ki je znanstveno obdelana. Beuronska opatija izdaja že drugo leto poljudno liturgično revijo »Heilige Sendung. Gedanken aus Liturgie und Klosterleben« (na leto 24 zvezkov). Benediktinci skrbijo v svojih cerkvah za kar mogoče lepo in veličastno božjo službo, h kateri vabijo vernike, ki so pa le bolj gledalci, manj pa aktivni udeleženci.

Liturgična vprašanja skušajo predvsem teoretično-teološko poglobiti. Mnogo debate je zbudila tako imenovana misterijska teorija (Mysterientheorie), ki se je v praksi oklenil tudi p. Pius Parsch. Po tej teoriji je misterij »heilige kultische Handlung, in der eine Heilstatsache gegenwärtig wird. Die Messe ist demnach die Gegenwärtigsetzung des opus redemptionis. Es ist nichts geringeres als das durch Christus gewirkte Werk der Erlösung, beginnend mit der Menschwerdung, gipfelnd im Tod und Auferstehung des Herrn und in der Vollendung der Kirche«²³. Teorija ima prijatelje in nasprotnike.

Drugi pa so tudi v Nemčiji šli bolj praktično pot. Med njimi naj spomnim Cl. Oberhammerja, ki mu gre za to, da bi verniki iz liturgije zajemali moči za duhovno življenje. In v ta namen ni potrebno, da bi do podrobnosti vse razumeli; dosti je, če se seznanijo z glavnimi mislimi in v glavnem razumejo liturgična dejanja. Tega naziranja se drže opatije Beuron, Ettal, Grüssau, St. Joseph bei Coesfeld (posebno znan je p. Chr. P a n f o e d e r s svojo liturgično zbirko »Liturgia«), St. Matthias v Trierju, Neresheim, misijonska hiša St. Gabriel v Mödlingu pri Dunaju.

Drugi, n. pr. H. Platz, Romano Guardini, A. Stonner, se užive najprej v časovne potrebe, zlasti potrebe in probleme mladih ljudi. Potem pa jih skušajo rešiti v zvezi z liturgijo in na ta način zlasti mladino za liturgijo zainteresirati. Zato je treba v Nemčiji za pravično presojo mladinskega gibanja vedno

²³ P. Hugo D a u s e n d O. F. M., Die liturgische Bewegung bei den Katholiken deutscher Zunge v Liturgische Zeitschrift 1929, 170. — Isti, Die liturgische Bewegung unter den deutschen Katholiken v Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz 1930, 47—59.

upoštevati tudi liturgično gibanje. Med liturgičnimi pisatelji, ki so jih zelo čitali, moram omeniti tudi jezuita Jos. Krampa²⁴. Da imajo Nemci več prevodov celotnega misala in celotnega brevirja, se razume samo po sebi. Najbolj razširjen je prevod misala, ki ga je oskrbel benediktinec Anselm Schott (doslej znaša naklada približno 1 $\frac{3}{4}$ milj.).

Da bi se liturgično gibanje znanstveno poglobilo in si utrlo pot med ljudstvo, prirejajo v Nemčiji razne tečaje za duhovnike in za vernike. Posluževali so se radiofonije, zlasti za pouk koralnega petja. V več mestih so priredili liturgične tedne. Kardinal Faulhaber v uradnem listu nadškofije München in Freising 27. aprila 1934 toplo priporoča skupno molitev in petje pri sv. maši (Gemeinschaftsmesse und Opfermahl).

Belgija zavzema v liturgičnem gibanju posebno odlično mesto. Največ zaslug imajo, kakor skoraj povsod, benediktinci. Gre jim predvsem za to, da bi ljudi praktično pritegnili k bogoslužju. Benediktinske opatije Mont-César, Lophem-les-Bruges in Maredsous so važna liturgična središča. Imena kakor Lefebure, Vandeur, Dom Lottin, Dom Beauduin, Callewaert, Glibert so znana daleč preko mej Belgije. Benediktinci opatije Mont-César izdajajo revijo: Questions Liturgiques et Paroissiales, menihi opatije Maredsous pa Revue liturgique et monastique; obe sta pisani znanstveno, pa imata tudi praktičen pomen.

V Belgiji so se že l. 1912 pričeli liturgični tedni, »Semaines liturgiques«. Iz vseh narodov Evrope pošiljajo tja svoje zastopnike. Zelo se je zanje zavzemal kardinal Mercier. Središče vsemu gibanju je poseben odbor s francosko in flamsko sekcijo. Vsak belgijski škof ima v njem po dva zastopnika, vsak pomembnejši red po enega. Skupno izdelajo program, ki ga med letom izvajajo. V Belgiji se je misal pri vernikih že zelo udomačil. Hans Rheinfelder, univ. prof. v Münchenu, poroča, da je že l. 1918 bil v Belgiji pri maši, pri kateri so verniki recitali skupne molitve (missa recitata)²⁵.

²⁴ Prim. tudi Hermann Platz, Erste Begegnung mit Maria-Laach. Ein Beitrag zum Beginn der liturgischen Bewegung in Deutschland v Liturgisches Leben 1934, 276—284. — Liturgičnemu delovanju opatije Maria-Laach so posvečeni trije članki v 6. št. Liturgisches Leben 1934 ob šestdesetletnici opata Herwegena. — Značilno sodbo je zapisal p. P Parsch o liturgičnem delovanju opatije Maria-Laach v svojem listu Bibel und Liturgie 1927, 308: »Die liturgischen Schriften waren meines Erachtens bisher zu sehr akademisch, für eine geistige Elite berechnet.«

²⁵ Liturgisches Leben 1934, 23.

Po župnijah se dobro obnesejo »mašni tedni«. Ves teden je posvečen temu, da bi se ljudje uvedli v mašno liturgijo. Temu namenu služijo pridige, predavanja, praktične vaje in podobno. Mašni teden se vrši enkrat na leto, po potrebi tudi večkrat. Predavanja se vrše v cerkveni dvorani radi razgovora s poslušalci.

Belgija ima največ liturgičnih prireditev in liturgičnih listov. Posebno skrb posvečajo ministrantom; »petits clercs« jih imenujejo. Iz njih pride mnogo duhovniških poklicev. 27. junija 1927 so priredili zanje v Bruxellesu »dan akolitov«. Episkopat to zanimanje podpira. Zanimivi so sklepi provincialnega koncila v Malinesu (Mecheln) 1922. leta. Takrat so drugod šele pričenjali debatirati o tem, kako naj bi vernike pritegnili k aktivni udeležbi pri sv. maši. Belgijski škofje so to-le sklenili: Verniki naj se dobro pouče o mašnih molitvah in obredih ter naj se k aktivni udeležbi kar le mogoče pritegnejo. Žalostno je, če se verniki pri sv. maši tako vedejo, kakor da bi jih nič ne brigalo, kaj se na oltarju godi. Poskrbi naj se, da bodo za slovesne nedeljske maše ljudje imeli mašni tekst v rokah. Hvalovredna je navada, da vsaj v vzgojnih zavodih in v samostanih verniki, ki so pri maši, obenem z ministranti mašniku odgovarjajo. — Papež Pij XI. je te sklepe odobril. Ko so imeli v Namurju od 12. do 16. jun. 1932 liturgični teden, so bile v vseh župnih cerkvah recitirane maše. Na tem kongresu je bila tudi posebno jasno izrečena misel: Katoliška akcija je ali liturgična ali je pa sploh ni²⁶. Z drugimi besedami: Vse naše prizadevanje za versko obnovo bo le v toliki meri trajno in plodonosno, kolikor se bodo ljudje zavedli, da je cerkev živ organizem, ki svojim udom daje dušno hrano predvsem v liturgiji. Katoliška akcija, liturgično in evharistično gibanje ima en in isti smoter, zato se mora nujno skupno obdelovati.

Na 17. liturgičnem tednu v Liègeu (Lüttich) 1934 se je posrečilo, da so verniki pri pontifikalni maši aktivno pobožno sodelovali. Za mašo so bili prej dobro pripravljene in med mašo je duhovnik s prižnice vodil pobožnost pri pontifikalnih obredih²⁷. Od 22. do 27. jul. 1930 je bil v Anversu (Antwerpen) prvi mednarodni liturgični kongres.

²⁶ Prim. Alf. Beil, Kath. Aktion und Liturgie v Bibel und Liturgie 1934/35, 375—381; 403—405; 435—446; 473—478.

²⁷ Prim. Liturgische Zeitschrift 1932/33, 1—8; 1929, 71—74. 154. — Adrianopoli o. c. 14—16. — Bibel und Liturgie 1934/35, 389.

Podobno živahno liturgično življenje kakor v Belgiji se širi tudi na N i z o z e m s k e m. Liturgično gibanje je zajelo duhovnike in ljudstvo. Vsaka škofija ima svoj odbor in vsi škofijski odbori so strnjeni v centralnem odboru za prospeh liturgičnega življenja. V spomin na papeža Pija X. prirejajo po župnijah od l. 1929 dalje »Pijeve dneve«, ki so posvečeni cerkveni glasbi in splošno liturgičnemu življenju. Na Nizozemskem se skupno obravnavajo cerkveno-glasbena, splošno liturgična vprašanja in evharistično življenje. Postavili so namreč tezo, da ima evharistično življenje, če ni tesno naslonjeno na liturgijo, velike nevarnosti. Vsaka škofija ima vsako leto liturgično zborovanje, ki je namenjeno duhovnikom in laikom; vendar pa imajo duhovniki tudi posebej svoje zborovanje. Da ima vsak katoličan nedeljski misal, je najmanj, kar zahtevajo. Katoliški radio ima liturgična predavanja.

Iz nekaterih krajev (na pr. iz Wilrijka) poročajo, kako dobro ljudje razumejo zvezo, ki mora biti med jutranjo daritvijo in med vsakdanjim življenjem. Vsako jutro je maša z obhajilom med mašo, pri kateri vse ljudstvo z ministranti glasno odgovarja. Pri slovesni sv. maši obhajata duhovnik in diakon; skoro vsi navzočni gredo k obhajilu. Slovesna maša traja pet črt ure, pa verniki brez godrnjanja vztrajajo. Ministranti so mladi moške, ki si štejejo v čast, da smejo biti tako blizu oltarja pri božji službi. V kraju Wilrijku verniki vsak dan skupno molijo kompletij, na koncu jim da duhovnik blagoslov z Najsvetejšim.

Na Nizozemskem so se tudi pričeli »b o l n i š k i l i t u r g i č n i d n e v i«, ki jih je Rim odobril. Župnik L. J. Willenborg je v Bloemendaalu pri Haarlemu poskrbel, da so julija 1925 pripeljali v cerkev bolnike, ter je tam priredil zanje posebno tridnevnic. Imeli so pridige, slovesno mašo, skupno obhajilo, procesijo z Najsvetejšim, pri kateri je kot v Lourdesu duhovnik vsakega bolnika posebej blagoslovil. L. 1926 je bilo na Nizozemskem že 16 takih tridnevnic. Odtod so se hitro širile v Nemčijo, Belgijo, Francijo in drugam²⁸.

Liturgično gibanje v F r a n c i j i ni tako novo kot drugod. Tudi ne izdajajo novih liturgičnih listov kot n. pr. v Nemčiji, ker se od druge polovice 19. stoletja z liturgičnim študijem intenzivno pečajo. Benediktinski opat v Solesmesu Dom Prosper Guéranger je s svojim obširnim in temeljitim

²⁸ Prim. Liturgische Zeitschrift 1929, 190, 191. — Bibel und Liturgie 1932/33, 90. — Liturgische Krankentage v KZ 14. julija 1927.

delom »L'Année Liturgique« koristil vsemu svetu. Dom Cabrol in Leclercq sta pričela izdajati l. 1903 obširni znanstveni »Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie«, že l. 1909 pa »Monumenta Ecclesiae Liturgica«. Znana so tudi imena P. Cagin, Wilmart, Batiffol, Duchesne. Za širše sloje je namenjena v Dom Cabrolovi »Science et Religion« liturgična sekcija. »Le livre de la Prière antique« je prestavljen v vse glavne evropske jezike. Dom Puniet iz opatije Oosterhouta je pričel izdajati kolekcijo »Prière et vie liturgique«. Znano njegovo delo je tudi »Le Pontifical Romain« v dveh zvezkih; prvi del je nedavno izšel v nemškem prevodu v Klosterneuburgu. P. Molien je spisal dragoceno knjigo »La Prière de l'Église«. Vredno je spomniti tudi liturgično enciklopedijo Abbéja Aigraina z naslovom »Liturgie«, ki je l. 1931 v Parizu izšla v obsegu 1142 str. Pri njej so sodelovali odlični francoski liturgiki.

Tudi v Franciji prirejajo liturgična zborovanja in se prizadevajo, da bi se ljudje bolj aktivno udeleževali božje službe²⁹.

V Italiji je pravo liturgično gibanje novejšega datuma. Klic Pija X. prav tu ni našel takega odmeva, kakor bi bilo pričakovati. Šele l. 1914 je bila ustanovljena liturgična revija »Rivista Liturgica«. Kakor drugod tako tudi v Italiji izhaja pobuda od benediktincev (Finalpia, Parma). Za ljudstvo izhaja list »Bollettino Liturgico«. Da imajo preveden misal in brevir, je pri tako številnem narodu razumljivo. Med znanstveniki zavzema posebno odlično mesto milanski nadškof kardinal Schuster, ki ga imenujejo italijanskega Guérangerja, s svojim klasičnim delom »Liber Sacramentorum« v 9 zvezkih. Italijani pišejo, da je Liber Sacramentorum »una somma liturgica d'incomparabile valore«.

L. 1927 so lombardski škofje dali navodilo: Da se bo ljudstvo z večjim razumevanjem udeleževalo sv. maše, naj se važnejše molitve molijo italijansko, deloma skupno, druge naj moli le eden, pa dovolj glasno, da ga vsi slišijo. Po možnosti naj se odpravi navada, da bi med mašo molili privatne molitve, ki nimajo nobene zveze s sv. daritvijo. V zavodih, v oratorijih, pri mašah, ki so rezervirane za otroke, naj se goji »Missa dialogata«; pri tem pa naj se pazi, da se tihe molitve ali zakramentalne besede ne bodo glasno izgovarjale.

²⁹ Prim. Liturgische Zeitschrift 1930, 360, 361. — Bibel und Liturgie 1933/34, 253. — Adrianopoli o. c. 13, 14. — Pierre Marandet, Liturgical Action in France v Orate Fratres 1932, 219—223.

V Genovi so l. 1930 ustanovili »Apostolato Liturgico«, ki je za l. 1932-33 izdal priročen direktorij za ljudstvo v obliki koledarja. Važen je prvi nacionalni liturgični kongres v Genovi od 27. do 29. nov. 1934. Sklepe kongresa je potrdil sv. oče. Udeležilo se ga je mnogo škofov in duhovnikov iz vse Italije. Naj opozorim na nekatere važnejše stvari, ki so se tu sklenile: Marljivo naj se goji liturgični studij in neutrudno naj se ljudstvo in kler uvaja v liturgičnega duha. Bolj naj se poudarja v z g o j n i p o m e n liturgije. To naj se upošteva pri vzgoji v semeniščih, zavodih in šolah. Ustanovi naj se nacionalno italijansko središče liturgičnega gibanja. — Ta kongres je pokazal, da je liturgija najboljša pot do prave pobožnosti, da je liturgija šola za pravo edinost in enotno pastoracijo v fari. Liturgija mora družiti delovanje Katoliške akcije in vseh organizacij, ki imajo namen pospeševati versko življenje.

V Milanu je p. Aug. G e m e l l i ustanovil po Parschevem zgledu tednik »Vivi con la Chiesa« ter pričel izdajati mašne tekste, »Messa per il popolo«. Kardinal Pacelli je nanj naslovil pismo, ki v njem hvali započeto delo. V večjih krajih, kot so Torino, Parma, Brescia, Reggio Emilia i. dr., so priredili in še prirejajo liturgične sestanke, liturgične tedne in liturgične dneve, kar vse pospešuje zanimanje za liturgijo.

Omenim naj le še pismo, ki ga je pisal kardinal Schuster izdajatelju milanskega liturgičnega lista »Ambrosius«, v katerem govori o razmerju med Katoliško akcijo in med liturgijo: KA bi ne bila popolna, ako bi ji manjkalo cerkvene molitve, liturgije. Ločitev liturgije od zakramentov, od življenja in od KA je nevarna zmeta. Vsi skupaj tvorijo trozvezdje, ki se ne dá ločiti. Katoliška vera = Credo; katoliška molitev = liturgija; Katoliška akcija = krščansko življenje³⁰.

Tudi v Španiji in na Portugalskem se marljivo gibljejo. Nimajo še organiziranega liturgičnega središča; po župnijah je pa mnogo liturgičnega življenja. Za liturgijo se zanimajo predvsem semenišča in katoliško dijaštvo. Da se je pričelo novo liturgično gibanje v Španiji kasneje kot drugod, piše dober poznavalec španskih razmer, je vzrok v tem, ker je bilo več splošnega verskega torej tudi liturgičnega življenja in potreba

³⁰ Prim. Al. Paladini, C. M., Il movimento liturgico nelle varie nazioni. Italia, v Ephemerides Liturgicae 1935, 49—58. — Adrianopoli o. c. 27—34. — Bibel und Liturgie 1932/33, 152; 1934/35, 389. 205; 1927, 138—140.

po obnovi ni bila tako velika³¹. V nekaterih župnijah je življenje idealno lepo; vse je odvisno od duhovnika.

Po drugih krajih pa se pozablja, da bogoslužje ni glasbeni koncert, ampak »orazione cantata, prima orazione, poi canto«. Živahna je liturgična akcija pri dijakih in pri mladini. Trudijo se, da bi se sami kar najbolj aktivno udeleževali sv. maše, potem pa tudi druge vernike pritegnili. Med otroki je že marsikje uvedena recitirana maša. Posebna pozornost se posveča tudi koralnemu petju. Misal je med verniki v šestih različnih izdajah, samo izdaja maristov »Misal Cotidiano« v približno 100.000 izvodih. Že l. 1915 so imeli prvi nacionalni kongres. Ob tej priliki je papež Benedikt XV. poudaril v pismu, ki ga je pisal na ta kongres, naj bi se verniki pritegnili k aktivni udeležbi sv. maše. Z letošnjim cerkvenim letom so pričeli izdajati po Parschevem zgledu mašne tekste.

V znanstvenem pogledu ni kaj posebnega zaznamovati. Že omenjeni benediktinec p. Gérman Prado takole sklene svoje poročilo o liturgičnem gibanju v Španiji: Če pod liturgičnim gibanjem razumemo to, da se piše mnogo knjig, da se prirejajo liturgični tedni in dnevi, »in Ispagna non c'è movimento liturgico; al paese della luce e del cielo azzuro non è giunta ancora la brezza di questa primavera di cui parla Guardini. Ma se liturgismo sano e autentico è vita cristiana, è assistenza alla messa, è frequenza ai sacramenti, allora la Spagna, e soprattutto la Spagna che risorge vigorosa e purificata dopo la tempesta della persecuzione, non va in coda a nessun altro paese cattolico, piuttosto molte sue regioni li supera«³².

Za liturgično življenje na Portugalskem ima mnogo zaslug Accademia liturgica v Coimbri, ki jo je ustanovil že papež Benedikt XIV. z bulo »Gloria Dei«. V novejšem času so l. 1926 imeli velik liturgični kongres, ki se ga je udeležil papežev nuncij in trije škofje. Istege leta so začeli benediktinci izdajati liturgično revijo *Opus Dei*. Imajo lep prevod misala in brevirja. Kongresi za liturgično obnovo so se vršili še l. 1928 v Bragi, l. 1932 v Lisboni. Škofje s svojo avtoriteto in tudi drugače podpirajo zanimanje za liturgijo. Ustanovili so »Lega de Accao liturgico e paroquial«, centralni odbor za liturgično gibanje za

³¹ P. Gérman Prado, O. S. B., v *Ephemerides Liturgicae* 1935, 156.

³² Prim. P. Gérman Prado, O. S. B., *Il movimento liturgico v Ephemerides Liturgicae* 1935, 156—175. — M. L. Carrera, *The Liturgical Movement en Spain v Orate Fratres* 1932, 313—318.

vso Portugalsko; poleg tega imajo v iste namene tudi škofijske in župnijske odbore. Ponekod ljudstvo poje koralne maše, uvedli so že recitirano mašo. Tudi nedeljske vespere imajo že v mnogih cerkvah. Če so poročila zanesljiva, je na Portugalskem več zanimanja za liturgijo kot na Španskem³³.

Š v i c a r s k i škofje enodušno poudarjajo, naj se izvedejo papeška navodila glede aktivne udeležbe vernikov pri božji službi. V škofiji Basel je duhovnikom naročeno, naj skrbе, da bodo vsi verniki odgovarjali duhovniku pri maši (missa recitata). Za St. Gallensko škofijo so zapovedane koralne maše. V vzhodni Švici molijo po družinah za rajne psalm *De profundis* latinsko (Romani). Ljudstvo moli z duhovnikom molitve za rajne³⁴.

Tudi P o l j s k a se giblje. Velik pospeševatelj liturgičnega gibanja je kardinal H l o n d. V septembru 1929 se je vršil v Poznanju kongres za cerkveno glasbo. Kardinal, ki je prevzel pokroviteljstvo nad kongresom, je ob tej priliki napisal v cerkveno-glasbeni list sledeče: Jaz sem odločen zagovornik liturgičnega gibanja, ker je nepoznanje liturgije eden med vzroki površnosti in indiferentnosti v verskih rečeh. Verniki naj bi se aktivno udeleževali sv. maše. — Istege leta je pričela izhajati liturgična revija *Mysterium Christi*. Za letos obetajo nov mesečnik, ki bo pisal o sv. maši. Leta 1929 je bila ustanovljena liturgična sekcija »Zveza semenišč in drugih bogoslovnih zavodov za Poljsko«. Zanimive so resolucije, ki so jih ob tej priliki sklenili: Dijaki naj so pri maši z misalom, naj mašo recitirajo z duhovnikom ali pa pojo koralno. Jutranja in večerna molitev naj se nadomesti s kompletorijem in primo. Liturgija naj se poučuje na podlagi liturgičnih knjig, misala, brevirja, rituala in pontifikala. — Na katoliški univerzi v Lublinu sta ustanovljeni posebni stolici za latinsko in za vzhodno liturgijo.

Med akademiki in srednješolci deluje za liturgično poživitev najbolj Marijina kongregacija. Deset do dvajset od sto dijakov ima misal pri božji službi. Dva prevoda misala sta doslej izšla in kakih 70.000 izvodov je med verniki. Za l. 1933/34 so izdali liturgični koledar, bolj obširen direktorij, kot uvod za lažje razumevanje maše in brevirja. Od 1. do 7. aprila 1935 so

³³ Prim. Dom Ant. Coelho O. S. B., *Portogallo v Ephemerides Liturgicae* 1935, 65, 66. — *Bibel und Liturgie* 1932/33, 21. — Dom M. Santos O. S. B., *The Liturgical Movement en Portugal v Orate Fratres* 1932, 366 sl.

³⁴ *Ephemerides Liturgicae* 1935, 107. — *Bibel und Liturgie* 1933/34, 150, 151.

priredili liturgični teden v Chorzowu. Po deželi med ljudstvom je pa še vse bolj v početkih³⁵.

Središče liturgičnega gibanja v Češkoslovaški je opatija Emavs v Pragi. L. 1891 so dobili Čehi prvi prevod misala (2. izd. 1931). Opat Marian Schaller je izdal l. 1925 nov prevod misala in isto leto pričel izdajati liturgično revijo Pax. Zelo zaželena je mašna razlaga, ki jo je spisal Fr. Cinek z naslovom: »Mše svatá v bohoslužébnem řadú cirkevniho roku« (prva dva dela sta izšla l. 1932, tretji del 1934). P. Klemet iz Emavs je za ministrante ustanovil »Legio angelica«, kjer ima organiziranih do 2000 ministrantov in lepo zanje skrbi. Imajo svoj časopis, svoja predavanja, duhovne vaje. Doslej sta tudi bila že dva dobro pripravljena liturgična tedna v Pragi³⁶.

Anglija ima več znanstvenih liturgičnih del; med ljudi pa liturgično gibanje še ni prodrlo. Poskušajo z recitirano mašo, z majhnimi mašnimi razlagami, s koralnim petjem. Poleg misala v angleščini imajo nekaj drugih dobrih molitvenikov. Dom Cabrol in Dom Lefebure sta med Angleži jako znana. Odlično mesto zavzemajo tudi v Angliji benediktinci, ki so se iz Solesmesa tja preselili. Po prazniku Kristusa-kralja so lani priredili v Birminghamu prvi liturgični teden.

Na Irskem je liturgija rezervirana bolj za kler; ljudstvo se je ne udeležuje aktivno. Pri maši so verniki kot po toliko drugih krajih gledalci in poslušalci. V zadnjem času so pričeli z intenzivnejšim poukom o liturgiji; trudijo se, da bi misal približali vernikom. »Liturgical Catechism«, nekaka kratka liturgika, se je že zelo razširil. Mnogo se stori za reformo cerkvenega petja, ki je doslej le preveč spominjalo na posvetno glasbo. Tudi liturgična umetnost napreduje. Storjeni so lepi začetki; škofje to delo podpirajo³⁷.

Za severnoameriške Združene države je v liturgičnem pogledu zaslužna benediktinska opatija St. John v Collegvillu (Minn.). Izdajajo jako lepo liturgično revijo »Orate

³⁵ A. Wronka, Liturgical Action in Poland v *Orate Fratres* 1932, 416—423. — *Bibel und Liturgie* 1934/35, 332.

³⁶ Prim. Dom E. Vykoukal, Liturgical Action in Chechoslovakia v *Orate Fratres* 1932, 457—461. — *Ephemerides Liturgicae* 1935, 107. — *Bibel und Liturgie* 1934/35, 155—157.

³⁷ Prim. Dom Ferd. Cabrol, The Liturgical Movement in England v *Orate Fratres* 1932, 263—267. — Il movimento liturgico. Irlanda v *Ephemerides Liturgicae* 1935, 59—65. — *Liturgische Zeitschrift* 1929, 155. — *Bibel und Liturgie* 1934/35, 277; 1935/36, 22.

Fratres«, ki sem jo v tej razpravi večkrat citiral. Podobno kot drugod skušajo tudi tukaj s poučevanjem, pridigovanjem, širjenjem poljudno pisanih liturgičnih listov, s prirejanjem sestankov, liturgičnih zborovanj itd. zbuditi smisel za liturgijo. Veliko pozornost obračajo na otroke in na cerkveno petje. Poslužujejo se pa tudi liturgične literature, ki je izšla v Angliji³⁸.

Tudi v Kanadi se giblje. Ustanavljajo se liturgični krožki, prirejajo liturgični tedni³⁹. V Južni Ameriki je za Argentino izdal že v drugi izdaji poljudno liturgiko p. Andreas Azcarate O. S. B. Chile je dobil priročen ljudski misal, ki ga je priredil Alejandro Hunneus Cox. Katoliška akcija je poskrbela za kratko praktično navodilo za uporabo misala, ki je bilo takoj razprodano. V Braziliji se frančiškani trudijo za liturgično obnovo. Veliko težav je radi tega, ker so se ljudje naselili od raznih krajev ter vnesli v božjo službo marsikaj, kar ni liturgično. S tiskano besedo gre počasi, ker je mnogo (ponekod do 90%) analfabetov. V Južni Afriki poznajo recitirano mašo. Mc Murtrie iz samostana Marianhilla ima največ zaslug, da se liturgično življenje tudi v Južni Afriki širi s predavanji, teksti in članki po verskih časopisih. Na praznik sv. Terezije Deteta Jezusa l. 1933 je pelo 500 otrok koralno mašo »de angelis«. Še celo na Kitajskem molijo ponekod verniki mašo z duhovnikom. Ordo missae se dobi v latinskem in kitajskem jeziku. Prav zadnji čas je izšel kitajski prevod celotnega misala, tiskan v Hongkongu. Tudi Japonci imajo že misal v svojem jeziku⁴⁰. V Indiji — piše p. Simon Lampe O. S. B. — imajo z otroki recitirano mašo, pri kateri duhovniku skupno latinsko odgovarjajo. Rožni venec se ne moli med mašo. Končuje z besedo: *Where there is a will, there is a Way.* — Začetki so vse to, a vendar dokazujejo trditev, da se je liturgično gibanje razširilo po vsem svetu.

Kaj pa v naših krajih? V onih hrvatskih škofijah, kjer imajo staroslovenski jezik, se verniki, zlasti ob nedeljah, precej aktivno udeležujejo sv. maše. S temeljitim poukom in s praktičnimi vajami pa bi se dosegli še lepši uspehi. Ponekod pojejo ob nedeljah, zlasti pa ob velikih praznikih, tudi večernice v hrvatskem jeziku.

³⁸ Prim. *Bibel und Liturgie* 1934/35, 115—117. — *Lit. Zeitschr.* 1929, 155.

³⁹ Prim. *Bibel und Liturgie* 1932/33, 276, 509.

⁴⁰ Prim. *Bibel und Liturgie* 1932/33, 70, 205, 275; 1933/34, 151, 279; 1935/36, 48, 156. — *Liturgische Zeitschrift* 1929, 190; 1930, 152—155.

Že l. 1921 so Hrvati dobili prevod celotnega misala »Rimski Misal«, ki ga je z dovoljenjem hrvatskega episkopata priredil Dragotin Kniewald. Med inteligenti in redovnicami se je precej razširil. L. 1934 je pričela izdajati Hrv. Knjižara v Splitu liturgični tednik za ljudstvo »Život s Crkvom«, ki ga urejuje Josip Kirigin na Hvaru. Za vzor mu služi Parschev »Lebe mit der Kirche«. Letos izhaja drugi letnik, ki je v nekaterih rečeh (kratki življenjepisi svetnikov, ki se med tednom praznujejo, liturgični koledar) še izpopolnjen.

Slovinci nimamo ne celotnega misala in med številnimi verskimi listi tudi ne enega, ki bi bil res liturgičen. Verski listi so prinesli in še prinašajo marsikaj lepega, kar uvaja vernike v življenje s cerkveno liturgijo. »Kraljestvo božje« ima letos posebno priložo z naslovom: »Božji vrelci. Liturgično glasilo«. Nimamo nobene ljudske liturgike. Izobražencem, predvsem bogoslovcem in duhovnikom je namenjena znanstvena »Katoliška liturgika«, ki jo je spisal Franc Ušeničnik (Ljubljana 1933). L. 1935 sta za srednje, meščanske in njim sorodne šole izdala Fr. Jaklič in Iv. Vrečar »Liturgiko«. Imamo šolske učbenike za liturgični pouk v šolah, liturgike, ki bi bila v velikem številu razširjena med ljudstvom in zanj namenjena, pa nimamo.

Mladinsko gibanje je tudi pri nas prineslo med dijaštvo živahno zanimanje za liturgijo. Začele so se med dijaštvom uvajati recitirane maše; izšlo je nekaj manjših knjižic, ki imajo predvsem praktični namen, dijakom pomagati do aktivne udeležbe pri maši oziroma uvesti jih v cerkveno molitev⁴¹. List »Križ« je izdal l. 1929 posebno liturgično številko z lepimi prispevki. Mohorjeva družba je poslala med ljudi »Veliki teden« (dve izdaji) in »Presveto Rešnje Telo«, ki jih je priredil Jože Pogačnik.

Dobra homiletična literatura, kakor n. pr. dr. M. Opeka, Jagnje božje, je pomagala duhovnikom pri mašnih razlagah v cerkvi. Tudi verniki so segali po njej. Nekaj dobrih molitvenikov, naslonjenih na liturgično besedilo, sem že omenil.

Skupna molitev med mašo, razen molitve sv. rožnega venca, je med našim ljudstvom še zelo redka. Recitirane maše še skoraj ne poznamo, če izvzamemo par župnij. L. 1932 smo dobili »Rimski obrednik« v slovenskem prevodu. Žal, da njegova vsebina ljudstvu še ni dosti znana.

⁴¹ Točen seznam v Času 1933/34, 277.

Po vsem tem mislim, da bi za nas veljala nekako sodba, kakršno je zapisal p. Gérman Prado o Spaniji. Če razumemo pod liturgijo versko življenje, prejetje sv. zakramentov itd., imamo precej liturgičnega življenja, več kot po nekaterih drugih državah. Liturgičnih tednov in sestankov — dostavimo še liturgične literature — imamo pa malo. V naših krajih bi torej bila ena izmed glavnih nalog liturgične obnove ta, da bi vernike temeljito poučili o sv. maši, da bodo res pobožno prisostvovali sv. daritvi in pobožno prejemali sv. zakramente; dalje da poskrbimo za primerno liturgično literaturo in končno ljudi pritegnemo k aktivni udeležbi pri sv. maši in pri verskih vajah⁴².

Ne trdim, da je ta pregled popoln. Tudi ne morem z absolutno gotovostjo jamčiti za točnost vseh podatkov. Literature, tudi take, ki je znana, nisem podal izčrpno, ker bi zavzelo preveč prostora. Vendar pa že iz tega vidimo, da se versko življenje v katoliški cerkvi vedno obnavlja in da je prav liturgija varna in za našo dobo nad vse primerna pot, po kateri vernike pripeljemo k najglobljim studencem milosti. Naloga dušnega pastirja je, da v zvezi z naukom o mističnem Kristusovem telesu seznanja ljudi z liturgičnim življenjem in navaja k aktivni udeležbi pri liturgičnih opravilih, zlasti pri sv. maši⁴³.

(Konec prihodnjič.)

⁴² Prim. moj referat na konferenci dekanov 28. jan. 1932: Kako naj se uredi božja služba, da bi bila v sedanjih razmerah bolj učinkovita? Škofijski list 1932, 29—33.

⁴³ Naj omenim nekaj važnejših liturgičnih listov in revij, ki liturgična vprašanja praktično obravnavajo: *Bibel und Liturgie*, Stift Klosterneuburg bei Wien. — *Liturgisches Leben*. Hsg. Dr. Joh. Pinski, Berlin-Charlottenburg 4. — *Heilige Sendung. Gedanken aus Liturgie und Klosterleben*. Christophorus Verlag, Freiburg i. Br. — *Ephemerides Liturgicae*, Via Pompeo Magno 21, Roma (133). — *Les Questions Liturgiques et Paroissiales*. Abbaye du Mont-César, Louvain (Belgique). — *Revue Liturgique et Monastique*. Abbaye de Maredsous, par Maredret (Belgique). — *Bulletin Paroissial Liturgique*. Abbaye de Saint-André, Lophem (Belgique). — *Orate Fratres*, a liturgical Review. St. John's Abbey, Collegeville, Minnesota, U. S. A. — Italijanske: *Ambrosius*, *Rivista liturgica*, *Liturgia*.

Obširna bibliografija francoske liturgične literature je navedena v Paul Bayart, *L'Action Liturgique. Essai de directoire*, Paris 1933 — pod naslovom: *Bibliographie Liturgique d'Ouvrages Français par P. Maranget* str. 224—242.

O postanku Baragovega indijanskega slovarja.

(Quomodo Fridericus Baraga Lexicon linguae otchipweanae composuerit.)

Rev. Hugo Bren, O. F. M.

Summarium. — Fridericus Baraga ineunte aestate a. 1847 Grammaticam linguae otchipweanae anglico sermone scriptam, quae a. 1850 Detroiti evulgata est, finivit. Componendo Grammaticam iam vocabula colligebat ad concinnandum Lexicon otchipweano-gallicum et gallico-otchipweanum. Gallicam linguam propterea elegit, quia in regionibus, in quibus missionarium agebat, notior erat. Sed praevidens Anglicam linguam maiorem in dies influxum in regionibus istis habituram Lexicon trilingue, otchipweano-anglo-gallicum, mox sibi conficiendum proposuit (a. 1849). Ast iterum consilium mutavit (a. 1850 vel 1851) et ad Lexicon bilingue otchipweano-anglicum transiit. Rationes tres, quae ad propositi mutationem eum adduxerunt, episcopo Lefevre in epistola die 2. Aprilis 1851 scripta patefecit eumque rogavit, ut sibi responderet, an bene egisset necne. Rationes mutandi consilii haec erant: 1. Vocabularium supplementum erat Grammaticae, quam anglico sermone exaraverat; 2. in componendo vocabulario trilingui tempus aequo longius consumeret; 3. expensae pro vocabulario trilingui typis exscribendo nimis auferentur. Quid episcopus responderit, ignoratur, consensus tamen videtur, cum constet missionarium nostrum alacriore studio Lexicon otchipweano-anglicum a. 1852 ad finem perduxisse et usque ad diem 4. Ianuarii 1853 manuscriptum mundum iam confecisse. Iter die 2. Martii 1853 ingressus, ut in urbe Detroiti vocabularium suum typis describendum curaret, in Lacu Huronico glaciei mole obruto ex gravissimo vitae periculo aegre evasit. Cum in urbem Detroit pervenit, novae se ei opposuere difficultates, nam officina typographica operi exscribendo impar inventa est. Quapropter urbem Cincinnati petiit ibique in officina Hemanniana per quatuor fere menses typhothetis invigilavit, ne vocabula otchipweana, polysyllaba saepissime lectuque difficillima, mendis corrumperent. Opere perfecto ad missionem suam reversus Baraga mox nuntium accepit se a Summo Pontifice Vicarium Apostolicum Superioris plagae Michiganensis nominatum esse. — Baraga, in cura animarum plurimum occupatus, tempus ad libros scribendos necessarium re vera sibimet surripiebat: nam, exceptis diebus festis, quotidie hora secunda cum dimidio surgebat et, pietatis exercitiis peractis, multo mane scriptioni se dabat nec interdum ad ullam recreationem vacabat.

Ko je Baraga začel orati indijansko književno ledino, seveda izključno z misijonskega vidika, mu je kmalu postalo jasno, da bo moral prej ali slej misliti na indijansko slovnico in slovar. Pred vsem se je kajpada spravil na najpotrebnejše nabožno slovstvo (molitvenik, katekizem, pesmarico itd.). Te je začel sestavljati, še preden je dobro obvladal indijanski jezik, dà, ko ga je komaj za silo razumel. Kako plodovit je bil kot indijanski nabožni pisatelj, kaže lepa vrsta njegovih del, ki so bila po večkrat predelana in na novo izdana. Pa še mnogo več bi bil spisal, ko ne bi bilo tiskanje tako težavno in bi bil laže našel založnika. Kako bridko je to nepriliko občutil, razodeva njegovo pismo sestri Amaliji 15. jan. 1840. Med drugim piše: »Zelo neprijetno in težavno je zame, da moram živeti tako oddaljen od tiskovnih središč. Bi rad še veliko pisal, zlasti za svoje indijanske

kristjane, ko bi imel kje bliže tiskarno na razpolago. Toda to je bila vedno moja usoda, čeprav sem že osem manjših del za tisk pripravil. Najneprijetnejše pri tem je, da s tem — namreč s potjo do bližnje tiskarne — več časa zgubim kot s tiskanjem samim.«

Ko se je s svojim nabožnim književnim delom uveljavil in pridobil sloves najboljšega indijanskega pisatelja, so začeli siliti vanj, naj se v prid bodočim misijonarjem loti sestave indijanske slovnice. Sicer ga pa ni bilo treba k temu priganjati, ker je že sam mislil na to in začel zbirati potrebno snov. Slovnica je bila poleti 1847 po večjem gotova¹, kajti 19. jun. 1847 piše Leopoldinski družbi na Dunaj: »To pot Vam poročam, da sem v sporazumu in po želji prevzvišenega g. škofa in tovarišev misijonarjev sestavil popolno slovnico čippewanskega jezika, ki ga tukajšnji Indijanci govoré. Stalo me je mnogo truda, ker sem moral popolno ledino orati, kajti te vrste slovnica doslej še ni bila napisana. Toda ker preučujem ta jezik že sedemnajst let, sem z božjo pomočjo delo dovršil.«

Že med pisanjem indijanske slovnice pa je uvidel, da bo brez indijanskega slovarja nepopolno delo. Zato je vmes že začel zbirati tudi snov za slovar. V istem pismu piše dalje: »Sestavljam tudi slovar istega jezika, čippewansko-francoski in francosko-čippewanski. Zbranih imam že precej tisoč besed, a bom moral delo nadaljevati še vse poletje in del prihodnje zime, da bo dovršeno. Obe deli nameravam tiskati v Detroitu in tako dati Indijancem, raztresenim po treh škofijah, trajno pomoč.«

A gledé slovarja se je precej uračunal. Nobeno književno delo mu ni delalo toliko preglavic ko njegov indijanski slovar. Ne toliko sestava sama kolikor notranja uredba, gledé na misijonski namen, ki ga je imel pred očmi. Sprva ga je nameraval izdati v čippewansko-francoskem in francosko-čippewanskem jeziku. Ta namera se morda komu na prvi pogled čudna zdi. Zakaj ne v angleščini? Toda treba je pomisliti, da so bili njegovi misijoni v območju francoskega vpliva med Indijanci; v njih je bil poleg indijanskega najmočnejše zastopan francoski element. Brez znanja francoščine ni mogel takrat noben misijonar z uspehom delati.

Kako potrebna je bila misijonarjem francoščina, lahko povzamemo iz raznih Baragovih pisem. Ko je n. pr. zvedel, da misli njegova sestra Antonija pl. Hoeffern priti v njegov misijon, se je je sprva prav zaradi tega odločno otepal, ker ni znala francoščine. Škofu Reséju je v tej zadevi dne 5. marca 1833 iz Arbre croche pisal: »Odkrito Vam moram, Prevzvišeni, povedati, da nikakor nisem s tem zadovoljen, da bi prišla. Ona ne zna niti besede francoski in se tudi ne bo nikoli dobro priučila. Kaj naj tedaj tu dobrega stori?« In ko mu je škof Peter Pavel Lefevre hotel v Lapoint poslati za pomočnika novodošlega misijonarja Rev. Otona Skalo, O. F. M., mu je

¹ A theoretical and practical Grammar of the Otchipwe Language. Spoken by the Chippewa Indians; Also by the Algonquin, Ottawa and Pottawatomie Indians, with but little Differences. By Frederick Baraga, Missionary at L'Anse, Lake Superior. Detroit. 1850. 16^o, 576 str.

Baraga 21. sept. 1843 pisal, da bi bil ta čas za tam neporaben, ker še ne obvlada francoščine; naj ga tedaj toliko časa v Detroitu pridrži, dokler se ji ne priuči.

Ker je Baraga takrat, ko se je lotil indijanskega slovarja, imel dejanske misijonske potrebe pred očmi, se je odločil, sestaviti slovar v čippewansko-francoskem in francosko-čippewanskem jeziku. Ko pa je malo dalje v bodočnost pogledal, je sam začel dvomiti, ali je ta načrt pameten, češ, končno je to vendarle ameriški, tedaj angleški teritorij, francoski vpliv in francoski element sta le od danes do jutri. On pa je hotel s slovarjem pred vsem ustredi bodočim misijonskim potrebam. Zato je prvotni načrt spremenil in sklenil, slovar izdati v treh jezikih, čippewanskem, angleškem in francoskem, ter začel pripravljati snov. To izvemo iz njegovega pisma škofu Lefevreu, ki mu ga je 30. jan. 1849 pisal iz L'Anse. Med drugim omenja, da ima v delu indijanska Premišljevanja (Managatawendamomasinaigan), ki bodo obsegala okoli 600 tiskanih strani, nato pa pravi: »Poleg tega se pa vsak dan bavim še s slovnico in slovarjem čippewanskega jezika, ker želim dati Indijancem kar moč popolno delo, da bo čim več koristilo bodočim misijonarjem, ki bodo prišli v ta misijon. Imam zbranih že nad 6000 besed v svojem slovarju in upam, da jih bom našel še 2 do 3000. Sestavljam ga v treh jezikih: indijanskem, angleškem in francoskem.«

A tudi ta načrt je opustil. Kaj ga je k temu nagnilo, nam pove angleško pismo istemu škofu 2. apr. 1851. Takole piše: »Prevzvišeni! Za neki nasvet bi Vas prosil in to, čimprej je mogoče. Svoj slovar sem začel pisati v treh jezikih: indijanskem, angleškem in francoskem. Toda upoštevajoč okolnosti, sem spremenil svoj načrt. Priredil ga bom samo indijansko-angleško in angleško-indijansko, opustil pa sem francosko. Moji razlogi za to so sledeči: 1. Slovnica je v zvezi s slovarjem in ta s slovnico. A slovnica je samo indijansko-angleška. Zato bo po mojem zadostovalo, če bo tudi slovar le v teh dveh jezikih ter bo tako odgovarjal slovnici. — 2. Čeprav ga izdam samo v omenjenih dveh jezikih, mi bo vzelo 15 mesecev, preden ga dovršim. Ko bi dodal še francoski del, bi potreboval celi dve leti več². — 3. Saj bo itak, četudi se samo v dveh jezikih natisne, precej stal. Tretji jezik bi dvignil njegove stroške za tretjino. — Želim tedaj, da bi izšel v dveh jezikih, indijanskem in angleškem, ter prosim Vašo Prevzvišenost, naj mi pove, če bom prav naredil ali ne.«

Kaj mu je škof na to odgovoril, nam ni znano. Pač pa lahko sklepamo. Ker je pri tem načrtu ostalo, je škof ali vso zadevo njegovi uvidevnosti prepustil, ali pa mu je celo pozitivno nasvetoval, naj ga izda samo v dveh jezikih. Kajti denarno vprašanje za škofa ni bilo in ni moglo biti postranska stvar, dasi je kot Francoz gotovo

² Prvotno je zapisal: It would take me fully two years. Kar bi pomenilo: To bi mi vzelo ne samo 15 mesecev, ampak celi dve leti. Potem je pa za years nad črto dostavil more. In to bi pomenilo, da bi poleg onih 15 mesecev potreboval še dveh celih nadaljnjih let. A menim, da ni tako mislil, ampak je ta vstavljeni more smatrati ali za nekak avtonomen vstavek ali je pa hotel dostaviti or more (= ali več), a je or izpustil ali mu je besedica ostala v peresu.

le nerad žrtvoval francoski del. Baraga se je nato s podvojeno vnemo lotil nadaljnjega dela v končno ugotovljeni smeri. Slovar je bil v teku l. 1852 gotov, nakar ga je začel na čisto prepisovati. Kot je zabeležil v svojem dnevniku, je 4. jan. 1853 prepis končal. To mu je bilo v veliko veselje in zadoščenje.

Zdaj je bilo treba misliti na natis. Nova, nemala težava! Čeprav je bila njegova pisava jako čedna in čitljiva, rokopisa vendar ni mogel kar v tiskarno poslati in čakati krtačnega odtiska. Kar je bilo angleškega, bi mu bila še kolikor toliko po volji tiskala. Toda z indijanskim delom si stavci, kar je že iz skušnje vedel, niso mogli nič pomagati. Moral je biti vedno sam zraven in jim na vatle dolge besede črko za črko narekovati. To je pa zahtevalo časa, ki je bil Baragi v resnici zlato. A bil je na to žrtev pripravljen.

Tri dni potem, ko je bil prepis končal, se je odpravil še na dolgo misijonsko potovanje med bele v rudarskem okrožju. Vrnil se je šele v drugi polovici februarja. Dne 2. marca pa je nastopil s svojim rokopisom pot v Detroit. Potoval je preko Baya des Noques in Green Baya. Pot do Baya des Noques mu je vzela štiri dni peš hoje s krpjami. Odtod do Green Baya se je še tri dni peljal na saneh, ki sta jih vlekla dva ponija. Ker je Huronsko jezero ob bregovih zamrznilo, se je tu in tam vozil kar preko ledu. To pa bi bil s svojo družbo skoraj z življenjem plačal. Bilo je 9. marca, ko so drčali preko ledene gladine. Kar zahrešči, led se udre in vsa družba, devet oseb, je bila v vodi. Začel se je boj na življenje in smrt, ljudi in ponijev. Potniki so si kmalu zopet pomagali na ledeno gladino. Ponija pa sta se pol ure borila, da sta s sanmi skobacala na trši led. Na srečo je bil v bližini svetilnik, kjer so se premočeni in premrzli potniki ogreli, sicer bi bili zmrznili. Baragi so itak noge zmrznile. Pa tudi svoj rokopis je komaj rešil iz ledene kopeli.

Končno je 17. marca vendar dosegel Detroit, kjer se je nastanil v škofijski rezidenci. Tiskar, katerega je poklical k sebi, da se z njim dogovori o tisku, ga je našel sredi razloženih listov slovarja, ki jih je sušil. V svojo veliko žalost pa je zvedel, da detroitska tiskarna dela ne bo mogla izvršiti. Poiskati je moral drugo. Najprej je hotel v New York. Toda med velikonočnimi prazniki, ki jih je preživel v Detroitu, se je odločil za Cincinnati. Velikonočni ponedeljek 28. marca je s parnikom »Bay City« odpotoval, naslednji dan došel v Cincinnati ter se nastanil pri svojem prijatelju Rev. Hammerju, župniku nemške cerkve Matere božje, ki je l. 1837 z njim prišel v Ameriko. S Hemannom, lastnikom nemškega lista »Wahrheitsfreund«, se je srečno pogodil za natis slovarja.

Skoraj štiri mesece je moral ostati in voditi tiskanje slovarja³. Dasi je moral zadnje mesece v neznošni vročini popravljati odtiske, je še pridno pomagal v dušnem pastirstvu: tu je pridigal angleško, tam nemško, ondi zopet francosko. Ko je bilo delo v tiskarni dovr-

³ A Dictionary of the Otchipwe Language. Explained in English... For the use of Missionaries... by the Rev. Frederic Baraga, Roman Catholic Missionary among the Otchipwe Indians. Cincinnati, 1853. 8^o, 662 str.

šeno, se je hotel takoj vrniti domov. A ker je bilo vsak čas pričakovati iz Rima njegovega potrjenja za apostolskega namestnika Gornjega Michigana, so ga prijatelji pregovorili, naj malo počaka. Vdal se je. Ker pa le ni bilo nikakega uradnega obvestila, je 26. julija nastopil pot nazaj v svoj misijon. Preko Detroita je 4. avgusta dospel v Sault Ste. Marie. Odtod se je z ladjo prepeljal v Eagl Harbor, nato pa šel peš v L'Anse. Le dva dni je tu počival, nato pa odšel na dvamesečno misijonsko potovanje v rudarske pokrajine. Tri dni potem, ko je zapustil Cincinnati, je bil v Rimu imenovan za naslovnega škofa amyzionijskega in apostolskega vikarja Gornjega Michigana.

Vprav o pravem času je izdal svoj slovar. Par mesecev kasneje bi bil težko prišel do tega, zlasti še, ker se je namenil, ako ga postavijo za apostolskega vikarja, v Evropo po misijonarje za svoj novi apostolski vikariat. Pozneje pa je imel prepolne roke dela. Je pa njegov slovar poleg indijanske slovnice njegovo najtemeljitejše delo. Nad deset let ga je pripravljal, zato je bil lahko zadovoljen z njim. Posebno še, ker je z njegovo končno uredbo tako dobro zadel. Ko bi bil ostal pri prvem načrtu in ga izdal v indijansko-francoskem in francosko-indijanskem jeziku, bi bil danes samo še zgodovinske vrednosti; indijansko-angleški in angleško-indijanski pa je še v naših dneh praktičnega pomena, kar je pred vsem hotel. Saj boljše slovnice in slovarja, kot sta Baragova, Cippewanci še danes nimajo.

Če pomislimo, da imata oba dela slovarja sama 662 strani, indijanska slovnica 576, Premišljevanja pa, ki jih je z njima zaeno pisal, 712 strani, je uganke, kje je za vse to čas vzela. To uganke nam reši pogled v njegovo književno delo. Čas zanje si je kratko in malo nakradel. To se vidi iz zgoraj omenjenega pisma z dne 30. jan. 1849. V njem se najprej škofu zahvali, da mu je omilil postno postavo. Pravi, da se je prej brez večje težave postil, še strože nego Cerkev zahteva. Tekočo zimo pa mu post povzroča nemale težave. Gotovo tudi zaradi tega, ker je razen ob nedeljah že pred tretjo uro vstajal, navadno ob pol treh; po opravljenih jutranjih pobožnostih je sédel k pisanju. Nočni počitek je tedaj žrtvoval za književno delo. Poleg tega pa še vsak oddih čez dan. To posnamemo iz nekega drugega pisma škofu. Ta mu je hotel v L'Anse poslati misijonskega pomočnika, Rev. Van Plaemela. Ko je Baraga zvedel za škofovo namero, mu je 23. marca 1851 pisal, naj ga rajši kam drugam pošlje. »Moram kar priznati,« pravi, »da sem samotarec, ki si ne dam nikakega oddiha. Najrajši sem sam pri svoji pisalni mizi, kadar me misijoni ne zaposlujejo. In kot tak sem kajpada slab družabnik.«

V tem imamo ključ do uganke, kako je mogel kljub svojemu ogromnemu delu toliko napisati, kakor bi bilo pisanje njegovo poklicno delo. V resnici je bilo le sredstvo za njegov glavni misijonski cilj, za katerega je ves živel. Kadar ga je ta klical, je takoj odložil pero, si sredi najhujše zime navezal krplje in pohitel v indijanske pragozde, če je bilo treba na celotedensko tvegano misijonsko pot — radi ene same duše.

Škof in redovništvo.

(De relationibus iuridicis inter Ordinarium loci et religiosos.)

(Nadaljevanje.)

Dr. Alojzij Odar.

II. Veljavne določbe.¹

Pregled: 1. Uvodna pojasnila. 2. Načelno razmerje. 3. Ustanavljanje. 4. Škofu pridržane pravice na sploh. 5. V poglavju o klerikih. 6. V poglavju o redovnikih. 7. V poglavju o verskih društvih. 8. V poglavju o zakramentih. 9. V poglavju o svetih krajih in časih. 10. V poglavju o božjem kultu. 11. V poglavju o cerkvenem učiteljstvu. 12. V poglavju o cerkvenih beneficijih. 13. Redovniki in škofijske davščine. 14. Redovniki in škofovo sodstvo. 15. Redovniki in škofova kaznilna oblast. 16. Zaključek.

Conspectus alterius partis, quae ius vigens continet. — Post praevias adnotationes de terminis in hac materia frequentissimis (nn. marginales 1—4) principia illustrantur, quibus dispositiones iuris nituntur (nn. 5—9). Dein ostenduntur iura Ordinarii in fundationem religionum ac societatum necnon in erectionem domorum, ecclesiarum, institutorum (nn. 10, 11) et in genere iura Ordinario reservata (nn. 12, 13). Ad particularia descendens auctor tractat de clericis (nn. 14—16), de religiosis (nn. 17—22), de associationibus in religiosorum domibus vel ecclesiis erectis (n. 23), de administratione sacramentorum (nn. 24—27), de locis et temporibus sacris (nn. 28—30), de cultu divino (nn. 31—33), de exercitio ecclesiastici magisterii (nn. 34—38), de seminaristico, cathedratico et subsidio caritativo solvendis (n. 39), de iudicialia potestate Ordinarii (n. 40), de potestate coactiva Ordinarii (nn. 41, 42). Brevis recapitulatio dissertationem claudit (nn. 43, 44).

1. Uvodna pojasnila.

1. V cerkvenem zakoniku (Codex iuris canonici) je redovniško pravo sistematično urejeno. Glavni del redovniškega prava obsegajo kan. 487—681 pod naslovom »De religiosis«². Vendar pa zakonik v teh kánonih ni kodificiral redovniškega prava izérpno in izključujoče, temveč le kot del občnega cerkvenega prava; zato se nahaja veliko določb, ki se explicite ali implicite tičejo redovnikov, tudi v ostalih zakonikovih delih.

Poleg zakonika, ki je tudi za redovniško pravo primarni pravni vir, so še tile pravni viri veljavnega redovniškega prava: običaji, regule in konstitucije³, privilegiji in indulti, ki imajo pogoje, zahtevane v kan. 4 in 613, zakoni krajevne hierarhije (zlasti za neizvzete redove) in zakoni ter ukazi redovniške hierarhije.

¹ *Literaturā*: Bondini, De privilegio exemptionis, 1919; d'Angelo, La esenzione dei religiosi, 1920; Larraona, Commentarium codicis v reviji Commentarium pro religiosiis od 1927 dalje; Fanfani, De iure religiosorum², 1925; Melo, De exemptione regularium, 1921; Pejška, Ius canonicum religiosorum³, 1927; Schäfer, Ordensrecht, 1923; Schäfer, De religiosis², 1931; Vermeersch-Creusen, Epitome iuris canonici I³, n. 717 nsl.; Wernz-Vidal, Ius canonicum, tom. III. De religiosis, 1933.

² Materija je razdeljena poleg petih uvodnih kánonov na 9 titulov.

³ Kan. 489.

Posamezni tipi redovniške organizacije so v zakoniku v pravnem oziru točno orisani. Kar se tiče razmerja med redovništvom in škofom, ki nas v tej razpravi zanima, moramo takoj naglasiti, da zakonik več ne izhaja od posameznih privilegijev, ki so, kakor smo videli v prvem delu razprave, v starem pravu urejali to razmerje, temveč podaja splošne določbe, ki pa jih diferencira po posameznih tipih redovniške organizacije. Zato se moramo najprej seznaniti z redovniškimi organizacijskimi tipi, da moremo proučiti, v kakršnem pravnem razmerju je danes redovništvo do krajevnega škofa.

2. Za redovniški stan (status religiosus) je bistveno, kot določa kan. 487, prizadevanje za krščansko popolnost z izpolnjevanjem evangelijskih svetov v skupnem življenju po določenih pravilih pod skupnim predstojnikom. Ako delajo člani redovniške organizacije javne zaobljube, imamo red⁴ (religio)⁵; organizacija, ki je v vsem podobna redu, le da njeni člani ne delajo javnih zaobljub, se imenuje družba (societas)⁶; pred sedanjim zakonikom so družbo navadno imenovali institutum. Red, v katerem se delajo samo preproste javne⁷ zaobljube, časne ali trajne, je red s preprostimi zaobljubami (congregatio, včasih še z dostavkom votorum simplicium). Red, v katerem delajo člani slovesne zaobljube, je red s slovesnimi zaobljubami (ordo). Člani reda so redovniki (religiosi), ki so ali redovniki s preprostimi zaobljubami (religiosi votorum simplicium) ali redovniki s slovesnimi zaobljubami (regulares). Redovnice s preprostimi zaobljubami se imenujejo tudi sestre (sorores), redovnice s slovesnimi zaobljubami pa nune (moniales). Redovniki s slovesnimi zaobljubami se dele v menihe (monachi), to so člani starih redov, benediktinskega reda in iz njega vsaj posredno nastalih redov; dalje v redovne kanonike (canonici regulares) in v navadne redovnike s slovesnimi zaobljubami. Člani družbe so družbeniki (sodales). Poleg članov z zaobljubami (professi) žive v redovih še novinci ali novinke (novitii, novitiae) in večkrat tudi prigašenci (postulantes)⁸. Podobno je v družbah.

Med redovi razlikujemo duhovniške redove (religiones clericales) in neduhovniške redove (religiones laicales), papeškopravne redove (religiones iuris pontificii) in škofijskopravne redove (religiones iuris dioecesani). Ako na zaobljubo uboštva ni vezan le redovnik, temveč je tudi red sam z vsemi instituti imovinsko nesposoben, imamo mendikantski red v strogem pomenu besede⁹. Z ozirom na razmerje do krajevnega škofa more biti red ali izvzet (religio exempta) ali neizvzet (religio non exempta).

⁴ Religio je osnovni pojem, slovenim ga red; ostala terminologija je zgrajena na tem pojmu.

⁵ Glavni pojmi iz redovniškega prava so razloženi v kan. 488.

⁶ Kan. 673.

⁷ Zaobljuba je javna, če jo sprejme zakoniti cerkveni predstojnik v imenu Cerkve. Slovesna je tista javna zaobljuba, ki jo Cerkev priznava za slovesno (kan. 1308).

⁸ Po nekaterih redovih razlikujejo še druge pripadnike.

⁹ Mendikanti v širšem pomenu besede so redovi, ki so bili prvotno sicer pravi mendikanti, a so pozneje dobili glede uboštva olajšave. Mendikanti v nesvojskem pomenu so redovi, ki so dobili per communicationem privilegije mendikantskih redov (S c h ä f e r, De religiosis 79).

Splošno ime za dom, ki je zakonito določen za bivanje redovnikov, je redovniška hiša (domus religiosa). Ali so grangiae (hiše na posestvu, zunaj na deželi, ki pripadajo redovnikom), villae (pristave), hospici (hospitia) v pravnem oziru redovniške hiše ali niso, je odvisno od ustanovitvenega odloka. Dom redovnikov s slovesnimi zaobljubami je redovna hiša (domus regularis). Dom, v katerem živijo menihi, redovni kanoniki ali nune, je samostan (monasterium). Moški samostan, ki ga vodi predstojnik, izvoljen od samostanskih članov, in ki nima razen njega nobenega rednega¹⁰ predstojnika za notranje vodstvo, se imenuje samopraven samostan (monasterium sui iuris). Redovniška hiša z vsaj šestimi redovniki, od katerih so, če je red duhovniški, vsaj štirje duhovniki, je popolna hiša (domus formata); če je članov manj, je hiša nepopolna (domus non formata)¹¹.

Redovi so ali centralistično urejeni ali pa sestojijo iz samopravnih samostanov. V prvih imamo pokrajine (provinciae) in hiše; v drugih pa samopravne samostane, združene v zveze samopravnih samostanov (congregatio monastica). Taki zvezi stoji na čelu poseben predstojnik, ki se imenuje višji opat (abbas superior congregationis monasticae)¹².

Notranje redovniško predstojništvo je po različnih redovih različno urejeno. V centralistično organiziranih redovih imajo krajevne (hišne, superiores locales), pokrajinske (provinciales) in vrhovne (generales) predstojnike. V monastičnih redovih razlikujemo predstojnika posameznega samopravnega samostana, predstojnika zveze samopravnih samostanov in končno še predstojnika nad več zvezami. Redovniško predstojništvo so kapitlji in predstojniki poedinci. Kakšno je razmerje med obema vrstama in kdaj je predstojnik poedinec vezan na svet ali na pristanek sveta (consilium), je za vprašanje, ki ga obravnavamo, brez pomena.

3. Redovniški predstojniki imajo nejavno oblast (potestas dominativa). V duhovniških izvzetih redovih imajo po kan. 501, § 1 vsi predstojniki, ako pravila drugače ne določajo, nad svojimi podložniki in v mejah pristojnosti tudi javno oblast (potestas iurisdictionis) v notranjem in zunanjem območju. Pravna razlika med obojno oblastjo, med nejavno in javno, je bistvena.

Javna oblast se v kanonskem pravu imenuje potestas iurisdictionis ali samo iurisdictionis, da se loči od posvečevalne oblasti (p. ordinis). V modernem svetnem pravu pomeni jurisdikcija navadno oblast in pristojnost sodnika; v cerkvenem pravu pa vso javno oblast¹³. Ta oblast se imenuje javna, ker pristoji javni družbi in se po naravi razlikuje od oblasti, ki jo ima pravno nepopolna družba. Cerkvena

¹⁰ Torej ni provincialnega in generalnega predstojnika v pravem pomenu. Ali je tako zvana »stabilitas loci« (navezanost na hišo) pogoj za samopraven samostan, v tem si avtorji niso edini (prim. Gómez v Commentarium pro religiosis 1928, 445—446).

¹¹ O tem izrazu gl. Schäfer, Ordensrecht 23.

¹² Imenujejo pa tega funkcionarja po raznih zvezah samopravnih samostanov različno.

¹³ Uporablja pa se tudi v Cerkvi izraz jurisdikcija v ožjem pomenu, n. pr. za spovedno oblast, za sodnikovo pristojnost in podobno.

jurisdikcija je torej javna oblast zakonitega cerkvenega predstojnika za vodstvo vernikov. Cerkevna jurisdikcija se deli v zunanjo (za zunanje območje) in v notranjo (za notranje območje). Izvršujejo jo papež in škofje sami in po svojih organih. Cerkveni zakonik govori v 7. titulu II. knjige »De suprema potestate deque iis qui eiusdem sunt ecclesiastico iure participes«, v 8. titulu iste knjige pa »De potestate episcopali deque iis qui de eadem participant«. V zvezi s tem bo razumljiv izraz *iurisdictio participata*. Jurisdikcijska oblast redovniških predstojnikov v duhovniških izvzetih redovih je *iurisdictio participata*, t. j. delež papeževe jurisdikcije.

Od ostalih delitev cerkvene jurisdikcije pride za naše vprašanje v poštev iz kan. 197 delitev jurisdikcije v redno (*ordinaria*) in poverjeno (*delegata*). Redna oblast je tista, ki je po pravni normi (*ipso iure*) združena z oficijem in jo zato oseba (*titular*) prejme po oficiju (*mediante officio*). Dva znaka sta bistvena za redno oblast: združena mora biti z zvanjem, tako da jo oseba prejme z zvanjem; z zvanjem pa mora biti združena *ipso iure*, to se pravi po pravni normi, namreč po zakonu ali običaju, ne pa po indultu, po privilegiju (v strogem pomenu besede) ali po fakulteti. Ako vsaj enega od obeh znakov ni, je oblast poverjena.

Redna oblast je ali lastna (*propria*) ali vikarna (*vicaria*). Ako je narava zvanja ali z njim združene oblasti takšna, da nosilec oblast izvršuje v svojem imenu (*proprio nomine*), je oblast lastna. Ako pa je narava zvanja ali z njim združene oblasti takšna, da nosilec izvršuje oblast, ki je sicer redna, v imenu drugega (*nomine alterius*), je oblast vikarna. Redna oblast, ki je združena z določenim zvanjem, more biti ali vsa lastna ali vsa vikarna ali pa deloma lastna deloma vikarna¹⁴.

Nosilec cerkvene javne oblasti more biti po kan. 118 le klerik. Določba ni božjeppravna, zato bi mogel podeliti papež jurisdikcijo tudi nekleriku. Drugo pa je vprašanje, ali so ženske po božjem pravu zmožne cerkvene jurisdikcije. V zgodovini so bili primeri, ko so redovniške predstojnice jurisdikcijsko oblast nedvomno izvrševale. V Gregorijevih dekretalih je zanimivo mesto iz pisma papeža Honorija III. (iz l. 1220), kjer se omenja, da opatica »suspendira klerike, podložne njeni jurisdikciji, zaradi nepokorščine in pregreh ab officio beneficioque«¹⁵. Opatici v samostanu de las Huelgas (v Španiji) in v Conversanu (v Italiji) sta imeli še v 19. stoletju kvaziškofovsko oblast nad teritorijem, ki je bil pravno združen s samostanom; izdajali sta za svoj teritorij ukaze, izrekli kazni nad verniki, suspendirali klerike, podeljevali beneficije, umeščali klerike, od patronov prezentirane, potrjevali spovednike; nista pa mogli izdajati zakonov in izrekli ekskomunikacije¹⁶. Avtorji so te pojave cerkvene jurisdikcije pri ženskah različno tolmačili¹⁷. Za veljavno pravo ni dvoma, da ženska ne more imeti cerkvene jurisdikcije.

¹⁴ Razločiti, ali gre za lastno ali za vikarno oblast, ni vedno lahka stvar. Kriterije našteva Maroto, *Institutiones iuris canonici*³, 1921, 831 in 832.

¹⁵ C. 12, X 1, 33; ne more pa opatica izreči ekskomunikacije.

¹⁶ Cfr. Maroto, o. c. 665, op. 3.

¹⁷ Cfr. Maroto, o. c. 666—667.

Za vodstvo pravno nepopolne družbe je potrebna oblast, ki jo kan. 501, § 1 imenuje potestas dominativa¹⁸. Za tako družbo, ki jo sv. Tomaž naziva *domestica multitudo*¹⁹, ni potrebna, kot pravi on, »*justitia simpliciter*«, temveč zadostuje »*quaedam justitiae species, scilicet oeconomica ut dicitur*«²⁰. Nastane pa taka nepopolna družba oziroma oblast v njej zaradi trojne združitve, »*secundum tres conjugationes, scilicet uxoris et viri, patris et filii, domini et servi*«; torej ali že po naravi (očetovska oblast) ali po naravi in pogodbi hkratu (moževa oblast v zakonu) ali samo po pogodbi (gospodarjeva oblast nad hlapcem). Na pogodbi med redovnikom in redom temelji tudi oblast redovniških predstojnikov²¹.

4. Redovniški predstojnik more biti hkratu nosilec javne in nejavne oblasti; s starim izrazom pravijo, da nastopa »*tamquam iudex et pater*«. V dvomu, ali je izdal predstojnik odločbo v moči javne ali nejavne oblasti, se domneva, da je nastopil *tamquam pater*, torej z nejavno oblastjo.

Redovniškemu predstojniku pripade kot nosilcu javne oblasti (torej v duhovniškem izvzetem redu) v načelu zakonodajna, sodna in upravna funkcija te oblasti. Glede zakonodajne funkcije je omeniti, da je navadno v konstitucijah predstojniku poedincu, tudi vrhovnemu, odvzeta pravica, izdajati zakone, in je pridržana, kolikor je sploh možna, vrhovnemu kapitlju, ki je najvišja notranja avtoriteta reda. Pač pa morejo redovniški predstojniki po tej oblasti izdajati pravne ukaze (*praecepta*) in jim dodajati kazenske sankcije. Sodna funkcija je navadno odvzeta krajevnemu predstojniku in pridržana višjemu predstojniku; temu je pridržana po konstitucijah večkrat tudi kaznilna funkcija javne oblasti, ki izreka cerkvene kazni, tako zvane kanonične sankcije. Navadni primeri, kjer uporabljajo redovniški predstojniki javno cerkveno oblast, so tile: podelitev kanonične misije in spovedne jurisdikcije, pridržavanje grehov, nalaganje cenzur, izstavljanje listin za ordinacije, blagoslavljanje sv. krajev in sv. opreme, podeljevanje dispenz²².

Kot nosilci nejavne oblasti urejajo redovniški predstojniki notranjo redovniško disciplino. V ta namen izdajajo ukaze, nalagajo pokorila in pokore. Pravni značaj teh ukazov, pokoril in pokor se bistveno razlikuje od pravnih ukazov in kanoniških sankcij, ki jih je mogoče odrediti le po javni oblasti. Iz kan. 618, § 2, n. 2 pa moramo sklepati, da tudi notranja redovniška disciplina ne more biti odtegnjena območju javne oblasti.

Po teh pojasnilih se vrnimo k vprašanju o razmerju redovništva do krajevnega škofa.

¹⁸ Drug izraz je potestas oeconomica. Nekateri avtorji, n. pr. Vermeersch-Creusen, razlikujejo še posebno hišno oblast (potestas domestica); drugi pa tako samostojno hišno oblast zavračajo (Wernz-Vidal, o. c. 85).

¹⁹ S. Th. 2, 2, q. 58, a. 7, ad. 3. — ²⁰ Ibid.

²¹ »In superiore religioso dominativa potestas oritur ex traditione sui, quam religiosi faciunt in professione religioni eiusque superioribus« (Wernz-Vidal, o. c. 86).

²² Cfr. Pejška, o. c. 230.

2. Načelno razmerje.

5. »Škofje so nasledniki apostolov in se po božji uredbi postavljajo na čelo posameznim cerkvam (to je škofijam), ki jih vladajo z redno oblastjo pod vodstvom rimskega papeža« (kan. 329); zato je samo po sebi umevno, da morajo priti redovniki z njimi v stik. Popolnoma logično določa kan. 500, § 1, da so krajevni škofu podložni tudi redovniki, razen tistih, ki so dobili od sv. stolice privilegij eksempcije; pa tudi eksemptni redovniki so v določenih primerih podložni škofu²³. Izraz privilegij eksempcije v kan. 500, § 1 pomeni dvoje; kodeks razlikuje namreč, oziraje se na vir eksempcije, dve vrsti eksemptnih redov: nekateri redovi so izvzeti že po splošnem zakonu (kan. 615), drugi pa le tedaj, če dobe poseben privilegij eksempcije (kan. 618). V kan. 500, § 1, je dalje povedano, da podeljuje privilegij eksempcije sv. stolica. Dostaviti moramo, da ga more podeliti samo ona; škof ga ne more, ker pomeni eksempcija prehod izpod škofove oblasti pod papeževo oblast; takega prehoda pa škof kot nižji hierarh ne more povzročiti. Privilegij eksempcije se ne more dobiti s preskripcijo; ker ga namreč more podeliti le sv. stolica, spada med predmete v kan. 1509, n. 2, ki se ne morejo pridobiti po preskripciji²⁴.

O pravnem značaju redovniške eksempcije je treba omeniti, da ima po kan. 500, § 1 prvotno intentionem in iure fundatam škofova oblast; zato je treba eksempcijo napram škofovi oblasti dokazati. Nekateri redovi so v veljavnem pravu po zakonu izvzeti izpod škofove oblasti. Pri teh si stojita nasproti *lex generalis pro episcopo* in *lex specialis pro exemptione*; zato tem redovom ni treba nasproti škofu dokazovati, da so izvzeti²⁵. Redovi pa, ki izvajajo eksempcijo iz posebnega privilegija, morajo dokazati, da jim je bila eksempcija podeljena.

Pri vsebini eksempcije je treba razlikovati dvoje: eksempcijo v obsegu, kakršnega določa zakonik, in eksempcijo preko tega obsega. Ako je red eksempten po zakonu ali po podeljenem privilegiju v obsegu, ki ga določa zakonik, mu ni treba dokazovati pri vsakem primeru posebej, da je eksempten, ker je pač vsebina te eksempcije z zakonom določena. Eksempcija v mejah zakona se mora široko razlagati²⁶. To naglašam radi tega, ker so v starem pravu nekateri trdili, da eksempcija vsebinsko ni določena in da morajo zato tisti, ki trdijo, da so eksemptni, pri vsakem primeru posebej dokazati, da eksempcija obsega tudi to in to zadevo²⁷. Ako pa si red

²³ »Salva potestate quam ius etiam in eos (exemptos) locorum ordinariis concedit.« O teh primerih bo govor pozneje.

²⁴ V prejšnjem pravu je bila stvar preporna (Pejška, o. c. 44).

²⁵ Pejška, o. c. 207; Wernz-Vidal, o. c. 423.

²⁶ Vermeersch-Creusen, o. c. I, 466—467 in za njima Schäfer, De religiosis 184 trdijo, da velja gornje načelo le za redove, ki so izvzeti po zakonu, ne pa za one, ki so dobili eksempcijo po posebnem privilegiju. Toda, ker je vsebina eksempcije danes z zakonom določena, čeprav seveda za različne tipe redov različno, sodim, da velja omejitev le za akt podelitve ne pa za vsebino, kakor je že zgoraj razloženo.

²⁷ Cfr. Pejška, o. c. 42.

lasti eksempcijo preko obsega, ki je v zakoniku določen, mora nasproti škofu obstoj takega privilegija dokazati in privilegij se mora v tem primeru striktno interpretirati (kan. 50). Eksemptni redovi so, kakor bomo pozneje videli, v številnih primerih, ki jih zakonik taksativno našteva, podložni krajevnemu škofu; ako bi torej kakšen red trdil, da je tudi glede katerega izmed teh primerov izvzet, mora izjemo dokazati in izjemo je treba glede vsebine striktno interpretirati.

Oblast, ki jo ima škof nad eksemptnimi redovi, je redna. Nastane pa vprašanje, ali je lastna ali vikarna. Maroto meni, da je ta oblast vikarna. »Exemptio semper manet ut principium generale, et casus, quibus exempti subiciuntur episcopis, non sunt nisi speciales concessionnes episcopis factae, cui exempti immediate subiciuntur; quare potestas episcoporum in exemptos dicenda revera est vicaria.«²⁸ Toda zdi se, da je bolj pravilno, če imamo to oblast za lastno; vsebinsko je resda omejena; primeri, kjer je ostala, pa so nekaki ostanki prvotne, časovno in pojmovno lastne škofove oblasti.

6. Pravno razmerje redovništva do krajevnega škofa moremo razumeti samó, če imamo na umu, da so redovi organizacije, ki svoje člane popolnoma zavzemajo, izključno vodijo njihovo notranje življenje in tudi uravnavajo vse njihovo zunanje delovanje. Zato je ob načelu, da je javni red v škofiji pod škofovim nadzorstvom in da se javnopravna oblast ne vtika v zadeve, ki nimajo z javnim redom in namenom družbe nobenega stika²⁹, umevno tudi vrhovno načelo o razmerju redovništva do škofa, ki ga moremo izraziti takole: Nobenega reda v Cerkvi ni, ki bi bil popolnoma izvzet izpod škofove oblasti, a tudi noben red ni prav v vseh svojih zadevah škofu podložen. Ker mora biti po kan. 118 nosilec cerkvene javne oblasti klerik, zato je v zvezi s povedanim takoj jasno, da morejo biti duhovniški redovi v bistveno drugačnem razmerju do škofa kot neduhovniški redovi. Eksempcija duhovniškega reda more biti drugačna kot eksempcija neduhovniškega reda.

Eksempcija pomeni, kot je bilo že omenjeno, prehod izpod škofove jurisdikcije pod papežovo jurisdikcijo. V redovih pa papež sam neposredno ne izvršuje jurisdikcije, ampak postavi za to redovniško predstojništvo. Toda kako naj se to izvrši pri neduhovniških redovih, ako naj govorimo o pravni eksempciji in ne le o »nekakem zrahljanju« zveze med redom in škofi? Pri ženskih eksemptnih redovih je zadeva tako urejena, da so podložne moškemu duhovniškemu redu, ali pa de facto niso eksempzne, ako nimajo posebnega privilegija. Za moške laične redove, ki so eksemptni, pa je stvar bolj zapletena³⁰.

7. Oris zgodovinskega razvoja v prvem delu razprave nam je pokazal, kako se je razmerje med redovništvom in škofi v teku sto-

²⁸ O. c. 830, op. 1.

²⁹ Ker se razteza oblast Cerkve na zunanje in notranje območje in ker je Cerkvi poverjeno avtentično razlaganje božjega prava, je opisana funkcija nekoliko zabrisana.

³⁰ Cfr. Wernz-Vidal, o. c. 427, op. 28.

letij spreminjalo, a se končno v stvarnem pogledu ustalilo na načelih, ki jih je proglasil tridentski cerkveni zbor, ki je izhajal iz stavka, da je škofova stvar, skrbeti za javni red, in da gre dušnopastirskemu delovanju prvenstveno stališče. V konstrukciji eksempcije same pa v starem pravu do konca njegovega razvoja ni bilo opaziti trdnega ogrodja, ker je bilo preveč kazuistike in kompromisov. Spomnim naj le na razlikovanje, ali je škof pristojen za določen primer, ki se tiče redovništva, tamquam ordinarius ali tamquam delegatus sanctae sedis ali saltem tamquam delegatus sanctae sedis. Dalje je bil osnova za eksempcijo privilegij, ne zakon. Privilegij tega reda je bil glede eksempcije širši kot privilegij drugega reda, zato je umevno, da se je do konstitucije Leona XIII. »Romanos pontifices« z dne 8. maja 1881³¹ vzdrževalo mnenje, da je treba vsebino eksempcije pri vsakem primeru posebej dokazati.

Zakonik pa je uredil redovniško eksempcijo pod enotnim vidikom, čeprav diferencirano po posameznih tipih redovniške organizacije. Pri tej ureditvi je v nasprotju s starim pravom značilno zlasti dvoje: prvič ostra ločitev med duhovniškimi in neduhovniškimi redovi. Razlika med duhovniškim redom s slovesnimi zaobljubami in duhovniškim redom z neslovesnimi zaobljubami se sicer tudi pri vprašanju o eksempciji pozna, vendar je v vsebinskem pogledu zelo zmanjšana. Drugič pa je zakonik odpravil razliko med redno in delegirano škofovo oblastjo, ki je bila zlasti od tridentskega koncila dalje značilna za redovniško pravo³².

8. Zakonik razlikuje med eksemptnimi in neeksemptnimi redovi. Red je eksempten ali po zakonu ali po posebnem privilegiju. Po zakonu (kan. 615) so eksemptni vsi redovi s slovesnimi zaobljubami, razen onih ženskih redov, ki niso podložni predstojnikom vzporednega moškega reda. V redu samem, ki je eksempten, se eksempcija razteza na redovnike, novince, hiše in cerkve (regulares, novitiis non exclusis . . . cum eorum domibus et ecclesiis; kan. 615). Od redov z neslovesnimi zaobljubami so eksemptni le tisti, ki so dobili poseben privilegij (kan. 618, § 1). Ker se družbe, ki so itak po svoji ureditvi podobne redovom, ravnaajo analogno po določbah, ki veljajo za redove, morejo biti tudi one eksemptne, ako dobe privilegij³³. Tak privilegij je dobila n. pr. družba pallotincev (pia societas missionum, PSM)³⁴.

Eksemptni redovi niso vsi v enaki meri eksemptni. Neko razliko glede eksempcije smo pri redovih opazili že v starem pravu: mendikantski redovi so imeli večje privilegije kot ostali, moški redovi večje kot ženski. Zakonik pa še jasneje in bolj sistematično razločuje razne redove. Ako zadevne zakonikove določbe primerjamo med seboj in jih razporedimo v sistem, moremo eksemptne redove takole razvrstiti: duhovniški izvzeti redovi s slovesnimi zaobljubami, duhovniški izvzeti redovi z neslovesnimi zaobljubami, neduhovniški moški

³¹ Prim. odst. 19 v prvem delu te razprave (BV 1935, 247—257).

³² Cfr. Pejška, o. c. 48.

³³ Cfr. Vermeersch-Creusen, o. c. I⁴, 504.

³⁴ Prim. Heimbucher, o. c. II, 614; Schäfer, De religiosis 786.

izvzeti redovi s slovesnimi zaobljubami, izvzeti ženski redovi s slovesnimi zaobljubami, ki so podložni moškemu redovniškemu predstojniku, in izvzeti ženski redovi, ki so neposredno podrejeni sv. stolici.

Noben neizvzet red ni v vseh stvareh podložen škofu³⁵; po tem, koliko je kak neizvzet red podložen krajevemu škofu, razlikujemo zopet naslednjo vrsto: papeškopravne redove in škofijskopravne; med papeškopravnimi pa duhovniške redove s preprostimi zaobljubami, neduhovniške moške redove s preprostimi zaobljubami in neizvzete ženske redove; prav tako pa razlikujemo tudi med škofijskopravnimi duhovniške, neduhovniške moške in ženske redove.

Vsak izmed naštetih redov je v drugačnem razmerju do krajevnega škofa kot drugi, čeprav pri nekaterih ni bistvenih razlik. Za eksemptne redove velja že prej omenjeno načelo, da so izvzeti izpod škofove oblasti razen v taksativno naštetih primerih, ki pa so pri različnih redovih različni. Za neizvzete redove pa velja načelo, da so podložni krajevemu škofu, izvzemši primere, ki jih zakonik našteva; primeri pa so zopet za različne redove različni.

Iz določbe v kan. 618, § 2 sledi, da se pri neeksemptnih redovih škof ne sme vmešavati v tiste notranje zadeve, ki ne prestopajo področja nejavne oblasti. Ker umevamo pod izrazom *exemptio* izvzetje izpod škofove (to je javne) oblasti, se zdi manj primerno govoriti pri neizvzetih redovih »de exemptione passiva imperfecta«, kot hoče n. pr. Pejšk a³⁶.

9. Eksempcija, o kateri govorimo v redovniškem pravu, je *exemptio passiva*. Razteza pa se ta eksempcija po določbi kan. 615 na osebe, hiše in cerkve. Redovniška eksempcija je torej *personalis in localis* hkratu; zato se imenuje *exemptio mixta*. Krajevna eksempcija more biti popolna (*plena, totalis*) ali nepopolna (*semiplena*). *Exemptio passiva plena* pomeni, da so na takem kraju tudi nedomačini, ki se na njem mude, izvzeti izpod oblasti krajevnega škofa; *semiplena* pa pove, da so na tem kraju izvzete le osebe, ki uživajo že sicer privilegij eksempcije, tako da je kraj sicer izvzet *toda ratione personarum exemptarum*, ker pač pripada tem osebam in bi bila njihova eksempcija iluzorna ali vsaj močno okrnjena, ako hiša, v kateri bivajo, ali cerkev, pri kateri delujejo, ne bi bili izvzeti. Vprašanje, ali je redovniška eksempcija *plena* ali je *semiplena*, je bilo v starem pravu preporno. Besedilo v starejših papeških aktih³⁷ je nedvomno govorilo v prilog mnenju, da je eksempcija *popolna*. Besede v konst. Leona XIII. »*Romanos pontifices*«: »... quod earum domus habitae fuerint iuris fictione quasi territoria quaedam ab ipsis dioecesibus avulsa,«³⁸ pa so že veliko manj jasne oziroma povedo, kakor pravi Vid a l³⁹, že indirektno z izrazom »*iuris fictione*« (ker

³⁵ Prim. kan. 618, § 2.

³⁶ O. c. 41.

³⁷ V konst. Siksta IV. »*Regimini*« stoje besede: *in personas, domus et loca ... utpote prorsus exempta*; v konst. Urbana VI. »*Sacrosancta*« beremo: *vos, vestrasque personas ac omnia loca* (cfr. Wernz-Vidal, o. c. 424, op. 23).

³⁸ Prim. odstavek 19 v prvem delu te razprave (BV 1935, 247—257).

³⁹ Wernz-Vidal, o. c. 426.

je *fictio iuris legis adversus veritatem dispositio*), da je redovniška eksempcija semiplena. Po objavljenju kodeksa trdijo nekateri avtorji še vedno, da je eksempcija redovniških hiš in cerkvá plena⁴⁰; večina avtorjev pa zagovarja nasprotno mnenje⁴¹. Dokazi, ki jih navajata R a m o s⁴² in V i d a l⁴³, se zdé tako močni, da ne bo več mogoče vzdrževati starega mnenja, da je omenjena eksempcija popolna. Nihče ni trdil, da so neredovniki, ki se mudé v eksēptni redovniški hiši, podložni jurisdikciji redovniškega predstojnika, kakor so n. pr. peregrini podložni krajevnemu ordinariju; zato ni prav nobenega razloga, zakaj naj bi bili taki neredovniki izvzeti izpod oblasti krajevnega škofa, ko je redovniška hiša in diocesi⁴⁴.

3. Ustanavljanje.

10. Ko smo proučili načelno razmerje med škofom in redovništvom po normah veljavnega cerkvenega zakonika, si oglejmo konkretne določbe, ki urejajo to razmerje. Pri sistematičnem proučevanju je umestno razlikovati škofovo kompetenco pri ustanavljanju redov, hiš, cerkvá, zavodov, in pa škofovo kompetenco nad ustanovljenim redovniškim objektom oziroma nad redovniki.

Škof ima pravico ustanavljati⁴⁵ škofijskopravne redove s preprostimi zaobljubami (kan. 492, § 1) in družbe. Ne sme pa te pravice rabiti *inconsulta sede apostolica*. Na IV. lateranskem cerkvenem zboru l. 1215 in na II. lionskem koncilu l. 1274 je bilo prepovedano, ustanavljati redove brez pristanka sv. stolice. Prepoved so pozneje (za Pija V.) še ponovili, a kljub temu se je obdržala nasprotna praksa, po kateri je zadostovalo le dovoljenje krajevnega škofa. To prakso je uzakonił Leon XIII. s konst. »*Conditae a Christo*« dne 8. decembra 1900⁴⁶, kolikor je šlo za redove s preprostimi zaobljubami. Škofovsko pravico je omejil na obseg, kakršen je v kan. 492, papež Pij X. z motuproprijem »*Dei Providentis*« z dne 16. julija 1906⁴⁷.

Brez pismenega dovoljenja krajevnega škofa se ne more ustanoviti prav nobena redovniška hiša, ne popolna ne nepopolna (kan. 497)⁴⁸. Redovniška hiša pomeni dom redovnikov ali še točneje redovniško komuniteto. Kdo je lastnik stavbe, je za vprašanje o usta-

⁴⁰ Noldin, Génicot-Salsmanns, Capello, Matej a Coronata (primerjaj Sch ä f e r, De religiosis 617—618). Sch ä f e r o. c. 618 sam: *practice tenemus* (primam sententiam).

⁴¹ Vermeersch-Creusen, Prümmer, Biederlack-Fürich, Augustine, Chelodi, Ojetti, Ramos, Vidal (prim. Sch ä f e r, De religiosis 617—618; Wernz-Vidal, o. c. 426).

⁴² V Commentarium pro religiosis 1925, 82 nsl.

⁴³ Wernz-Vidal, o. c. 424—426.

⁴⁴ Prim. Vermeersch-Creusen, o. c. I^a, 466—467.

⁴⁵ Pod kakšnimi pogoji, je določeno v dekretu redovniške kongregacije z dne 6. marca 1921 (AAS 1921, 312—319).

⁴⁶ Fontes, ed. Gasparri III, 562—566.

⁴⁷ Fontes, ed. Gasparri III, 674—676.

⁴⁸ Za ustanovitev kakršnekoli izvzete redovniške hiše ali nunskega samostana, tudi neizvzete, na ozemlju pa, ki spada pod kongregacijo de propaganda, sploh za ustanovitev vsake redovniške hiše, se zahteva še dovoljenje sv. stolice (kan. 497, § 1).

novitvi brez pomena. V državni bolnišnici n. pr., kjer vrše strežniško službo redovnice, ki tudi tam stanujejo, je torej »redovniška hiša«⁴⁹. Praktično sledi iz tega, da redovnice ne morejo prevzeti strežniške službe v bolnišnicah in sanatorijih brez dovoljenja krajevnega škofa. Novo pismeno dovoljenje krajevnega škofa je potrebno redovnikom za ustanovitev šole, bolnišnice in podobnih zavodov, če je institut⁵⁰ ločen od redovniške hiše (kan. 497, § 3). Da je potrebno škofovo dovoljenje, mora biti zavod institutum pium, kar pomeni, da je zavod določen za verske ali karitativne namene. Za ustanove torej, ki so namenjene le za gospodarske namene (n. pr. grangiae — različne pristave) ali ki so določene za oddih redovnikom, tako da ti tam ne vrše svojega poklicnega dela (n. pr. dušnega pastirstva; take ustanove se imenujejo villae ali hospitia), ni potrebno škofovo dovoljenje⁵¹; jasno pa je seveda, da te ustanove potem niso loca exempta. Zavod mora biti popolnoma ločen od redovniške hiše, da je potrebno po kan. 497, § 3 novo škofovo dovoljenje. Ako je n. pr. redovniška hiša obdana z zidom in se znotraj tega obzidja zgradi posebna stavba za šolo, sicer materialno ločena od redovniške hiše, ni pravno ločena od nje⁵².

V dovoljenju za ustanovitev redovniške hiše, ki ga izda škof duhovniškemu redu, je že obseženo dovoljenje, imeti cerkev ali javen oratorij; vsaj javen oratorij mora dovoliti⁵³. Da pa morejo zgraditi redovniki cerkev v določenem kraju, je potrebno novo škofovo dovoljenje (kan. 1162, § 4). Tudi za napol javen oratorij je potrebno pri neizvetem redu dovoljenje krajevnega ordinarija (kan. 1192, § 1).

Da se spremeni namen redovniški hiši, je potrebno, če ne gre zgolj za notranjo redovniško spremembo, dovoljenje krajevnega ordinarija kot pri ustanovitvi (kan. 497, § 4); isto velja za premetitev hiše s kraja v kraj⁵⁴. Za ustanovitev redovniške hiše škofijskopравnega reda v tuji škofiji se zahteva pristanek obeh krajevnih ordinarijev (kan. 495, § 1). Združitev župnije z redovniško hišo ali cerkvijo je pridržana sv. stolici (kan. 1423, § 1), ki pa združitve ne izvrši proti volji krajevnega škofa.

Za opustitev redovniške hiše neizvetega reda se zahteva pristanek krajevnega ordinarija (kan. 498). Hiše škofijskopравnega reda ukinja krajevni ordinarij, ko zasliši vrhovnega redovniškega predstojnika; če pa ima red le eno hišo, je njena opustitev pridržana sv. stolici (kan. 493). Pri opustitvi redovniških hiš, ki pripadajo ostalim redovom, krajevni ordinarij nima ingerence.

11. Škof izdaja omenjena dovoljenja po svojem svobodnem proučarku. Vezan ni na nobene formalnosti, razen ko gre za ustanovitev cerkve ali javnega oratorija; v tem primeru mora namreč za-

⁴⁹ Prim. Schäfer, De religiosis 61.

⁵⁰ Torej šola, bolnišnica ali sploh dobrodelni zavod.

⁵¹ Prim. Schäfer, De religiosis 63.

⁵² Prim. Larraonov komentar v Commentarium pro religiosis 1928, 105.

⁵³ Kontroverze gl. pri Schäfer, De religiosis 135.

⁵⁴ Prim. Schäfer, De religiosis 138—139.

slišati rektorje bližnjih cerkva (kan. 1162, § 3). Stvarno pa veže škofa kan. 496, ki določa, da se ne sme ustanoviti nikaka redovniška hiša, ako se po pameti ne more soditi, da je poskrbljeno za njeno vzdrževanje⁵⁵. Škof more izdati dovoljenje tudi pod pogojem, če le pogoj ne nasprotuje občemu pravu. Obveznost, ki tako nastane za redovniško komuniteto, ima značaj obligacije e contractu oneroso⁵⁶.

V starem pravu je bil škof pri izdajanju omenjenih dovoljenj vezan na razne formalnosti. Po konst. Klemena VIII. »Quoniam« z dne 23. julija 1603⁵⁷ je moral škof, preden je dal dovoljenje za nov mendikantski samostan, zaslišati predstojnike mendikantskih samostanov tistega kraja in še druge zainteresirane osebe in dognati, da vzdrževanje nove hiše ne bo v škodo ostalim redovniškim hišam. Določbo so tako interpretirali, da je moral škof poleg redovniških predstojnikov zaslišati še stolni kapitelj, župnika in župljane tistega kraja. Redovniki so s časom dobili tako zvani privilegium cannarum (canna = palica, mera), kar je pomenilo, da se v njihovem okolišu⁵⁸ ni smela ustanoviti nobena redovniška hiša⁵⁹. Jezuitje pa so n. pr. dobili nov privilegij, po katerem niso bili dolžni ozirati se na imenovani privilegium cannarum drugih redov⁶⁰.

Zakonik je v skladu s cerkveno tradicijo pustil škofu pri ustanavljanju redovniških hiš obsežne kompetence in jih je v nekaterih stvareh še zvečal.

4. Škofu pridržane pravice na sploh.

12. Pri ustanavljanju redovniških hiš je za odnose do krajevnega škofa pravno brezpomembno, ali pripada hiša izvzetemu ali neizvzetemu redu. Po ustanovitvi pa se razmerje različnih redovniških hiš do škofa bistveno spremeni. Moški redovi s slovesnimi zaobljubami in ženski redovi s slovesnimi zaobljubami, podložni moškim redovom, so po zakonu (kan. 615) izvzeti izpod škofove oblasti. Od ostalih redov so izvzeti oni, ki so dobili od sv. stolice privilegij eksempcije (kan. 618, § 1). Radi eksempcije so pač eksemptni redovi v bistveno drugačnem razmerju do škofa kot neeksemptni redovi.

V eksemptnem redu samem se eksempcija razteza na osebe, hiše in cerkve. V kakšnem smislu so redovniške hiše eksemptne, namreč *ratione personarum exemptarum*, smo videli že zgoraj. Kako daleč pa eksempcija sega, o tem pa pozneje.

⁵⁵ »Nulla religiosa domus erigatur, nisi iudicari prudenter possit vel ex rebus propriis vel ex consuetis elemosynis vel alio modo congruae sodalium habitationi et sustentationi provisum iri.« — Prvo tako določbo je izdal Klemen VIII. v konst. »Quoniam« z dne 23. julija 1603 (Fontes, ed. Gasparri I, 363).

⁵⁶ Prim. Schäfer, De religiosis 134.

⁵⁷ Fontes, ed. Gasparri I, 363. Prim. op. 177 v prvem delu razprave (BV 1935, 243).

⁵⁸ V razdalji 300 ali 400 cannarum ali 4000 korakov.

⁵⁹ Prim. konst. Gregorja XV. »Cum alias« z dne 17. avg. 1622; Bull. Rom. III, 464.

⁶⁰ Prim. Pejška, o. c. 52.

Redovniške osebe, ki so eksemptne, so člani z zaobljubami in novinci⁶¹. Postulanti (priglašenci) niso eksemptni. Deloma pa se razteza vsaj v nekaterih učinkih eksempcija tudi na postulante in na osebe, ki bivajo v redovniških hiši »diu noctuque causa famulatus aut educationis aut hospitii aut infirmæ valetudinis (kan. 514, § 1)⁶².

Hiše so izvzete, če so popolne (formatae) ali nepopolne (non formatae). Nepopolna hiša je (manet) po kan. 617, § 2 pod posebnim nadzorstvom škofa (sub peculiari vigilantia Ordinarii loci), kar pa ne pomeni, da taka hiša ni eksemptna. Podrobneje o tem pozneje. Ali so grangiae, villae, hospitia, o katerih smo zgoraj govorili, izvzeti izpod škofove oblasti ali ne, je odvisno od tega, ali so formalno redovniške hiše ali ne. Poleg redovniških hiš omenja kan. 615 kot izvzete tudi cerkve. Izvzete niso le cerkve, ki pripadajo izvzetemu redu, ker jih je ta zgradil ali drugače na zakonit način pridobil, temveč tudi cerkve, ki so za stalno izročene eksemptnim redovnikom⁶³.

13. Redovniška eksempcija v načelu popolnoma izvzema naštete osebe, hiše in cerkve izpod škofove oblasti »razen v primerih, ki so v zakonu našteti« (praeterquam in casibus a iure expressis), kot pravi klavzula v kan. 615⁶⁴. Teh primerov je v zakoniku precej naštetih⁶⁵ in so raztreseni po vsem zakoniku. Iz tega se jasno razvidi, kako bi pomanjkljivo poznal redovniško pravo tisti, ki bi proučil le kanone v drugem delu druge zakonikove knjige, ki ima naslov »De religiosis«.

V tistih primerih, v katerih so redovniki škofu podložni, more ta proti njim po kan. 619 tudi kazensko nastopiti.

Zdi se, da najlažje dobimo pregledno sliko o razmerju med škofom in redovništvom, ako si ogledamo omenjene primere, ki nam podrobno pokažejo, kakšne pravice in dolžnosti ima škof do različnih vrst redovništva. Zadevni primeri odnosno kanoni se bavijo z vero in moralo, z božjim kultom, z dušnim pastirstvom in deljenjem zakramentov, z javnim redom in z upravo redovniške imovine⁶⁶.

Eksempcija pomeni, kakor je bilo že večkrat omenjeno, izvzetje izpod škofove jurisdikcijske oblasti. Od stroge jurisdikcijske oblasti pa je treba razlikovati oblast ali pravico nadziranja (ius visitationis). Red, ki je izvzet izpod škofove jurisdikcijske oblasti, s tem še ni izvzet izpod škofove nadzorovalne oblasti. Popolnoma so oproščeni škofovega nadzorstva le izvzeti duhovniški redovi s slovesnimi zaobljubami, tako da jih kot redovnike⁶⁷ krajevni ordinarij ne more

⁶¹ Eksempcija preneha po kan. 618, §§ 1 in 2.

⁶² Prim. kan. 1337 in 1338, § 1.

⁶³ Prim. Wernz-Vidal, o. c. 426—429.

⁶⁴ V kan. 500, § 1 je enakovredna klavzula: »salva semper potestate quam ius etiam in eos (exemptos) locorum Ordinariis concedit«. Kan. 500, § 2 pa se glasi: »Moniales quae sub iurisdictione Superiorum regularium ex praescripto constitutionum sunt, Ordinario loci subduntur tantum in casibus iure expressis.«

⁶⁵ Nad 80 kanonov omenja take primere; nekateri celo po več.

⁶⁶ Prim. Pejška, o. c. 209.

⁶⁷ Seveda ne kot redovnike, pač pa kot župnike oziroma dušne pastirje.

v ničemer nadzirati. Škofova nadzorovalna pravica nad redovniki poteka iz več virov. Škof more nadzirati redovnike prvič v tem, v čemer so mu podložni, a ne brez izjeme; dalje glede božjega kulta in zakramentov. Neduhovniški redovi so podvrženi nadzorstvu cerkvene hierarhije tudi glede lastne notranje discipline; ako torej nima nad njimi oblasti predstojnik izvetega duhovniškega reda, jih nadzirajo krajevni škofje. Končno ima škof včasih tudi supletorično dolžnost nadziranja, ako primarni upravičenci vizitacije ne izvrše. Z druge strani je pa treba dostaviti, da se v zgolj interne hišne zadeve, ki se odmikajo področju javne cerkvene oblasti, škof tudi pri škofijskopravnem redu, ki mu je najbolj podložen, ne more vtikati.

Zgoraj omenjene primere, na katere meri kan. 615 in ki govore o škofovi jurisdikcijski oblasti nad redovniki, kakor tudi primere, v katerih je redovništvo podvrženo škofovi nadzorovalni oblasti, novejši avtorji na različne načine obravnavajo. Vermeersch-Creusen sta uredila primere tako, da najprej naštevata, kaj more škof pri redovnikih storiti, dalje, kaj mu morajo redovniki prepustiti; potem, kaj morajo redovniki na škofov ukaz storiti ali oddati, in končno, česa brez škofa storiti ne smejo⁶⁸. Tako urejeni seznam sta prepisala tudi Schäfer⁶⁹ in Vidal⁷⁰. Za prvo orientacijo je ta seznam zelo koristen, sicer je pa prekratek. Pejška⁷¹ je razvrstil primere, ki so škofu pridržani, po materiji v primere glede vere in nravnosti, glede božjega kulta, glede zakramentov in dušnega pastirstva, glede javnega reda, glede imovine. Drugi, n. pr. d'Angelo⁷², Sípós⁷³ imajo zopet drugačno razdelitev. V tej razpravi obravnavamo primere preprosto po zaporednosti kanonov v zakoniku⁷⁴, ker so radi zapletenosti materije sistematične razdelitve prisiljene in ne morejo vseh primerov točno obseči in bi bilo zato pri podrobnem proučevanju, ki je naloga te razprave, treba razne primere na več mestih obravnavati⁷⁵. Pri posameznem primeru skušam dognati tudi načelo, ki je na podlagi zgodovinskega razvoja zahtevalo, kot se zdi, določbo, kakršna je v zakoniku, ali pokazati, kako je prišlo do veljavne določbe.

5. V poglavju o klerikih.

14. Iz prvega oddelka II. zakonikove knjige pod naslovom »De clericis« je omeniti naslednje primere, kjer se sreča škof z redovniki.

⁶⁸ O. c. I³, 467—469.

⁶⁹ De religiosis 160—162.

⁷⁰ Wernz-Vidal, o. c. 433—435.

⁷¹ O. c. 209—214.

⁷² La esenzione dei religiosi (po materiji).

⁷³ Enchiridion iuris canonici², 1931, 384—385 (brez sistema).

⁷⁴ Razdeljeno po poglavjih iz zakonika.

⁷⁵ Priznati je treba, da tako obravnavanje napravlja snov za tiste, ki niso navajeni cerkvenega zakonika, nepregledno. Temu skušam odpomoči s kratkimi naslovi, ki označujejo vsebino odstavkov.

Precedenca. Škof, ki določa podrobni⁷⁶ precedenčni red v svoji škofiji, rešuje tudi zadevne spore, ki nastanejo ob skupnih (collegialiter) nastopih redovnikov (n. pr. pri procesijah), četudi so redovniki eksemptni (kan. 106, n. 6). Določbo, ki je bila dana že na tridentskem koncilu⁷⁷, očitvidno narekuje javni red⁷⁸, za katerega mora skrbeti škof.

Privilegium fori. Ker uživajo redovniki privilegium fori⁷⁹, ni dovoljeno tožiti redovnika pred svetnim sodiščem brez dovoljenja cerkvene oblasti; to dovoljenje daje škof kraja, kjer se bo pravda vršila⁸⁰ (kan. 120, § 2). Razlog za določbo je zopet škofova skrb za javni red.

Pastoralne konference. Vsi redovniki, ki se bavijo z dušnim pastirstvom, se morajo udeleževati škofijskih pastoralnih konferenc. Ako pa redovniki v svojih hišah nimajo podobnih konferenc, so se dolžni udeleževati škofijskih pastoralnih konferenc tudi oni redovniki, ki so dobili od škofa spovedno jurisdikcijo (kan. 131, § 3). Udeleževati se morajo redovniki teh konferenc aktivno tako kot svetni duhovniki; zato morajo oddajati eventualne pismene sestavke, reševati kazuse in podobno⁸¹. Redovnike dušne pastirje, ki se ne udeležujejo škofijskih pastoralnih konferenc, more škof kaznovati z arbitrarno kaznijo, spovednikom pa naj vzame pravico spovedovati svetne ljudi (kan. 2377). Določba temelji na načelu, da so glede dušnega pastirstva vernikov tudi izvzeti redovniki podložni škofu. V starem pravu se niso ravnali po tem načelu. Leon XIII. je v konst. »Romanos pontifices« z dne 8. maja 1881 utemeljeval določbo, da se morajo v misijonskih krajih redovniki, ki se bavijo z dušnim pastirstvom, udeleževati pastoralnih konferenc, s presumpcijo, da imajo redovniške hiše v misijonih premalo članov, da bi se mogle v njih konference uspešno vršiti⁸². Za redne pokrajine pa je veljalo pravilo, da so redovniki dolžni udeleževati se pastoralnih konferenc, ako doma nimajo podobnih sestankov⁸³.

15. Misijonstvo. V misijonskih pokrajinah imajo krajevni ordinariji po načelu, da spada dušno pastirstvo (misijonarjenje) pod vodstvo zunanje cerkvene hierarhije, in radi izrednega položaja teh pokrajin obširnejše kompetence nad redovniki kot škofje v rednih cerkvenih pokrajinah. Podrobno je uredila razmerje med cerkveno hierarhijo v misijonskih pokrajinah in redovniki misijonarji zlasti zgornaj omenjena konst. Leona XIII. »Romanos pontifices«⁸⁴.

⁷⁶ Glavne norme za določanje precedenčnega reda so podane že v zakoniku (prim. kan. 106 in kan. 491).

⁷⁷ Sess. 25, c. 13 de reg.

⁷⁸ Zato je tudi dostavek remota omni appellatione in suspensivo.

⁷⁹ Prim. kan. 614.

⁸⁰ Podobno so utemeljene določbe o škofovi sodni oblasti nad redovniki, o kateri bo govor pozneje.

⁸¹ Cfr. kan. 131, § 3. — Za ljublj. škofijo gl. III. sinoda 1924, 35—37.

⁸² Fontes, ed. Gasparri III, 171—186. Prim. odst. 19 v prvem delu razprave (BV 1935, 247—257).

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Prim. odst. 19 v prvem delu te razprave (kakor pod 82).

Redovniki morajo listine, s katerimi so določeni za misijonsko delo, predložiti krajevnemu ordinariju (apostolskemu vikarju ali ap. prefektu oziroma predstojniku samopravnega misijona); misijonskega dela ne smejo izvrševati brez njegovega dovoljenja. Ako listin ne predlože, jim more krajevni ordinarij prepovedati misijonsko delo (kan. 295).

Redovniki misijonarji so glede zunanjega dela (šole, dušnega pastirstva, delitve zakramentov) kakor tudi glede darov za misijone in glede zapuščin in legatov za misijone podložni krajevnemu ordinariju. Ako pride v tej stvari do spora med krajevnim ordinarijem in redovniškim predstojnikom, prevlada ordinarijeva odločba; redovniškemu predstojniku pa ostane rekurz na sv. stolico, a brez odložne moči⁸⁵ (kan. 296).

Misijonski krajevni ordinarij more določiti tudi redovnike v svoji pokrajini za dušno pastirsko delo, ako primanjkuje svetnih duhovnikov. Prej pa mora o tem zaslišati redovniškega predstojnika (kan. 297)⁸⁶.

Spore med redovniki misijonarji rešuje krajevni ordinarij. Redovniki morejo proti njegovi odločbi vložiti priziv na sv. stolico, a priziv nima odložne moči (kan. 298). V primeru javnega pohujšanja more krajevni ordinarij odstraniti redovnika misijonarja, ko je po možnosti prej opozoril redovniškega predstojnika; o odloku mora obvestiti sv. stolico (kan. 307)⁸⁷.

16. Pontificalia. Škof sme izvrševati pontificalia⁸⁸ v svoji škofiji tudi v eksemptni redovniški cerkvi (kan. 337, § 1). Redovniki so dolžni v ta namen pripraviti škofu v svoji cerkvi tron in baldahin⁸⁹. Zunaj svoje škofije sme škof izvrševati pontificalia s pristankom krajevnega škofa, in če gre za eksemptno redovniško cerkev, s pristankom redovniškega predstojnika (kan. 337, § 1). Metropolit ima v metropoliji enako pravico kot škof v škofiji (kan. 274, n. 6); tudi v eksemptnih redovniških cerkvah sme nositi palij (kan. 277).

V zgodovini se je večkrat pojavila težnja, da škof ne more vršiti pontifikalij v redovniški cerkvi, če ga ni poklical redovniški predstojnik. Takšno določbo ima že znani privilegij samostana v Bobbio⁹⁰. V zadnjih stoletjih srednjega veka so dobili redovniki privilegij, da smejo povabiti kateregakoli škofa, da opravi v njihovi cerkvi pontifikalije, ne oziraje se na krajevnega škofa. V veljavnem pravu je škofova pravica glede pontifikalij zvečana.

Škofijska sinoda. Škofijske sinode se morajo udeležiti v škofiji bivajoči opati in od vsakega duhovniškega reda v škofiji po en krajevni (hišni) predstojnik, ki ga določi pokrajinski predstojnik;

⁸⁵ Upoštevati je treba tudi posebna statuta, odobrena od sv. stolice.

⁸⁶ Isto kot pod 85.

⁸⁷ Opisana uredba misijonske uprave in pa možnost enotnega ravnanje sta razloga, da sv. stolica izroča posamezne misijonske pokrajine posameznim redovom.

⁸⁸ To pomeni izvrševati sv. funkcije, pri katerih zahtevajo liturgični zakoni mitro in pastorale (kan. 337, § 2).

⁸⁹ Decr. auth. S. Rituum C. 1290, ad. 1.

⁹⁰ Prim. odstavek 8 v prvem delu te razprave (BV 1935, 226/27).

če ta biva v škofiji, se more sam, ako hoče, udeležiti sinode. Škof more pozvati tudi druge redovniške predstojnike (kan. 358, § 1, n. 8 in § 2). S kaznijo pa more nastopiti le proti tistim izmed eksemptnih redovnikov, neopravičeno izostalim od sinode, ki so župniki (kan. 359, § 2). Razlikovanje med redovniki župniki in ostalimi redovniki glede kazenske sankcije omenjene določbe je utemeljeno v tem, da so redovniki župniki v tesnejšem razmerju s škofom kot ostali. V starem pravu je vabil škof na sinodo redovniške župnike z redno oblastjo, redovniške predstojnike pa kot delegat sv. stolice⁹¹. Škof je mogel v prejšnjem pravu kaznovati kot delegat sv. stolice tudi redovniške predstojnike, ki so bili povabljeni na sinodo, a se je niso udeležili, le denarnih kazni (glob) jim ni smel nalagati⁹². Kaznovati je mogel škof s cenzurami tudi redovnike župnike, ki se niso udeležili sinode; ni pa mogel kaznovati župnikovega predstojnika, ki se ni pobrigal, da bi se bil župnik sinode udeležil⁹³. Sicer pa smo na vprašanje, kako je bilo z udeležbo redovnikov na škofijskih sinodah, v prvem delu te razprave večkrat naleteli⁹⁴.

Nastavitev redovniškega župnika. Redovnika postavi za župnika⁹⁵ škof na predlog redovniškega predstojnika (kan. 456). Škof more tudi odstaviti redovniškega župnika, ko opomni o tem redovniškega predstojnika (kan. 455, § 5). Obe določbi sta logična posledica načela, da stoji redno dušno pastirstvo pod škofovim vodstvom. O razmerju škofa do redovniške župnije in redovniškega župnika bo govor pozneje. Glede nastavitve in odstitvitve redovniških župnikov so se določbe v starem pravu spreminjale, dokler jih ni ustalil Benedikt XIV. s konst. »Firmandis« z dne 6. nov. 1744⁹⁶.

Nastavitev rektorja cerkve. Škofu je pridržana potrditev rektorja cerkve, ki pripada redu, četudi izvzetemu, a ni združena z redovniško hišo (kan. 480, § 2). Za to določbo ne navaja Gasparrijev aparat nobenega vira. Razlog za določbo je načelo, da se mora eksempcija striktno tolmačiti⁹⁷ in da za javni red v škofiji skrbi škof.

6. V poglavju o redovnikih.

17. V redovniškem pravu v ožjem pomenu besede (kan. 487 do 681) podaja zakonik najpomembnejše določbe za ureditev razmerja med redovništvom in krajevnim škofom. Več teh določb smo v pričujoči razpravi že obravnavali, tako zlasti določbe o škofovi pristojnosti glede ustanavljanja redov in redovniških hiš. V tem zakonikovem delu je dalje več kánonov, ki to razmerje načelno obravnavajo. Vrhovno načelo je podano v kan. 500, § 1, po katerem so

⁹¹ S. C. C., Pícentina, 16. jun. 1703; Fontes, ed. Gasparri V, 477.

⁹² Kot sub 91.

⁹³ S. C. C. Segovien, 1. apr. 1656; Fontes, ed. Gasparri V, 328.

⁹⁴ Sess. 24, c. 2 de ref. (trid. koncil); določbo je potrdil že Leon XIII. v konst. »Romanos pontifices«, prim. op. 199 v prvem delu te razprave (BV 1935, 245).

⁹⁵ Izvrši collationem officii.

⁹⁶ Prim. odst. 19 v prvem delu te razprave (BV 1935, 247—257).

⁹⁷ Prim. c. 16, X 5, 33; c. 1, in VI 5, 7.

redovniki škofu podložni, ako niso izvzeti; pa tudi izvzeti redovi so v pozitivno določenih primerih podrejeni škofu. Kan. 615 in 618, § 1 naštevata eksemptne redove. Glede ženskih redov s slovesnimi zaobljubami, ki so pod jurisdikcijo moških redovniških predstojnikov, kan. 500, § 2 izrečno določa, da so škofom podložni le v primerih, ki so v pravu naštetih.

Neizvzeti redovi so ali škofijskopravni ali papeškopravni. Škofijskopravni red je popolnoma podložen ad normam iuris jurisdikciji krajevnega škofa (ordinariorum iurisdictioni ad normam iuris plane subiecta; kan. 492, § 2). Papeškopravni red, ki ni eksempten, je pa v nekaterih stvareh odmaknjen izpod škofove jurisdikcije. Škof namreč takemu redu ne more spreminjati pravil, ne more nadzirati (cognoscere) uprave imovine razen v primerih, ki jih predvidevajo kan. 533—535 (o njih pozneje), in končno se škof ne more vtikati v notranje vodstvo in disciplino reda razen v primerih, ki so v pravu naštetih (kan. 618, § 2). Če je papeškopravni neizvzet red neduhovniški, je škofova pristojnost nekoliko širša. Pri takem redu je škofova stvar preiskovati, ali se vzdržuje redovniška disciplina v smislu pravil, ali se dela kakšna škoda zdravemu verskemu nauku in nramnosti, ali se greši proti predpisom o klavzuri, ali redovniške osebe prejemajo pogosto (aequa stataque frequentia) zakramente. Ako najde škof glede tega napake, naj opomni redovniškega predstojnika; ako ta napak ne odpravi, naj stvar uredi škof. V težjih primerih, ki ne trpe odloga, naj škof takoj sam ukrene, kar ima za potrebno, ukrep pa naj predloži sv. stolici (kan. 618, § 2, n. 2). Navedene določbe o razmerju škofijskopravnega in papeškopravnega neizvzetega reda do krajevnega škofa so v glavnih črtah povzete iz konst. Leona XIII. »Conditae a Christo« z dne 8. dec. 1900⁹⁸, ki je uredila pravni položaj redov z neslovesnimi zaobljubami⁹⁹.

V poglavju o redovnikih podaja nadalje zakonik določbe, ki urejajo razmerje škofa do posameznih vrst redovništva v nekaterih posebnih stvareh, n. pr. razmerje do ženskih redov, glede redovniške imovine, glede nadzorovanja.

18. Ženski redovi. V skladu s cerkveno tradicijo, z določbami viennskega cerkvenega zbora¹⁰⁰, zlasti pa tridentskega koncila¹⁰¹ je zakonik določil, da so ženski redovi, tudi eksemptni, v nekaterih stvareh bolj odvisni od škofa kot moški redovi; te stvari so zlasti volitve predstojnic, sprejemanje novih članic, klavzura in uprava imovine. Omeniti pa je treba, da je srednji vek poznal le ženske redove s slovesnimi zaobljubami; drugačni so bili ponovno prepovedani in so se mogli le polagoma uvesti. Zato je umevno, da se starejše določbe ozirajo le na redovnice s slovesnimi zaobljubami.

Nune, četudi izvzete in podložne moškemu redu, so dolžne obvestiti krajevnega ordinarija, kdaj bo samostan volil prednico. Škof

⁹⁸ Fontes, ed. Gasparri III, 562—566.

⁹⁹ Prim. odstavek 21 v prvem delu te razprave (BV 1935, 259—263).

¹⁰⁰ Prim. c. 2, in Clem. 5, 7; prim. tudi odstavek 14 v prvem delu te razprave (BV 1935, 236/37).

¹⁰¹ Prim. cc. 5, 9, 10, 17 sess. 25 de reg.; prim. tudi odstavek 18 v prvem delu te razprave (BV 1935, 243—247).

se more sam ali po zastopniku volitev udeležiti; če se jih udeleži, gre predsedstvo njemu ali njegovemu zastopniku, ne pa redovniškemu predstojniku (kan. 506, § 2)¹⁰². Podobno določbo je izdal že tridentski koncil¹⁰³. Škof predseduje volilnemu kapitlju v ženskih redovih z neslovesnimi zaobljubami pri volitvi vrhovne predstojnice; ta funkcija pripada škofu kraja, kjer se volitev vrši (kan. 506, § 4). V škofijsko-pravnem redu škof vrh tega še potrjuje ali razveljavlja po lastnem preudarku¹⁰⁴ izvolitev vrhovne predstojnice (kan. 506, § 4).

Krajevni ordinarij ima pravico in dolžnost, zaslišati v ženskih redovih s trajnimi zaobljubami tiste, ki hočejo stopiti v noviciat ali ki žele napraviti začasne ali večne zaobljube. Redovniško predstojništvo mora v ta namen vsaj dva meseca poprej ordinarija obvestiti, kdaj bo preobleka in kdaj zaobljube (kan. 552). Kazenska sankcija za redovniško predstojnico, tudi iz eksemptnega reda, ki ne bi škofa o tem obvestila, je podana v kan. 2412, n. 2: škof jo mora po velikosti krivde kaznovati z arbitrarno kaznijo; v težjem primeru jo mora odstaviti. Omenjene določbe o zasliševanju novink in članic pred začasnimi in trajnimi zaobljubami so vzete iz tridentskega koncila¹⁰⁵.

Škof čuje nad klavzuro v nunskih samostanih; če je samostan podložen moškemu redu, čuje nad klavzuro tudi redovniški predstojnik. Škof more s kaznijo, celó s cenzuro, nastopiti tudi proti eksemptnim redovnikom, ki se pregreše glede klavzure v nunskih samostanih (kan. 603, § 1). Stvar je bila tako urejena že na tridentskem koncilu¹⁰⁶.

Ovisnost ženskih redov od škofa se kaže posredno tudi v tem, da potrebujejo vsi spovedniki redovnic posebno spovedno jurisdikcijo, ki jo daje krajevni ordinarij kraja, kjer je hiša dotičnih redovnic (kan. 520 in nsl.)¹⁰⁷. Ako je red eksempten in podložen moškemu redu, predlaga spovednike škofu predstojnik moškega reda, sicer jih izbere škof sam (kan. 525). Kaplana in pridigarja za ženske redovniške hiše določi škof, ako ni red podložen moškemu redu (kan. 529)¹⁰⁸.

Škofova pristojnost v ženskih redovih je končno zlasti še znatna v imovinskih zadevah; toda o tem pozneje.

19. Škofove nadzorovalne pravice¹⁰⁹. Po splošnem načelu v kan. 344, § 1 so podvrženi škofovi vizitaciji »osebe, cerkveni predmeti (res) in sveti kraji (loca pia)«, ki se v škofiji nahajajo, ako niso izvzeti. Glede eksemptnih redovnikov pa določa kan. 344, § 2, da jih more škof vizitirati le v primerih, ki so v pravu naštetih. Že

¹⁰² Prim. odgovor interpret. komis. z dne 24. nov. 1920, AAS 1920, 573.

¹⁰³ Sess. 25, c. 7 de reg.; prim. tudi konst. Gregorja XV. »Inscrutabili« z dne 5. febr. 1629; odstavek 19 v prvem delu te razprave (BV 1935, 247—257).

¹⁰⁴ Pro conscientiae officio.

¹⁰⁵ Sess. 25, c. 7 de reg.; prim. tudi konst. Pija V. »Etsi mendicantium« z dne 16. maja 1567, prim. odstavek 19 v prvem delu te razprave (BV 1935, 247—257).

¹⁰⁶ Sess. 25, c. 5 de reg.

¹⁰⁷ Podrobneje govoriti o spovednikih za redovnice ne spada v to razpravo.

¹⁰⁸ Če moški redovniški predstojnik stvari ne uredi, ostane škofu supletorična dolžnost.

¹⁰⁹ Prim. Larraona v Commentarium pro religiosis 1927, 440—448.

zgoraj je bilo omenjeno, da je treba glede na redovnike razlikovati med škofovimi vizitacijskimi pravicami in njegovo drugo jurisdikcijo ter da poteka škofova pravica, nadzirati redovnike, iz več virov. Podrobnejše zakonikove določbe, našete v obširnem kan. 512, pa so te-le:

Krajevni ordinarij vizitira sam ali po kom drugem vsako peto leto nunske samostane, ki so podložni njemu ali po posebnem privilegiju naravnost sv. stolici, in vse redovniške hiše škofijskopравnih redov. Ta vizitacija se razteza na vse predmete kanonične vizitacije, ki pa o njih zakonik ne govori podrobneje¹¹⁰. Vsako peto leto vizitira krajevni ordinarij nunske samostane, ki so podložni moškemu redovniškemu predstojniku, glede klavzure, pa tudi glede ostalih predmetov vizitacije, če te ni opravil redovniški predstojnik. Zaradi omenjene supletorične škofove dolžnosti mora pač redovniški predstojnik krajevnemu ordinariju vsaj na njegov poziv sporočiti, da je vizitacijo opravil.

Škof vizitira dalje vsako peto leto duhovniške redove s preprostimi zaobljubami v stvarih, ki zadevajo cerkev, zakristijo, javni oratorij in spovednice. Predmeti vizitacije v cerkvi in zakristiji so po rimskem pontifikalu¹¹¹ naslednji: tabernakelj in posode z Najsvetejšim, sv. olja, krstilnik, relikvije, spovednice, klopi, prižnica, oltarji, podobe, orgle, paramenti, liturgične posode in knjige. Po konst. Benedikta XIV. »Firmandis« z dne 6. nov. 1744¹¹² so predmeti škofove vizitacije v redovniških cerkvah bolj omejeni.

V hišah neduhovniških redov vizitira škof vsako peto leto poleg tega, kar je predmet njegove vizitacije v hiši duhovniškega reda z neslovesnimi zaobljubami, še notranjo disciplino po določbi kan. 618, § 2, n. 2, ki smo jo omenili zgoraj v odstavku 17.

Duhovniški redovi s slovesnimi zaobljubami pa so popolnoma oproščeni škofovega nadzorstva; glede njihovih cerkva je predvidena v kan. 1261, § 2 neka izjema, o kateri bo govor pozneje.

Pri vizitaciji sme škof po lastnem preudarku zaslišati redovnike o predmetih vizitacije, redovniki so dolžni škofu na vprašanja odgovarjati (kan. 513, §1). Redovniški predstojnik in redovniki ne smejo delati nobenih ovir (kan. 513, § 1). Določba ima kazensko sankcijo v kan. 2413; kazen¹¹³ izreče škof. Na osnovi vizitacije more

¹¹⁰ Podrobneje govore o tem navadno redovniške konstitucije. Schematično je naštel te predmete P i a t u s, O. M. Cap. v Praelectiones iuris regularis³, 1900, l. q. 875 in po njem Vidal v Wernz-Vidal, o. c. 125.

¹¹¹ P. III, str. 125, prim. Sch ä f e r, De religiosis 163.

¹¹² Prim. op. 240 v prvem delu te razprave (BV 1935, 253).

¹¹³ Kan. 2413, § 1 se glasi: »Antistitae quae post indictam visitationem religiosas in aliam domum, Visitatore non consentiente, transtulerint, itemque religiosas omnes, sive Antistitae sive subditae, quae per se vel per alios, directe vel indirecte, religiosas induxerint ut interrogatae a Visitatore taceant vel veritatem quoquo modo dissimulent aut non sincere exponant, vel eisdem, ob responsa quae Visitatori dederint, molestiam, sub quovis praetextu attulerint, inhabiles ad officia assequenda, quae aliarum regimen secumferunt, a Visitatore declarentur et Antistitae officio, quo funguntur, priventur.« Kan. 2413, § 2 pa določa: »Quae in superiore paragrapho praescripta sunt, etiam virorum religionibus applicentur.«

izdati škof primerne ukrepe; proti ukrepom more redovniški predstojnik vložiti rekurz na sv. stolico, a rekurz nima odložne moči (kan. 513, § 2). Glede neduhovniških papeškopravnih redov pa je posebej določeno v kan. 618, § 2, n. 2, da naj škof o pogreških v stvareh, ki so prav tam našete, ob vizitaciji opomni redovniškega predstojnika; ako ta pogreškov ne odpravi, naj stori to škof. Če gre za težje pogreške, ki ne trpe odloga, naj škof sam takoj ukrene, kar ima za primerno, in naj o tem obvesti sv. stolico.

Samo po sebi je umevno, da so se navedene precej komplicirane določbe o škofovi vizitaciji redovnikov polagoma razvile. Vizitacija nunskih samostanov je bila v bistvu tako urejena, kot je danes, že na viennskem koncilu (l. 1311)¹¹³, čigar določbe je izpopolnil trident-ski cerkveni zbor¹¹⁴. Škofovo pravico, nadzirati papeškopravne redove s preprostimi zaobljubami, je v glavnem uredila šele konstitucija Leona XIII. »Conditae a Christo« z dne 8. maja 1900¹¹⁵. Duhovniški redovi s slovesnimi zaobljubami so bili do novega zakonika v nekaterih stvareh podložni vizitaciji krajevnega škofa kot delegata apost. stolice¹¹⁷.

Opisane določbe o škofovi vizitaciji redov so pa tudi za umevanje pravnega razmerja med škoфом in redovništvom pomembne. Jasno je izraženo v njih, kako se stopnjema odmikajo redovi škofovemu vodstvu in nadzorstvu.

20. I m o v i n a. Po kan. 1519, § 1 je škof v svoji škofiji nadzornik nad upravo cerkvene imovine, ki ni izvzeta izpod njegove jurisdikcije; v moči pa ostanejo, kot pravi navedeni kanon, vse zakonite določbe, ki dajejo škofu širše pravice (iura potiora). Take škofove pravice, ki sežejo deloma preko načela, ki je postavljeno v kan. 1519, so obsežene v kan. 533—535, ki določajo kompetenco krajevnega ordinarija v imovinskih zadevah redovnikov.

Za nalaganje denarja in za kakršnokoli spremembo v naložitvi potrebujejo pristanek krajevnega ordinarija: a) prednice nunskih samostanov in predstojnice v škofijskopravnih redovih za nalaganje kakršnegakoli denarja; b) predstojnice v papeškopravnih redovih s preprostimi zaobljubami za nalaganje imovine, ki sestavlja sestrsko doto; c) predstojniki in predstojnice v redovih s preprostimi zaobljubami za naložitev volil za kultne in dobre namene, ki naj se izvršujejo v njihovi cerkvi ali hiši ali v škofiji, v kateri je hiša¹¹⁸; č) vsi redovniki za nalaganje vsot, ki so dane naravnost v župnijske

¹¹³ C. 2, in Clem. 3, 10.

¹¹⁴ Sess. 25, c. 9 de reg.

¹¹⁵ Škof je po tej konstituciji vršil vizitacijo, »de virtutum studio, de disciplina, de oeconomicis rationibus«; prim. opombo 275 v prvem delu te razprave (BV 1935, 260).

¹¹⁷ Prim. odstavek 21 v prvem delu te razprave (BV 1935, 259—263).

¹¹⁸ Vprašanje, ali so eksemptni duhovniški redovi vezani na to določbo, je sporno (prim. Schäfer, De religiosis 331, Vermeersch-Creusen, o. c. I^a, 380; Wernz-Vidal, o. c. 175—176). Zdi se mi, da so vezani, ker zakonski tekst ne dela izjeme; na analogijo se proti tekstu ni mogoče sklicevati, ker je pač vsa materija o eksempciji pozitivno urejena; analogna interpretacija po kan. 1550 za milejše mnenje ni stringentna.

ali misijonske namene ali njim za župnijo oziroma konkretne¹¹⁹ misijone (kan. 533). Računi o vsotah pod c in č morajo biti vsak čas škofu na razpolago, da jih pregleda (kan. 535, § 3, n. 2).

Pristanek krajevnega ordinarija se zahteva, ako naj se imovina, pripadajoča nunskemu samostanu¹²⁰ ali hiši redovnic škofijskopравnega reda, odsvoji ali obremeni do zneska 30.000 zlatih lir (kan. 534, § 1).

Predstojnica nunskega samostana¹²¹ mora vsako leto, in če konstitucije tako določajo, tudi večkrat na leto, predložiti krajevemu ordinariju račun o upravi redovniške imovine. Krajevni ordinarij ima pravico odstavit nesposobno upraviteljico imovine, ako ni samostan podložen moškemu redu. Če pa je samostan podložen predstojniku moškega reda, krajevni ordinarij najprej opomni predstojnika o neredni upravi, če opomnjeni predstojnik nerednosti ne odpravi, uredi krajevni ordinarij, kar ima za potrebno (kan. 535, § 1, n. 1 in 2).

V ženskih papeškopravnih redovih s preprostimi zaobljubami morajo predstojnice predložiti krajevemu ordinariju račune o upravljanju sestrinske dote, in sicer ob vizitaciji, a tudi drugače, ako smatra ordinarij za potrebno (kan. 535, § 2).

Računi o upravi kakršnekoli redovniške imovine v škofijskopравnih redovih morajo biti krajevemu ordinariju vedno na razpolago (kan. 535, § 3, n. 1).

Iz povedanega se razvidi, da moramo pri vprašanju o pristojnosti krajevnega ordinarija glede redovniške imovine razlikovati dvoje, namreč namen konkretne imovine in red, kateremu pripada. V stvarnem oziru pa je zadevna škofova pristojnost, če izvajamo škofijskopравne redove, omejena¹²² na to, da daje pristanek za nalaganje in za odsvojitve in da ima pravico pregledati račune.

Zgoraj navedene določbe so bile v bistvu izdelane že v starem pravu, in sicer določbe o škofovi pristojnosti pri upravi imovine v nunskih samostanih v konst. Gregorja XV. »Inscrutabili« z dne 5. februarja 1629¹²³, pristojnosti pri upravi imovine v redovih s preprostimi zaobljubami v konst. Leona XIII. »Conditae a Christo« z dne 8. dec. 1900¹²⁴, za upravo imovine, za župnijske in misijonske namene pa v konst. Leona XIII. »Romanos pontifices« z dne 8. maja 1881¹²⁵. Že viennski¹²⁶ in tridentski¹²⁷ koncil pa sta določila, da morajo tudi eksemptni redovniki dajati škofu račun, kako so izvršili poslednjevoljne odredbe, s katerimi jim je bila izročena imovina za pobožne namene.

¹¹⁹ Za misijone v določeni škofiji ali misijonski pokrajini, ne za misijone sploh; prim. kan. 1516, § 3.

¹²⁰ Četudi je podložen moškemu redu.

¹²¹ Idem.

¹²² Dokaz iz kan. 618, § 2, n. 1.

¹²³ Prim. odst. 19 v prvem delu (BV 1935, 247—257).

¹²⁴ Prim. odst. 19 v prvem delu (gl. pod 123).

¹²⁵ Prim. odst. 19 v prvem delu (gl. pod 123).

¹²⁶ C. un., in Clem. 3, 6.

¹²⁷ Sess. 22, cc. 8 in 9 de ref.

21. Poleg navedenih večjih oddelkov iz poglavja o redovnikih, kjer je urejeno škofovo razmerje do redovništva, imamo v tem poglavju še naslednje primere, kjer se sreča škof z redovniki.

Božja služba. Po kan. 609, § 3 božja služba v redovniški cerkvi ne sme biti v škodo pridigi ali katehezi v župni cerkvi; sodba o tem gre škofu. Odločbo je izdal že Benedikt XIV.¹²⁸; obseženo pa je v njej načelo, da ima redno dušno pastirstvo prvenstvo.

Odloku krajevnega ordinarija, s katerim odredi iz javnih razlogov zvonjenje, molitve ali cerkvene slovesnosti, se morajo pokoriti redovniki, tudi eksemptni, ako nimajo posebnega privilegija (kan. 612). Osnova za to določbo je bila dana že na tridentskem koncilu¹²⁹ in pozneje v konst. Benedikta XIV. »Ad militantis« z dne 30. marca 1742¹³⁰. Razlog za njo je, ker gre za javno zadevo.

Nabiranje miloščine. Mendikanti morajo imeti za nabiranje miloščine zunaj škofije, iz katere so, dovoljenje krajevnega ordinarija (kan. 621, § 1). Drugi redovniki morajo imeti škofovo dovoljenje, ako nimajo posebnega privilegija, tudi za nabiranje v škofiji (kan. 622). Redovnik, tudi mendikant, namreč ne nabira miloščine kot redovnik na sploh, temveč kot član določene redovniške hiše.

Razlog za gornjo določbo je v tem, da mora krajevni škof skrbeti za javni red, ki ga je v zgodovini tolikokrat motila prav redovniška quaestuatio¹³¹ brez kontrole. Povzeta pa je določba po dekretu kongregacije za škofove in redovnike »Singulari quidem« z dne 27. marca 1896¹³² in po dekretu redovniške kongregacije »De eleemosynis collegendis« z dne 21. novembra 1908¹³³.

Ukinitev eksempcije. Redovnika, ki se nezakonito mudi zunaj redovniške hiše, čeprav pod pretvezo, da je na poti k svojemu predstojniku, ne varuje privilegij eksempcije (kan. 616, § 1). Redovnika, ki stori delikt zunaj redovniške hiše, pa ga njegov predstojnik na škofov poziv ne kaznuje, more škof kaznovati, čeprav je redovnik z dovoljenjem šel iz hiše in se je tudi vanjo vrnil (kan. 616, § 2). Glede teksta samega je pripomniti, da se v njem nahaja izraz »regulares«, ki pomeni redovnike s slovesnimi zaobljubami, a bi moral biti izraz »religiosi«, ker ni razloga, zakaj bi bili religiosi exempti, ki niso regulares, v tej zadevi na boljšem.

Določbi imata namen, preprečiti, da bi redovniki zlorabljali privilegij eksempcije. Izdani sta bili določbi na tridentskem koncilu¹³⁴ in pozneje večkrat obnovljeni¹³⁵. V določbi tridentskega koncila je bila

¹²⁸ Enc. »Etsi minime« z dne 7. febr. 1742, Fontes, Gasparri I, 715—720.

¹²⁹ Sess. 25, c. 12 de reg.

¹³⁰ Fontes, ed. Gasparri I, 724.

¹³¹ Prim. BV 1931, 306—311. Prim. tožbe v dekretih, omenjenih v sledečih op. 132 in 133.

¹³² Fontes, ed. Gasparri IV, 1071—1073.

¹³³ Fontes, ed. Gasparri VI, 983—986.

¹³⁴ Sess. 25, cc. 4, 14 de reg.

¹³⁵ Prim. op. 180 in 180a v prvem delu te razprave (BV 1935, 244).

tudi kazenska sankcija za redovniškega predstojnika, ki ne bi na škofov opomin podložnega delikventa kaznoval in o kazni škofa obvestil¹³⁶.

Razvade v redovniški hiši ali cerkvi. Krajev-
nemu ordinariju gre nekakšno vrhovno nadzorstvo nad vsem javnim
verskim življenjem v škofiji. Škof ima tudi dolžnost, skrbeti za javni
red v škofiji; dolžnost, ki glede eksemptnih oseb z eksempcijo radi-
kalno ne premine; ni sicer aktivna, temveč »molči« — silet, kakor
pravi kanonični izraz; zato nastopi supletorično, kadar primarni
upravičenci ne izpolnjujejo svojih nalog. Iz teh načel si moremo raz-
lagati določbo v kan. 617, za kateri ni naveden v Gasparrijem
aparatu noben vir. Po § 1 navedenega kanona ima namreč krajevni
ordinarij dolžnost, da o razvadah, ki se uvedejo v redovniških hišah
ali cerkvah izvzetih redovnikov, nemudoma sporoči sv. stolici, ako
redovniški predstojnik na njegov poziv razvad ne odpravi. V pravno
nepopolni hiši (domus non formata) pa more po § 2 istega kanona
razvade, ki so vernikom v pohujšanje, krajevni ordinarij sam odpra-
viti, ker taka hiša ostane kljub eksempciji sub peculiari vigilantia
Ordinarii loci, kot pravi zakonsko besedilo.

22. Redovniški župnik. Razmerje med škofom in re-
dovniškimi župniki in župnijami je vzbujalo v zgodovini mnogo spor-
rov¹³⁷. Končno je uredil to razmerje tridentski koncil¹³⁸; njegovo
določbo so poznejši papeži večkrat znova potrdili, pa tudi še točneje
opredelili¹³⁹, med njimi zlasti Benedikt XIV. s konst. »Firmandis« z
dne 6. nov. 1744¹⁴⁰. V zakoniku je v kan. 630 in 631 omenjeno raz-
merje urejeno v tradicionalnem smislu. Redovnik, ki je župnik ali
župni vikar, je kot redovnik izključno podrejen redovniškemu pre-
dostojniku; glede dušnopastirskega delovanja in glede vsega, kar zadeva
župnijo ali župljane, pa je podložen škofu, a ne izključno, zakaj proti
redovniku dušnemu pastirju, ki ne izvršuje v redu svojih dušno-
pastirskih dolžnosti, more izdati primerne ukrepe in ga kaznovati ne
le škof, temveč tudi redovniški predstojnik (ius cumulativum); če pa
se ukrepa škofa in redovniškega predstojnika ne skladata, prevlada
škofov ukrep (kan. 631, § 2). Redovnik, ki je župnik, je v vsem pod-
rejen škofu kakor svetni župniki, izvzeta je le redovniška disciplina
(kan. 631, § 1).

Če je župna cerkev redovniška, zbira darove za cerkev in njeno
opremo, jih hrani in upravlja redovniški predstojnik; če je cerkev
svetna, pripada ta pravica škofu (kan. 630, § 4), ki jo more poveriti
redovniku župniku.

¹³⁶ Nadrejeni redovniški predstojnik ga je mogel odstaviti od pre-
dostojništva (sess. 25, c. 14 de reg.); po konst. Klemen VII. »Suscepti mu-
neris« z dne 23. febr. 1596 (Fontes, ed. Gasparri I, 348) je izgubil
predstojništvo ipso facto.

¹³⁷ Prim. odstavke 12 in naslednje v prvem delu te razprave (BV 1935,
230—236).

¹³⁸ Sess. 25, c. 11 de reg.

¹³⁹ Prim. odst. 19 v prvem delu (BV 1935, 247—257).

¹⁴⁰ Fontes, ed. Gasparri I, 855—862; prim. odstavek 19 v prvem
delu (gl. pod 139).

Zbirke pa, ki so namenjene v dobro župniji in župljanov, zbira, hrani, upravlja in porablja župnik pod nadzorstvom redovniškega predstojnika (kan. 630, § 4). O teh zbirkah kakor sploh o vsem, kar prejema za župnijo, mora dajati redovnik župnik račun škofu kakor svetni župniki (kan. 630, § 2). Pobožne ustanove v župnih redovniških cerkvah, ki pripadajo eksemptnemu redu, so izvzete izpod škofove kompetence (kan. 1550).

Pri navedenih določbah o razmerju med škofom in redovnikom župnikom in redovniško župno cerkvijo je z načelnega stališča zanimivo, kako se je po dolgem razvoju in mnogih bojih ustalilo ravnovesje med škofovo oblastjo in pristojnostjo redovniških predstojnikov.

Ex claustratus. Redovnik, ki je začasno ločen od reda (*exclaustratus*)¹⁴¹, pride nujno pod oblast krajevnega ordinarija, kateremu je dolžan biti pokoren tudi »vi voti« (kan. 639). Razlog je ta, ker je vernik nujno podložen redni hierarhiji, ako ni izvzet; javni red pa zahteva¹⁴², da nad osebami zunaj redovniških hiš redovniška hierarhija nima oblasti.

Na isti osnovi temelji določba, da pripada odločitev v sporu med redom in izstopivšo redovnico glede podpore, ki naj jo red bivši članici plačuje, krajevemu ordinariju (kan. 643, § 2), kakor tudi določbe v kan. 669 do 672, kolikor določajo odnose redovniškega duhovnika, ki je imel trajne zaobljube, pa je bil iz reda izključen, do krajevnega škofa.

7. V poglavju o verskih društvih.

23. V prvem delu te razprave smo že povedali, da so redovi, najprej viteški, potem pa tudi mendikantski, skušali raztegniti svoj privilegij eksempcije tudi navzven, na vernike, ki so bili z njimi v kakšni duhovni zvezi. Proti tem težnjam pa so se vzdignili škofje. V glavnem je zmagala zahteva škofov, da naj se zoži eksempcija le na prave člane reda. Ni pa ostalo brez kompromisov, ki so njih sledovi tudi v zadevnih določbah veljavnega zakonika. V glavnem je konst. Klemen VIII. »Quaecumque«^{142a} dne 7. dec. 1604 uredila pravno razmerje redov do verskih društev za »svetne« ljudi, pri katerih razlikujemo tri vrste, namreč pobožne zveze, bratovščine in tretje redove¹⁴³. V zakoniku se te določbe bistveno niso spremenile.

Versko društvo se more kot organizirano društvo¹⁴⁴ ustanoviti pri redovniški cerkvi¹⁴⁵ le s pismenim pristankom krajevnega ordinarija (kan. 686, § 3)¹⁴⁶, čeprav je pravica ustanavljanja pridržana redu. Versko društvo, ki ga v svoji cerkvi ustanove eksemptni re-

¹⁴¹ *Exclaustratio* (začasna ločitev od reda z določenimi pravnimi učinki, kan. 638—641) je novejšega izvora: poprej je bila začasna sekularizacija (*saecularisatio temporanea*).

¹⁴² Prim. kan. 616.

^{142a} Fontes, ed. Gasparri I, 366—370.

¹⁴³ O pojmih gl. kan. 700 in nsl.

¹⁴⁴ *Ad modum corporis organici*.

¹⁴⁵ Versko društvo se navadno ustanovi pri cerkvi ali tudi pri oratoriju.

¹⁴⁶ Možen pa je nasprotni privilegij.

dovniki s pravico, ki jim jo daje privilegij, škof ne more nadzirati »v stvareh, ki se tičejo notranje discipline ali duhovnega vodstva«¹⁴⁷ (kan. 690, § 2); pač pa mora tudi tako društvo, ako nima posebne privilegija, kakor druge pravne osebe v škofiji, polagati škofu letne račune o upravi svoje imovine, ki jo pridobiva in upravlja pod vodstvom škofa (kan. 691, § 1). Kdor je bil iz takšnega verskega društva izključen, ker se je vpisal v prepovedano sekto ali postal nekato-ličan ali zapadel notorični cenzuri ali postal javen grešnik, more proti izključitvi rekurirati na škofa (kan. 696, § 2). Škof ima pravico, izključevati člane iz vseh verskih društev (kan. 696, § 3).

Pri verskih društvih, ki jih ustanove eksemptni redovniki v svojih cerkvah, more redovniški predstojnik imenovati svetnega duhovnika za voditelja ali kaplana le s pristankom krajevnega ordinarija (kan. 698, § 1). Pri verskih društvih v neredovniških cerkvah nastavlja krajevni ordinarij voditelja ali kaplana, če ni v privilegiju drugače določeno (kan. 698, § 1).

Posebej je določeno, kar že sledi iz kan. 686, § 3, da morejo redovniški predstojniki ustanavljati tretjeredniške skupščine le s pristankom krajevnega ordinarija (kan. 703, § 2); le s posebnim njegovim dovoljenjem smejo odrejati, da nosijo te skupščine pri javnih funkcijah posebne znake (kan. 703, § 3).

V tem poglavju je bila največja težava, kako urediti razmerje krajevnega škofa do verskih društev pri cerkvah eksemptnih redov. Problem je rešen na zanimiv način. Zavarovana je po eni strani eksempcija reda, po drugi pa je zaščiten škofova pravica in dolžnost, skrbeti za javni red v škofiji. Ravnovesje med nasprotujočimi si načeli sloni na sledečem: Organizirano versko društvo se brez škofovega pristanka ustanoviti ne more; je pa društvo v notranjih zadevah neodvisno od škofa; le njegove imovinske zadeve so podložne škofovi kontroli in škof ima pravico izključevati člane, ker bi sicer mogli nastopiti mučni slučaji, ko bi n. pr. versko društvo člana, ki pohujšljivo živi, ne hotelo izključiti.

(Konec prihodnjič.)

¹⁴⁷ Quae internam disciplinam seu spiritualem associationis directionem spectant.

Praktični del.

»PREDRAGI V KRISTUSU!«

(Gradivo za cerkvene govore.)

1. V K r i s t u s u.

Predragi v Kristusu! To je najnavadnejši nagovor, ki se največkrat ponavlja v cerkvenih govorih in poslanicah. Quotidiana vilesunt. Tako tudi ta vsakdanji krščanski nagovor premalo cenimo in premalo poznamo njegovo globoko vsebino.

Predragi v Kristusu, danes vam hočem pojasniti skrivnostni smisel in globoko krščansko vsebino tega nagovora.

Ta nagovor je povzet iz listov apostola Pavla. Prav v tej obliki in sestavi ga pri sv. Pavlu sicer nikoli ne srečamo, a nešteto krat se pri njem nahaja po smislu.

Apostol Pavel vernike pogosto nagovarja kot *ljubljen*e (sinove ali brate); v grškem izvirniku je *agapetoí*, kar naš novi svetopisemski prevod prevaja: *ljubljeni*, v latinskem prevodu pa stoji *carissimí, dilectissimí (predragi)*¹. Svojegega učenca Tihika dvakrat imenuje »ljubljenega brata in zvestega služabnika v Gospodu« (Ef 6, 21; Kol 4, 7). Ampliata imenuje *ljubljenca* (*dilectissimus*) v Gospodu (Rim 16, 8), podobno Onezima (Filem 1, 16). Še večkrat (namreč 164 krat) ponavlja izraze: v Kristusu, v Gospodu, v njem.

O pomenu izraza v Kristusu so napisane cele knjige in razprave². Nekolikokrat pomeni približno toliko kakor kristjan, krščanski: cerkve v Kristusu (Gal 1, 22), »vem za človeka v Kristusu« (2 Kor 12, 2), nedorasli v Kristusu (1 Kor 3, 1), vzgojitelji v Kristusu (1 Kor 4, 15) i. dr. Včasih je v hebraizem in pomeni: *s, s pomočjo, v družbi*. A tudi v teh izjemnih slučajih ni popolnoma zabrisan navadni globlji pomen tega izraza.

Navadni Pavlov govor je prešel tudi med njegove učence in slušatelje. Na koncu lista do Rimljanov je vrnil svoj osebni pozdrav tudi Pavlov pisar Tercij, ki je po Pavlovm narekovanju pisal to pismo: »Pozdravljam vas jaz Tercij, ki sem pismo pisal, v Gospodu (Rim 16, 22).« Tudi Pavlov pisar torej pozdravlja v Gospodu. V istem pomenu rabi to formulo (v Kristusu) apostol Peter (1 Pet 3, 16. 19; 5, 10. 14).

V Razodetju sv. Janeza sta dva lepa izreka, ki obsegata vso globočino Pavlovega nauka o mističnem telesu Kristusovem. Izrek: »Blagor ... mrtvim, kateri umrjejo v Gospodu« (14, 13) se nešteto krat ponavlja v cerkveni rabi. Še globlji je izrek: »Jaz Janez, vaš brat in sodeleznik stiske, kraljestva in potrpljivosti v Je-

¹ Rim 12, 19; 1 Kor 10, 14 in 15, 58; 2 Kor 7, 1 in 12, 19; Filip 2, 12 in 4, 1; Ef 5, 1; Kol 1, 7 in 4, 19 i. dr.

² A. Deissmann, Die neutestamentliche Formel in Christo Jesu. Marburg 1892. — Izmed katoličanov o tem najbolje razpravljata Prat (Théologie de St. Paul. II^e, Paris 1923, str. 476—480) in E. Mersch (Le Corps mystique du Christ I, Louvain 1933, str. 92—108).

z u s u« (1, 9). V njem je izražena Pavlova misel, da je vsak kristjan kot član mističnega telesa Kristusovega deležen Kristusovega trpljenja, kraljevanja in potrpljivosti.

V drugih knjigah NZ te Pavlove formule ne srečujemo več. Pač pa v Janezovem evangeliju in prvem listu 24 krat srečujemo podobno formulo Jezusovih opominov, naj ostanemo *v njem*, kakor je on *v svojem Očetu* (Jan 15, 2. 4—7; 6, 56; 14, 20; 16, 33; 17, 21; 1 Jan 2, 5. 6. 8. 24. 27; 3, 6. 24; 5, 11. 20). V Janezovem evangeliju je ta formula v zvezi z evharistijo in s primero o vinski trti, ki je oboje v sorodu s Pavlovim naukom o skrivnostnem telesu Kristusovem. Janezova formula je torej sorodna in skoraj istovetna s Pavlovo.

Pavlov izraz v K r i s t u s u namreč izraža njegov nauk o skrivnostni notranji zvezi vseh kristjanov s Kristusom in po Kristusu tudi med seboj, nauk o mističnem telesu Kristusovem. Vsi smo eno v Kristusu, Kristus je v nas, mi pa v Kristusu, mi smo udje Kristusovi, Kristus pa naša glava, v Kristusa smo potopljeni, Kristusa smo oblekli, združeni smo s Kristusom, po Kristusu pa tudi med seboj. To je navadni pomen tega nagovora, kadar se rabi kot pozdrav in nagovor; tako tudi, kadar se po kontekstu rabi o nadnaravnem življenju kristjanov, o zvezi vernikov s Kristusom in med seboj. Apostol Pavel pogosto zaporedoma v skoraj istem smislu rabi: *mi v Kristusu* in *Kristus* (ali *Kristusov Duh*) *v nas* (Rim 8, 1—11; 2 Kor 13, 3—5; Kol 1, 27—29 i. dr.).

Protestantski teologi, ki Pavlovo formulo razlagajo točno slovnishko, a brez zadostnega umevanja za nadnaravno vsebino, trdijo, da pomeni: krajevno (prostorno) bivanje v Kristusu, podobno kakor pravimo, da človek biva v zraku, na zraku ali svetlobi in da je tudi zrak v človeku. Kristjan živi v območju (sferi, Einflussphäre) Kristusovem in Kristus je gibalna sila njegovega novega življenja³. Podobne misli srečujemo tudi pri novejših katoliških (zlasti nemških) teologih, a seveda izpopolnjene z nadnaravno krščansko vsebino. Biti *v Kristusu* pomeni novi način bivanja v krščanstvu, novi krščanski poklic, posebni značaj in sfero kristjanovega delovanja, kakor n. pr. pravimo: človek v svetu (med svetom), v samostanu, v civilu, v vojaštvu in podobno.

Vse kristjanovo življenje in delovanje je po včlenjenju (krst) v Kristusa, po neizbrisnem pečatu sv. birme, po milosti, po Kristusu v sv. Rešnjem Telesu (po obhajilu) povzdignjeno in pritegnjeno v novo, Kristusovo sfero. V Kristusu se rodimo in prerodimo (krst), v njem smo ukoreninjeni, v njem živimo⁴, njega smo oblekli (Gal 3, 27), v njem delamo⁵, v njem umrjemo⁶. A kakor smo mi včlenjeni Kristusu, tako so mu včlenjeni tudi drugi kristjani; torej smo v Kristusu in po Kristusu zvezani tudi z drugimi kristjani v eno skrivnostno telo.

³ T. Schmidt, *Der Leib Christi* (Leipzig 1919), 87—90; 107—109; pri tem se sklicuje na Deissmanna in druge.

⁴ Kol 2, 6—7; Rim 6, 11; 8, 2; Gal 3, 27 i. dr. — ⁵ 1 Kor 9, 1; Filip 4, 1.

⁶ 1 Tes 4, 16; 1 Kor 15, 18.

Izmed novejših teologov je te misli posebno jasno in nazorno razvil K. A d a m. Veriga tisočev generacij, ki je bila v prvem členu (Adamu) odtrgana od Boga, je v Kristusu in po Kristusu kot novem Adamu zvezana z Bogom; v Kristusu je človeštvo združeno v novo edinstvo, ukoreninjeno v novi korenini. Kakor mladike iz trte, tako rastemo iz nove korenine človeštva (iz Kristusa). Načelno ni več posameznega človeka, ampak samo člani Kristusovi, člani ene glave. Bog (Kristus) je naš brat, nam krvno soroden, glava našega telesa — to je jedro krščanstva^{6a}. Glavna krščanska vrednota je: žitje in bitje v Kristusu⁷. Ni samotnega Kristusa, ampak samo en Kristus polnosti (plenitudo): Glava in telo en Kristus. Zato tudi ni nobenega osamljenega kristjana; kjer je kristjan, tam je tudi Kristus in polnost njegovih udov. Nasproti Bogu nikoli nismo sami; vedno smo v Kristusu pred Bogom, vedno v bistveni zvezi z božjim Sinom. »Bivanje v K r i s t u s u se more našemu krščanskemu bistvu in bitju prav tako malo odvzeti kakor dihanje, čutenje in mišljenje našemu naravnemu bistvu. Kristus je naš novi življenjski prostor, v katerem se izvršuje vse naše versko delovanje, naše molitve in pokore, naše mišljenje in veselje. Pa tudi naši naravni opravki, ki so pač v svoji najgloblji podlagi vedno tudi verski, se gode v tem življenjskem prostoru, naše delovanje, naši boji in trpljenje in tudi umiranje. Kristjan nikoli ne dela, ne trpi in ne umrje osamljen. Vedno je življenje in umiranje iz polnosti, iz občestva s Kristusom in njegovimi udi.«⁸

Malo je verskih resnic, ki bi bile že v prvem začetku krščanstva tako jasno oznanjevane kakor resnica o tej naši bistveni zvezi s Kristusom v enem skrivnostnem telesu. A prav ta tako bistvena in prevažna krščanska vrednota je najbolj prezrta in zanemarjena. V zanemarjanju te krščanske resnice se sedanja privatna krščanska pobožnost najbolj loči od praktične⁹. Umevno je, da ima zanemarjanje in preziranje tako važne in tolikokrat ponavljane krščanske resnice kvarne posledice za krščansko življenje in mišljenje. Na kvarne posledice takega zanemarjanja hočem tukaj opozoriti z doslovnim citatom iz istega nemškega teologa. Vprav te stavke je pisatelj v novih izdajah skrbno pregledal in opilil, da je odstranil vsako nejasnost in netočnost. »Der Gläubige ist sich seiner Verbundenheit mit dem Haupt Christus und den übrigen Gliedern des Leibes nicht mehr ausreichend bewußt. Er empfindet sich Christus und seinen Gliedern gegenüber als ein ‚Ich‘, nicht als ein ‚Wir‘. Das, was die großen Heiligen Paulus, Ignatius, Cyprian, Augustin immer wieder mit glühender Seele als beglückendes Heilsgut gefeiert haben: die Verbundenheit der Seelen, die Einheit des Geistes, die Gemeinschaft der Liebe und des Friedens ist mehr oder wenigstens nicht mehr

^{6a} K. A d a m, *Christus unser Bruder*³ (Regensburg 1934), str. 83—84.

⁷ O. c. 93.

⁸ O. c. 177—178.

⁹ O. c. 93—95. — Te misli nalašč citiram po K. A d a m u, ker jih tolikokrat ponavlja v svojih knjigah, ki so doživele mnogo izdaj in prevodov; torej se te misli zadosti preizkušene in potrjene.

hinreichend ein wesentliches Element des christlichen Lebensgefühles. Darum sieht denn auch der Durchschnittsgläubige die Kirche nicht so fast von innen als von außen. Er sieht vielfach nur ihre in die Augen fallende Gestalt, das Priester- und Hirtenamt, und wähnt dann, in Papst, Bischof und Priester erschöpfe sich das ganze Wesen unserer Kirche. Und weil er für das eigentlichste Geheimnis der Kirche, für die wesenhafte Verbundenheit seiner selbst und aller Glieder mit dem einen Haupt Christus, kein waches Verständnis hat, weil er also nicht lebendig empfindet, daß er selbst in die Gemeinschaft mit den Gliedern Christi aufgenommen ist, darum erscheint ihm die Kirche vielfach nicht als tragender Lebensgrund des eigenen Selbst, als sein wahrhafter Lebensraum, als seine eigene tiefste Wirklichkeit, sondern wie als etwas Außerpersönliches, wie als eine Anstalt, zu der man geht, wenn man seelische Hilfen braucht, die aber im übrigen ganz außerhalb seines persönlichen Interessenkreises Bestand hat — mit eigenen Zielen, eigenen Ordnungen, eigenen Lebensformen. Und eben deshalb — weil die kirchliche Wirklichkeit nicht auch zugleich die Wirklichkeit ist, in die er sich selbst geheimnisvoll einbezogen weiß — beurteilt der Gläubige gerne kirchliche Ansprüche, kirchliche Entscheidungen und Verfügungen nicht anders denn die von sonstigen weltlichen Anstalten und Behörden. Und er fühlt sich nur allzuleicht davon gedrückt und eingeengt. Er empfindet die kirchlichen Anordnungen als etwas Fremdes und Augenötigtes, eben weil in ihm das Gliedschaftsbewußtsein verkümmert ist, die tiefe Gewißheit, an den kirchlichen Lebensäußerungen je nach der Gnade, die uns verliehen ist (Röm. 12, 6), teilzunehmen.¹⁰

Pavlov nauk o skrivnostni notranji zvezi vseh kristjanov s Kristusom in po Kristusu tudi med seboj je tako prešel v vsakdanjo krščansko rabo in miselnost prvih kristjanov, da se je izražal v vsakdanjih in neštetokrat ponavljanih nagovorih in pozdravih. Nevarno je, če nam taki globoki izreki, pozdravi in nagovori postanejo tako prazne formule, da sploh več ne mislimo na njih pomen ali jih celo sploh več ne razumemo. Pogostno in vsakdanje ponavljanje tako globokih krščanskih izrekov nas ne sme zavajati k lahkomišelni površnosti, raztresenosti in plitvosti, marveč mora opozarjati na veliko važnost te krščanske resnice, ki je vprav zaradi tolike važnosti izražena v stalnih vsakdanjih formulah, da bi nas neprenehoma spodbujala h krščanskemu mišljenju in življenju.

Kadar izgovarjamo ali poslušamo nagovor: predragi v Kristusu; kadar pozdravljamo ali sprejemamo pozdrave v Gospodu; kadar govorimo o umrlih v Gospodu, nam to ne smejo biti prazne besede. Čim večkrat se te besede ponavljajo, tem bolj nas opozarjajo, da je v njih obseženo jedro krščanske vere, vodilna misel globokega Pavlovega nauka o krščanski veri in verskem življenju, jedro krščanstva, vodilo in višek krščanske nравnosti (etike) in pobožnosti (askeze).

Fr. Grivec.

¹⁰ O. c. 58—60.

PO KATEREM LITURGIČNEM KOLEDARJU NAJ MOLI MAŠNIK BREVIR, KADAR SE MUDI ZUNAJ DOMAČE ŠKOFIJE?

Ločiti treba mašnike, ki so, kakor pravimo, titulo canonico addicti seu adscripti alicui ecclesiae, in druge mašnike, ki niso titulo canonico, po svoji službi, vezani na določeno cerkev. Titulo canonico alicui ecclesiae addicti seu adscripti so: kanoniki, beneficijati, župniki ter njih koadjutorji. Mašniki, ki po svoji službi niso vezani na določeno cerkev, so n. pr. profesorji, kateheti, kurati v humanitarnih zavodih, izpovedniki v ženskih samostanih; ti niso ecclesiae adscripti, če tudi v določeni cerkvi mašujejo, izpovedujejo ali kako drugo sveto opravilo vršé.

Kanoniki, beneficijati, župniki ter njih koadjutorji morajo moliti oficij po koledarju svoje cerkve, pa naj bivajo kjerkoli. Torej tudi tedaj, ko se mudé v tuji škofiji, morajo n. pr. moliti oficij titularnega godu svoje cerkve ali oficij za obletnico posvečevanja svoje cerkve.

Drugi mašniki, ki po svoji službi niso kanonično vezani na nobeno cerkev, se v domači škofiji pri brevirju ravnavo po škofijskem liturgičnem direktoriju. Pravimo: brevir molijo po škofijskem direktoriju, ne po direktoriju one cerkve, kjer mašujejo ali izpovedujejo. Sv. mašo seveda opravljajo tako, kakor veli koledar tiste cerkve, kjer mašujejo. Posebnega oficija tiste cerkve, n. pr. oficija titularnega godu župne cerkve ali oficija za obletnico posvečevanja župne cerkve, pa ne molijo; niso ga dolžni moliti in ga tudi ne smejo moliti.

Če se ti mašniki, ki v domači škofiji po svoji službi niso vezani na nobeno cerkev, mudé v tuji škofiji, hočejo nekateri avtorji, da je zaradi brevirja treba drugače soditi o onih, ki bivajo v tuji škofiji samo *mimogrede*, drugače o onih, ki mislijo v tuji škofiji bivati *nad pol leta* ali v resnici že bivajo tu *nad pol leta* in imajo torej v tuji škofiji začasno domovanje, *quasi domicilium*. Za takega, ki se mudí v tujini samo *mimogrede*, velé vsi, da mu je *dano na voljo*, da moli oficij po koledarju svoje škofije ali po koledarju tuje škofije. Če pa kdo ima v tuji škofiji začasno domovanje (*quasi-domicilium*), pravijo, da je *dolžan* moliti oficij po koledarju te škofije. Tako n. pr. sodi Ballerini-Palmieri (*Opus theol. mor. IV, ed. 3., 1900, n. 393*), Prümmer (*Manuale theol. mor. II, 1915, n. 369*). Vprav to misel zagovarja pisec kratkega sestavka v *linški Theol.-prakt. Quartalschrift 1935, str. 374* in zopet na str. 836. Tudi Vermeersch (*Theol. mor. III, 1923, n. 42*) uči isto, vendar ne kot izvestno, ampak samo bolj verjetno.

Vsi ti navajajo za svojo misel odgovor S. R. C. 14. maja 1672 (*decr. auth. n. 1445*): »*Proposito dubio per Jacobum Sanctorum Archidiaconum Melphitanum ad praesens Vicarium generalem Licien.: an recitare debeat Divinum officium secundum Rubricas dioecesis Licien., ubi residet, vel dioec. Melphitanae, unde oriundus? S. R. C. respondit: Teneri recitare juxta ritum Ecclesiae Licien.*«

So pa drugi avtorji, ki opuščajo to razlikovanje med mašniki, ki se mudé v tujini samo *mimogrede*, in onimi, ki imajo v tujini *quasi-*

domicilium. Ti pravijo: mašniki, ki niso vezani na kako cerkev, smejo v tujini, ne gledé na to, koliko časa se tu mudé, pri oficiju ravnati se po koledarju svoje domače škofije ali po koledarju tuje škofije. S. R. C. je namreč izdala odlok, ki v njem enako govori o vseh mašnikih, ki niso vezani po kanonskem titulu na kako cerkev, pa bivajo v tuji škofiji. Vprašali so v Rimu: »Quando quis itineris vel studii vel aliis de causis, extra patriam sive dioecesim versetur, debetne recitare officium sui Capituli, Ecclesiae et Beneficii vel etiam simpliciter Dioecesis; an vero Officium illius loci, in quo reperitur?« S. R. C. je odgovorila 12. nov. 1831 (decr. auth. 2682, ad 46): »Beneficiarii tenentur semper ad officium propriae Ecclesiae; simplices vero sacerdotes conformari possunt cum officio loci, ubi morantur.«

Ta odlok navaja Bucceroni (Inst. theol. mor. III^o, 1915, pg. 78), ne da bi kaj posebe pripominjal za one mašnike, ki imajo v tuji škofiji quasi-domicilium. Takisto Lehmkuhl (Theol. mor. II¹¹, 1910, n. 789).

Noldin je učil: če navaden mašnik, nebeneficijat, dobi v tujini quasi-domicilium, se mora ravnati po koledarju tuje škofije. Toda profesor A. Schmitt je v najnovejši izdaji Noldinove knjige o zapovedih opustil avtorjevo misel; Schmitt ne povprašuje več, koliko časa kdo biva v tuji škofiji, ampak veli kar preprosto: »Clerici saeculares nulli ecclesiae adscripti sequuntur directorium dioeceseos; extra eam versantes aut propriae aut dioeceseos in qua versantur« (Noldin-Schmitt, De praeceptis Dei et Ecclesiae, ed. 22, 1934, n. 761).

Fr. Ušeničnik.

DVOJE VPRAŠANJ GLEDE IZREDNE OBLIKE POROKE

1. Izredna oblika poroke pomeni izjavo zakonske privolitve, podano le pred pričami, ne pa tudi pred pristojnim župnikom. Kan. 1098 določa, da se more v dveh primerih zakon skleniti v izredni obliki. V smrtni nevarnosti enega izmed kontrahentov se zakon more (veljavnost!) in sme (dovoljenost!) skleniti le pred pričami, ako ni mogoče dobiti pristojnega župnika brez velike škode. Izven smrtné nevarnosti pa moreta in smeta zaročenca skleniti zakon v izredni obliki samo pred pričama, ako brez velike škode ne moreta doseči pristojnega župnika oziroma on ne more k njima, »dummodo prudenter praevideatur eam rerum condicionem esse per mensem duraturam«. O izredni obliki poroke in o pogojih, v katerih se more zakon tako skleniti, sem razpravljal v BV 1935, 55—66. O isti stvari pa je pisal g. prof. Močnik v Theol.-prakt. Quartalschrift (Linz) 1935, 349—350 in g. prof. p. Curialdi v Vrhbosni 1935, 249—252. Radi navedenih člankov naj v tem prispevku skušam odgovoriti še na dvoje vprašanj, ki sem se ju sicer že dotaknil v prejšnjem članku.

Prvo vprašanje je to: Ali je mogoče smatrati zakone katoličanov med seboj ali mešane zakone, sklenjene pred državnim uradnikom ali pred nekatoliškim verskim predstavnikom, za veljavno sklenjene v izredni obliki po kan. 1098 seveda pod pogoji, ki so tam naštetí, ali pa je potrebno, da se poleg omenjenih pogojev še izpriča namen

kontrahentov, skleniti zakon po predpisih katoliške Cerkve (»kato-liški zakon«)?

Drugo vprašanje pa je: Ali se mora že zgoraj navedena klavzula (»*dummodo prudenter praevideatur eam rerum condicionem esse per mensem duraturam*«) tako umeti, da se zahteva za veljavnost zakona, sklenjenega v izredni obliki, da sta bila zaročenca in actu prepričana o nemožnosti, doseči župnika brez velike škode v teku enega meseca, in da sta zavestno sklenila zakon v izredni obliki.

2. Prof. Močnik je v zgoraj navedenem članku izrazil radikalno mnenje, da zakonov, ki so sklenjeni civilno ali pred nekatoliškim verskim predstavnikom, ni mogoče imeti za sklenjene v izredni obliki po kan. 1098, ker gre pri njih za zakone *extra Ecclesiam*. Razume se samo po sebi, da o pogojih, ki se v kan. 1098 zahtevajo, v tej zvezi ne razpravljamo. Gre le za vprašanje o zakonskem konsenzu oziroma o zadostnem zakonskem konsenzu. Svoje mnenje utemeljuje prof. Močnik takole: »Die Behauptung, daß der eheliche Konsens wenigstens vor zwei Zeugen, was nach can. 1098 genügt, ausgetauscht wurde, ist eine Fiktion, ein Abstrahieren von tatsächlichen Umständen, die die Eheschließung zu einer zivilen, bezw. akatholischen stempeln. Eine solche Fiktion oder Abstraktion ist im can. 1098 nicht begründet; vielmehr muß man die Eheschließung hinnehmen, wie sie tatsächlich vor sich ging, wie sie tatsächlich ist« (Theol.-prakt. Quartalschr. 1935, 350). K Močnikovemu mnenju pripominja prof. Harling, da se ga v celoti ne upa priporočati (Theol.-prakt. Quartalschr. 1935, 586). Prof. p. Curinaldi zavrača Močnikovo mnenje, sodi pa vendar, da mora biti ob izredni obliki izraženo, da zaročenca »u istinu žele sklopiti brak po propisima katoličke Crkve, dakle katolički brak« (Vrhbosna 1935, 251).

Po našem naziranju, oprtem zlasti na sodbe Rimske rote, kakor bomo še navedli, gre pri tem vprašanju le za to, ali imajo kontrahenti pravo zakonsko privolitve ali ne. Ne moremo pa reči, da kontrahenti, ko sklepajo zakon civilno ali pred nekatoliškim verskim predstavnikom, ne bi mogli imeti zakonskega konsenza. Razlikovanje med voljo, skleniti zakon sploh, in voljo, skleniti zakon po predpisih katoliške Cerkve, je v tem pogledu glede na veljavnost zakona odveč in nevzdržno. Dejanske okoliščine, radi katerih se zakon imenuje civilno ali nekatoliško sklenjen, nikakor ne vplivajo — vsaj nujno ne — na bistvo zakonske privolitve. Določbe o obliki poroke se morajo ne samo teoretično, temveč tudi praktično ločiti od določb o privolitvi. Le v konkretnem dvomu, sta li civilno ali nekatoliško poročena zakonca imela namen, skleniti zakon ali morda kako drugo zvezo ali pa sploh nobene, pride indirektno v poštev oblika poroke.

V naslednjem naj očitano naziranje razložim.

3. V zgoraj navedenem članku v Vrhbosni je priobčil na str. 251 prof. p. Curinaldi za naše vprašanje zelo zanimiv odgovor kongregacije za zakramente (z dne 4. marca 1925 škof. ordinariatu v Pinski, sporočen z dopisom ordinariata v Krakovu z dne 5. aprila 1929, št. 54/135-129 ordinariatu v Sarajevu št. 587/1929). Kongregaciji sta bili predloženi dve vprašanji. Prvo se je glasilo: »Num matrimonia

in ecclesia acatholica benedicta invalida censenda sint etiam in casibus, ubi praesentia sacerdotis catholici ad validitatem matrimonii non requiritur (c. 1098).« Odgovor je bil: »Negative, videlicet si omnes conditiones extiterint, quae a c. 1098 requiruntur pro validitate matrimoniorum coram solis testibus, circumstantia, qua huiusmodi matrimonia fuerunt benedicta in ecclesia acatholica, non validitati sed liceitati obstat.« Drugo vprašanje pa se je glasilo: »Num in ferenda sententia de valore aut nullitate matrimonii, in ecclesia schismatica benedicti, attendendum sit vel non ad summam rationum, propter quas ministrum acatholicum adierunt benedictionem nuptialem impetraturi.« Odgovor je bil: »Provisum in primo et ad mentem. — Mens est: In casu exposito, ne contrahentes communicent cum acatholicis, quod a c. 1258 prohibitum est, Ordinarius eos hortetur, ut celebrato matrimonio coram testibus, curent simul cum testibus (c. 1103, § 3), ut initum matrimonium in praescriptis libris quam primum adnotetur et benedictionem sollemnem a sacerdote catholico accipiant.«

Iz navedenih odgovorov sledi dvoje. Pri razpravljanju o veljavnosti zakona, sklenjenega v izredni obliki, se je ozirati le na to, ali je bila pod pogoji, ki se zahtevajo v kan. 1098, podana resnična zakonska privolitev ali ne. Pri privolitvi sami pa je proučiti le to, ali je bila v resnici zakonska, to je privolitev v zakon, ne pa v kakšno drugačno zvezo; oziraje se na bistvo zakona, ki je prav privolitev, ni namreč zakon ne civilen ne krščanski ne nekatoliški ne katoliški, temveč samo zakon. Kontrahent, ki zakon sklepa, ima resnično zakonsko privolitev in taka je le ena, ali pa je sploh nima. Kristus namreč vsebinsko na zakonu ni ničesar spremenil, temveč je samo zakonsko pogodbo med kristjani povzdignil k dostojanstvu zakramenta (kan. 1012, § 1); zato med kristjani sploh ne more biti veljavnega zakona, ki ne bi bil zakrament (kan. 1012, § 2). Kakor je zakon nekatoliških kristjanov, ki jih ne vežejo določbe o obliki, veljaven, ako sicer ni kakega božjepravnega ali cerkvenopravnega zadržka in ako je zakonska privolitev podana, tako je veljaven tudi zakon katoličanov, kadar jih ne vežejo določbe o redni obliki, ako je bila izjavljena zakonska privolitev vpricho dveh prič. Ali sta bili priči samo zasebni osebi ali pa je bil navzoč državni predstavnik ali nekatoliški verski predstavnik, to je za izjavo zakonske privolitve brez pomena. Prvi od navedenih odgovorov kongregacije za zakramente jasno pove, da je zakon, ki se ob pogojih v kan. 1098 sklene pred nekatoliškim verskim predstavnikom, veljavno sklenjen, a nedopustno; slednje pa le radi komunikacije in sacris, kot je povedano v drugem odgovoru.

Za pravilno tolmačenje navedenih odgovorov je treba poznati tudi okoliščine, v katerih ali radi katerih je škofijski ordinariat predložil kongregaciji za zakramente gornji vprašnji. Te okoliščine so opisane takole: »Causa frequentes occurrunt, ubi catholicus vel catholica ecclesiam schismaticam adeunt benedictionem a ministro schismatico poscentes matrimonium mixtum inituri contra praescriptum c. 1099, § 1 n. 2 CIC. Matrimonia talia nulla sunt. At aliquando

in casibus eiusmodi circumstantiae suffecisse videntur, ut nuptiae sine ullo ministro ecclesiastico celebrari possent secundum c. 1098 CIC. Subinde autem difficilior est etiam definire, utrum simplex negligentia praecepti an difficilis aditus ad ministrum catholicum sponsos ad nuptias in ecclesia schismatica celebrandas impulserit.» Če gornji vprašanji in odgovora kardinalske kongregacije motrimo v zvezi s tem uvodom, ne more biti po našem mnenju prav nobenega dvoma, da se more tudi na zakone, ki jih katoličani nedovoljeno sklepajo pred nekatoliškim verskim predstavnikom, aplicirati določba kan. 1098 o izredni obliki poroke.

4. Vprašanje o zadostni zakonski privolitvi v primerih, ki jih ne veže redna oblika poroke, za cerkveno prakso ni novo. Z njim so se bavila cerkvena upravna oblastva in sodišča, ko so razpravljala o veljavnosti civilnih zakonov v netridentskih krajih (prim. moje Sodbe Rimske rote v zakonskih pravadah, 1934, 87—90). Da morejo izjaviti kontrahenti pri civilni poroki pravilno zakonsko privolitev, o tem sploh ni bilo dvoma. Nastalo je le preporo vprašanje, ali smatrajo katoliški kontrahenti v netridentskih krajih civilno poroko, ki je tudi njim prepovedana, le za zunanjo ceremonijo, ali pa za izjavo prave zakonske privolitve. Šlo je le za to, kateri domnevi naj se pridruži sodišče, kadar kontrahent izpodbija veljavnost civilno sklenjenega zakona, ker je imel civilno poroko le za pravno nepomembno ceremonijo in bil prepričan, da se more izreči veljavna zakonska privolitev le v cerkveni obliki poroke. V letih 1910—1920 se je bavilo pri Rimski roti 7 sodb s to zadevo. V sodbah se poudarja, da zmotno prepričanje, da je civilno sklenjen zakon v netridentskem kraju neveljaven, nikakor še ne izključuje veljavnosti v civilni obliki podane zakonske privolitve, četudi bi bilo takšno zmotno prepričanje splošno. Gre vedno le za intencijo kontrahentov. V dvomu pa, ali je imel kontrahent pri civilni poroki namen, izjaviti zakonsko privolitev, je veljala nekaka rahla domneva, za katero si je zlasti prizadeval nemški auditor Heiner, da pri dobro poučenem in praktičnem katoličanu suponiramo nasprotno. Bilo pa je treba tako domnevo podpreti s pozitivnimi dokazi (tako še sodba coram Cattani z dne 9. februarja 1920, S. Romanae rotae decisiones vol. XII [1927] 30—42). V sodbi coram Prior z dne 30. junija 1922 pa se nasprotno naglašja, da je treba gledati, ne oziraje se na kakšno domnevo, le na voljo kontrahentov. Ako sta imela kontrahenta pri civilni poroki voljo, skleniti zakonsko zvezo, ne pa kake podobne, je zakon veljaven. Da je taka zakonska privolitev, ki je podana pred državnim uradnikom ali nekatoliškim verskim predstavnikom, prava in zadostna, sledi že iz tega, kot navedena sodba pravilno omenja, ker Cerkev civilno sklenjene zakone, ki so neveljavni radi neupoštevanja določb o obliki sklepanja, poveljavlja s sanatio in radice; tega pa ne bi mogla, ako ne bi bila zakonska privolitev veljavna (prim. Hollnsteiner, Die Spruchpraxis der S. Romana Rota in Ehenichtigkeitsprozessen, Freiburg im B. 1934, 67—68).

5. Drugo naše vprašanje je: Kako moramo razlagati klavzulo »dummodo prudenter praevideatur eam rerum conditionem esse per

mensem duraturam? Samo dejstvo, da župnika brez velike škode ni mogoče dobiti, še ne zadostuje, da se more zakon veljavno skleniti le pred pričama; to jasno sledi iz citirane klavzule, uvedene s členico »dummodo«; odločila pa je tako tudi kardinalska interpretacijska komisija v odgovoru z dne 10. nov. 1925 (AAS 1925, 583 ad VIII). V tem odgovoru je rečeno, da se zahteva »moralis certitudo, ex notorio vel ex inquisitione«. Ako torej zaročenca hočeta skleniti zakon v izredni obliki ob pogojih, ki jih zahteva kan. 1098, mora biti moralno izvestno, da omenjeni pogoji obstoje. Najbolje je, ako imata tako moralno izvestnost zaročenca sama in potem, ozi-
raje se na kan. 1098, zavestno skleneta zakon v izredni obliki. Vprašanje pa je, ali morata zaročenca, če naj je njun zakon, ki se sklene v izredni obliki, veljaven, takole sklepati: Župnika ne moreva dobiti brez velike škode; o tem sva moralno izvestna; zato skleneva zakon, ker Cerkev to dopušča, v izredni obliki. Prof. p. Curinaldi sodi, da je tak sklep potreben; piše namreč: »Po mojem mnenju nije dostatna odsutnost župnika kroz mjesec dana ili nemogućnost da se do njega dode za valjanost braka, nego zakonik povrh toga zahtijeva, da je to poznato zaručnicima (ili jednom od njih), i da tek onda sklope brak pred samim svjedocima. Taj subjektivni element kod takovog braka jamči za to, da zaručnici u istinu žele sklopiti brak po propisima katoličke Crkve, dakle katolički brak« (Vrhbosna 1935, 251). Piscu tega sestavka pa se zdi, da takšno sklepanje, takó umevan subjektivni element ni potreben. Mislimo si tale primer: Zaročenca župnik ne more poročiti brez velike škode radi ovire iz državnega zakona, medtem ko cerkvenopravno ni nobene ovire. Zaročencema župnik to pove. V tem primeru sta podana oba pogoja, ki ju zahteva kan. 1098 za veljavnost poroke v izredni obliki. Župnik ne more asistirati pri poroki brez velike škode in to nedvomno ne bo mogel še mesec dni, zaročenca sta več ko samo moralno prepričana (ex inquisitione), da bo to stanje trajalo vsaj mesec dni. Da jima je možno v takem primeru skleniti zakon le pred pričama, tega zaročenca ne vesta. Skleneta pa zakon civilno. Nastane vprašanje: Kako je z veljavnostjo tega zakona? Ali je mogoče nanj aplicirati določbo o izredni obliki po kan. 1098? Po našem mnenju je vprašanje o veljavnosti zakona v primeru, kakor je opisan, quaestio facti, ne pa quaestio iuris. Ako sta zaročenca izjavila pri civilni poroki ob navzočnosti dveh prič zakonsko privolitev, ki je naravno-pravno veljavna, je njun zakon veljaven, sklenjen v izredni obliki po kan. 1098, čeprav zaročenca za obstoj take izredne oblike poroke še vedela nista. In še več! Omenjeni zakon je veljaven, čeprav bi bila kontrahenta prepričana, da je cerkveno neveljaven, ker je bil sklenjen brez župnikove asistence. Sodba Rimske rote z dne 2. marca 1914 obravnava pravdo, kjer se je mož skliceval na svoje prepričanje, da je zakon, sklenjen pred nekatoliškim verskim organom, neveljaven in da zato on ni mogel podati prave zakonske privolitve; sodišče pa ga je zavrnilo: »Consequentia vero omnino erronea est; siquidem consensus matrimonialis optime componi potest cum impedimento dirimente iuris ecclesiastici, etiam realis et a parte cogniti,

sed multo evidentius, si impedimentum sit non reale, sed ut in casu nostro, tantummodo putativum» (Decisiones S. Rotae Romanae vol. VI, 98, prim. moje Sodbe Rimske rote, str. 88 in 89). Kan. 1085 določa isto: »Scientia aut opinio nullitatis matrimonii consensum matrimoniale necessario non excludit.« Piscu teh vrstic se močno zdi, da najbrž mnogi izmed onih katoličanov na Poljskem, ki sklepajo zakone po pravoslavnem obredu, ne vedo za obstoj izredne oblike, in vendar so po zgoraj navedenima odgovoroma kongregacije za zakramente ti zakoni veljavni, ako so podani pogoji v kan. 1098. Želje, skleniti zakon po predpisih katoliške Cerkve, pa omenjeni kontrahenti prav gotovo niso pokazali, če so se šli poročiti k pravoslavnemu duhovniku. Kratko povedano: ako zaročenca vesta, da župnika brez težke škode doseči ne moreta, in sta tudi prepričana, da bo tako še dalj časa, vsaj mesec dni, ostalo, pa izjavita pred pričama zakonsko privolitev, čeprav ne vedoč za možnost izredne oblike poroke, je njun zakon veljaven. Tudi subjektivni element (moralno izvestnost o nemožnosti, dobiti župnika) je namreč treba po našem mnenju objektivno v opisanem smislu presoјati.

Vprašanje o veljavnosti konkretnega zakona, sklenjenega v izredni obliki, pride pred cerkveni forum šele po sklenitvi, ko začneta kontrahenta, eden ali oba, izpodbijati veljavnost zakona. Zakon se v teh primerih izpodbija ali ex defectu consensus ali ex defectu formae ali pa iz obeh razlogov hkratu. Pravde ex defectu consensus pustimo ob strani, ker nas zanima v tej zvezi le vprašanje o obliki poroke. Iz zgoraj povedanega sledi, da ni mogoče pritrditi mnenju g. prof. Močnika, da gre v primerih, o katerih je tu govor, za zakone extra Ecclesiam, ki za katoliško Cerkev sploh ne obstoje, in da zato taki primeri sploh ne spadajo pred cerkvena sodišča, temveč jih morejo rešiti po odgovoru interpretacijske komisije z dne 16. okt. 1919 cerkvena upravna oblastva (Theol.prakt. Quartalschr. 1935, 350). Po našem mnenju je aplicirati tudi v teh primerih kan. 1014, ki določa, in dubio standum est pro valore matrimonii, donec contrarium probetur, zakaj facta celebratione (čeprav ne po katoliškem obredu) standum est pro matrimonio, ako je verjetno, da so obstojali pogoji za izredno obliko. Stranka, ki zakon izpodbija, bo morala dokazati, da pogoji v kan. 1098 niso bili verificirani. Glede prvega pogoja, da namreč ni bilo mogoče dobiti župnika brez velike škode, ne bo teoretično posebnih težav za sodišče, ker je ta pogoj bolj objektivne narave; praktično pa je seveda večkrat zelo težko odločiti, kaj se med tujim narodom smatra za incommodum grave. Glede drugega pogoja, ki se tiče moralne izvestnosti, da vsaj mesec dni župnika ni mogoče doseči, bo pa treba v dvomu pač soditi ex ordinariis et consuetis. Ako je bilo v kraju notorično, da župnika ne bo mogoče doseči še mesec dni, in taka notoričnost bo običajna, bo morala stranka, ki trdi nasprotno, svojo trditev nedvomno dokazati. Vprašanje, ali je stranka vedela za obstoj izredne oblike ali ne, je pa irelevantno, kakor je bilo zgoraj razloženo.

Dostavek »*dummodo prudenter praevideatur eam rerum conditionem esse per mensem duraturam*« je zato dodan v kan. 1098, n. 1, da ne bi kontrahenti zlorabljali izredne oblike. Ta namen se razvidi iz vzporedne točke VIII v dekretu *Ne temere*, ki je zahtevala, da morajo take razmere že mesec dni obstojati. Po partikularnem dekretu sv. oficija iz l. 1863 pa je zadostovala pametna domneva, da v teku meseca ne bo mogoče dobiti župnika, in novi zakonik se je vrnil k tej določbi. Jasno je, da je razlog za klavzulo v dekretu *Ne temere* prav isti kot za klavzulo v določbi iz l. 1863 ali v določbi v kan. 1098, n. 1. Razlika je le ta, da je določba v dekretu *Ne temere* strožja. To omenjam radi tega, da ne bi navedene klavzule v kan. 1098, n. 1 razlagal kdo tako, kakor da zahteva nujnost intencije, skleniti zakon po predpisih katoliške Cerkve.

Al. Odar.

TERMINOLOGIJA REDOVNIŠKEGA PRAVA.

Kan. 488 v cerkv. zakoniku, ki je drugi uvodni kanon redovniškega prava, prinaša dolgo vrsto pojmov in tehničnih izrazov, ki jih uporablja veljavno redovniško pravo. Tu podajam poskus, kako bi se ti in drugi tehnični izrazi iz redovniškega prava poslovenili.

1. Redovniške organizacije.

Temeljni pojem za veljavno redovniško pravo je *religio*. Za redovniški stan (*status religiosus*) je namreč po kan. 488 bistveno prizadevanje za krščansko popolnost z izpolnjevanjem evangeljskih svetov v skupnem življenju po predpisanih pravilih pod skupnim predstojnikom. Ako delajo člani redovniške organizacije javne zaobljube, imamo *religio*, ki je torej najširši izraz za te organizacije. *Religio* slovenim *red*. Organizacija, ki je v vsem slična redovniški, s to edino izjemo, da v njej ni javnih zaobljub v smislu kan. 1308, § 1, se v veljavnem zakoniku imenuje *societas*, slovensko družba. *Religio* more biti ali *ordo* ali *congregatio*; če delajo člani slovesne zaobljube, je *ordo*, če delajo neslovesne, je *congregatio*. *Ordo* slovenim *red s slovesnimi zaobljubami*, *congregatio* *red z neslovesnimi zaobljubami*.

Pod drugimi vidiki more biti *religio*: *religio iuris pontificii* — papeškopraven *red*; *religio iuris dioecesani* — škofijskopraven *red*; *religio exempta* — izvzet *red*; *religio non exempta* — neizvzet *red*; *religio clericalis* — duhovniški *red*; *religio laicalis* — neduhovniški *red*. V našete vrste se deli tudi družba (*societas*).

2. Hiše.

Splošno ime za dom, v katerem žive redovniki, je *domus religiosa* — redovniška hiša. Hiša redovnikov s slovesnimi zaobljubami je *domus regularis* — redovna hiša. Dom, v katerem žive menihi, redovni kakoniki ali nune, je *mona-*

sterium — samostan. Moški samostan, ki ga vodi predstojnik, izvoljen od samostanskih članov, in ki nima razen njege nobene rednega predstojnika za samostansko disciplino, se imenuje *monasterium sui iuris* — samopraven samostan. Redovniška hiša, ki šteje vsaj šest redovnikov in so od teh, če je red duhovniški, vsaj štirje duhovniki, je *domus formata* — popolna hiša; če je članov manj, je *domus non formata* — nepopolna hiša. V prevodih kan. 488, ki so izšli z dovoljenjem sv. stolice v Vatikanski tiskarni, sta izraza *domus formata* in *domus non formata* takole prevedena oziroma prirejena: angleško *formal house*, *non formal house*; francosko *maison formée*, *maison non formée*; nemško *vollwertiges Haus*, *nicht vollwertiges H.*; špansko *casa formada*, *casa non formada*; italijansko *casa formata*, *casa non formata*. Nemški avtorji pa rabijo tudi izraze: *formiertes*, *ausgestaltetes*, *vollausgestaltetes*, *vollständiges*, *vollgültiges*, *rechtlich vollwertiges Haus*; francoski pa *maison complète*.

Redovi, ki imajo samopravne samostane, niso centralistično organizirani, temveč živi samostan poleg samostana. Več takih samostanov sestavlja zvezo, ki se imenuje *congregatio monastica* — zveza samopravnih samostanov. Centralistično urejeni redovi pa se dele na province, *provincia* — (redovniška) pokrajina.

3. Člani.

Član reda je *religiosus* — redovnik. Kot je red (*religio*) generičen izraz, tako tudi redovnik. Član reda s slovesnimi zaobljubami je *regularis* — redovnik s slovesnimi zaobljubami. Član reda s preprostimi zaobljubami je *religiosus votorum simplicium* — redovnik s preprostimi zaobljubami. Izraz *sollemniter professus* hoče povedati, da je član napravil slovesne zaobljube; izraz *professus a votis simplicibus* pa, da gre za preproste zaobljube. Za člane raznih redov se dobe še naslednja imena: *monialis* — redovnica s slovesnimi zaobljubami (*nuna*); *soror* — redovnica s preprostimi zaobljubami (*sestra*); *monachus* — menih (člani starih redov benediktinskega tipa); *canonicus regularis* — redovni kanonik (član onega tipa redov, ki so kanoniške funkcije združili z redovniško regulo); *mendicantes* — mendikanti (člani beraških [mendikantskih] redov, to je tistih, v katerih so imovinsko nesposobni ne le posamezni člani, temveč tudi instituti in red sam). Član družbe (*societas*) je *sodalis* — družbenik.

4. Predstojniki.

Predstojnik v redovniški hiši je *superior localis* — hišni (krajevni) predstojnik; v pokrajini *superior provincialis* — pokrajinski predstojnik; v celem redu *superior generalis* — vrhovni predstojnik.

Samoupravnemu samostanu načeluje abbas — opat; zvezi samoprvnih samostanov abbas superior — višji opat; več zvezam v istem redu abbas primas — opat primas. Za višjega opata se dobe še drugi izrazi.

Našteti izrazi zaznamujejo stopnje. Imena za te stopnje pa so po različnih redovih različna.

5. Različna imena.

Redovniški statuti se imenujejo regula — redovniško pravilo; constitutiones — redovniške konstitucije.

Klavzura je ali clausura papalis — papeška klavzura, ali clausura non papalis — navadna klavzura. Clausura pomeni tudi prostore pod klavzuro, v klavzuri.

Admissio in religionem — sprejem v red; postulatus — postulat; postulans — priglašenec; noviciatus — noviciat; novitius, -a — novinec, novinka; domus novitiatus — hiša za novince; magister novitiorum — učitelj novincev; moderator novitiorum — voditelj novincev.

Transitus ad aliam religionem — prestop v drug red; egressus e religione — izstop iz reda; exclaustratio — začasen izstop; saecularisatio — trajen izstop; fugitivus — ubežnik; apostata a religione — odpadnik od reda; dimissio religiosorum — odpustitev redovnikov.

Al. Odar.

MATICNI URADI V VELIKIH MESTIH.

Znana stvar je, da župna organizacija v velikih mestih ni tako izrazita kot na deželi in v manjših krajih. Cerkveno življenje se v mestih razvija hočeš nočeš mimo župnij. V večjih mestih malokdo pozna meje župnij in veliko ljudi ne ve, v katero župnijo spadajo. To se kaže zlasti takrat, ko so ljudje prisiljeni iskati podatke in izpise iz matičnih knjig. Teh primerov pa je danes na tisoče. Problem zase so tudi matični uradi po bolnišnicah in porodnišnicah. Znano je, da je ta zadeva v Ljubljani zelo pereča in da so jo nekateri skušali rešiti na nepravilen način. V Münchenu so zadevo tako rešili, da so ustanovili s 1. januarjem 1935 skupen matični urad za vse mesto, na katerega se bodo ljudje obračali po izpise in podatke iz matičnih knjig (Theol.-prakt. Quartalschrift 1936, 160). Nemara bi tudi v Ljubljani taka rešitev ne bila odveč. Ustanova centralnega matičnega urada ima seveda tudi senčne strani, vendar je stvar vredna vsega premisleka.

Al. Odar.

Slovstvo.

NOVE KNJIGE O CERKVI.

Kösters Ludvig S. I., *Die Kirche unseres Glaubens. Eine theologische Grundlegung katholischer Weltanschauung.* 8°. X+264. Freiburg i. Br., Herder 1935.

Pisatelj je izkušen profesor, sedaj profesor osnovnega bogoslovja na jezuitski visoki šoli Sankt Georgen, Frankfurt. Bil je profesor H. Dieckmanna, znanega pisatelja izredno solidnega dela: *De Ecclesia* (2 zv. 1925); sam priznava, da je mnogo povzel iz te knjige svojega učenca. Za svojsko metodo in lakonični slog knjige pa je odločilno, da je pisatelj napisal glavne apologetične članke za novi Herderjev *Lexikon für Theologie und Kirche* (1931 ss.). V lakoničnem slovarskem slogu je podal glavno vsebino svojih predavanj, ki jih je imel najprej v jezuitskem kolegiju v Valkenburgu, potem pa na omenjeni visoki šoli v Sankt Georgen.

Iz te predzgodovine pričujoče knjige sledo mnoge njene prednosti, pa tudi nekateri nedostatki. Prednost je nenavadna preglednost, jedrnatost in preciznost. Kljub lakonični jedrnatosti je knjiga pisana toplo in živahno. Knjigi se pozna, da ni mehanično skrajšani pregled obširnejših del in razprav, marveč globoko premišljeno in občuteno samostojno delo.

Po svojstvenem ustroju skuša knjiga ustreči obenem vsakemu izobražencu z jasnim in prikupno preglednim naukom o cerkvi, obenem pa služiti tudi za znanstveno in šolsko rabo z obširnim navajanjem virov in literature. V ta namen so vse opazke s splošnim pregledom literature, s podrobnim navajanjem in z raznimi dopolnili zbrane v drugem delu knjige, ločeno od glavnega besedila. Glavno besedilo se torej bere gladko in brez obteževalnih citatov; kdor pa se hoče natančneje poučiti, pa lahko pogleda dotične citate.

Tudi glavna vsebina knjige ima nekatere posebnosti. V uvodu razlaga psihologijo in značaj vere v cerkev (str. 5—8); temeljito razpravlja o verski izvestnosti in o metodah apologetike (9—17). Jedrnato in živahno predstavlja Kristusovo osebnost po evangelijih in cerkveni tradiciji (18—32). Potem šele preide k nauku o cerkvi. Najprej razpravlja o božjem pečatu na cerkvi (33—61). V tem poglavju je razložen dokaz za resničnost in božjo ustanovitev katoliške cerkve po metodi katoliškega dejstva, kakor jo je predložil vatiškanski cerkveni zbor. Razmeroma obširno se navajajo dokazi iz mučeništva in razširjanja krščanstva; ti dokazi se v tej obliki navadno navajajo v traktatu o resničnosti krščanskega verstva. Tudi o glavnih virih nauka o cerkvi razpravlja razmerno obširno (62—77).

Šele po teh poglavjih preide k jedru nauka o cerkvi s poglavjem: Jezusovo oznanjevanje božjega kraljestva (78—95). Tu je pisatelju dobro služila Dieckmannova knjiga *De Ecclesia*, a v metodi in vsebini je zelo samostojen. Po Dieckmannovi historični metodi sledo poglavja: Cerkev evangelijev (96—105), cerkev apostolov (106—112), pracerkev (113—122), naša cerkev (123—129). Pod

naslovom »Die Autoritätsskirche« (130—140) razpravlja o cerkveni učiteljski oblasti in o nezmotnosti. Obsirnejše zaključno poglavje obravnava dogmatično stran nauka o cerkvi (141—160) z važnimi podatki o nazivu cerkev (142—145), o menjavanju vnanje oblike v zvezi z neizpremenljivo stalnostjo cerkve (145—149), o pravni in ljubezenski cerkvi (150—151). Temeljiti in živi so odstavki o mističnem Kristusovem telesu (151—157), o udih mističnega telesa in o našem stališču do cerkve. Skoraj polovico knjige pa obsegajo opazke in dopolnila (161—264).

Knjiga ima pečat velike samostojnosti in izvirnosti; po svoji glavni vsebini in resni znanstvenosti je res na višku sedanje bogoslovne znanosti o tem predmetu. Kljub lakonični jedrnatosti obsega mnogo globokih samostojnih misli in koristnih praktičnih mišljajev. Pisatelj se je uspešno potrudil, da bi dvignil porabnost svoje knjige.

A z nenavadno metodo in s svojskim ustrojem knjige so združeni tudi nekateri nedostatki. Kakor je razvidno iz pregleda, so mnoga važna poglavja obdelana prekratko. Saj je ostalo komaj dobrih sto strani za razpravljanje o cerkvi. — Korist ločitve citatov od glavnega besedila knjige se pretirava. Kratke opazke pod črto ne motijo tako močno, kakor nekateri mislijo; mnogo bolj mučno je iskanje citatov v toliki množici števil in poglavij. Mnogi citati so tako važni za umevanje in za dokazno moč glavnega besedila, da tako korenita ločitev ni koristna. Poleg važnih mest se večkrat brez vidne razlike citirajo manj važna in skoraj brezpomembna mesta. Umljivo je, da se je težko izogniti tiskovnim in podobnim pomotam, ki v tej tehniki jako motijo, n. pr. str. 201 (op. 89) Mt 5, 11 (pravilno: 12); str. 207 (op. 40) Jan 6, 70 (pravilno: 68—69); str. 239 (op. 216) Dz 859 ne spada k stvari; str. 225 Richter (pravilno: Richer).

V odstavku o mističnem telesu piše, da so udje cerkve s Kristusom združeni fizično-akcidentalno (str. 152), a na naslednji strani (153) trdi, da se ta zveza more imenovati tudi samo moralna. Tu je neko protislovje ali vsaj neka nejasnost. Bolje je takih vprašanj (kakor je vprašanje o učinkovitosti zakramentov) ne načenjati, kakor pa povzročati nejasnost. Dobro pa pripominja, da je nauk o mističnem Kristusovem telesu v svojem jedru razodeta verska resnica (str. 153), a da se ne da popolnoma zajeti v navadno sholastično-bogoslovno terminologijo (152).

Dasi ne odobravam popolnoma ustroja in metode pričujoče knjige, vendar rad priznavam njeno veliko praktično in znanstveno vrednost. Zreli plod mnogoletnega dela stvarno priča o nenavadnem napredku znanosti o cerkvi v kratki dobi zadnjih dveh desetletij. Nenavadni uspeh knjige pa priča o veliki potrebnosti in aktualnosti takih del. Knjiga, tiskana v 3000 izvodih, je namreč v nekoliko mesecih (že l. 1935) doživela 2. izdajo; pripravlja se ljudska izdaja.

Mersch Émile S. I., *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique.* 8°. I. zv. XXXVIII+477; II. zv. 445. Louvain 1933.

E. Mersch je najplodovitejši in najtemeljitejši pisatelj o mističnem telesu Kristusovem. Njegova pričujoča knjiga je najobsirnejše in najtemeljitejše delo o tem predmetu, a niti od daleč še ni izčrpala vsega bogastva tega važnega bogoslovnega pojma, kar dokazuje dolga vrsta nadaljnjih razprav, ki jih je pisatelj o tem predmetu objavil v »Revue nouvelle de théologie« 1933—1935¹ in drugod. V teh razpra-

¹ O eni teh razprav sem poročal v BV 1933, str. 181—184; ona razprava ni povzeta iz pričujočega dela, marveč je samostojen nov spis.

vah živahno dokazuje, da je mistično telo Kristusovo središče vse teologije, askeze in sociologije.

Široko zasnovano delo predstavlja zgodovino velike Pavlove ideje od svetega pisma stare zaveze do našega časa. Razdeljeno je v tri dele: 1. nauk sv. pisma o tem predmetu (str. 1—222); 2. nauk tradicije pri grških cerkvenih očetih (223—462); 3. nauk zahodne tradicije (str. 1—346 v II. zv.). Pridejani so dodatki o razvoju tega nauka v Pavlovih listih (347—359), o sv. Ambroziju, sv. Leonu in sv. Gregoriju Velikem (369—373), o mističnem telesu v Lutrovem in Kalvinovem nauku (374—390). Za tem slede kazala citiranih bibličnih mest, oseb, stvari in pregled vsebine.

Pisatelj je izvrstno usposobljen za to delo, ker se enako odlikuje po spekulativni bistroumnosti in po pozitivni historični in bibliografski natančnosti. A škoda je, da je segel preširoko ter s tem jedro vprašanja in tvarino nekoliko razblinil. Že v uvodu pojmuje mistično telo preširoko kot zvezo z Bogom v Kristusu, kot najsplošnejše edinstvo s Kristusom (str. XX). Razlikuje dvojno pojmovanje mističnega telesa Kristusovega: 1. realistično-mistično, ontološko, stvarno edinstvo s Kristusom; 2. moralno edinstvo, v katerem je Kristus vzrok in vzor svetosti ter vir nadnaravnega življenja. Priznava, da je prvo globlje, bolj biblično in patristično, a meni, da je obojno pravilno (str. XXIV). V tem smislu trdi, da se je že v Stari zavezi pripravljala zveza vernikov z Bogom in med seboj (str. 11—16). Kraljestvo božje, vodilna ideja evangelijev, mu je istovetna z mističnim telesom (str. 26—35). Še bolj pa poudarja, da je Janezov nauk o življenju v Kristusu in iz Kristusa istoveten s Pavlovim naukom o mističnem Kristusovem telesu (210—212 i, dr.). Na nekaterih mestih daje Janezovi ideji celo prednost pred Pavlovo in preveč naglaša, da Pavel ne uči nič bistveno novega (str. 61 i. dr.). Lepo primerja vodilne svetopisemske pojme: kraljestvo božje, mistično telo Kristusovo, življenje v Kristusu (I, 216—218), a jih pretirano istoveti. Med sv. Janezom in Pavlom vidi samo tiste razlike, ki so utemeljene v njunem osebnem značaju: sv. Janez je bolj notranji, preprost, mirna luč in meditacija, pri sv. Pavlu pa je več borbenosti, udarnosti, več raznoličnih potez in živahnih konkretnih aplikacij (212—215). Važna pa je ugotovitev, da je bilo središče nauka o mističnem telesu v Mali Aziji, v Efezu in okolici. Iz Efeza je Pavel pisal prvi list Korinčanom in morebiti tudi list Rimljanom. V pismih Efežanom in Kološanom najgloblje razvija ta nauk. Tukaj je učil sv. Janez. Iz Male Azije so poglavitni starokrščanski pisatelji o mističnem telesu Kristusovem, ali so vsaj tam dobili bogoslovno izobrazbo, sv. Ignacij, Irenej, Justin i. dr. (str. 279).

Zaradi preširokega in premalo opredeljenega vidika je dragoceno dogemsko-historično gradivo preobširno in presplošno, preveč se zgublja v splošnosti, a premalo se ozira na specifično Pavlov in tradicionalni nauk o istovetnosti cerkve in mističnega telesa. Mnogi važni patristični in poznejši teksti so prezrti, ali pa samo površno ali enostransko razloženi.

Zanimivo je, kako M. sodi o sholastikih. Po njegovem mnenju so sholastični teologi razmeroma malo razpravljali o mističnem telesu Kristusovo-

vem, ker se ta mistični nauk ne da lahko precizno izraziti z bogoslovnimi formulami in silogizmi; na bogoslovje sholastikov je že vplivalo rimsko pravo, a strogi pravni duh ni imel dosti umevanja za tako mistični nauk. Cerkveni očetje so o tem razpravljali predvsem s stališča Platonove filozofije; sholastična Aristotelova filozofija pa ni bila tako ugodna za razvoj tega nauka; pozneje pa so neugodno vplivali boji proti protestantom, proti katerim ni bilo treba o tem razpravljati (II, 151—153; 278). Glede na sv. Tomaža Akvinca, o katerem Grabmann, Anger i. dr. sodijo, da je bila ideja mističnega telesa vodilna ideja njegove teologije, bi bilo treba to sodbo nekoliko ublažiti.

Poglavitni nedostatek, ki se vleče skozi vse delo, pa je, da pisatelj pojmuje mistično telo presplošno kot zvezo z Bogom in s Kristusom ter Pavlov nauk o tem predmetu istoveti ali celo zamenjuje z Janezovim in drugim svetopisemskim naukom o zedinjenju z Bogom in Kristusom. Sv. Pavel jasno poudarja socialno stran mističnega telesa Kristusovega, ki mu je istovetno s cerkvijo; posamezni človek še ne tvori mističnega telesa, marveč samo v zvezi z drugimi verniki; posamezni udje so le po posredovanju in v družbi drugih udov združeni v eno telo s Kristusom. V Janezovi primeri pa so posamezne mladike neposredno združene s trto. Pri sv. Janezu se torej bolj poudarja individualno življenje vernikov. Sv. Pavel pa pojmuje mistično telo kot družabni organizem cerkve. Še prav izrečno poudarja, da ima telo mnogo udov, ki le v skupnosti tvorijo eno telo: »Telo ni iz enega uda, temveč iz mnogih... Ko bi bili vsi en ud, kje bi bilo telo? Tako pa je mnogo udov, eno pa telo« (1 Kor 12, 14. 19. 20). »Tako je množica naš eno telo v Kristusu, posamezni pa med seboj udje« (Rim 12, 5). »Vi pa ste Kristusovo telo in posamezni udje« (1 Kor 12, 27). Pojmovanje mističnega Kristusovega telesa kot zveza posameznih vernikov s Kristusom ali z Bogom je torej v očitnem nasprotju s Pavlovim naukom.

Ti nedostatki so umevni pri tako ogromnem delu, ki orje ledino v tako težki tvarini. Pisatelj še vedno živahno nadaljuje raziskavanje na tem polju. Zato smemo upati, da bo mogel pričujoče dragoceno delo še bistveno dopolniti in izpopolniti.

A d a m Karl, *Das Wesen des Katholizismus*. 7. Auflage. 8^o, 295 str. Düsseldorf 1934.

Prva izdaja je izšla pred dobrim desetletjem (1924). Priznati moram, da mi knjiga takrat ni tako ugajala kakor danes. A pisatelj, priznan dogmatik in dogemski zgodovinar širokega obzorja in spretnega peresa, je že s svojo prvo izdajo dobro zadel duhovne potrebe našega časa. Knjiga je doživljala izdajo za izdajo in povrh tega še prevode (angleški, francoski, holandski, poljski, italijanski in japonski). Pisatelj je knjigo vedno pilil; mnogo se je naučil tudi iz prevodov. Tako je knjigo dvignil na tako višino, da je vredna pozornosti strokovne znanosti.

Bistvo katoličanstva mu je bistveno isto kakor katoliška cerkev; zato je predmet knjige bistvo katoliške cerkve, knjiga je »Wesenschau der katholischen Kirche«, kakor jo označuje predgovor k prvi izdaji. Svojska posebnost knjige je spojitev strokovnega znanja z živahno poljudnostjo in s toploto globokovernega moža, ki mu cerkev ni hladen predmet znanosti, ampak ljubljena mati. Kakor v drugih spisih te vrste, tako pisatelj tudi v tej knjigi večkrat naglašča, da verskih resnic ne moremo pravilno dojeti s samim umskim dokazovanjem in hladnim strokovnjaštvom, temveč z živo vero in z ljubečim srcem pod vplivom božje milosti (str. 12—14, 65—80 i. dr.). Kakor

podobe svoje ljubeče matere ne moremo dokazovati tujcu, ki te ljubezni ni doživel, tako more samo ljubeče verni katoličan pogledati katoliški cerkvi v srce (str. 13).

V 12 poglavjih razpravlja o vseh važnejših vprašanjih o cerkvi. Skozi celo knjigo pa se vleče vodilna ideja, da je cerkev mistično telo Kristusovo; o tem posebej govori v dveh poglavjih, a tudi v vseh drugih poglavjih gleda cerkev v luči te vodilne ideje. Cerkveno hierarhično oblast predstavlja vedno v tako svetli nadnaravni luči mističnega telesa Kristusovega, da z lahkoto rešuje vprašanja o avtoriteti in svobodi, cerkvi in osebnosti ter mnoga sorodna vprašanja, ki mučijo modernega človeka. Nekatere misli spominjajo nekoliko na Solovjeva, zlasti misel, da cerkveno svečeništvo vprav po svojem neosebnem hierarhičnem in zakramentalnem značaju človeško osebnost varuje pred duhovnim nasiljem vodilnih osebnosti (str. 33).

Knjiga res resnico hkrati dokazuje, hkrati pa zbuja ljubezen do cerkve; s tem pospešuje razumevanje cerkve in dovzetnost za resnico.

Zdi se, da pisatelj vendar ni do dna proučil vprašanja o odnosu med hierarhijo in med mističnim telesom Kristusovim. Ako je cerkev mistično telo Kristusovo, potem je nepravilno pisateljevo razlikovanje, da tisti, ki so zunaj cerkve, a so v milosti, pač spadajo k mističnemu telesu Kristusovemu, ne pa k telesu cerkve (str. 212). Tukaj namreč nepravilno istoveti dušo cerkve in telo Kristusovo; nepravilno, ker mistično telo nujno obsega tudi hierarhično cerkveno organizacijo.

Adam Karl, **Christus unser Bruder**. 3. Aufl. 12^o, 279 str. Regensburg 1934.

Vodilna ideja Adamovih apologetičnih knjig je poudarjanje zakramentalnosti in zveličavnosti Kristusove človeške narave. V tem je Kristusova odrešilnost, da je postal poln in cel človek ter je v tej in po tej človeški naravi vir vsega blagoslova. Sin božji je privzel človeško naravo in s tem stopil v solidarno občestvo človeškega rodu, postal naš brat, prvorojeni med brati, novi človek, novi Adam. Kristusovo učlovečenje je jedro krščanstva. Človek Kristus Jezus (1 Tim 2, 5) je naš srednik in po bistveni zvezi z božanstvom naš rešenik in odrešenik (Adam, Jesus Christus 1933, str. 12—14 i. dr.). Ta misel je izražena v naslovu pričujoče knjige: Kristus naš brat. Knjiga je zelo praktično usmerjena in govorniško pisana. Prvi dve poglavji predstavljata Jezusov odnos do življenja in njegovo notranje življenje, njegovo molitev (str. 11—50).

Jedro knjige je poglavje: Po Kristusu Gospodu našem (str. 53 do 101). Kristus človek je glava svojega mističnega telesa. Glava (Kristus) in telo (cerkev) je en Kristus. Mistično telo Kristusovo je resnica, ki je bila v prvih krščanskih desetletjih in stoletjih najbolj jasno oznanjevana, a je zdaj najbolj prezrta. Prvi kristjani so cerkev gledali kot telo Kristusovo, t. j. gledali so jo od znotraj. V novem veku pa je prav ta bistvena resnica najbolj prezrta, pogled za nadnaravno bistvo cerkve je opešal; preveč se poudarja zgolj vidna cerkev, vnanja stran cerkve, cerkev gledamo enostransko od zunaj (str. 95—96). Nekoliko misli iz tega poglavja sem navedel zgoraj v članku: Predragi v Kristusu (str. 60, 61).

Naslednja poglavja razpravljajo o Kristusovem učenju, o Kristusovem odrešilnem delu, o sv. Duhu in o poti h Kristusu.

V tej knjigi se nazorno vidi, kako koristno je za vsebino, če knjiga doživlja prevode (prevedena je v francoski jezik) in nove izdaje. V obširnem odstavku, navedenem zgoraj na str. 60, 61, je pisatelj svoje izražanje v 3. izdaji na štirih mestih bistveno zboljšal in opilil. Podobno je popravljen stavek, da evharistija šele utemeljuje notranje občestvo Kristusovega mističnega telesa (2. izd. str. 91); v 3. izd. beremo pravilneje, da evharistija šele res oživlja mistično telo (str. 97). — V poglavju o formuli: Po Kristusu Gospodu našem pretirano poudarja, da vzhodna liturgija prezira Kristusovo sredništvo in njegovo človeško naravo (str. 65—70). Pisatelj menda še ni opazil, da je S. Salaville (Liturgies orientales 1932, str. 94) to njegovo in Jungmannovo zmoto ali enostranstvo bistveno popravil. Nekatere vzhodne liturgije so pač zaradi Nestorijeve herezije (ne toliko zaradi arijanstva) res bolj poudarjale Kristusovo božjo osebo in s tem nekoliko zasenčile njegovo sredništvo, a resnica o Kristusovi človeški naravi in njegovem sredništvu je v bizantinski liturgiji vendar jako živa.

F e c k e s Carl, *Das Mysterium der heiligen Kirche*. Dogmatische Untersuchungen zum Wesen der Kirche. 8°. 222 str. Paderborn, Schöningh 1934.

Nauk o cerkvi kot mističnem telesu Kristusovem postaja središče bogoslovja in askeze, pa tudi najbolj privlačna tvarina za bogoslovno in splošno akademsko izobraženo občinstvo. To obilno dokazujejo mnoge knjige in razprave zlasti v francoskem jeziku; to potrja tudi nenavadni knjigotržni uspeh takih spisov. Jürgensmeierjeva knjiga »Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik« je v dveh letih doživela štiri izdaje in tudi pričujoča knjiga je že drugič izšla.

Pisatelj pričujoče knjige je imel že toliko predhodnikov, da mu je bilo delo zelo olajšano. Knjiga ima po sestavi in v mnogih podrobnostih samostojno vrednost, a po svoji glavni vsebini je vendar v prvi vrsti posnetek in kompilacija po drugih pisateljih. Posebno veliko je posnel po S c h e e b e n u, kakor sam priznava v uvodu. A nekoliko predrzno je, če Scheebena imenuje svojega predhodnika, ker z njim sebe nikakor ne more primerjati. Mnogo dobrega je povzel tudi iz novejših znanstvenikov, Lipperta, Ranfta, Angera, Merscha i. dr.

Knjigo je razdelil v dva dela. V prvem delu podaja osnove dogmatike o cerkvi (str. 15—102), v drugem delu pa razpravlja o smislu in bistvu cerkve (103—222). Prvi del je po metodi in vsebini zelo odvisen od Scheebena. Razpravlja o Kristusu kot nadnaravni glavi človeškega rodu, o njegovem sredništvu, o polnosti njegove milosti in preobilnosti njegovega zaslužnja, o njegovem sredništvu v učitelstvu, svečeništvu in vladanju, o včlenjenju v Kristusa in o ustrojstvu včlenjenih udov. Lepe misli je povedal o odnosu Kristusove učiteljske službe do svečeniške in vladne službe (str. 68—70).

V drugem delu razpravlja o bistvu cerkve, o mističnem telesu Kristusovem, o odnosu cerkve do Kristusa, o ustrojstvu cerkve, o bistvenih svojstvih cerkve, o svetem Duhu kot duši cerkve, o Mariji kot materi in srcu (!) cerkve, o sociologiji cerkve (družba, občestvo), o pravni in ljubezenski cerkvi, o osebnosti; dotika se Wittigovih zmot o cerkvi in mnogih modernih vprašanj. Dobro razpravlja o primernosti in potrebi vidnega posredovanja med Kristusom in posameznimi ver-

niki, o nadaljevanju Kristusovega učlovečenja, o cerkvi kot zakramentalni organizaciji, o zakramentalni svečeniški cerkvi (104—121), o določitvi bistva cerkve in o definiciji cerkve (145—155).

Ker je zelo odvisen od drugih pisateljev, nam v mnogih važnih vprašanjih z obširnimi citati podaja pregled sedanje literature o važnih cerkvenih vprašanjih. A zdi se, da v nekaterih bistvenih vprašanjih sam nima zadosti jasnosti in jih zato tudi ne more pojasniti.

Zdi se, da ne loči dovolj duše in telesa cerkve, živih in »mrtvih« udov cerkve, notranjega življenja udov in bistvenega cerkvenega ustrojstva. Večkrat omenja, da se po krstu včlenimo Kristusu, a ne dovolj jasno; premalo razlikuje med inkorporacijo po krstu in po evharistiji (str. 98—102 i. dr.). Premalo poudarja važnost neizbrisnega zakramentalnega znaka. Netočno govori o pnevmatičnem Kristusu (str. 19—23). Poglavlje o Mariji (184—191) ne zadovoljuje popolnoma. Knjiga se dotika toliko važnih praktičnih vprašanj, da je prav zaradi tega potrebna čim večja točnost in jasnost.

P o s c h m a n n Bernhard, *Ecclesia Principalis*. Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian. 8^o, 107 str. Breslau 1933.

Pred 25 leti je modernist H. Koch s svojo programatično odpadniško knjigo »Cyprian und der römische Primat (1910)« povzročil veliko novih raziskav o tem predmetu. (Rezultate gl. v moji knjigi »Cerkev« 1924, str. 164—167). V zadnjih letih je H. Koch izdal novo knjigo o istem predmetu: *Cathedra Petri* (Beihefte zur Ztschr. f. d. ntl. Wiss. 11, 1930). A tudi mnogi drugi so pisali o tem vprašanju. S katoliške strani je važna razprava K. A d a m a, *Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre*. Theol. Quartalschrift, Tübingen 1928, str. 161—256. Nove rezultate teh raziskav je kritično preiskal pisatelj pričujoče knjige in precej spremenil svoje prejšnje mnenje. Vprašanje je zelo zapleteno. Zato naj podam tukaj samo rezultate, ki jih je pisatelj povzel v zadnjem poglavju (str. 93—106).

H. Koch vztraja v mnenju, da sv. Ciprian ni priča za primat. K. A d a m pa je prišel do rezultata, da C. ni dvomil o svetopisemski podlagi rimskega prvenstva in da torej spada med cerkvene priče primata, dasi je njegovo pričevanje zelo nepopolno (l. c. str. 255). P. se z Adamom ujema v tem, da v prvih treh stoletjih sploh ni bilo vprašanja primata v današnjem pomenu in da je C. odklanjal primat jurisdikcije nad škofi. A P. gre še dalje in trdi, da C. rimskemu škofu ni priznal dogmatično utemeljenega centralnega položaja v vesoljni cerkvi, t. j. ni priznaval niti statičnega primata (Adamov izraz). Važen pa je za razvoj primata, ker je izrekel misli, ki vodijo k primatu. S tem je C. nezavestno polagal temelje primatu kot priča živih idej stafe cerkve, iz katerih je organsko zrastle dogma o primatu: 1. Peter je princip cerkvene edinosti; 2. Rim je *Cathedra Petri*. Prvo idejo je že našel v afriški cerkvi (pri Tertullianu). Novo pa je, da temu nauku daje usmerjenost na cerkveno edinstvo in da iz Mt 16, 18 izvaja ne samo vso škofovsko oblast, ampak tudi nujnost cerkvenega edinstva v posameznih cerkvah in tudi v vesoljni cerkvi, ker so posamezne cerkve samo lokalne predstaviteljice iste edine cerkve (*supra Petrum fundata*) in imajo na Petra postavljeni episkopat. Peter je utelešenje pracerkve, pravna podlaga vse škofovske oblasti in pogoj vesoljne cerkvene edinosti. Ta ideja je tesno spojena s primatom, dasi C. odklanja Petrovo oblast nad apostoli (94).

Ciprianova »*Ecclesia principalis*« je posebno nadaljevanje pracerkve in zato ima častno dolžnost, skrbeti za cerkveno edinstvo; ni pa še s Petrom istovetna v pomenu, da je ona princip edinosti. A C. je s tem že pripravil premise za Optatov zaključek: zveza z Rimom je poroštvo za pravilnost

in božjepравни značaj drugih cerkva (95). Ciprianova teorija edinosti je nepopolna, ker ne daje sredstva za ohranitev edinosti, če je ogrožena; za prakso je nezadostna, ker ne daje pravne podlage za izobčenje nezakonitega škofa niti varstva proti razkolu in krivoverstvu. Ciprianovo priznavanje papeževe oblasti nad španskimi (Basilides, Martialis) in galskimi (Marcianus) škofi smatra P. samo za priznavanje patriarhijske oblasti rimskega škofa (96). A na to moremo odgovoriti, da to suponira že tako natančno poznavanje cerkvene oblasti, kakor ga C. še ni imel. Če je C. tajil sploh vsako oblast enega škofa nad drugimi škofi, je moral tako patriarhijsko oblast še bolj tajiti kakor pa centralno (vesoljno) oblast rimskega škofa; patriarhijska oblast ni namreč v nobeni zvezi z Mt 16, 18.

Pravilno je, da se je rimski primat praktično uveljavil, preden je bil teoretično razložen; teorija šele s e p a (zlasti pri Ciprianu) za zgodovinskim ureditvenjem (98). Prav zato, ker se je primat takrat že dejansko uveljavil, misli A d a m, da si ne moremo misliti (undenkbar), da bi bil C. primat odklanjal (Theol. Revue 1931, 198). P. pa tega ne priznava; zato je prisiljen k mnenju, da je primat dogma impliciter revelatum. V Kristusovi obljubi (in naredbi) je primat v kali obsežen; izražena je samo splošna Petrova prednost. V začetku so Rimu priznavali samo moralno avtoriteto (ugled) kot odličnejši apostolski cerkvi (99—101). Tukaj gre P. brez dvoma predaleč. Zato je njegova trditev izzvala resen odgovor priznane starega strokovnjaka P. S p a č i l a.

S p a č i l P. T. S. I., *Può s. Cipriano esser invocato come testimonia per il primato?* — *Orientalia Christiana*. Num. 95 (Roma 1934), str. 73—98.

Proti P o s c h m a n n u dokazuje Sp., da je rimski primat v e r i t a s e x p l i c i t e r e v e l a t a, in sicer tako Petrov primat jurisdikcije kakor tudi nepretrgana trajnost (perpetuitas) tega primata. Čudno bi bilo, če cerkev ne bi imela zavesti o svoji ustavni obliki. Vatikanski cerkveni zbor v 1. poglavju »De apostolici primatus institutione« trdi, da je bila ta resnica »ab ecclesia catholica semper intellecta« in v 2. poglavju poudarja »De primatus perpetuitate«, da je to »saeculis omnibus notum«. Zato Sp. z Adamom trdi, da je domnevna Ciprianova tajitev primata nerazumljiva. V bistvenem soglasju z Adamom in A. d'Alèsom trdi: 1. C. je priznaval Petrov primat jurisdikcije; 2. rimski primat je priznaval v tem smislu, da je rimska cerkev nujno središče ali princip cerkvene edinosti, tako da nobena cerkev ni katoliška, ako ni zvezana z rimsko. C. jasno predlaga podlago (ali tudi princip), iz katere poteka vrhovna papeževa oblast, a je ne izraža explicite; v kontroverzi s papežem Štefanom pa se je praktično upr. njegovi vrhovni jurisdikciji, ali vsaj ni priznal polnosti njegove oblasti. Vsekako je treba Poschmannove trditve revidirati in nekoliko popraviti.

P o ř i z k a dr. Vincenc, *Solovjev a Církev*. 8^o, XV+114. Olomouc 1935.

V podnaslovu se nam spis docenta olomuške teološke fakultete predstavlja kot »Uvod v eklesiologijo prvega ruskega filozofa«. Večji del spisa obsega kolikor mogoče doslovno prevedene misli Solovjeva, a izbrane in okrajšane: o bistvu cerkve kot vtelesenju božje Modrosti (str. 1—25), o cerkveni ustavi kot aplikaciji trinitarnega načela (str. 26—44) in o teokratiji kot zgodovinski ustanovi (45—72). Manjša polovica knjige pa nauk Solovjeva primerja s katoliškim naukom. Na

koncu knjige je kratek francoski résumé z značilnimi teksti iz Solovjeva v ruskem izvirniku in v francoskem prevodu.

Pisatelj je pravilno ravnal, ko je tako marljivo zbral glavne misli Solovjeva o cerkvi v kolikor mogoče doslovnih citatih. S tem je hotel točno podati nauk ruskega filozofa. Toda misli Solovjeva o tem predmetu so tako razkropljene po različnih spisih in tako obširno in raznolično izražene, da nastane vprašanje, če jih je pisatelj pravilno in srečno izbral. Zdi se mi, da misli niso povsem pravilno izbrane in da ne podajajo vsega nauka Solovjeva o cerkvi.

Pravilno je, da pisatelj raziskuje o predmetu v tesni zvezi s filozofijo Solovjeva. A tukaj bi moral iti globlje in bolj paziti na razne stopnje (faze) v umskem in verskem razvoju velikega filozofa. Saj je znano, da je bil do l. 1882 pod odločilnim vplivom protikatoliškega slavjanofilstva in da se je od l. 1883 do 1887 bistveno približal katoliškemu nauku, ne da bi se popolnoma odrekel prejšnji svoji filozofiji, ki se dá težko spraviti v soglasje s pravilno teologijo. Pisatelj na to ni prav nič pazil. Razmerno preobširno navaja manj pravilne misli Solovjeva, a skoraj popolnoma izpušča pravilnejše in globlje.

Popolnoma prezrta je zveza Solovjeva s slavjanofilstvom in z Dostojevskim. Prezrto je težko vprašanje o svobodi in hierarhiji, ki je Solovjeva odbijalo od katoliške cerkve, dokler ni našel globoke in izvirne rešitve tega vprašanja. O razpravi »Veliki spor in krščanska politika« je znano, da jo je cenzura okrnila; a pisatelj je to prezrl. Na drugih mestih pa je pisatelj prezrl najgloblje misli Solovjeva o notranji zvezi med mističnim telesom Kristusovim in med hierarhijo ter mnogo drugega. O tem glej mojo »Cerkev« str. 22—23; 77—79 in 121 ter mojo razpravo »F. Dostojevskij in V. Solovjev« BV 1931, str. 97—142. Čudno se mi zdi, da je pisatelj ta dva moja spisa prezrl, ko citira moje manj važne spise. V seznamu literature pogrešam še nekatere druge spise o Solovjevu, ki so v olomuških bibliotekah brez dvoma na razpolago (n. pr. Monarchia Sancti Petri). Ta nedostatek je toliko občutljivejši, ker je vplival, da je marljivi spis v celoti nekoliko enostranski. — Iz manjših netočnosti omenjam netočno pisateljevo predstavlanje mnenja Solovjeva o izvirnem grehu. Solovjev sam trdi, da metaforična (ali idealna) razlaga izvirnega greha ne zadošča; a pisatelj (str. 90) je ta odločilni stavek in daljnji kontekst prezrl. — Filozofsko vprašanje, če se že načenja, je treba globlje zajeti. Vsekako bi bilo treba omeniti vpliv Schellingove filozofije ter raznih mistikov in teozofov, ki jih je Solovjev mnogo čital. — Naj bodo ti začetniški nedostatki pisatelju v toliko večjo pobudo, da bo študije o tem predmetu nadaljeval in poglobil.

Fr. Grivec.

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, 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.

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).

Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini nlačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XVI
ZVEZEK II**

LJUBLJANA 1936

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

- Ušeničnik F., Kedaj so začeli v liturgiji moliti »očitno izpoved« v narodnem jeziku? (Quo saeculo orta sit consuetudo in Missa post concionem recitandi 'confessionem publicam' in lingua vulgari) 81—98
- Potočnik, Liturgija in liturgično gibanje (De liturgia et actione liturgica) 99—109
- Odar, Škof in redovništvo (De relationibus iuridicis inter Ordinarium loci et religiosos) 110—133

II. Praktični del (Pars practica):

- Ali se tiha župna maša šteje za slovesno mašo? (F. U.) . . . 134
- Vesoljna odveza nekdanj in sedaj (Fr. Ušeničnik) 137
- Nekatoliške izdaje novozakonskih knjig so vsem prepovedane (Al. Odar) 142

III. Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi.

- Viri in literatura zakonskega prava (Al. Odar) 143

b) Ocene.

- Keilbach, Die Problematik der Religionen (J. Janžekovič) 155 — Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung (F. Grivec) 157

Kdaj so začeli v liturgiji moliti „očitno izpoved“ v narodnem jeziku?

(*Quo saeculo orta sit consuetudo in Missa post concionem recitandi, confessionem publicam' in lingua vulgari.*)

Dr. Fr. Ušeničnik.

Summarium. — Historia ritus poenitentialis a saeculo IX, usque ad saeculum XI. vigentis testatur non posse sustineri opinionem asserentem iam saeculo IX. consuetudinem invaluisse, ut in Missa post concionem fideles confessionem publicam in lingua vulgari recitarent. Historia liturgiae tamen non adversatur philologis et litterarum historiographis statuentibus initia formularum confessionis lingua slovena compositarum iam saeculo IX. quaerenda esse. Sed ob rationes, quas historia liturgiae suggerit, dicendum est fideles formulis istis usque ad saeculum XI. in peragenda sacramentali confessione coram sacerdote usos esse. Confessio publica slovena inter »Monumenta Freisingensia« primo loco conservata, demum saeculo XI. scripta est, probabiliter post annum 1025.

V Bogoslovnem Vestniku l. 1926 sem poskusil določiti liturgični značaj slovenske očitne izpovedi v brižinskih spomenikih¹. Iz vsega, kar sem tam povedal, mislim, da je jasno: očitno izpoved v tej obliki, v kakršni se nam kaže v brižinskih spomenikih, je duhovnik molil po pridigi med mašo, verniki so molili za njim in ob koncu prejeli odvezo. Posamezni primeri tega obreda se dajo zasledovati tja v 10. stoletje; splošno pa se je običaj očitne izpovedi s skupno absolucijo v zvezi s pridigo začel širiti v 11. stoletju. Iz tega moremo razbrati, da tudi naši dedi niso molili slovenske očitne izpovedi pred koncem 10. stoletja; rajši nekoliko pozneje. Tako govori zgodovina liturgije. In kar nam poroča zgodovina liturgije, potrjujejo znanstveniki, ki iz paleografskih razlogov sodijo, da so brižinski spomeniki, ki se nam je v njih ohranil formular očitne izpovedi s tistim značilnim uvodom, bili napisani nekako med l. 975—1025.

To misel, da bi bili začeli moliti očitno izpoved med mašo po pridigi šele proti koncu 10. stol., pa odklanja profesor dr. Iv.

¹ BV VI, 265—301.

Grafenauer. Ko zavrača za to stvar univ. profesorja dr. Fr. Kidriča, piše takole: »O izpovednih obrazcih uči Kidrič še posebe, da je nemška cerkev do 10. stol. uveljavila običaj, da je molil pridigar med mašo po pridigi očitno izpoved, za katero sta prišla na vrsto še poseben nagovor in odveza. Sklicuje se pri tem na univ. prof. dr. Fr. Ušeničnika (BV 1926, 265—301, posebe 288). Kidrič pa bi moral vedeti iz stosl. slovstva, da je stosl. prevod (oz. prireditve) starobavarske (svetoemmeramske) molitve splošna izpoved, združena z izpovedno molitvijo, in ker je prevod sam iz 9. stoletja (ne glede na to, ali je stosl. besedilo prevedeno neposredno iz nemškega ali prirejeno po starejšem slovenskem prevodu), bi bil moral ta običaj nemške cerkve nastaviti vsaj pred konec 9. stoletja.«²

Ker je prof. Grafenauer v polemiko s prof. Kidričem tudi mene vpletel, naj dodam nekatere stvari k temu, kar sem pred leti napisal o slovenski očitni izpovedi v liturgiji. Odgovoriti hočem k vprašanju: Ali se dá dokazati, da so v nemških deželah vsaj pred koncem 9. stol. po pridigi med mašo molili očitno izpoved v narodnem jeziku?³

1. Dokaz prof. Grafenauerja se snuje na misli, da so v 9. stoletju vsak izpovedni formular, ki kaže značaj splošne izpovedi, uporabljali v cerkvi za očitno izpoved po pridigi.

K temu dokazovanju treba reči: kak izpovedni formular ima lahko splošen značaj; a iz tega še ne moremo sklepati, da je tak formular res rabil duhovnikom in vernikom v očitno izpoved med mašo; to bi bilo treba šele dognati, in sicer za vsak formular posebej.

Ohranili so se formularji splošne izpovedi, ki zanje vemo, da so jih rabili pri privatni molitvi in se po teh formu-

² Dr. Fr. Grafenauer, O pokristjanjevanju Slovencev in početkih slovenskega pismenstva: Dom in Svet 1934, 488.

³ Knjige, ki se v tem sestavku večkrat navajajo: Martène Edm., De antiquis ecclesiae ritibus, t. I—IV, ed. Antuerpiae 1763—1764 = Martène; Steinmeyer E., Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler, Berlin 1916 = Steinmeyer; Hautkappe Fr., Über die altdeutschen Beichten u. ihre Beziehungen zu Cäsarius von Arles, Münster i. W. 1917 (Forschungen und Funde, Bd IV, H. 5) = Hautkappe; Paulus N., Geschichte des Ablasses im Mittelalter, 3 Bde, Paderborn 1922—1923 = Paulus; Jungmann J. A., Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Innsbruck 1932 (Forschungen zur Geschichte des innerlichen Lebens, 3./4. H.) = Jungmann; Časopis za slov. jezik, književnost in zgodovino, letnik IV 1924, VIII 1931 = ČIKZ; Migne, Patrol. lat. = PL.

larjih obtoževali grehov samo Bogu, ne mašniku. So drugi formularji z značajem splošne izpovedi, ki so bili vpleteni v ta ali oni *ordo ad dandam poenitentiam*, ki so torej bili del privatne izpovedi pred mašnikom. Če ima torej kak formular značaj splošne izpovedi, ne moremo že samo iz tega sklepati, da so po tem formularju molili očitno izpoved pri božji službi.

V srednjem veku, od 9. stoletja naprej, so bili zelo razširjeni *libelli precum*, zbirke molitev za privatno pobožnost. Rabili so jih redovniki, kleriki, pa tudi laiki. O takem molitveniku poroča Andrej Wilmart O. S. B. v *Ephemerides liturgicae* XLIX (1935) 28—45: Un livret de prières provenant de la chartreuse de Trisulti⁴. Kodik, ki ga sedaj hrani knjižnica Vallicellana v Rimu⁵, je iz 13. stoletja. Molitve, zbrane v kodiku, pa nam kažejo poglavitne dobe pobožnosti srednjega veka: dobo pred Karolingi, dobo Alkuinovo tja do sv. Anzelma ter dobo, ko se je začelo novo češčenje sv. Evharistije in Device Marije. Prva med molitvami je *Humilis confessio penitentis: Deus inestimabilis misericordiae, deus pietatis immense, deus conditor et reparator — clementer adscribe*.⁶ Dolga izpoved, ki se zdi, da ima v vsem značaj splošne izpovedi, je izmed onih molitvenih tekstov, ki so bili v srednjem veku najbolj razširjeni in ki je zanje dognano, da so vernikom rabili pri privatni pobožnosti⁷. Avtor te splošne izpovedi, namenjene privatni pobožnosti, je bržkone Alkuin. Kdor bere ta dolgi formular, pa ne vé, odkod je in čemu, bo mislil, da je to splošna izpoved, ki so jo kdaj očitno molili pri božji službi.

Martène je iz fleuryškega kodika 9. stoletja (cod. ms. Floriacensis, iz samostana Fleury pri Orléansu) priobčil zbirko

⁴ Trisulti je kraj v rimski Campagni; kartuzijanski samostan so tu ustanovili l. 1208. — Učeni benediktinec Wilmart išče z neumorno pridnostjo po knjižnicah rokopisov srednjega veka z liturgičnimi in neliturgičnimi molitvami. Gl. BV XV (1935) 51.

⁵ Nekdaj knjižnica oratorijancev pri cerkvi Santa Maria in Vallicella ali Chiesa Nuova, sedaj last družbe R. Società Romana di storia patria.

⁶ Formular je ponatisnjen v PL 101, 524—526 in še enkrat 1404 s. Konec izpovedi »Respice in me...« je v kartuzijanskem kodiku nekoliko drugačen nego v formularju v PL (526 A), in zadnji stavek v PL »et non habentem — admittite« je v kodiku izpuščen.

⁷ Wilmart našteva dvanajst bibliotek, ki je v njih našel stare kodike s tem izpovednim formularjem: v Rimu (razen v Vallicellanski še v Vatikanški ter v knjižnici Vittorio Eman.), v Parizu, Kölnu, Londonu, Oxfordu, Zürichu in drugod.

molitev, ki so v kodiku uvrščene pod naslovom: *In Christi nomine orationes incipiunt, quas beati patres divinam laudando et deprecando clementiam quotidie cantare solebant*.⁸ Med molitvenimi formularji je tudi dvojna latinska izpoved in nemška starobavarska izpoved. Naslov, pod katerim je tu starobavarska izpoved vpletena med druge molitve, kaže, da je tudi starobavarska izpoved prvotno bila namenjena privatni pobožnosti⁹.

Običaj, da so se redovniki v tihi molitvi Bogu obtoževali grehov, se dá zasledovati tja v 6. stoletje, v dobo arleskega nadškofa sv. Cezarija († 542) in sv. Benedikta († 543). Sv. Cezarij je opominjal redovnike: *Quotidie ipsi nobiscum rationem de quotidiana conversatione faciamus; alloquatur se in secreto cordis unaquaqueque anima et dicat: Videam, si hanc diem sine peccato, sine invidia, sine obtreptione ac murmuratione transigi. Videam, si hodie aliquid quod ad profectum meum, quod ad aedificationem aliorum pertinet, operatus sum. Puto, quod hodie illum insipienter destruxi, hodie seniori meo inobediens fui, mentitus sum, periuravi, ira vel gula victus. Plus hodie risi, plus cibo ac potu, plus otio ac somno quam decebat indulsi. Minus legi, minus oravi quam debui. Quis mihi reddat hunc diem, quem in vanis fabulis perdididi? Ac sic, fratres, de omnibus negligentibus compungamur in cubilibus, id est in cordibus nostris*.¹⁰ O taki tihi obtožbi pred Bogom govori tudi regula sv. Benedikta, ko našteva (c. 4) »instrumenta bonorum operum«. Med temi sredstvi priporoča (n. 58): *Mala sua praeterita cum lacrimis vel gemitu cotidie in oratione Deo confiteri*.¹¹ — Ker ni vsakemu dano, da bi sam od sebe za tako molitev z obtožbo in kesanjem našel pravih besedi, so začeli sestavljati formularje, v katerih naštevajo grehe, velike in male, kakršne ljudje bolj pogosto delajo. Kdor je molil po takem formularju, je hotel ob naštevanju grehov reči: če sem naredil ta in ta greh, se ga obtožim pred Bogom in ga obžalujem¹². Še Tomaž Kempčan je

⁸ Martène, III 234—248. Odkod je kodik, gl. Steinmeyer, 309.

⁹ Tako sodi Fr. Hautkappe, 108. S to mislijo se ujema Jungmann, univerz. prof. v Innsbrucku, ki pravi, da so najstarejši izpovedni formularji, pa naj so latinski ali nemški, prvotno rabili v privatno tiho obtožbo pred Bogom. Jungmann, 177³⁰.

¹⁰ S. Caesarius Arelaten., hom. 10 (PL 67, 1069).

¹¹ S. Benedict., Regula, c. 4 (PL 66, 297).

¹² Hautkappe, 107, 108.

sprejel v knjigo Hoja za Kristusom (IV 7) vzorec, po katerem naj se mašnik pred sv. daritvijo obtožuje pred Bogom: »Če imaš čas, izpovej Bogu skrivaj v srcu vso bedo svojih strasti. Vzdihuj in kesaj se, da si še tako počuten in posveten, tako malo zamrl strastem itd.«

Podobne formularje za obtožbo grehov pa so v 9. stoletju začeli vpletati tudi v obred zakramentalne izpovedi pred mašnikom (*ordo ad dandam poenitentiam*). Grehi, ki se naštevajo v teh formularjih, izrazi, s katerimi se grehi označujejo, nas spominjajo na govore sv. Cezarija arleskega. Sv. Cezarij je v svojih govorih opominjal vernike k pokori in kot praktični dušni pastir jim je našteval nadrobno ne samo »capitalia crimina«, ampak tudi »minuta peccata«, ki naj zanje nikar ne odlašajo pokore. Med temi govori je zlasti sermo 257, ki so v 9. stoletju iz njega sprejeli mnogo stvari v izpovedne formularje¹³. Drugi vir, ki so ga uporabljali pri sestavljanju formularjev za obtožbo pri privatni izpovedi pred mašnikom, je bil poenitentiale, ki ga pridevajo nadškofu Egbertu v Yorku († 766)¹⁴.

Ti formularji, vpleteni v izpovedni obred, so kakor vzorci za izpraševanje vesti. Časih se naštevajo vsi grehi, kakršne morejo delati ljudje različnih stanov, različnih poklicev, v tej ali oni starosti: gospodarji, hlapci, oženjeni, samski, kmetje, vojaki, mašniki, redovniki, redovnice, otroci, starci. Formular je mogel rabiti spokorniku in mašniku. Spokornika, ki se sam ni znal izpovedati, je mašnik povprašal za grehe, naštete v formularju, ne vsakega za vse, ampak za tiste, za katere je sodil, da jih je spokornik v tem stanu, v tej starosti utegnil storiti¹⁵.

¹³ PL 39, 2220 s.

¹⁴ Razne ordines ad dandam poenitentiam je zbral Martène, I 275—296; J. Schmitz, Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche, Mainz 1883, 75—102.

¹⁵ Theodulf, škof orléanski, je že ok. l. 797 dal mašniku posebno navodilo, kako naj po penitencijalu (liber poenitentialis, poenitentiale) izprašujejo spokornike. Iz tega navodila moremo posneti, kako so duhovniki uporabljali tudi izpovedne formularje. Theodulf veli: Si (poenitens) tota facinora sua recordari non possit, aut si forsitan erubescit, sacerdos debet eum interrogare, quidquid in poenitentiali constitutum est, si in illud vel aliud crimen cecidit. Sed tamen non omnia crimina debet ei innotescere, quia multa vitia recitantur in poenitentiali, quae non decet hominem scire. Et ideo non debet eum sacerdos de omnibus interrogare, ne forte cum ab illo recesserit, suadente diabolo in aliquod crimen de his quae ante nesciebat, cadat (PL 105, 219 B).

Kako so v naših krajih redovnikom za obtožbo pogrješkov rabili ti formularji, je razvidno še iz kodika nekdanjega kartuzijanskega samostana v Bistri, iz srede 15. stol., ki ga hranijo sedaj v državni licejski knjižnici (pod št. 142) v Ljubljani. V kodiku so trije izpovedni formularji: »Confessio generalis utilis et bona«, »Confessio generalis perbrevis et utilis« in »Confessio quotidiana«. Ob koncu tretjega formularja je dodana pripomnja: »haec forma confitendi posita est, non ut semper omnia et singula prout posita sunt, proponantur, sed quod inexpertus et simplex modum habeat confitendi peccata in quibus deliquit.« To se pravi: neizkušen in preprost redovnik ima v formuli vzorec, kako naj se obtožuje svoje krivde. Ne, kakor da bi moral vselej pripovedati vse pogrške, kar po vrsti, kakor so nabrani v formuli, ampak formula ga uči, kako naj se obtožuje grehov, ki jih je naredil^{15a}.

Zelo dolg formular z grehi različnih stanov se nam je ohranil v turonskem kodiku, ki je bil napisan proti koncu 9. stol. Namen obsežnemu formularju je označen v naslovu: Confessio omnimoda, per quam confiteri potest peccator peccata sua Deo et sacerdoti suo.¹⁶ Torej popolna, natančna (omnimoda) izpoved! In tisti formular je res tak, da se more po njem vsak izpovedati vseh grehov.

Formularji so narejeni za uporabo v življenju, za one vernike, ki se želé v zakramentu sv. pokore izpovedati grehov zato, da bi dobili odpuščanje pri Bogu. Ker pa so med temi verniki že v oni dobi iz večine bili taki, ki niso umeli latinskega, so morali latinske formularje prevesti v narodni jezik.

Taki, v narodnem jeziku sestavljeni izpovedni formularji so tudi oni, ki jih prof. Grafenauer navaja za dokaz, da so na Nemškem vsaj pred koncem 9. stoletja med mašo po pridigi molili očitno izpoved. Če pregledamo kodike, v katerih so se ti formularji ohranili, takoj spoznamo, da so vsi formularji uvrščeni v obred (ordo) zakramentalne izpovedi ali pa so združeni z rubrikami, ki nam kažejo zvezo z zakramentalno izpovedjo. To je razvidno iz opomb, ki jih je Steinmeyer dodal posameznim formularjem; glej n. pr. »Lorscher Beichte« (str. 325), »Sächsische Beichte« (str. 320), »Pfälzer Beichte« (str. 331). Prav isto uči Hautkappe v svoji knjigi o staronemških izpovednih obrazcih.

^{15a} BV VI (1926) 299 s.

¹⁶ Martène, I 278.

Le za starobavarsko izpoved, sem rekel prej, sodi Hautkappe drugače. Šteje jo med molitvene formularje, ki so rabili pri privatni pobožnosti. Iz Steinmeyerjevega komentarja ni razvidno, v katero vrsto naj bi dejali starobavarsko izpoved. Steinmeyer (str. 309) pač navaja molitev, ki je v fleuryskem kodiku (ed. Martène, III 244) uvrščena z a izpovednim formularjem: *Te Domine . . . supplices trementesque deprecamur ut per misericordiam tuam actiones nostras tua gratia illuminare digneris et adiuuando in bonum finem perducere, qui vivis*. Iz te same molitve pa ne moremo posneti, če je starobavarska izpoved obtožba grehov pred Bogom v privatni molitvi ali pa je vdeta v okrnjen *ordo ad dandam poenitentiam*. Bolj jasna nam bo stvar, če preberemo molitev, ki je v kodiku neposredno pred izpovedjo. O tej molitvi ne govori ne Steinmeyer ne Hautkappe. Naslov molitvi je: *Oratio, quam sacerdos dicit super poenitentem*. Torej molitev, ki jo je molil mašnik nad spokornikom. Molil pa je mašnik: *Deus clementiae . . . clementer suscipe famulum tuum poenitentem atque illi largire poenitentiam veram puramque confessionem de omnibus peccatis suis praeferitis . . .* Po tej molitvi se začne *confessio pura*. Naslov k molitvi in besedilo molitve kaže, da je bil tudi starobavarski izpovedni formular narejen za zakramentalno obtožbo pred mašnikom. Takisto je staroslovenska molitev z obtožbo, ki je — tako učé slavisti — neposredno ali posredno posneta po starobavarski (svetoemmeramski) molitvi, v sinajskem evhologiju vtkana v obred sv. pokore, v »čin nad izpovedujočim se«.

Za te formularje, ki so vsi v zvezi z zakramentalno izpovedjo, sodi prof. Grafenauer, da so jih že v 9. stoletju uporabljali za skupno očitno izpoved med mašo po pridigi; priznava pa seveda, da so ti formularji služili tudi za izpraševanje vesti pri zakramentalni izpovedi.

2. Izvestno je, da so se izpovedni formularji, vpleteni v *ordines ad dandam poenitentiam*, v 9. stoletju rabili pri obtožbi grehov v zakramentu sv. pokore. Če pa so po teh formularjih že v oni dobi tudi pri božji službi molili očitno izpoved, se iz kodikov, v katerih so se nam formularji ohranili, ne da razbrati. To bi bilo treba drugače dokazati.

Da je bila očitna izpoved že v 9. stoletju del božje službe, to učé zlasti protestantski avtorji. In kako to dokazujejo? — Znani historik, prof. Albert H a u c k, piše: »Welchen Wert man auf das regelmäÙig wiederholte Sündenbekenntnis legte,

tritt besonders in der Ausbildung der sogenannten offenen Schuld hervor. Auf die sonntägliche Predigt ließ man ein Sündenbekenntnis und die Absolution, in Verbindung damit wohl auch Glaube und Vaterunser folgen. Alle diese Stücke wurden in deutscher Sprache gesprochen... Die erhaltenen Formeln der offenen Schuld sind sämtlich jünger. Aber es unterliegt keinem Zweifel, daß die Ausbildung dieser gottesdienstlichen Form dem neunten Jahrhundert angehört.«¹⁷ V opombi 3. na isti strani dostavlja avtor: »Die erhaltenen Formeln... gehören dem 11. und 12. Jahrhundert an. Der Beweis für das hohe Alter der Institution liegt in den oben S. 479 erwähnten altslawischen Denkmälern.« Na omenjeni strani 479 govori o naših brižinskih spomenikih in sklepa: če je Kopitar prav določil dobo, v kateri so nastali ti spomeniki, je morala očitna izpoved na Bavarskem že v 9. stoletju biti v navadi. — Drugega dokaza za to, da ni nobenega dvoma, da se je očitna izpoved pri božji službi že v 9. stoletju izoblikovala, prof. Hauck ne navaja.

Ne glede na to, da so znanstveniki Kopitarjevo mnenje popravili in časovni mejnik posebej za prvi brižinski spomenik pomaknili v 11. stoletje, moramo reči, da zgodovina liturgije govori drugače, nego uči prof. Hauck in učé nekateri drugi.

Nikolaj Paulus je zajemal iz prvih virov, ko je pisal *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*. V prvem zvezku (zlasti na str. 67, 69, 108, 110, 111) razpravlja tudi o očitni izpovedi po pridigi. Najstarejši primeri, ki jih je mogel dognati, so iz 10. stoletja. Vse to sem navedel v BV VI, 1926, na str. 288 in 289 in ni treba, da bi ponavljal, kar sem tam zbral.

S temi zgodovinskimi dejstvi se ujema, kar vemo o razvoju v disciplini zakramenta sv. pokore v dobi od 9.—11. stoletja¹⁸.

Za grešnike, ki so delali javno pokoro, je že od nekdan dan sprave bil véliki četrttek. Papež Inocencij I (401—417) nam o tem priča: »quinta feria ante Pascha eis (poenitentibus) remittendum Romanae Ecclesiae consuetudo demonstrat.«¹⁹ Kdaj so javno pokoro začenjali, ali v početku posta ali ob drugem času, teža za ono dobo ne vemo. V Gelazijevem zakramentarju pa se nam je ohranil poseben obred, *ordo agentibus publicam poenitentiam*, po katerem so v 7. stoletju in pozneje očitnim

¹⁷ A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, II⁴, Leipzig 1912, 755.

¹⁸ Gl. Jungmann, zlasti 275—291.

¹⁹ Innoc. I, epist. 25, c. 7 (PL 20, 559).

grešnikom napovedovali javno pokoro na pepelnično sredo²⁰. V postnem času so javni spokorniki s postom, molitvijo, miloščino dali Bogu zadoščenje, véliki četrtek pa so prejeli odvezo.

Pa tudi onim, ki se niso morali očitno pokoriti, tjã do 10. stoletja odveze redno niso dajali takoj po izpovedi, ampak šele potem, ko so odmerjeno pokoro dostali. Dan sprave za tajne spokornike do 9. stoletja ni bil vedno véliki četrtek, ampak je mašnik ta dan posebej določil. V 9. stoletju pa so za vse spokornike, javne in tajne, za dan sprave uvedli véliki četrtek.

To moremo posneti iz instrukcije »*Praemonere*«, kakor jo imenujejo po prvi besedi. Instrukcijo so proti koncu 9. stoletja začeli dodajati izpovednim obredom²¹. Po tem navodilu so morali mašniki vernike opominjati, naj v početku posta opravijo letno izpoved. Takole veli instrukcija v fuldskem zakramentarju: »*Praemonere debet omnis sacerdos eos, qui sibi confiteri solent, ut in capite ieiunii concurrere incipient ad renovandam confessionem.*« Vsakemu spokorniku naj mašnik določi pokoro, obenem pa mu strogo naroči, da mora véliki četrtek priti k skupni odvezi: »*suscepta . . . confessione indicat singulis congruam poenitentiam sive observantiam usque ad coenam Domini, magnopere intimans illis in praesenti, ut tunc ad reconciliandum festinare nullatenus parvipendant.*« Le izjemoma, iz posebnih razlogov, je smel mašnik grešnika odvezati takoj po izpovedi. Med take razloge navodilo šteje dolgo pot, ki spokornika ovira, da ne more priti k skupni odvezi; pa tudi to, če je spokornik maloumen (*hebes*) in mu je težko dopovedati, zakaj bi se moral vračati véliki četrtek; vobče je bil zadosten razlog, da se je smela dati odveza takoj, vsako opravilo, *quaelibet occupatio*.

Véliki četrtek je bila torej proti koncu 9. stoletja skupna odveza (*absolutio generalis*)²² za vse spokornike, za one, ki so delali javno pokoro, in za one, ki so delali privatno ali tajno

²⁰ PL 74, 1064.

²¹ Gl. n. pr. *Ordo ad dandam poenitentiam ex cod. Turonensi*, ok. l. 900 (Martène, I 280). *Ordo Fuldensis II*, iz srede 10. stol. (ed. G. Richter u. Schönfelder, *Sacramentarium Fuldense saec. X*, Fulda 1912; ponatisnil Jungmann, 178).

²² »*Absolutio generalis*« ne pomeni odveze vseh grehov, ampak pomeni odvezo, dáno skupno vsem zbranim vernikom, ne posebej posameznim. Paulus, I 100.

pokoro, za klerike in za laike. V mestih s škofijskim sedežem je odvezo dal škof v stolni cerkvi, če je bilo treba, pa tudi v drugih cerkvah v mestu. Kjer ni bilo škofa, je starejši med duhovniki odvezal vse navzoče. »Ubi vero (episcopus) defuerit, imprimis tam clerus quam populus prostrati in terra cum lacrimis et gemitu absolutionem criminum a maiore sacerdote accipiant« — tako piše škof Janez avrancheski (1061—1069)²³. V samostanskih cerkvah so dajali skupno odvezo redovni poglavarji, ne samo svoji redovni družini, ampak tudi drugim vernikom²⁴.

Že prej sem omenil: instrukcija »*Praemonere*«, ki določa véliki četrtek kot dan sprave za vse spokornike, dovoljuje tudi izjeme. Vzrok taki izjemi, ko je mogel spokornik dobiti odvezo takoj po izpovedi, je bila po instrukciji »*quaelibet occupatio*«. Če je bil zadosten razlog »vsako delo«, ki je zadrževalo spokornika, da bi prišel k skupni odvezi na véliki četrtek, je umevno, da so v 10. stoletju bolj in bolj pogosto odvezavali spokornike v početku posta takoj po izpovedi. Odvezavali so ne samo posamezne, ampak so tudi skupno odvezo za one, ki niso delali javne pokore, začeli dajati na p e p e l n i č n o s r e d o. Janez, škof avrancheski, tisti, ki nam je na kratko razložil spravni obred velikega četrtka, nam poroča o skupni odvezi na pepelnično sredo: »*In capite ieiunii . . . clerus et populus ante altare, ab unoquoque confessione singulariter facta et poenitentia accepta, prosternantur et sic ab episcopo vel a maiore ecclesiae sacerdote absolvantur.*«²⁵

Druga prilika, ob kateri so škofje v 10. stoletju dajali skupno odvezo, so bile diecezanske sinode. Bolj redka, zato pa tem bolj slovesna prilika je bila posvečevanje nove cerkve.

Od početka 11. stoletja se množé primeri skupne odveze. Bolj in bolj pogosto so dajali odvezo med božjo službo ob koncu pridige²⁶. Ohranilo se je pismo, ki ga je o tej stvari neznan avtor, menda iz Speierja, pisal nadškofu v Kölnu, Hermannu II (1036—1056). Pisec pravi: Poznam nekatere iz vaše vrste, in sicer dosti poštene in učene, ki po vsaki pridigi velé vernikom,

²³ Joannes episc. Abrincatensis (Abrinca, Avranches), *De off. eccl.* (PL 147, 49 A).

²⁴ Primere za 12. in 13. stol. navaja Paulus, I 103.

²⁵ PL 147, 47 A; Jungmann, 277. 278.

²⁶ Paulus, I 110. 111.

naj dvignejo roke in se izpovedó grehov; ko se to zgodi, jim dajo odvezo²⁷.

Če so še sredi 11. stoletja morda res le bolj škofje dajali skupno odvezo, je pa za početek 12. stoletja izvestno, da so v največje praznike tudi navadni mašniki med službo božjo po pridigi skupno odvezavali vernike. Honorij Avgustodunski, ki nam v prvi četrti 12. stoletja o tem poroča, nam tudi nadrobno pripoveduje, kako so v oni dobi dajali skupno odvezo; zapisal nam je celoten formular, ki je bil tedaj običajen za očitno izpoved; razložil pa tudi pomen in moč skupne odveze²⁸.

Iz kratkega zgodovinskega pregleda o skupni odvezi se dá razpoznati tole: Po instrukciji »*Praemonere*« so proti koncu 9. stoletja uvedli na véliki četrtek skupno odvezo za vse one, ki so se v početku posta vsak posebej mašniku izpovedali grehov. Ker pa so v 10. stoletju tiste spokornike, ki niso delali javne pokore, bolj in bolj odvezavali takoj po opravljeni izpovedi, so onim, ki so bili pri izpovedi tiste dni pred početkom posta in jim ni bila prisojena javna pokora, dajali skupno odvezo že na pepelnično sredo. Razen na ta dva poglavitna spravna dneva pa so sčasoma dajali skupno odvezo tudi ob drugih posebnih, zlasti slovesnih prilikah, nekaj že v 10. stoletju, bolj pogosto pa od početka 11. stoletja.

Kako se je vršila skupna odveza, o tem poročila iz dobe pred Honorijem Avgustodunskim le malo povedó. Od Janeza, škofa avrancheskega, smo slišali, da so na pepelnico kleriki in drugi verniki, ki so prej vsak zase bili opravili izpoved in prejeli pokoro, pred oltarjem pokleknili in škof ali starejši med duhovniki jim je dal odvezo. Tako je bilo tudi na véliki četrtek. Očitne izpovedi pred skupno odvezo niso molili, pač zato ne, ker se je prej vsak posebej bil izpovedal mašniku.

²⁷ »*Novi quosdam vestri ordinis, et quidem satis probos atque eruditos, qui quoties in ecclesiis suis populo Dei triticum spirituale distribuunt, expletis omnibus, quae ad fructum sanctae aedificationis pertinere intelligunt, manus sursum levare et peccata sua confiteri iubent, quo facto, confestim absolutionem et remissionem eorum omnium illis tribuunt . . .*« (PL 151, 693 s.). — Ali je avtor tega pisma z besedami »*novi quosdam vestri ordinis*« hotel označiti samo škofe ali tudi navadne mašnike, ni čisto jasno. Paulus (I 111) misli, da govori pismo vobče o mašnikih. Jungmann (279¹⁵⁰) pa sodi: ker se pismo obrača do škofa, se zdí, da so pridigarji »*vestri ordinis*« pač škofje.

²⁸ PL 172, 819—830; BV VI (1926) 286—288.

Če skupna odveza ni bila združena s posebno izpovedjo, tedaj so se pred odvezo redno vsaj splošno obtožili grehov. Kako se je ta očitna izpoved vršila, od kdaj so za očitno izpoved uporabljali formularje, ki nam je njih tipični vzorec Honorij Avgustodunski zapisal v početku 12. stoletja, to se iz kratkih poročil ne da natanko posneti. Avtor tistega pisma do kolinskega nadškofa Hermanna II pripoveduje, da so nekateri po vsaki pridigi ljudem veléli, naj dvignejo roke in se izpovedó grehov. »Manus suas levare et peccata sua confiteri« se dá tako umeti, da so priznali svojo grešnost samo z dviganjem rok, ne da bi se bili obtoževali z besedami²⁹. Sv. Annon, nadškof kolinski († 1075), je v pridigah ljudi pozival, naj z vzklikom izpovedó svojo krivdo, »omnes in commune ut se reos clamarent«³⁰.

Ni gotovo, če je to tolmačenje kratkih poročil pravo; a če je, bi mogli iz tega sklepati, da sredi 11. stol. za očitno izpoved niso še povsod rabili tistih formularjev, ki je po njih Honorij Avgustodunski posnel svoj vzorec. Najstarejši nemški formularji, za katere je izvestno, da so jih rabili za očitno izpoved pri božji službi, so iz 11./12., zlasti iz 12. stoletja, nekako iz tistega časa, ko je Honorij Avgustodunski zapisal za pridigarje latinski vzorec³¹. Seveda Honorij, ki uči mašnike, kako naj po pridigi z verniki molijo očitno izpoved, formularja ni docela na novo ustvaril, ampak je sprejel formular, ki je bil že v navadi. To nam priča zlasti tisti značilni uvod, s katerim se začenja Honorijeva očitna izpoved: »debetis post me confessionem dicere«. Prav te besede se ponavljajo v nemških vzorcih 12. stoletja: »spreche nâh mir«, »sprechet nach mir«³². Pa tudi že v prvem brižinskem spomeniku beremo: »glagolite po nas«. Zato moramo reči, da so v tistem času, ko je nastal naš prvi spomenik, že imeli tudi

²⁹ Tako tolmači navedene besede Jungmann, 279. Dviganje rok kot znamenje resne volje za poboljšanje je bilo v oni dobi ponekod v navadi pred skupno odvezo. Ps. »Eligij je v homiliji, ki jo je govoril na dan sprave pred skupno odvezo, rekel očitnim spokornikom: dexterâs manus vestras in sublime extendite (PL 87, 614 A). Eligij († 660) je bil škof v Noyonu. Homilija, v kateri naj bi bil tako govoril, ni njegova, ampak je neznanega avtorja iz 9./10. stoletja. — Da so očitno izpoved molili tudi s povzdignjenimi rokami, nam priča formular iz 12. stol. v homiliarju praškega škofa (Hecht F., Das Homiliarium des Bischofs von Prag. Beiträge zur Geschichte Böhmens. I 1. Prag 1863, 59 s., ponatisnil Hautkappe, 126 s.).

³⁰ Paulus, I 111^o.

³¹ Gl. Steinmeyer, nn. 52, 53, 54; zlasti pa 55, 56, 59, 60.

³² Steinmeyer, str. 343, 358.

nemški ali latinski formular s tem značilnim uvodom. Po študijah prof. M. Kosa je bil prvi brižinski spomenik napisan med l. 972—1022/23, na vsak način pa pred l. 1039³³. Liturgično zgodovinski razlogi hočejo, da se odločimo za skrajno časovno mejo. Gotovo takega formularja niso sestavljali, dokler ni bilo nujno. Nujno pa je bilo šele tedaj, ko je vsaj za večje praznike očitna izpoved s skupno odvezo bila nekako integralen del božje službe. To pa je verjetno šele za drugo četrt 11. stoletja. Morda bo liturgično historično proučevanje 11./12. stoletja še dognalo, da je treba mejnike razdobja, v katerem je nastal prvi brižinski spomenik, še za kako desetletje razmakniti in bolj približati Honorijevo dobi.

Za drugi in tretji spomenik v brižinskem kodiku je prof. Kos v svoji prvi razpravi³⁴ sodil, da sta iz dobe med l. 972 do 1022/23. V razpravi »Nove študije k freisinškim spomenikom«³⁵ pa pravi, da je verjetno, da sta ta dva spomenika bila napisana še v 10. stoletju, toda po letu 972. Iz liturgičnih razlogov temu ni kaj ugovarjati. Tretji spomenik namreč ne kaže tistih svojiskih znakov, ki bi ga zaradi njih morali nujno uvrstiti med formularje očitne izpovedi pri božji službi. Tak, kakršen je, je mogel rabiti tudi za zasebno izpoved pred mašnikom. Če ga je torej zaradi paleografskih kriterijev treba dejati v 10. stoletje, moramo reči, da po tem formularju niso molili očitne izpovedi med božjo službo, ampak je spokornikom bil v pomoček pri tihi, posebni izpovedi pred mašnikom. To bi bilo čisto v skladu z razvojem obredov zakramenta sv. pokore v 10. stoletju.

Po vsem, kar sem tu razložil, mislim, da je upravičen zaključek: liturgično historični razlogi govoré proti temu, da bi bili v nemških deželah že proti koncu 9. stoletja med mašo po pridigi molili očitno izpoved. One protestantske avtorje, ki to učé, zavrača profesor Jungmann: Die Ansicht, daß die Offene Schuld als Bestandteil des Gottesdienstes in das 9. Jh. zurückreicht, ist nach dem Gesagten unhaltbar. Der Hinweis auf die altslawischen Beichtformeln aus dem 9. Jh., die eine deutsche Vorlage voraussetzen, besagt eben nichts für eine Verwendung als »Offene Schuld«.³⁶

³³ ČIKZ IV (1924) 24—27.

³⁴ ČIKZ IV (1924) 27.

³⁵ ČIKZ VIII (1931) 133.

³⁶ Jungmann, 291¹⁰⁸.

Iz liturgično historičnih razlogov pa moramo tudi reči: prvi brižinski spomenik, tak, kakršen je, ni bil napisan pred 11. stoletjem. Tak, kakršen je: to se pravi, s tistimi značilnimi uvodnimi besedami, ki z njimi mašnik pozivlje vernike, naj molijo za njim očitno izpoved. S tem pa ne trdim, da bi tisti, ki je sestavljal prvi brižinski spomenik, ne bil posnel jedra izpovedi, izrazov za obtožbo po starejših predlogah. Po Jagičevi domnevi in Vondrákovem dokazovanju je izpovedni formular v sinajskem evhologiju nastal na osnovi starih slovenskih predlog³⁷. Izpovedni formular v sinajskem evhologiju pa se mestoma ujema s prvim brižinskim spomenikom. Zato je verjetno, da je ista ali sorodna predloga, ki je nekdo po njej v 9. stoletju priredil izpovedni formular sinajskega evhologija, rabila tudi onemu, ki je v 11. stoletju zapisal očitno izpoved v prvem brižinskem spomeniku. Seveda formular v prvotni obliki ni bil namenjen za očitno izpoved med božjo službo, ampak je služil v pomoček pri privatni izpovedi pred mašnikom. Bil je del obredov zakramenta sv. pokore; zato pa si lahko mislimo, da so ga v dobi med 9. in 11. stoletjem iz dušno-pastirske potrebe pač večkrat prepisali. Filologi to dokazujejo iz napak v sedanjem spomeniku, ki da so, vsaj nekatere, mogle nastati le ob ponovnem prepisovanju³⁸.

K tem napakam naj nekam dostavim. Poglavitna in najbolj očita napaka, ki je bajé nastala pri prepisovanju, je v prvem spomeniku v 3. vrsti, kjer beremo: *otze bofe . tebe izpovuede . vuez moi greh. I zuetemu creztu. I zuetei marii. I zuetemu michaelu. I uuizem crilatcem bofiem. I zuetemu petru. I uzem zelum bofiem . . .* — Kaj naj pomenita v tej zvezi besedi »zuetemu creztu«? — Pred 100 leti je Kopitar v komentarju k prvemu spomeniku pripomnil: »*creztu jure pro (Joanne) baptista accipimus, prout et aliae confessiones habent.*»³⁹ To tolmačenje so sprejeli tudi drugi, ki so poslej pisali o brižinskih spomenikih. Ker pa ustroj, slog cerkvenih molitev ne dopušča, da bi ime sv. Janeza Krstnika stalo pred sv. Marijo, božjo Materjo, so Kopitarjevo razlago toliko popravili, da so deli Janeza Krstnika med božje krilatce in sv. Petra. Na tem mestu da je moralo prvotno v formularju biti uvrščeno Krstnikovo ime; a tu ga v sedanjem formularju ni. Napako da je treba razložiti tako, da je najprej kak prepisovalec iz celotne fraze izpustil ime »ioanu«,

³⁷ Grafenauer, *Dom in Svet*, 1934, 481—483, 491—497.

³⁸ Grafenauer, *ČKIZ VIII* (1931) 103—106; *Dom in Svet* 1934, 482.

³⁹ *Glagolita Cloz.*, XLII.

drug prepisovalec pa je napačno čital besedo »krstitelju«, ozir. nje kratico, recimo »krstu«, ter razumel »Kristu«. Zato pa da je to ime prenesel na prvo mesto, tik za besede, s katerimi se izpovedujemo Bogu⁴⁰.

Razlaga je duhovita. — Ali je tudi prava? Izpovedni formularji v oni dobi, ko so nastali brižinski spomeniki, še niso bili tako ustaljeni, da bi se poleg Boga naštevati vedno isti svetniki in da bi se med njimi imenoval tudi Janez Krstnik. V tretjem spomeniku se v 13. vrsti tudi omenja sveta Marija, sv. Mihael in sv. Peter. A v istem spomeniku se v 43. in 44. vrsti izpovedujemo Bogu in sveti Mariji in sv. Lavrencu. Torej se v brižinskih izpovednih formularjih samih ne naštevajo dvakrat isti svetniki: v tretjem spomeniku se enkrat poleg sv. Marije imenujeta sv. Mihael in sv. Peter; drugič pa niti sv. Mihael, niti sv. Peter, ampak čisto drug svetnik, sv. Lavrencij, in samo ta. Ime Janeza Krstnika pa je izpuščeno prvič in drugič.

V starejših latinskih in nemških izpovednih formularjih se spokornik obtožuje grehov samo Bogu, ali Bogu in božjim angelom ter božjim svetnikom, ne da bi se svetniki posebej po imenu naštevati. Posebej se nekateri svetniki imenujejo šele v 11./12. stoletju in pozneje.

Alkuin začenja izpoved takole: Izpovem se vpričo Boga vsemogočnega, stvarnika nebes in zemlje, in vpričo tega svetega oltarja in svetih moči, ki so na tem svetem kraju, da sem premnogo grešil itd. Z istimi besedami se uvaja obtožba v izpovednem obredu turonskega kodika s konca 9. stoletja⁴¹. Steinmeyer je zbral 18 nemških izpovednih formularjev iz dobe od 9.—12. stoletja⁴². Med temi jih je deset, v katerih se spokornik izpoveduje samo Bogu ali Bogu in njegovim svetnikom; in sicer jih je devet iz 9.—10. stol., eden iz 12. stoletja⁴³. V nekem formularju iz 10. stol. (n. 43) se obtožujemo Bogu, sveti Mariji in vsem božjim angelom ter vsem božjim svetnikom. V dveh formularjih (nn. 53, 54), ki sta, prvi iz 12., drugi iz 11. stoletja, se posebej imenujeta sv. Marija in sv. Peter. Trojica

⁴⁰ ČIKZ VIII (1931) 103.

⁴¹ Alcuinus, *Confessio peccatorum* (PL 101, 498); Martène, I 278.

⁴² Steinmeyer, str. 309—362. Okrnjenega formularja, n. 47, ne štejem in tudi ne nn. 57, 61, kjer je samo vera in vera s krstno obljubo.

⁴³ Steinmeyer, iz 9.—10. stol.: nn. 41, 42, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 58; iz 12. stol.: n. 55.

svetnikov, sv. Marija, sv. Mihael in sv. Peter, ki se našteva v prvem in tretjem brižinskem spomeniku, je vpletena v nemški formular iz 9./10. stoletja (n. 51). Janez Krstnik je uvrščen med druge svetnike v štirih formularjih (nn. 52, 56, 59, 60). Izmed teh je prvi iz 11./12. stoletja, drugi trije so iz 12. stoletja. Naj dodam še to: *Confiteor*, ki so ga v 10./11. stoletju sprejeli v mašno liturgijo, je dobil določeno sedanjo obliko šele v 16. stol., v misalu Pija V; prvotno je bilo besedilo največkrat prav kratko brez naštevanja svetnikov: *Confiteor domino et tibi frater, quia peccavi in cogitatione etc.*⁴⁴

Na ta razvoj starih izpovednih formularjev treba misliti, če hočemo dokazati, da je ime določenega svetnika moralo biti v formularju te in te dobe.

V prvem brižinskem spomeniku, kjer sedaj beremo »zuetemu creztu« namesto sv. Janezu Krstniku, je napaka bajé nastala po ponovnem pomotnem prepisu izpovednega formularja, tako da se je hiba večala od prepisa do prepisa⁴⁵. Če je to res, je moralo Krstnikovo ime biti v besedilu že v 9. stoletju, zakaj v to dobo segajo početki slovenske izpovedi; če ne v besedilu 9. stoletja, pa vsaj v besedilu iz prve polovice 10. stoletja, zakaj od formularja, ki bi bil pozneje napisan z imenom Krstnikovim, pa do sedanjega formularja, je prekratka doba, da bi mogli govoriti o ponovnem pomotnem prepisovanju. Toda v nemških formularjih, ki so se ohranili, se Krstnikovo ime prvič pojavi šele ob koncu 11. ali v početku 12. stoletja. Če imamo to na umu, se ne moremo ubraniti resnemu dvomu, da bi bilo v besedilo prvega brižinskega spomenika kdaj uvrščeno Krstnikovo ime.

Ko bi kdo kljub temu zagovarjal tolmačenje, kakor si ga je zamislil Kopitar in so ga drugi za njim ponavljali, bi morali reči, da si ni lahko misliti, kako da bi tisti, ki so prepisovali izpovedni formular, ne bili znali poleg sv. Marije brati okrajšanega imena Janeza Krstnika. Te kratice da niso mogli razbrati, imeli pa so toliko čuta za slog liturgičnih molitev, da so se zavedali, da se Kristusovo ime ne deva med imena svetnikov. Toliko liturgičnega znanja da so imeli, zopet pa da niso vedeli, da v izpovednih formularjih ni obično, da bi se obtoževali Bogu in Kristusu.

⁴⁴ Hautkappe, 117.

⁴⁵ Dom in Svet 1934, 482.

Zdi se, da je vse tolmačenje preveč izumetničeno, da bi nas moglo zadovoljiti. Če pa to tolmačenje ni zadovoljivo, kako naj umejemo tisti besedi »zuetemu creztu«? Ali je mogoča kaka druga razlaga?

V homiliarju praškega škofa iz 12. stoletja sta dva formularja očitne izpovedi⁴⁶. Drugi se takole začnja: *Fratres mei et sorores delectissimae, levate manus vestras et corda ad Deum et confitemini peccata vestra dicentes: [Confessio]: Confiteor omnipotenti deo et sanctae cruci et sanctae Mariae matri domini et sancto Michaeli archangelo et omnibus sanctis angelis dei et sancto Johanni baptistae et omnibus prophetis et beato Petro apostolo ... omnia peccata mea, quae ab infantia mea perpetravi usque in hodiernum diem, vigilando aut dormiendo, sive volens sive nolens in cogitationibus iniquis, in verbis otiosis, in gula, in crapula, ebrietate luxuria, libidine inobedientia, invidia, ira, rixa et negligentia servitutis dei. Confiteor, quia parentes meos secundum praeceptum domini, uti debui, non honoravi neque inimicos delexi. Haec et omnia peccata mea, quae unquam gessi, tibi sacerdoti confiteor et, ut divina gratia adiuverit, emendationem promitto.*

Po tem formularju so se verniki očitno izpovedovali: »vsemogočnemu Bogu in svetemu križu in sveti Mariji Gospodovi materi in svetemu Mihaelu nadangelu in vsem svetim božjim angelom in svetemu Ivanu Krstniku itd.« Značilno v tej izpovedi je, da se takoj za Bogom imenuje »sveti križ« in za sv. Mihaelom še sv. Janez Krstnik. V prvem brižinskem spomeniku med svetniki ni Janeza Krstnika; pa ga tudi v tretjem spomeniku ni. Ker si filologi niso mogli prav razložiti besed »zuetemu creztu«, so v zadregi vtikali Krstnika v besedilo, potem pa okrajšano ime v drugem pomenu predstavljali z enega mesta na drugo. Praški formular očitne izpovedi nam kaže, da te izumetničene razlage ni treba. Pisalec prvega brižinskega spomenika je imel pred seboj vzorec, kjer se je očitna izpoved začnjala tako kakor v praškem homiliarju 12. stoletja: Oče, Bog, tebi izpovem ves moj greh in svetemu križu in sveti Mariji in svetemu Mihaelu in vsem krilatcem božjim in svetemu Petru itd.

⁴⁶ Hecht F., *Das Homiliarium des Bischofs von Prag. Beiträge zur Geschichte Böhmens. I 1* (Prag 1863) 59 s., ponatisnil Hautkappe, 125 s.

Izraz »zueti krezt« bi bil torej že prvotno uvrščen v prvi brižinski spomenik in ni nastal šele po večkratnem pomotnem prepisovanju. Če pa je stvar taka, je nekoliko omajano dokazovanje za ponovno prepisovanje izpovednih obrazcev, kolikor se je dokazovanje doslej opiralo na to, kakor se vidi, umišljeno napako.

Da ne bo nesporazuma, naj za sklep na kratko povzamem vsebino tega sestavka: Zgodovina liturgičnih spokornih obredov v dobi med 9.—11. stoletjem nasprotuje misli, da bi bili že v 9. stoletju pri božji službi molili očitno izpoved. Ni pa liturgičnih pomislekov proti temu, kar dokazujejo filologi in literarni zgodovinarji, da segajo početki slovenskih izpovednih formularjev tja v 9. stoletje. Samo po sebi je umevno, da prvih vzorcev ni ustvaril slučaj, ampak potreba; in docela verjetno je, da so prav tako iz pastoralne potrebe prvotne vzorce pozneje prepisovali; po sodbi filologov to potrjujejo nekatere napake v sedanjih brižinskih spomenikih. Zopet pa iz liturgično zgodovinskih razlogov moramo reči, da so ti formularji do 11. stoletja vernikom rabili pri zakramentalni zasebni izpovedi pred mašnikom, ne pa v očitno izpoved med božjo službo. Slovenska očitna izpoved, kakršno so molili med božjo službo, je bila napisana v 11. stol., in sicer bržkone šele v drugi četrti 11. stol.

Liturgija in liturgično gibanje.

(De liturgia et de actione liturgica.)

Dr. Ciril Potočnik.

(Konec.)

5. Kako naj bi se verniki aktivno udeleževali sv. maše?

Že kmalu v začetku sem spomnil, da je tisti vernik po-božno navzoč pri sv. maši, ki se obenem s Kristusom nebeškemu Očetu daruje ter pristopi k obhajilni mizi, ki torej Kristusovi daritvi pridruži še svojo daritev. V ta namen niso določene molitve; ne zahteva se, da bi moral vernik moliti prav tisto, kar moli duhovnik, četudi bi to bilo idealno. Preprosta ženica, ki moli rožni venec, je lahko bolj s pravim duhom pri maši, kakor kdo drug, ki površno opravlja liturgične molitve. Radi tega ne smemo pozabiti, da samo s tem, če smo vernike naučili, p o z u n a n j e biti dobro pri maši (n. pr. jih navadili na recitirano mašo), še zdaleč ni vse opravljeno. Mnogo važnejše kot zunanje vedenje je to, da se priuče, biti pri sveti daritvi tako, da se res s Kristusom darujejo⁴⁴. Zato pa morajo biti o sv. maši prav dobro poučeni.

Vendar pa mnogo pomaga k notranjemu duhu, ki naj bi ga verniki imeli, če se njih molitve kar mogoče približajo besedilu, ki ga moli duhovnik, in če se tudi sicer njih pozornost pritegne k oltarju⁴⁵. Saj vemo, kako težko je pri takih, ki so vsak dan pri maši, pa tudi pri onih, ki hodijo le k nedeljski božji službi, ohraniti zbranost, če imajo njih privatne molitve malo ali nič zveze z daritvijo na oltarju. Naj spomnim nekaj načinov, ki bi

⁴⁴ Jürgensmeier o. c. 251.

⁴⁵ Prim. F. Šeper, Molimo svetu misu v Duhovni Život, Zagreb 1934, 32. — Naj na tem mestu spomnim, da besed, ki se tolikokrat navajajo kot izrek papeža Pija X.: »Ne molite med mašo, ampak molite mašo!« v tej obliki papež nikoli ni izgovoril, čeprav je misel, ki je v njih, pogosto poudarjal. Res je, da v kasnejših cerkvenih dokumentih stoje citirane besede kot besede Pija X., pa nimamo zanje nobenega pisanega dokaza in tudi ne zanesljivega ustnega izročila, da bi bile res papeževe. Kakor vse kaže, tedaj, ko je papež govoril podobne besede, ni šlo za molitev, ampak za petje. Na vprašanje, kaj naj sploh še pojejo med mašo, je odgovoril: »Nikar ne pojte med mašo, ampak pojte mašo.« Prim. op. 1 na str. 353 Stimmen der Zeit 1927 pri razpravi: Jos. K r a m p S. J., Messgebräuche in den ausserdeutschen Ländern. — Prim. tudi Pray the Mass v Orate Fratres 1934, 379. 380 in Pius X. and »Pray the Mass« prav tam 1935, 526.

morda ljudem pomagali, da bi bili z večjo koristjo pri tolikih skrivnostih. Ni vse za vsako cerkev; treba je upoštevati izobrazbo vernikov in še druge okoliščine, jih dobro premisliti, se posvetovati, potem pa izvesti to, kar je za tisti kraj in tiste razmere najprikladnejše⁴⁶.

1. Pri navadni **tihí maši** ljudje rabijo molitvenike, posamezniki tudi misal. Še najbolj v navadi je pa rožni venec. Misal je pri nas še zelo redka stvar. Če so molitveniki dobri, naslonjeni na mašne molitve, kakor n. pr. Pečjakovo »Večno življenje« ali V. Voduškovce »Nedeljske maše«, mnogo pomagajo k pravemu dušnemu razpoloženju. Samo po sebi to še ni aktivna udeležba — ali o takem verniku, ki pobožno moli iz dobrega molitvenika, ne bomo rekli, da iz maše ne prejme mnogo milosti. Med mašo se tudi lahko premišljuje Kristusovo trpljenje in njegova smrt ali opravljajo druge primerne ustne molitve.

Kaj bomo rekli o molitvi rožnega venca med mašo? O tem se je v novejšem času mnogo pisalo za in proti⁴⁷. Rožni venec gotovo ni molitev, ki bi bila v posebno tesni zvezi z daritvijo sv. maše in z liturgičnimi molitvami, četudi se da dobiti neka zveza, zlasti pri žalostnem delu rožnega venca. Dokler pa ljudje niso drugače vzgojeni, pustimo, da molijo rožni venec. Deležni bodo bogatih sadov sv. maše, zlasti če spolnijo tudi pogoj, da sami sebe darujejo s Kristusom nebeškemu Očetu ter pobožno prejmejo sv. obhajilo. Pomagajmo jim najti zvezo med njim in med daritvijo ter v ta namen dajajmo praktična navodila. »Wir wollen gewiss nicht den Rosenkranz als das beste Messgebet empfehlen; indes mag sehr gut einmal der Fall eintreten, dass er das Beste ist, was wir aufbringen können.«⁴⁸

⁴⁶ Prim. P. Pius Parsch, Die aktive Teilnahme des Volkes an der Messe v Bibel und Liturgie 1930/31, 76—79. — Betsingmesse prav tam 1932/33, 356—361. — P. B. v. Acken S. J., Teilnahme am heiligen Meßopfer v Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz 1931, 758—771.

⁴⁷ Prim. na pr. Rosenkranz und hl. Messe v KZ 6. nov. 1930; Rosenkranz und hl. Messe v KZ 23. sept. 1930.

⁴⁸ Citira Otto Zimmermann S. J., Lehrbuch der Aszetik², Freiburg 1932, 407. — Ne zdi se mi pa srečno, ako bi zagovarjali in utemeljevali molitev rožnega venca med mašo s tem, da bi se sklicevali na encikliki Leona XIII. »Supremi Apostolatus« (1. sept. 1883) in »Superiore anno« (30. avg. 1884), ki je z njima določil, naj se rožnenska pobožnost v oktobru opravlja ali dopoldne med sv. mašo ali popoldne pred izpostavljenim Najsvetejšim. Papežu Leonu XIII. je šlo predvsem za to, da bi verniki molili

V prvih časih so prinesle mnogo življenja v mašno liturgijo štiri procesije. Najprej slovesen duhovnikov vhod; potem procesija k ambonu, kjer se je pel evangelij. Teh dveh procesij se verniki niso udeleževali. Pač pa so aktivno sodelovali pri procesiji za darovanje in za obhajilo. Ponekod so tudi danes uvedli darovanje v tej obliki, da se verniki približajo oltarju in v bližini oltarja položijo na posebno mizico svoj dar. V prvih povojnih letih so prinašali ponekod hostije, jih devali v ciborij, da jih je duhovnik med mašo zanje posvetil. Pa to se ni obneslo; nekateri avstrijski in nemški škofje so to prakso naravnost kot neprimerno prepovedali. Pač pa nekateri škofje priporočajo darovanje v tej obliki, da se verniki približajo oltarju in tam oddajo svoj dar. Tako n. pr. je škof v Osnabrücku 30. jan. 1930 duhovnikom toplo priporočil, naj vpeljejo v svojih župnijah pri maši darovanje⁴⁹. Če verniki tudi sami nekaj od svojega darujejo, se bolj spomnijo, da se na oltarju daruje daritev in da se morajo tudi sami darovati. Morebiti pobiranje s puščico res ni v e d n o najbolj primeren način, da se ljudem pokliče v spomin, naj pri maši tudi kaj darujejo; sprememba bi prinesla nekaj več zanimanja in aktivne udeležbe. Najvažnejša je pa seveda četrta procesija k obhajilni mizi. Ko bi tudi vse drugo odpadlo, bodo verniki dobro pri maši, če se te procesije po-

rožni venec, ne toliko, da bi ga prav med mašo molili. Razen tega tedaj še ni bilo navodil Pija X. in Pija XI., naj bi se verniki pritegnili h kar najbolj aktivni udeležbi. Končno pripomnim še to, da je s tem, ko je bilo rešeno rimsko vprašanje, samo po sebi tudi prenehala zapoved rožnenske pobožnosti v oktobru. S. R. C. je naročila rožnenske okto-brske pobožnosti 20. avg. 1885 podaljšala za l. 1885 in naročila: »Hoc pariter anno et annis porro sequentibus praecepit et statuit, quoad usque rerum Ecclesiae rerumque publicarum tristissima haec perdurent adjuncta ac de restituta Pontifici Maximo plena libertate Deo referre gratias Ecclesiae datum non sit.« S tem, da je bilo 1929 rešeno rimsko vprašanje, to naročilo preneha. Prim. Fr. X. Hecht, Der Oktoberrosenkrauz ist nicht mehr geboten v Liturgische Zeitschrift 1930, 29—32.

⁴⁹ Takole piše: »Der Opfergang in der Kirche ist eine schöne Sitte aus der Urchristenheit; sie verdient ein Wiederaufleben in unserer Notzeit. In dem kirchlichen Opfergang soll die altchristliche Liebesgemeinschaft wieder aufleben, indem alle ihre Gaben in das Gotteshaus tragen und beim Opfergang auf den dazu bereiteten Tisch niederlegen... Die Herren Seelsorgegeistlichen ersuche ich dringend, in ihren Gemeinden den kirchlichen Opfergang einzuführen. Wie derselbe im einzelnen gestaltet werden und wie oft er stattfinden soll, überlasse ich ganz dem Ermessen der einzelnen Geistlichen.« Bibel und Liturgie 1934/35, 253, 254.

božno udeležje. Obhajilo spada med mašo, v daritev samo, tudi v nedeljo, ne le v delavnike; takrat še posebno, ko imajo ljudje več časa⁵⁰.

2. Maša s petjem. Petje je v liturgiji zelo važen faktor. Ljudsko petje v domačem jeziku je treba posebno pospeševati pri neromanskih narodih, ki jim je latinščina popolnoma tuj jezik. Treba je pa gledati, da bodo pesmi kar mogoče v skladu z mašnimi molitvami in z dejanjem na oltarju. Kakšno je v tem pogledu naše petje?

Ob Riharjevem času je bilo besedilo mnogo prikladnejše za daritev maše kakor danes. Takrat so peli cele maše ter imeli napeve za posamezne nedelje v letu. Marijine pesmi se niso pele pri maši vsako nedeljo in vsak praznik, kakor je to splošna navada danes. Ko se je začela »cecilijanska doba«, so prirejali skladbe v treh napevih: 1. za vstop, slavo, evangelij in vero, 2. za darovanje in svet, 3. po povzdigovanju do konca maše.

Škof Pogačar je l. 1880 tole razglasil: »Pri kanoničnem obiskovanju cerkva sem se prepričal, da je glede glasbe še marsikaj popravkov treba. Ne morem pa prezreti posebno enega pogrška, katerega sem opazoval pri petju, da se namreč sem ter tja petje na koru premalo vjema s svetim liturgičnim dejanjem pri oltarju, kar cerkev vedno in vedno poudarja, kakor n. pr. da se pri celi maši pojejo le pesmi Matere božje.«⁵¹

Cecilijanci so se mnogo trudili, da bi spravili petje v pravi tir. Tudi neprestana molitev rožnega venca med mašo jim ni bila všeč⁵². Dopisi v Cerkvenem Glasbeniku kažejo, da so se prvi cecilijanci trudili, kako bi uredili slovensko cerkveno petje v skladu z mašno liturgijo. Krog l. 1900 pa že niso več peli toliko darovanjskih pesmi, ampak jih zamenjali z drugimi, zlasti Marijinimi.

⁵⁰ Ljubljanski škof je dal to-le naročilo: »Želim, da postane v škofiji pravilo, da se sv. obhajilo deli med mašo. Ob delavnikih naj to velja brez izjeme, kjer ni pametnega razloga zoper to. Seveda se sme deliti tudi izven maše. Tudi ob nedeljah naj se skuša uvesti praksa sv. obhajila med mašo, zlasti prve nedelje v mesecu za apostolstvo mož in fantov.« Škofijski list 1934, 86.

⁵¹ Cerkveni Glasbenik 1880, 73.

⁵² »Tudi neprestane vzajemne molitve n. pr. rožnega venca in litanij bi ne zagovarjal. Ker te molitve mnogokrat niso v nobeni zvezi z mašnimi molitvami in mašnikovimi pri oltarju, ker pozornost na posamezne mašne dele in obrede kratijo in zvezo med mašnikom in verniki čestokrat preprečijo.« Cerkveni Glasbenik 1891, 82.

V zadnjem času se je začelo obračati na boljše. Glasbena literatura nudi vedno več dobre izbire za petje pri maši in tudi pesmi so se začele bolj pravilno razvrščati, tako da se v raznih cerkvenih dobah ne pojo le navadne mašne pesmi, ampak mašo pričenjajo s praznično pesmijo, n. pr. božično, Marijino, veliko-nočno in podobno⁵³. Za ljubljansko škofijo so bile l. 1934 izdane splošne smernice, kakšne pesmi naj se pojo med tiho mašo in kako naj se razvrste⁵⁴. Marijine pesmi res ohranijo vernika v pobožnem razpoloženju, da bi ga pa navezale na daritev, niso najbolj primerne.

Nekaj spremembe bi se dalo k taki tihi maši s petjem uvesti tako, da bi v začetku peli, med oracijo in berilom bi bilo tiho; potem za gradual in evangelij petje; duhovnik prebere evangelij slovensko (morebiti ima še kratko, pet minut trajajočo homilijo); med darovanjem pesem, zatem darovanje vernikov na kakršen način že; potem tiho; za Sanctus pesem; med povzdigovanjem tiho; za Benedictus pesem; tiho do Agnus Dei; med obhajanjem petje. Drugod, n. pr. v Avstriji in Nemčiji, je ta način že precej vpeljan.

3. Maša s petjem in z glasno skupno molitvijo. Zanimivo je, da je nekaj takega že l. 1891 bilo predlaganega v Cerkvenem Glasbeniku: »V začetku sv. maše molitev, potem petje do darovanja, potem prenehljaj; po darovanju molitev in petje do povzdigovanja; pri in po povzdigovanju prenehljaj, potem molitev in petje do konca. Ako pa tu zadostujejo 2—3 pesmi, tedaj postavi jim primerne molitve in prenehljaje.«⁵⁵

Je nekaj podobnega kot prejšnji način, le da mesto tihe molitve pride glasna skupna molitev. Lahko bi se petje in

⁵³ Prim. St. Premrl, V luči liturgične obnove gledano naše petje pri tihih mašah s svojim razvojem in literaturo v Cerkvenem Glasbeniku 1935, 36—41, 70—73, 112—115, 161—163.

⁵⁴ »Petje pri tihi sv. maši mora pravilno služiti sodelovanju z daritvijo, torej se morajo izbirati take pesmi, ki daritev vsaj pri glavnih delih spremljajo. Dosedanja praksa je drugačna. Navadno se pojejo pri vstopu, gloriiji, evangeliju in veri pesmi, ki vsebinsko nekako tem mašnim delom odgovarjajo, pri darovanju in pred povzdigovanjem pa druge pesmi, po povzdigovanju včasih evharistična, h koncu pa Marijina pesem. V duhu liturgije tako petje ni. Bolj primerno in pravilno bi se morale pri pravi daritvi (od darovanja do obhajila) peti pesmi, ki so vsebinsko prilagodene mislu; praznične pesmi in pesmi iz cerkvene dobe (adventne, postne itd.) pa od začetka maše do darovanja, da se v duši vzbudi primerno razpoloženje za daritev.« Škofijski list 1934, 87.

⁵⁵ Cerkevni Glasbenik 1891, 83.

skupna molitev takole razvrstila: Skupno se moli v začetku očitna spoved ali kesanje, potem pesem; oracijo moli lektor (laik) slovensko glasno. Lektor ima pri recitirani maši važno vlogo in ga je treba zanjo dobro pripraviti. Tudi berilo in evangelij bere lektor. Za darovanje se moli skupna molitev bodisi prevod molitve, ki jo moli duhovnik, ali druga, ki se kar mogoče naslanja na mašno besedilo. Potem se zapoje pesem. Prefacija se moli glasno ali cela ali skrajšana. Med kanonom naj bi bilo splošno tiho; le toliko bi se smelo moliti glasno, da ljudje ostanejo pozorni, n. pr.: »Prosimo te za sveto cerkev, za papeža, za škofa, naše drage žive brate in sestre in vse navzočne.« Po povzdigovanju se zapoje pesem⁵⁶. Glasno se moli ena ali druga predobhajilna molitev in Gospod, nisem vreden. Med obhajanjem naj bi se pelo. Za sklep kratka zahvalna molitev, spočetka kaka znana; kasneje iz misala v slovenščini.

Tako bi se molitev in petje vrstila, da pride nekaj več življenja. Nekaj podobnega, kakor je bilo lani pri otroški pobožnosti na Stadionu ob evharističnem kongresu v Ljubljani. Ta način se je drugod obnesel ne le pri dijakih in pri otrocih, ampak tudi pri odraslih. Verniki ostanejo pozorni in se aktivno udeležujejo sv. daritve; mnogo bolj, kakor če bi opravljali svoje privatne molitve⁵⁷.

4. Recitirana maša (missa recitata, missa dialogata, Chormesse). Če se verniki udeležujejo sv. maše, kot je bilo omejeno v prvih treh točkah, so še vedno ločeni od duhovnika, opravljajo sami zase svoje molitve, ki so sicer bolj ali manj

⁵⁶ Med povzdigovanjem ni dovoljeno glasno moliti: »Moj Gospod in moj Bog.« S. R. C. 6. nov. 1925, n. 4397 ad 1. Pri tem odloku se sklicuje na S. R. C. 22. maja 1894, n. 3827 ad 3, ki prepoveduje med povzdigovanjem peti. — Ponekod verniki Očenaš z duhovnikom skupno molijo. Zdi se, da je ta običaj proti stari navadi v rimski cerkvi, kjer s a m o duhovnik med mašo glasno moli Očenaš. Saj še celo v vesperah in hvalnicah en sam glasno moli Gospodovo molitev. — Prim. The missa recitata again v *Orate Fratres* 1931, 93.

⁵⁷ Kardinal Minoretta je na prvem italijanskem nacionalnem liturgičnem kongresu konec novembra 1934 tole izjavil: »Če verniki med mašo molijo rožni venec, jutranjo molitev, pojo cerkvene pesmi, opravljajo priporočila vredne verske vaje. Še mnogo bolje pa je, če verniki pojo in svoje glase pridružijo glasom duhovnika in ministrantov. Ne smemo biti ekskluzivni: vendar bodimo prepričani, da bodo verniki tem bolj duhovno napredovali, čim bolj aktivno in vestno se bodo udeleževali liturgičnih funkcij.« *Orate Fratres* 1934, 74.

tesno naslonjene na sv. daritev. Ljudstvo zastopa pri oltarju strežnik, ki duhovniku med mašo odgovarja. Pri recitirani maši v širšem pomenu odgovarjajo verniki ono, kar sicer odgovarja le strežnik; v ožjem pomenu pa molijo z duhovnikom tudi nekatere druge molitve, kot so Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei. Odgovori so vedno latinski, druge molitve pa se molijo ali latinsko ali v domačem jeziku.

S. C. R. je l. 1922 izjavila, da so te maše same po sebi dovoljene, če pri tem ne motijo vernikov in duhovnikov, ki mašujejo. Dostavila je pa: »Quapropter expedit, ut servetur praxis communis.«⁵⁸ Pri recitirani maši v ožjem pomenu je pa prepovedano, glasno moliti prošnje nad darovi (*secretata*), kanon in posebno še konsekracijske besede⁵⁹. Ne strinjalo bi se z mašnimi rubrikami, da bi verniki brez strežnika odgovarjali mašniku. Tega tudi ordinarij v smislu mašnih rubrik ne more dovoliti. Rektorji cerkva bi mogli sami, tudi brez vednosti ordinarija, dovoliti, da verniki pri privatni duhovnikovi maši obenem s strežnikom odgovarjajo pri pristopnih molitvah, pri Kyrrie in pri Orate, fratres. Torej ne vselej, kadar strežnik odgovarja, ampak samo v naštetih treh primerih⁶⁰. Ordinarij pa

⁵⁸ Vprašanje se je takole glasilo: »An liceat coetui fidelium, adstanti sacrificio Missae, simul et conjunctim respondere, loco ministri, sacerdoti celebranti?« — Odgovor: »Quae per se licent, non semper expediunt ob inconvenientia quae facile oriuntur, sicut in casu, praesertim ob perturbationes, quas sacerdotes celebrantes et fideles adstantes experiri possunt cum detrimento sacrae actionis et rubricarum. Quapropter expedit, ut servetur praxis communis, uti in simili casu pluries responsum est.« S. C. R. 4. avg. 1922, n. 4375 ad 1. — Ordinarij ne more dovoliti, da bi ljudstvo silente ministro odgovarjalo, ker ni v skladu s kan. 813. Pač pa una cum ministro. Ephemerides Liturgicae 1934, 123.

⁵⁹ Stavljeno je bilo tole vprašanje: »An probandus sit usus, quo fideles Sacro adstantes, elata voce legant Secreta, Canonem, atque ipsa verba consecrationis, quae, paucissimis in Canone verbis exceptis, iuxta Rubricas secreto dici debent ab ipso sacerdote?« — Odgovor: »Negative; neque permitti potest fidelibus adstantibus, quod a Rubricis vetitum est sacerdotibus celebrantibus, qui Canonis verba secreto dicunt, ut sacris Mysteriis maior reverentia concilietur et in ipsa Mysteria fidelium veneratio, modestia et devotio augeantur; ideoque mos enuntiatus, tamquam abusus, reprobandus est, et sicubi introductus est, omnino amoveatur.« S. C. R. 4. avg. 1922, n. 4375 ad 2. — Prim. tudi H. Dausend, Missa recitata v Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1935, zv. VII, 214.

⁶⁰ Dub. 1. Rectores ecclesiarum possuntne, in scio loci Ordinario, permittere ut, dum sacerdos Missam privatam celebrat, coetus fidelium rite doctorum simul respondeat, una cum ministro, sacerdoti celebranti, tum

lahko dovoli, če ni kakšne zapreke, n. pr. če ne mašuje med recitirano mašo hkrati več duhovnikov, da verniki, ki so pri maši, moški in ženske, ali tudi samo ženske, obenem s strežnikom, odgovarjajo vse, kar odgovarja strežnik⁶¹.

Treba je pa, da je recitirana maša dobro pripravljena, da je skupna recitacija enakomerna, izgovarjava točna, da recitirajo vsi v isti višini, da ne molijo ne pretiho ne preglasno, da delajo vsi na istem mestu pavze. Priporoča se recitirana maša zlasti po semeniščih in vzgojnih zavodih ter pri skupnih dijaških mašah.

Kakšno stališče zavzemajo škofje v tem vprašanju? Že prej sem spomnil belgijske škofje, ki so že l. 1922 priporočili recitirano mašo. Tudi lombardski škofje so l. 1927 priporočili recitirano mašo zavodom, oratorijem in podobnim komunitetam. Rouenski nadškof je 2. februarja 1934 svojim vernikom recitirano mašo toplo priporočil; zahteva pa, da je maša dobro pripravljena. Recitirajo na dva načina: takó, da odgovarjajo vse s strežnikom, ali pa tako, da recitirajo tudi še Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei in Domine, non sum dignus pred obhajilom vernikov. V izrednih primerih bi smeli recitirati tudi molitve, ki se pojo pri peti maši: Introit, gradual ali traktus, ofertorij in komunijo⁶².

ad Confiteor, tum ad Kyrie, tum ad Orate, fratres? — Resp. Affirmative in omnibus, ad mentem rubricarum Missalis Romani. Ephemerides Liturgicae 1934, 121.

⁶¹ Dub. 2. Loci Ordinarius potestne permittere ut, vitato quolibet inconvenienti, coetus promiscuus virorum et mulierum aut coetus exclusivus mulierum simul respondeat, una cum ministro, sacerdoti Missam privatam celebranti, in omnibus Missae partibus in quibus clericus Missae inseruiens respondere solet? — Resp. Affirmative, iuxta mentem decreti S. C. R. 4. aug. 1922, n. 4375 ad 1. — Ephemerides Liturgicae 1934, 122, — Prim. tudi Messagero del Sacro Cuore 1932, 360. 605. 606.

⁶² Nous autorisons nos prêtres seulement à l'organiser (la Messe dialoguée), quand ils sont assurés que ce dialogue se déroulera correctement: prononciation uniforme et régulière du latin, ensemble parfait, attention minutieuse à suivre les paroles du prêtre, à ne point le retarder. Tout cela suppose une préparation soignée et un accord avec le prêtre qui est à l'autel. Enfin, il y a deux sortes de dialogues, l'un minimum, l'autre maximum. Le premier comprend les réponses ordinaires du serviteur de messe, l'autre les mêmes prières avec en outre le Gloria, le Credo, le Sanctus, l'Agnus Dei, le Confiteor et le Domine, non sum dignus qui précèdent la communion des fidèles. Nous autorisons ces deux méthodes. Il est encore une autre manière, dont nous n'avons jamais expérimenté l'usage et qui

Italijanski škofje, zbrani na liturgičnem kongresu 14. julija 1932, so pohvalili liturgično gibanje, ki ima namen, da pritegne vernike k aktivni udeležbi. Med drugim pravijo: »Che il popolo tutto risponda in luogo ed insieme agli inservienti alla santa Messa in quelle parti che suole il chierico rispondere è uno dei modi di tener testa l'attenzione degli assistenti alla santa Messa.«⁶³

Pri recitirani maši, zlasti če se verniki udeležijo še procesije pri darovanju ter gredo med mašo k obhajilu, je aktivna udeležba najboljša. Po zavodih in semeniščih ter pri skupnih dijaških mašah se brez dvoma prav dobro obnese. Pa tudi pri drugih vernikih so jo ponekod z uspehom vpeljali. Treba je pa za to temeljitega pouka in praktične vaje. Zdi se, da recitirana maša ne bo le nekaj prehodnega, ampak da bo ta način aktivne udeležbe vernikov ostal, gotovo še predrugačen in izpopolnjen, za daljšo dobo⁶⁴.

5. **Peta maša.** Ponekod so se verniki že tako vživeli v mašno liturgijo in koralno petje, da cela cerkev poje koralno mašo. Spremenljive speve poje zbor (schola), drugo pa vsi. Seveda je to idealna molitev in idealna aktivna udeležba; vendar pa ne moremo računati s tem, da bi petje v latinščini in še v koralu tako prodrlo med ljudstvo, da bi se pri nas uvedlo po župnijah. Pač pa bi se dalo z ne prevelikim trudom doseči, da bi v s i verniki odpevali pri peti maši ono, kar sedaj odpeva le zbor. Tudi bi bilo želeti, da bi se iz slave in vere povzele glavne misli, bolj naslonjene na liturgično besedilo kot današnje, ter bi se to besedilo preprosto v ljudskem tonu komponiralo ter med ljudstvo razširilo. Velik korak naprej bi se tudi storil, ako bi dobili besedilo na podlagi prazničnih in nedeljskih spremenljivih delov (introitus, gradual, ofertorij in komunija), ki bi se pelo po že znanih udomačenih melodijah. To bi sicer

doit être rarement usitée: elle consiste à reciter avec le prêtre les prières qu'on chante à la grand'messe: Introït, Graduel, Alleluia ou Trait, Offertoire, Communion. Nous les conseillons très rarement et dans certaines conditions toutes particulières. Il faut alors une assistance préparée par une formation liturgique avancée, à une pratique aussi minutieuse des rites sacrés.» *Ephemerides Liturgicae* 1934, 354.

⁶³ *Ephemerides Liturgicae* 1933, 183, 184.

⁶⁴ Kako je mogoče tudi pri starih ljudeh vpeljati recitirano mašo, poroča *Liturgisches Leben* 1934, 45—47. — Podobno Seelsorger 1933, 29, 30 in 58—61.

ne bila petta maša, ampak le maša z ljudskim petjem; vendar pa bi tako petje daritveni obred in tudi nedeljsko oz. praznično razpoloženje ljudstvu zelo približalo⁶⁵.

Zaključek.

Liturgično gibanje je razveseljiv pojav v življenju katoliške cerkve. Najtesneje je zvezan z evharističnim življenjem. Zanimanje za liturgijo, aktivna udeležba vernikov pri sv. maši, bo najmočnejša opora tudi pri delovanju Katoliške akcije. Da bi liturgija dobila pri nas med Slovenci ono mesto, ki ga mora imeti v našem duhovnem življenju, bi bilo potrebno upoštevati sledeče:

1. Poskrbeti je treba za temeljit pouk o daritvi sv. maše in o vseh bogoslužnih opravilih. Glavni namen liturgičnega gibanja ni to, da bi verniki molili z duhovnikom eno ali drugo liturgično molitev, ampak to, da bi bolje razumeli smisel liturgičnih dejanj in tekstov, čeprav je tudi aktivna udeležba velikega pomena, kot smo v razpravi videli. Globlje umevanje cerkvene liturgije bo donášalo dušam velike koristi. Tudi verske in prosvetne organizacije ter Katoliška akcija bi morale pri tem važnem delu pomagati.

2. Nujno nam je potrebna temeljita, za ljudstvo pisana mašna razlaga, ki naj bi se v velikem številu razširila med ljudstvom. Poleg mašne razlage potrebujemo prevod celotnega misala in poljudno liturgiko, liturgično čitanko. Družba sv. Mohorja in Jugoslovanska knjigarna sta v prvi vrsti poklicani, da dasta našemu narodu prepotrebni liturgični knjig. Med »knjižne zbirke« bi kazalo uvrstiti tudi eno ali drugo liturgično delo, izvirno ali dober prevod najboljšega tujega.

3. Ljudje naj bi se, podobno kakor pri ljudskih pobožnostih, tudi pri sv. maši pritegnili k aktivnemu sodelovanju. Njih duše bodo za evharistični obred tem bolj pripravljene, čim bolj bodo svojo pobožnost črpali ob mislih, ki jih je sv. cerkev sama položila v mašni obred. Aktivna udeležba vernikov se mora vršiti po ordinarijevih navodilih; pri tolikih skrivnostih se je treba čuvati poskusov, ki se ne bi strinjali s svetostjo daritve ali ne bi bili v skladu s cerkvenimi predpisi.

⁶⁵ Ni pa dovoljeno med latinsko peto mašo peti pesmi v domačem jeziku. Motu proprio Pija X., 22. nov. 1903 v AAS 1903/04, 391, n. 7.

4. Za liturgično vzgojo so v prvi vrsti poklicani skrbeti poleg semenišč tudi Cecilijino društvo in orglarska šola. Organizirani in cerkovniki, ki bodo svoje liturgične posle dobro poznali ter se njih važnosti zavedali, bodo duhovniku v veliko pomoč pri poglobljanju liturgičnega življenja. Posebna pozornost naj se posveča tudi ministrantom, ki se vsakega liturgičnega dejanja poleg duhovnika najbolj aktivno udeležujejo. Njih lep zgled bo na otroke pa tudi na odrasle dobro vplival.

5. Skrbno naj bi se gojilo ljudsko petje, ki mora dobiti pri božji službi važnejšo vlogo kot zborna petje. Brez ljudskega petja namreč ni mogoča aktivna udeležba vernikov pri sveti daritvi ob nedeljah in praznikih ter ob slovesnejših prilikah. Zbori bodo še vedno ohranili važno vlogo pri božji službi ter bodo posredovali zvezo med duhovnikom in ljudstvom.

6. Koristno bi bilo, ko bi se pri izdajanju ascetičnih spisov bolj upoštevala tudi liturgična vprašanja. Koristno bi bilo, ako bi eden številnih verskih listov, ki jih že imamo, obravnaval in širil v prvi vrsti cerkveno liturgijo.

7. Kakor uči skušnja pri drugih narodih, se liturgično življenje oz. zanimanje za liturgijo zelo pespešuje z liturgičnimi sestanki za duhovnike in za laike. Škofijski odbor bi imel skrb za liturgične shode in sestanke.

8. Pri tem, ko poudarjamo liturgijo, pa seveda ohrani privatna pobožnost vso veljavo, potrebo in pomen, ki ga ji je dal Bog sam in ki ga je tudi cerkev tolikrat poudarila.

Škof in redovništvo.

(De relationibus iuridicis inter Ordinarium loci et religiosos.)

Dr. Alojzij Odar.

(Konec.)

8. V poglavju o zakramentih.

24. V prejšnjih poglavjih o klerikih, redovnikih in verskih družtvih smo obdelali razmerje med škofom in redovniki kot takimi; naslednja poglavja iz tretje zakonikove knjige, ki obsega cerkveno stvarno ali upravno pravo, bodo pa obravnavala to razmerje glede na sv. dejanja, sv. kraje in podobno. Po zakonikovi razporeditvi so najprej na vrsti zakramenti; od teh prihajata za naše vprašanje v poštev zlasti zakrament svete pokore (spovedna jurisdikcija) in sv. reda; ostali zakramenti pa ne nudijo veliko prilike, da bi se srečal škof z redovniki. Krsta pa sploh ni treba omenjati.

B i r m a. Škof sme birmovati v svoji škofiji tudi na eksemptnih krajih (kan. 792). Tako je določil že Benedikt XIV. v konst. »Firmandis« dne 6. nov. 1744, v kateri je določil škofove pravice glede vizitacije redovniških cerkva in ki smo jo že zgoraj večkrat omenili. Določba je analogna oni, že zgoraj omenjeni, da sme škof izvrševati pontificalia v eksemptnih cerkvah v svoji škofiji.

S v. m a š a. Škofove odredbe glede maševanja¹⁴⁸ tujih duhovnikov vežejo tudi eksemptne redovnike; izjema je le za redovniške duhovnike, ki mašujejo v cerkvi svojega reda (kan. 804, § 3). Razlog za določbo, ki v tej obliki izhaja od enciklike Benedikta XIV.¹⁴⁹ »Quam grave« z dne 2. avgusta 1757¹⁵⁰, je ta, ker je pripustitev duhovnikov, da opravijo daritev sv. maše, važna stvar cerkvenega javnega reda, za katerega mora skrbeti krajevni škof; razlog za omenjeno izjemo pa je v tem, ker je ta skrb po načelu, ki smo ga že večkrat srečali, izročena eksemptnemu redovniškemu predstojniku, kadar gre za njegove redovnike in redovniško cerkev.

Na istem načelu, da je škofova dolžnost, varovati javni red, temelji določba, da vežejo škofove odredbe oziroma škofijski običaji o štipendiju za manualne maše tudi eksemptne redovnike (kan. 831, § 3). Gasparrijev aparat navaja kot vir za to določbo tri odločbe koncilске kongregacije: prva z dne 15. januarja 1639¹⁵¹ odreja, da veljajo škofove odredbe o tej stvari tudi za redovnike; druga z dne 16. julija 1689¹⁵² odloča, da more škof s kazenskimi sankcijami prepovedati sprejemanje štipendijev pod določeno takso; tretja z dne 8. maja 1905¹⁵³ je odgovor gvardianu samostana konventualcev v Piranu v tržaško-koperski škofiji in potrjuje prejšnji določbi.

¹⁴⁸ De admittendis ad celebrandum sacerdotibus (cfr. kan. 804, § 1).

¹⁴⁹ Benedikt XIV. je razpravljal o tem tudi v svojih Institutiones ecclesiasticae, inst. 34, § 1.

¹⁵⁰ Fontes, ed. Gasparri II, 549—554.

¹⁵¹ Fontes, ed. Gasparri V, 282.

¹⁵² Fontes, ed. Gasparri V, 412.

¹⁵³ Fontes, ed. Gasparri VI, 822—823.

Glede ustanovnih maš, četudi so ustanovljene v župnih cerkvah, eksemptni redovniki niso vezani na škofove odredbe (prim. kan. 1550), ker pač pri teh mašah glede različnosti štipendije javni red ni tako prizadet kot pri manualnih mašah.

25. Spovedna jurisdikcija. Zakonik je ostal glede podeljevanja spovedne jurisdikcije pri načelih, ki so veljala v Cerkvi že od tridentskega koncila¹⁵⁴ dalje in ki so jih še podrobneje pojasnile poznejše papeške konstitucije¹⁵⁵, med njimi zlasti konst. Klemen X. »Superna« z dne 21. junija 1670¹⁵⁶. Pri opisu zgodovinskega razvoja v prvem delu razprave smo videli, da je vprašanje o spovedni jurisdikciji redovnikov vzbujalo v zgodovini neštete spore.

Določbe v zakoniku, s katerimi se pa v okviru te razprave ne moremo podrobneje baviti¹⁵⁷, so naslednje:

Škof daje delegirano spovedno jurisdikcijo vsem duhovnikom, svetnim in redovniškimi, za spovedovanje vseh vernikov svetnega (in duhovniškega) ter redovniškega stanu (kan. 874, § 1). Redovnikom daje škof spovedno jurisdikcijo po predlogu njih predstojnikov¹⁵⁸; predlaganim spovedne jurisdikcije škof brez važnega razloga ne sme odreči (kan. 874, § 2); podeliti pa jo sme le onim duhovnikom, ki so uspešno napravili¹⁵⁹ izpit za to (kan. 877, § 1)¹⁶⁰. Redovnik ne sme uporabljati spovedne jurisdikcije brez dovoljenja svojega predstojnika; redovniški predstojnik sme dati dovoljenje le na podlagi uspešno napravljenega izpita (kan. 877, § 1)¹⁶¹.

V duhovniškem izvzetem redu daje jurisdikcijo za spovedovanje redovnikov, novincev in oseb, ki vsaj relativno stalno bivajo v redovniški hiši¹⁶², tudi redovniški predstojnik, in sicer kateremukoli duhovniku (kan. 875, § 1)¹⁶³. V neduhovniških izvzetih redovih predlaga škofu spovednike za spovedovanje hišnih članov redovniški predstojnik (kan. 875, § 2). Za spovedovanje redovnic¹⁶⁴ morajo imeti vsi spovedniki¹⁶⁵ posebno spovedno jurisdikcijo, ki jo daje krajevni ordinarij kraja, kjer je redovniška hiša (kan. 876). Vsak nasprotni partikularni zakon in običaj je odpravljen.

¹⁵⁴ Sess. 23, c. 15 de ref.

¹⁵⁵ Prim. odstavek 19 v prvem delu (BV 1935, 247—257).

¹⁵⁶ Fontes, ed. Gasparri I, 472—475.

¹⁵⁷ Gl. Ušeničnik Fr., Pastoralno bogoslovje, 1932, 204—208.

¹⁵⁸ Tekst se glasi: »Locorum Ordinarii iurisdictionem ad audiendas confessiones habitualiter ne concedant religiosis qui a proprio Superiore non praesentantur« (kan. 874, § 2).

¹⁵⁹ »... qui idonei per examen reperti fuerint.«

¹⁶⁰ Brez izpita se sme dati jurisdikcija duhovniku »cuius theologicam doctrinam aliunde compertam habeant« (kan. 877, § 1). Ponekod, n. pr. v ljublj. škofiji, je ta izjema postala pravilo, kar seveda ni v skladu s cit. določbo.

¹⁶¹ Izjema je ista kot pod 160.

¹⁶² »Diu noctuque... causa famulatus aut educationis aut hospitii aut infirmarum valetudinum« (prim. kan. 514, § 1).

¹⁶³ Omejitve, da se smejo ali celo morejo redovniki spovedati le redovniku, so odpadle.

¹⁶⁴ Na kraju, določenem za spovedovanje redovnic, sicer ne (kan. 522).

¹⁶⁵ Zadevni privilegij kardinalov (kan. 239, § 1, n. 1) ni tangiran. Gornja določba ne velja za primere, predvidene v kan. 522 in 523.

Glede škofovih rezervatov in cenzur, ki so škofu pridržane, nimajo redovniški spovedniki po zakonu nobenih privilegijev. V srednjem veku pa je prav ta zadeva povzročala veliko sporov.

Škof ne sme nobenemu spovedniku spovedne jurisdikcije brez pametnega razloga preveč (nimis) omejevati, prav tako redovniški predstojnik ne zgoraj omenjenega dovoljenja svojemu redovniku (kan. 878, § 2). Brez važnega razloga ne sme škof jurisdikcije spovedniku vzeti (kan. 880, § 1)¹⁶⁶. Škof ne sme, ne da bi prej obvestil sv. stolico, vzeti jurisdikcije vsem redovnikom spovednikom v popolni redovniški hiši (kan. 880, § 3).

V opisani materiji, ki je za praktično delovanje izredne važnosti, so v zakoniku določbe o razmerju krajevnega ordinarija do redovnikov zelo natančno izdelane. Kako je prišlo posebej do vsake izmed njih, ne moremo razkladati, ker bi nas preveč zamudilo in ker bi bilo treba ponavljati stvari iz prvega dela razprave.

Prinašanje sv. obhajila. Zakonik je ohranil glede javnega prinašanja sv. obhajila bolnikom kakor tudi glede previdevanja bolnikov (prinašanje sv. popotnice in delitev zakramenta poslednjega maziljenja) stare določbe, izdane že na viennskem koncilu¹⁶⁷; redovniki smejo opravljati navedene funkcije le z dovoljenjem župnika ali krajevnega ordinarija (kan. 848, § 2; 850; 938, § 2).

Odpustki. Glede oznanjevanja odpustkov so na tridentskem koncilu¹⁶⁸ vzeli redovnikom vse privilegije. V skladu s tem načelom določa kan. 919, § 1, da redovniki ne smejo brez vednosti krajevnega ordinarija oznanjati novih odpustkov, ki so podeljeni njihovim cerkvam, ako še niso promulgirani v Rimu. Omenjena izjema je oprta na načelo: »Promulgatio Urbi facta est orbi facta.«

26. Ordinacija. Veljavne določbe o tej stvari so precej bogate, a docela plod zgodovinskega razvoja; zato se mi zdi za boljše razumevanje primerno, da najprej podam glavne črte tega razvoja, ki sega do Benedikta XIV.; določbe tega papeža v konst. »Impositi nobis« z dne 27. februarja 1747¹⁶⁹ so bile sprejete v kodeks.

Ordinacija redovniških klerikov je postala že zelo zgodaj sporna zadeva med škofi in redovniki. Takšna je bila več stoletij. Iz stvari same po naravi sledi, da morata biti pristojna za ordinacijo redovniških klerikov krajevni škof in redovniški predstojnik. Številni redovniški privilegiji pa so s časom pristojnost krajevnega škofa skoraj popolnoma odpravili. Preobrat pa se je izvršil na V. lateranskem koncilu¹⁷⁰, ki je določil, da eksaminira redovniške ordinande krajevni škof in jih tudi ordinira; tuj škof jih sme ordinirati le tedaj, če se krajevni škof neupravičeno brani ali če ga ni doma. Tridentiski koncil je določbo sprejel in še izpopolnil. Zadevo so takrat takole uredili: Redovniške ordinande izpraša škof; vsak nasprotni privilegij

¹⁶⁶ Ne revocent aut suspendant nisi gravem ob causam.

¹⁶⁷ C. 1, in Clem. 5, 7.

¹⁶⁸ Sess. 21, c. 9 de ref.

¹⁶⁹ Fontes, ed. Gasparri II, 56—62.

¹⁷⁰ 11. seja, konst. Dum intra mentis arcana; prim. odst. 17 v prvem delu (BV 1935, 240—243).

je odpravljen¹⁷¹. Vsakega ordinanda ordinira episcopus proprius; drug škof le z dovoljenjem tega škofa¹⁷². Opati morejo le svojim podložnikom deliti tonzuro in nižje redove. Vsi eksemptni redovi morajo pošiljati svoje ordinande za ordinacijo škofu kraja, kjer žive; kakršnikoli nasprotni privilegiji in običaji so odpravljeni¹⁷³. Pij V. je pozneje v konst. »Etsi mendicantium« z dne 16. maja 1567 v korist redovnikom deloma odstopil od omenjenih določb, a Gregor XIII. jih je v konst. »In tanta rerum« iz l. 1573 zopet uveljavil. Nadaljnji razvoj popisuje Benedikt XIV. v zgoraj omenjeni konstituciji »Impositi nobis« z dne 27. februarja 1747. Odlok koncilске kongregacije z dne 15. marca 1596¹⁷⁴, ki ga je Klemen VIII. izrečno potrdil (Klemenov odlok), je določil, da mora nasloviti redovniški predstojnik dimisorije na krajevne škofa; na drugega škofa pa le tedaj, če je domači škof odsoten ali če ne bo imel v tem času ordinacij. Odlok je opomnil redovnike, da naj ne izbirajo nalašč takega časa. Redovniškemu predstojniku, ki bi določbo prestopil, je za kazen zapretel izgubo službe ter izgubo aktivne in pasivne volilne pravice; kazen nastopi ipso facto. Papež pa ga more kaznovati še z drugimi kaznimi.

Po tem odloku je zopet nastal spor med škofi in redovniki. Škofje so trdili, da mora izdati redovniškemu ordinandu dimisorije tudi episcopus originis, ter da ni dovolj, če izda dimisorije samo redovniški predstojnik. Koncilska kongregacija je 28. februarja 1654¹⁷⁵ to mnenje škofov zavrnila. Redovniki pa so trdili, da jih gornji odlok Klemena VIII. ne veže, ker imajo nasprotno privilegije. Glede teh privilegijev so zopet nastali pravni dvomi, ali so namreč ostali v veljavi vsi privilegiji, podeljeni po tridentskem koncilu¹⁷⁶, ali samo tisti, ki so bili podeljeni po l. 1596, potem ko je bil izšel gornji odlok Klemena VIII. Dalje je bilo dvomno, ali so veljavni le tisti privilegiji, ki so bili redu podeljeni direktno, ali tudi tisti, ki jih je red prejel per communicationem. Oba nakazana dvoma je rešil Inocenc XIII.¹⁷⁷ tako, da ostanejo v veljavi privilegiji, ki so bili redu podeljeni direktno¹⁷⁸ v dobi po tridentskem koncilu. Inocencovo odločbo je potrdil tudi papež Benedikt XIII.¹⁷⁹ Oba papeža obenem z odločbo potrjujeta odlok Klemena VIII. in dodajata, da mora redovniški predstojnik v dimisorijah, ki jih naslovi na tujega škofa, povedati razlog, radi katerega je upravičen to storiti.

¹⁷¹ Sess. 23, c. 12 de ref.

¹⁷² Sess. 23, c. 8 de ref.

¹⁷³ Sess. 23, c. 10 de ref.

¹⁷⁴ Fontes, ed. Gasparri V, 185; ponatisnjen tudi v imenovani konst. Benedikta XIV. »Impositi nobis«.

¹⁷⁵ Fontes, ed. Gasparri V, 324; ponatisnjen tudi v imenovani konst. Benedikta XIV. »Impositi nobis«.

¹⁷⁶ Tridentški koncil je namreč vse zadevne privilegije odpravil. Prim. sess. 23, cc. 8, 11, 13 de ref.

¹⁷⁷ S konst. »Apostolici muneris« z dne 23. maja 1723, § 17; Fontes, ed. Gasparri I, 588—589.

¹⁷⁸ Per speciale privilegium.

¹⁷⁹ Konst. »In supremo« z dne 23. septembra 1724, § 14, Fontes, ed. Gasparri I, 605.

Toda stvar tudi s temi določbami še ni bila zadosti urejena. Mesto v Klemenovem odloku iz l. 1596, ki je določilo za redovniške predstojnike kazen *latae sententiae* (... *poenas incurrant*), so prizadeti po besedah Benedikta XIV. potvorili in spremenili tako, da je pomenilo le kazen *ferendae sententiae* (... *poenas incurrent*). Dalje so v dimisorije, ki so jih naslavljali na tuje škofe, vtikali neresnične razloge za svoje postopanje. In *fraudem legis* so redovniki uhajali v tuje škofije in tam skušali dobiti škofa, ki bi jih lahko-mišljeno ordiniral. Nekateri redovi so dosegli, da jim je sv. stolica na splošno potrdila privilegije, ki so jih v preteklosti od nje prejeli; to generalno potrditev pa so nato tako tolmačili, da se razteza tudi na privilegij glede ordinacije.

Temu ravnanju pa je napravil konec Benedikt XIV. v konstituciji »*Impositi nobis*«, ki sem jo že v začetku tega odstavka omenil. Avtentično je proglasil, da določa Klemenov odlok kazen *latae sententiae*. Določil je, da sme tuj škof ordinirati redovnika le tedaj, če domača krajevna škofijska kurija izda potrdilo, da je redovniški predstojnik v tem primeru upravičen obrniti se do tujega škofa. Redovniške predstojnike in škofe je opozoril na kazni, ki jim za-padejo, ako prestopijo gornje določbe. Glede potrditve podeljenih privilegijev pa je določil, da se nanaša na privilegij glede ordinacij le takrat, če je izvršena »*in forma specifica cum litterali veteris indulti insertione eiusque expressa innovatione*«.

27. Določbe Benediktove konstitucije o škofovi kompetenci glede ordinacij redovnikov so sprejete v bistvu nespremenjene v zakonik; zato je v teh kanonih (964—967) več historičnih remenicenc. Kolikor spadajo v okvir te razprave, so veljavne določbe glede ordina-cije redovnikov na kratko te-le:

Razlikovati je treba eksemptne in neeksemptne redovnike. Za ordinacijo neeksemptnih redovnikov veljajo iste določbe kot za ordinacijo svetnih klerikov. Pri vprašanju o pristojnosti za ordinacijo moramo razlikovati pripustitev ordinanda k ordinaciji in ordinacijo samo. Za ordinacije eksemptnih redovnikov daje dimisorije redovniški predstojnik (kan. 964, n. 2). Dimisorije mora nasloviti na škofa kraja, kjer živi ordinand (kan. 965); na tujega škofa pa le tedaj, če je krajevni škof to dovolil ali je drugega obreda ali odsoten ali ne bo imel ordinacij v času, določenem v kan. 1006, § 2, ali če je končno škofija vakantna in jo vodi ordinarij brez škofovskega posvečenja. V vsakem primeru mora biti škofu ordinatorju razlog izpričan z avtentično listino škofijske kurije (kan. 966). Redovniškimi predstojnikom je posebej prepovedano, da bi se tem določbam kakorkoli izmikali (kan. 967). Škof, ki bi tujega ordinanda ordiniral brez pravičnih dimisorijev, ipso facto zapade suspenziji ab ordinum collatione za dobo enega leta; suspenzija je pridržana sv. stolici (kan. 2373, nn. 1 in 4). Redovniški predstojnik, ki bi prestopil gornje določbe, pa ipso facto zapade suspenziji a *Missae celebratione* za mesec dni (kan. 2410). Kazenski sankciji sta razmeroma strogi.

Kdor ima pravico, izdajati dimisorije, sme tudi sam ordinirati,

ako ima škofovsko posvečenje (kan. 959)¹⁸⁰. Opati smejo deliti svojim podložnikom tonzuro in nižje redóve (kan. 964, n. 1)¹⁸¹.

Glede spregledovanja iregularnosti imajo redovniški ordinariji za svoje podložnike iste pravice kot sicer krajevni ordinariji (kan. 990). V starem pravu teh pravic niso imeli¹⁸².

Redovniški ordinandi morajo tako kakor svetni ordinandi vložiti za ordinacijo prošnjo na škofa (kan. 992). V dimisorijih mora redovniški predstojnik izjaviti ne le, da je ordinand napravil zaobljube, temveč tudi, da ima pogoje, ki jih zakon terja pri ordinandih. Škof, ki je prejel pravilne dimisorije, ne potrebuje za redovniške ordinande drugih dokazil (kan. 995). Ako pa je prepričan, da trditve v dimisorijih niso resnične, seveda ne sme kandidata ordinirati.

Redovniški ordinandi se morajo kakor svetni ordinandi pred ordinacijami podvreči izpitu, ki so za ordinande ukazani in pri katerih škof določi snov, izpraševalce in način izpraševanja (kan. 996).

Višji redovniški predstojnik in ne škofijska kurija obvesti župnika, da vpiše pri redovniških ordinandih v krstno matico sprejem subdiakonata (kan. 1011)¹⁸³.

P o r o k a. Od določb iz zakonskega prava je omeniti v okviru te razprave le, da eksemptne cerkve v župniji spadajo k teritoriju župnije in zato more v njih krajevni župnik veljavno asistirati poroki¹⁸⁴. V cerkvah in oratorijih ženskih redov¹⁸⁵ sme biti poroka le z dovoljenjem krajevnega ordinarija, toda samó »urgente necessitate ac opportunis adhibitis cautelis« (kan. 1109, § 2)¹⁸⁶.

9. V poglavju o svetih krajih in časih.

28. V drugem delu tretje knjige pod skupnim naslovom »De locis et temporibus sacris«, ki razpada v dva oddelka »De locis sacris« (kan. 1154—1242) in »De temporibus sacris« (kan. 1243—1254), razpravlja zakonik o predmetih, ki so med seboj precej različni. Za naše vprašanje pridejo v poštev naslednje določbe:

¹⁸⁰ N. pr. opat, ki ima škofovsko posvečenje.

¹⁸¹ V tekstu je naštetih več pogojev. Staro preporno vprašanje, ali sme opat podeliti tonzuro in nižje redove tudi svojim novincem, je rešeno v negativnem smislu, ker je določeno, da mora biti ordinand »ipsi subditus vi professionis s a l t e m simplicis (prim. tudi G ó m e z, De abbatum potestate tonsuram minoresque ordines conferendi, Commentarium pro religiosis 1928, 434—446; 1929, 45—52).

¹⁸² Po določbi tridentskega koncila (sess. 24, c. 6 de ref.) je mogel dispenzirati le škof. Koncilna kongregacija je 9. febr. 1664 na vprašanje: »An facultas attributa Episcopis in cap. 6 Sess. 24 ref. intelligatur etiam concessa Regularibus, sive eorum Superioribus,« odgovorila negativno (Fontes, ed. Gasparri V, 352).

¹⁸³ Določba je nova; v Gasparrijevem aparatu ni naveden noben vir.

¹⁸⁴ Kongreg. za zakramente z dne 13. marca 1910 ad VIII; Fontes, ed. Gasparri V, 78.

¹⁸⁵ In semenišč.

¹⁸⁶ V starem pravu je tudi delitev poročnega blagoslova bila preporna zadeva med svetnim in redovniškim klerom. Še V. later. koncil se je bavil s to zadevo in določil, da redovniki ne smejo blagoslavljeti zakonov (pred tridentskim cerkvenim zborom!) brez župnikovega pristanka. Po dekretu Tametsi so pepiri odpadli.

Blagoslovitev in posvetitev. Za postavitev kakršnekoli cerkve je potrebno, kot smo zgoraj videli¹⁸⁷, dovoljenje krajevnega ordinarija. Za javne oratorije veljajo iste določbe kot za cerkve (kan. 1191). Napol javni oratoriji pa se ustanovljajo z dovoljenjem ordinarija sploh; torej tudi redovniškega (kan. 1192, § 1).

Blagoslovitev svetega kraja, ki ne pripada izvzetemu duhovniškemu redu, je pridržana krajevemu ordinariju (kan. 1156). V duhovniških izvzetih redovih pa more višji predstojnik blagosloviti temeljni kamen cerkve (kan. 1163 in 1156), cerkev samo (kan. 1156), pokopališče (kan. 1205, § 1), zvonove (kan. 1169, § 5); dalje more očistiti¹⁸⁸ oskrunjeno cerkev, čeprav je bila poprej posvečena (kan. 1176, § 2), in posvetiti ekssekrikan oltar (kan. 1200, § 1). V ostalih redovih so te funkcije pridržane krajevemu ordinariju.

Konsekracije redovniških objektov pa so po pravilu, ki ga je izdal V. lateranski koncil¹⁸⁹, vse pridržane krajevemu škofu; škof torej tudi v eksemptnem duhovniškem redu konsekrira cerkev in oratorij (kan. 1155, § 1), neprenosljive¹⁹⁰ oltarje (kan. 1199, § 2) in zvonove (kan. 1169, § 5). Konsekracija sv. olj sicer ni pridržana krajevemu škofu; toda redovniki morajo prositi za sv. olja krajevnega škofa¹⁹¹.

O škofovi oblasti, posvečevati cerkve, dobro razpravlja pismo pap. Benedikta XIV. »Ex tuis precibus« z dne 16. nov. 1748¹⁹², s katerim je papež dovolil Engelbertu, opatu monasterii Campidonensis, da sme konsekrirati¹⁹³ cerkev. V pismu je naštetih več zgodovinskih podatkov o tej stvari.

29. Pokopališče in pogreb. Redovniki imajo posebne privilegije glede pokopališč in glede pokopavanja mrličev. V pregledu zgodovinskega razvoja smo videli, da so glede teh stvari z nastopom mendikantov nastali težki spori. Z zadevo sta se bavila viennski in V. lateranski koncil. Pred zakonikom so imeli po splošnem pravu le nekateri redovi pravico do lastnega pokopališča; ostali redovi s slovesnimi zaobljubami pa po privilegiju, ki so ga dobili ali direktno ali pa per communicationem¹⁹⁴.

Po kan. 1208, § 2 pa morejo imeti vsi izvzeti redovi lastno pokopališče, ločeno od pokopališča za ostale vernike. Prirediti si morejo pokopališče tudi na zemljišču, ki ne pripada samostanu, ne da bi morali imeti dovoljenje krajevnega ordinarija. Neeksemptnim redovnikom pa more škof dovoliti zunaj navadnega pokopališča posebno grobišče (peculiare sepulchrum), ki se blagoslovi kot pokopališče (kan. 1208, § 3).

Truplo umrlega redovnika naj se prinese v redovniško cerkev ali oratorij; sprevod spremlja v duhovniških redovih redovniški pred-

¹⁸⁷ Odstavka 10 in 11.

¹⁸⁸ Reconciliare ecclesiam violatam.

¹⁸⁹ Prim. odst. 17 v prvem delu (BV 1935, 242).

¹⁹⁰ Prenosljive oltarje more konsekrirati vsak škof (kan. 1199, § 2).

¹⁹¹ Prim. kan. 735.

¹⁹² Fontes, ed. Gasparri II, 185—193.

¹⁹³ Pro hac vice tantum.

¹⁹⁴ Prim. Ferraris, Prompta bibliotheca; sepultura nn. 26 in 27.

stojnik, ki tudi opravi eksekvijske in spremlja sprevod na pokopališče, naj ima red lastno pokopališče ali ne, in opravi molitve ob pokopu (kan. 1221, § 1; 1231, § 2). Isto velja za pogrebe redovniškega novinca, ako si ta ni izbral druge pogrebne cerkve. V tem primeru pa pripade redovniškemu predstojniku le spremljanje sprevoda do cerkve, ostalo opravi rektor cerkve (kan. 1221, § 1)¹⁹⁵. Enako kot novinci se pokopljejo tudi uslužbenci, ki umrjejo v redovniški hiši (kan. 1221, § 3)¹⁹⁶. Umrle redovnice, ki niso bile izvzete izpod župnikove kompetence, pokoplje župnik; ostale njihov kaplan (kan. 1230, § 5).

V zgodovini je povzročilo veliko sporov vprašanje o pokopavanju svetnih ljudi na redovniškem pokopališču¹⁹⁷.

Danes je stvar takole urejena: Vsak katoličan, ki mu ni posebej prepovedano¹⁹⁸, si more izbrati pogrebno cerkev in pokopališče (kan. 1221, § 3). Od redovniških cerkva si sme izbrati župno cerkev ali cerkev moškega reda s slovesnimi zaobljubami; cerkve ostalih redov pa le, če imajo posebno pravico, tako zvani »ius funerandi«. Cerkev, ki pripada nunam, si morejo izbrati za pogrebno le ženske osebe, ki so dalj časa (non precario) bivale v samostanu ali v službi ali kot gojenke ali radi bolezn¹⁹⁹ (kan. 1225). Vernik si more izbrati tudi grob na redovniškem pokopališču; pogoj je le, da pristane na to redovniški predstojnik, ki je po konstitucijah pristojen (kan. 1228, § 2). Če se pogreb ne izvrši v župni cerkvi pokojnika, gre po občnem pravu²⁰⁰ župniku pristojbina, tako zvana portio paroecialis (kan. 1236, § 1). Kadar si vernik izbere pogrebno cerkev, spremlja sprevod do cerkve župnik; če je cerkev reda s slovesnimi zaobljubami ali je sicer izvzeta izpod župnikove jurisdikcije, opravi nadaljnje obrede rektor cerkve (kan. 1230, § 3). Redovnikom kakor tudi svetnim duhovnikom je strogo prepovedano, kakorkoli²⁰¹ koga nagovarjati, da bi si izbral za pogreb njihovo cerkev ali pokopališče (kan. 1227).

Opisane določbe o pokopališčih in pogrebih glede na redovništvo se, razen nekaterih podrobnih predpisov, ujemajo z določbami V. lateranskega koncila, ki pa je tudi uzakonil že staro cerkveno prakso.

30. Iz oddelka o svetih časih (kan. 1243—1254), ki govori

¹⁹⁵ Ako umrje redovnik ali novinec zunaj redovniške hiše in ga ni lahko prenesti v redovniško hišo ali cerkev, ga pokoplje krajevni župnik.

¹⁹⁶ Glede ostalih oseb, ki bivajo v redov. hiši, pa velja kan. 1222.

¹⁹⁷ Prim. konst. Bonifacija VIII. »Super cathedram«; odst. 13 v prvem delu te razprave (BV 1935, 233—236); Mare magnum, odstavek 16 v prvem delu (BV 1935, 238—240); konst. Leona X. »Dum intra«; odstavek 17 v prvem delu (BV 1935, 240—243).

¹⁹⁸ Cerkve in pokopališča si ne morejo izbrati nedorasli in redovniki, izvzemši škofe (kan. 1224).

¹⁹⁹ »Nisi agatur de mulieribus quae famulatus, educationis, infirmitatis aut hospitii causa intra clausuram eiusdem monasterii non precario comorabantur.«

²⁰⁰ Partikularni zakoni ali običaji so ohranjeni.

²⁰¹ »Ne quos ad vovendum, iurandum vel fide interposita seu aliter promittendum inducant, ut... eligant vel factam electionem non immutent; quod si contra factum fuerit, electio sit nulla« (kan. 1227).

o prazničnih in postnih dnevih, je omeniti za naše vprašanje le nekaj malega.

V kleriških eksemptnih redovih imajo predstojniki pravico, dispenzirati od praznovanja praznikov in od posta, kakor župniki; spregled morejo podeliti osebam, naštetim v kan. 514, § 1 (kan. 1245, 3). Škofov spregled od splošnega zakona velja tudi za vse redovnike, ako jim tega ne zabranjujejo njihove zaobljube ali konstitucije (kan. 620).

10. V poglavju o božjem kultu.

31. V stvareh, ki se tičejo božjega kulta v širšem pomenu besede (kan. 1255—1321), je v skladu z načeli tridentskega koncila²⁰² škofova kompetenca močno poudarjena.

Božji kult. V cerkvah in oratorijih se smejo uvajati molitve in pobožne vaje le tedaj, če jih je krajevni ordinarij pregledal (revisio) in izrečno dovolil (kan. 1259, § 1). Škof mora skrbeti, da se cerkvene določbe o božjem kultu izpolnjujejo, zlasti pa, da se v božji kult, javni ali zasebni, in v vsakdanje življenje vernikov ne uvede kakšna praznoverna razvada, ali kar se ne sklada z vero ali cerkveno tradicijo ali kaže umazano dobičkaželjnost²⁰³ (kan. 1261, § 1). V ta namen more krajevni ordinarij izdati posebne naredbe, ki so jih dolžni izpolnjevati tudi izvzeti redovniki. Glede teh naredb sme krajevni ordinarij vizitirati tudi cerkve in javne oratorije duhovniškega izvzetega reda s slovesnimi zaobljubami, ki sicer niso podrejeni njegovi vizitaciji, a le tedaj, če ima utemeljene vesti, da se njegove naredbe ne izpolnjujejo (kan. 1261, § 2)²⁰⁴. Krajevni ordinarij mora v takem primeru pač obvestiti rektorja cerkve, da je dobil omenjene vesti; ni pa dolžan dokazati, da so vesti utemeljene.

Shranjevanje in izpostavljanje Najsvetejšega. Škof daje dovoljenje, da se shranjuje Najsvetejše v javnih in napol javnih oratorijih redovniških zavodov in hiš (kan. 1265, § 1, n. 2). Tudi v cerkvah izvzetih redov se sme javno izpostavljati Najsvetejše, razen v osmini praznika sv. Rešnjega Telesa, le s škofovim dovoljenjem (kan. 1274, § 1).

Slike. Nenavadne slike se smejo postavljati v cerkvah in v javnih oratorijih izvzetih redov le z dovoljenjem krajevne ordinarija (kan. 1279, § 1).

Relikvije. V cerkvah tudi eksemptnih redov se smejo javno častiti le one relikvije, katerih pristnost je potrjena z listino, ki jo je izdal kardinal ali krajevni škof ali duhovnik, ki ima apostolski indult, da izdaja o tem avtentične listine (kan. 1283, § 1). Krajevni ordinariji naj ne puste nikomur lahkoverno govoriti ali pisati o relikvijah (kan. 1286). — Vse določbe, ki so omenjene v tem odstavku, smo srečali že pri opisu zgodovinskega razvoja.

²⁰² Prim. zlasti sess. 25 de invoc.

²⁰³ Turpis quaestus speciem praesefrens.

²⁰⁴ Odgovor predsednika interpret. komisije z dne 8. aprila 1924 ad IV (Commentarium pro religiosis 1928, 243 nsl.; Wernz-Vidal, o. c. 429, op. 32. — Navedena omejitve je pač kompromis.

32. Procesije. Na V. lateranskem koncilu²⁰⁵ in na trident-skem cerkvenem zboru je bila izdana določba, da se morajo redovniki udeleževati procesij. Določba tridentskega koncila se je glasila: »Exempti autem omnes, tam clerici saeculares quam regulares quicunque, etiam monachi, ad publicas processiones vocati accedere compellantur; iis tantum exceptis, qui in strictiori clausura perpetuo vivunt.«²⁰⁶ Že v opisu zgodovinskega razvoja sem omenil²⁰⁷, da je bila navedena določba premalo jasna in stvar sama vse preveč pereča, da ne bi nastali številni novi spori. Preporni so bili skoraj vsi sestavni deli določbe, tako izraz »publicae processiones«, dalje izraz »accedere«, potem pojem »omnes« in končno pomen izraza »vocati«. Prepire so reševale kardinalske kongregacije. Zgodovina te določbe in njenih interpretacij je naravnost klasičen zgled, o čem vse morejo nastati spori, ako se prizadeti skušajo oprostiti določbe, ki jim ni po volji. Podoben primer smo našli pri razvoju določb o ordinacijah redovniških klerikov.

Izraz »publicae processiones« v določbi tridentskega koncila pomeni po odlokih kongregacije škofov in redovnikov ter koncilске kongregacije »omnes et quacunq[ue] processiones publicas et consuetas vel indictas pro bono publico et honore«²⁰⁸; sem ne spadajo torej le procesije, ki jih naročajo splošni cerkveni zakoni, namreč na dan sv. Marka, na prošnje dneve²⁰⁹, na praznik sv. Rešnjega Telesa, temveč tudi procesije, ki jih škof napove ex causa publica²¹⁰, n. pr. za jubilejne odpustke, ob času lakote, kuge, vojske, za lepo vreme, za dež in v podobne namene²¹¹. Redovniki so skratka dolžni udeleževati se vseh tistih procesij, a samo teh, ki so napovedane »ex causa publica et cum simul processionaliter incedunt canonici ecclesiae cathedralis«²¹² (namreč v škofovi prestolnici). Teh procesij se morajo udeleževati vsi redovniki, razen tistih, »qui in strictiori clausura vivunt«, in onih, ki so po tridentskem koncilu dobili nasprotni privilegij²¹³.

²⁰⁵ Konst. Leona X. »Dum intra«.

²⁰⁶ Sess. 25, c. 13 de reg.

²⁰⁷ Prim. op. 163 v prvem delu razprave (BV 1935, 242).

²⁰⁸ S. C. C. Ventimilien., dec. 1587, Fontes, ed. Gasparri V, 152; S. C. C. Nullius, 22. jan. 1598, Fontes, ed. Gasparri V, 193; S. C. C. Ferrarien. 23. sept. in 28. nov. 1609, Fontes, ed. Gasparri V, 210; S. C. C. Placentina 18. marca 1628, Fontes, ed. Gasparri V, 252; S. C. Ep. et R. Cremonen. 20. dec. 1580, Fontes, ed. Gasparri IV, 596—597.

²⁰⁹ S. C. Ep. et R. Ferrarien. 2. jul. 1596, Fontes, ed. Gasparri IV, 676; S. C. Ep. et R. Derthonen. 7. sept. 1598, Fontes, ed. Gasparri IV, 683; S. C. Ep. et R. Viglevanen. 12. marca 1601, Fontes, ed. Gasparri IV, 695; S. C. C. Albanen. 2. sept. 1617, Fontes, ed. Gasparri IV, 217.

²¹⁰ S. C. Ep. et R. Cremonen. 20. dec. 1580, Fontes ed. Gasparri IV, 597 ima sicer dostavek: »zlasti iz javnih razlogov«; »zlasti« je pozneje odpadel.

²¹¹ S. C. C. Senarum 17. nov. 1691, ad 3, Fontes, ed. Gasparri V, 418; S. C. C. 13. jan. 1624, Fontes, ed. Gasparri V, 228.

²¹² S. C. Ep. et R. 29. nov. 1595 ad II, Fontes, ed. Gasparri II, 644.

²¹³ S. C. C. Tolentina, 27. maja 1591, Fontes, ed. Gasparri V, 170. Tako je n. pr. določil Urban VIII. v konst. Nuper z dne 17. nov. 1638, Fontes, ed. Gasparri I, 416, da so benediktinci iz cassinske samostanske

Glede izraza »accedere« je bilo določeno, da pomeni, da se morajo redovniki udeležiti cele procesije in da ne smejo med procesijo, ki gre mimo njihove redovniške hiše, zapustiti sprevoda²¹⁴; po drugi strani pa je bilo določeno, da redovniki, »qui vere ultra medium miliare a civitate distant«, niso dolžni udeleževati se procesij²¹⁵.

Izraza »omnes« v zgoraj navedeni določbi tridentskega koncila ni tako razlagati, da bi se morali iz redovniške hiše vsi člani do zadnjega udeležiti procesije, temveč je prav primerno, da nekateri ostanejo doma za varuhe²¹⁶; vendar pa zopet ni prav, če bi se udeležila procesije le dva redovnika iz hiše²¹⁷.

Glede izraza »vocati« je bilo končno določeno, da zadostuje splošen poziv tako pri običajnih kot pri izrednih procesijah in ni potrebno, da bi se morali redovniki posebej povabiti k procesiji²¹⁸.

Navedene določbe, ki so bile izdane kot interpretacija določbe tridentskega koncila, so prešle v novi zakonik; zato sem tudi njih genezo natančneje opisal.

Moški redovniki, razen redovnikov s slovesnimi zaobljubami, ki žive v strogi klavzuri, in redovniki, ki so oddaljeni od kraja preko 3000 korakov (kan. 1291, § 1)²¹⁹, so dolžni udeleževati se rednih in izrednih procesij *ex causa publica* (kan. 1292), torej tako zvanih generalnih²²⁰ procesij²²¹.

zveze dolžni udeleževati se procesij na praznik sv. Rešnjega Telesa, ne pa na dan sv. Marka in prošnje dni. — Bosonogi karmeličani in jezuiti imajo n. pr. privilegij, da se jim ni treba udeleževati procesij (Schäfer, *De religiosis* 679, op. 3).

²¹⁴ S. C. Ep. et R. Fanen. 6. februarja 1590, Fontes, ed. Gasparri IV, 620.

²¹⁵ S. C. C. Caesenaten. 9. marca 1592, Fontes, ed. Gasparri V, 171.

²¹⁶ S. C. Ep. et R. Observantium. 8. jul. 1619, Fontes, ed. Gasparri IV, 740 »essendo conveniente che qualcuno di loro resti alla cura della chiesa e della casa«.

²¹⁷ S. C. C. Aquen. 5. in 19. maja 1708, ad 2, Fontes, ed. Gasparri V, 523—524 (in solo numero duorum religiosorum cruce praecedente).

²¹⁸ S. C. C. Insularum Canarien. 13. nov. 1694, Fontes, ed. Gasparri V, 432 (praecedente generali indictione); S. C. C. Derthonen. 18. maja 1686, Fontes, ed. Gasparri V, 400 (omenjata se dve določbi; v prvi se zahteva »vocatio personalis«; na škofovo pojasnilo pa je bila ta določba izmenjana z drugo, po kateri je zadostovala »vocatio per edictum«).

²¹⁹ Določba, da redovniki s strogo klavzuro (*clausura strictior*) niso dolžni udeleževati se procesij, je vzeta iz sess. 25, c. 13 de reg. tridentskega koncila. — Drugi del določbe, namreč glede razdalje, ki opravičuje od izostanka, se je spreminjal; na V. later. koncilu je bila razdalja določena na 1000 korakov, dekret koncilске kongregacije z dne 9. marca 1592 (Caesenten.), Fontes, ed. Gasparri V, 171 pa pravi »ultra medium miliare«.

²²⁰ Izraz »generalna procesija« se dobi v uradnih odlokih, n. pr. S. C. Ep. et R. Cremonen. 20. dec. 1580, Fontes, ed. Gasparri IV, 596—597; S. C. Ep. et R. Ferrarien. 6. jul. 1593, Fontes, ed. Gasparri IV, 644; S. C. Ep. et R. Eugubina 14. maja 1649, Fontes, ed. Gasparri IV, 778; S. C. Ep. et R. Meliten. 12. dec. 1902, Fontes, ed. Gasparri IV, 1902. Navadno pa se rabi v odlokih kongregacij izraz javne (*publicae*) procesije; včasih tudi *universales* (S. C. C. Senarum, 17. nov. 1691, ad 3, Fontes, ed. Gasparri V, 418. Izraz *processiones generales* se istovesti s *proc. publicae* v S. C. Ep. et R. Viglevanen. 12. marca 1601, Fontes, ed. Gasparri IV, 695. — Avtorji pa dele procesije v generalne in partiku-

Redovniške cerkve²²² morejo imeti, kot je določil že Gregor XIII. v konst. »Cum interdum« z dne 11. marca 1573²²³, teoforične procesije zunaj cerkve na nedeljo v osmini praznika sv. Rešnjega Telesa (kan. 1291, § 2). Kjer je star običaj ali kjer škof radi posebnih krajevnih razmer tako odredi, tam more biti na sam praznik sv. Rešnjega Telesa več procesij (kan. 1291, § 1). Če je v mestu isti dan več procesij, odredi krajevni ordinarij čas in ceste za nje (kan. 1291, § 2). Ob istem času v istem kraju več procesij ne sme biti²²⁴. Druge procesije razen teoforične na nedeljo v osmini praznika sv. Rešnjega Telesa smejo imeti redovniki, četudi so eksemptni, zunaj svoje cerkve in obzidja le z dovoljenjem krajevnega ordinarija (kan. 1293)²²⁵. Znotraj svojih cerkva in obzidja morejo imeti brez škofovega dovoljenja procesije, ki niso teoforične; za teoforične pa tudi tu potrebujejo škofovega dovoljenja, ker so teoforične procesije združene z javnim izpostavljenjem Najsvetejšega (kan. 1274, § 1).

Glavni razlog za opisane določbe o škofovi pristojnosti glede procesij je v tem, ker so javne procesije stvar, ki globoko posega v cerkveni javni red, za katerega skrbi škof.

33. Iz poglavja o božjem kultu naj končno omenim še te-le tri določbe:

Pristojbina za maševanje. Škofova določba o pristojbini, ki naj jo duhovnik, ki opravi sv. mašo v ubožni cerkvi, tej plača, veže tudi eksemptne redovnike v tem smislu, da ne smejo zahtevati za cerkev višje pristojbine (kan. 1303, § 3). Določba o tej pristojbini je novost v občnem cerkvenem pravu. Koncilaska kongregacija je v partikularnem primeru prvič dovolila tako pristojbino l. 1685²²⁶.

Razlog, da veže škofova določba tudi izvzete redovnike, je skrb za javni red.

Blagoslavljanje sv. opreme. Sv. opremo smejo blagoslavljanje za svoje cerkve in oratorije, pa tudi za cerkve podrejenih nun, redovniški predstojniki, ki morejo za to odrediti tudi člane

larne po tem, ali se razvijejo procesije zunaj cerkve po cestah in poljih (n. pr. teoforične procesije, procesije v prošnjih dneh), ali so omejene le na cerkev (sprevodi na svečnico, cvetno nedeljo, veliki četrtek in petek) (prim. Hilling, *Das Sachenrecht des Codex Iuris Canonici* 1928, 170). — Kodeks razlikuje javne (ex causa publica) in nejavne procesije. Javne procesije so redne (ordinariae) ali izredne (extraordinariae). Redne procesije so tiste, quae statis diebus per annum fiunt ad normam librorum liturgicorum vel consuetudinum ecclesiarum; izredne pa, quae aliis publicis de causis in alios dies indicuntur (kan. 1290, § 2).

²²¹ Po Pejški (o. c. 170) in Schäferju (*De religiosis* 679—680) bi sledilo, da so redovniki dolžni udeleževati se izmed rednih procesij le teoforičnih na praznik sv. Rešnjega Telesa; kan. 1292 pa nasprotno jasno pove, da se morajo redovniki udeleževati tudi izrednih procesij.

²²² In župne cerkve, če je v kraju ecclesia dignior.

²²³ Fontes, ed. Gasparri I, 254—255.

²²⁴ Prim. sodbo Rimske rote v Causa Tarentina z dne 3. febr. 1922, AAS 1923, 395.

²²⁵ V drugih primerih vodi procesije iz njihovih cerkva kraj. župnik (Interpret. komisija z dne 10. nov. 1925, AAS 1925, 582).

²²⁶ Prim. C. C. Maceraten, 14. maja 1729, Fontes, ed. Gasparri V, 790.

svojege reda (kan. 1304, n. 5). Določba ni nekaj izjemnega²²⁷, ker je fakulteta, blagoslavljati cerkveno opremo, v kan. 1304 dana zelo številnim funkcionarjem, n. pr. župniku za ves teritorij župnije in rektorju cerkve za cerkev.

Spregle d z a o b l j u b. V duhovniških izvzetih redovih morejo predstojniki, tudi hišni, spregledati zaobljube, ki niso pridržane, vsem osebam, ki trajno²²⁸ bivajo v hiši (kan. 1313, n. 2)²²⁹. Spregledovanje navadnih (nepridržanih) zaobljub je sicer pridržano škofu in tistim, ki jim sv. stolica to pravico podeli (kan. 1313, nn. 1, 3). Določbo, po kateri gre ta pravica tudi hišnim predstojnikom, razumemo v zvezi s kan. 501, § 1, ki določa, da imajo vsi predstojniki v duhovniških izvzetih redovih tudi jurisdikcijo v obeh območjih, ako redovniške konstitucije ne odredajo drugače.

11. V poglavju o cerkvenem učiteljstvu.

34. Vsakemu poznavalcu cerkvenega življenja je jasno, da mora biti v poglavju o cerkvenem učiteljstvu (kan. 1322 — kan. 1408) več stvari, kjer se sreča škof z redovniki, v prvi vrsti pač pridiganje in katehiziranje, pa tudi nadzorovanje šol in cenzura knjig.

Pridiganje. Vprašanje o pridiganju je povzročalo pred tridentskim koncilom težke spore med redovniki in svetnimi duhovniki odnosno škofi. Redovniki, zlasti mendikanti, so imeli glede pridiganja zelo široke privilegije, ki jih je radikalno omejil tridentski koncil; koncilsko določbo²³⁰ je pojasnjevalo več konstitucij²³¹ naslednjih papežev in končno konst. Klemen X. »Superna« z dne 21. junija 1670²³², ki je ostala v veljavi²³³ do novega zakonika.

Sedaj veljavne določbe so zgrajene na istih načelih, ki so bila uzakonjena na tridentskem koncilu in v omenjenih konstitucijah, ter se le v nekaterih stvareh razlikujejo od določb v Klemenovi konst. »Superna«, ko dosledno izvajajo načelo, da vernikom ne sme nihče pridigati brez dovoljenja krajevnega ordinarija. Glavna razlika med staro in novo ureditvijo tega vprašanja je v tem, da se je poprej ravnalo dovoljenje za pridiganje v glavnem po kraju, kjer se pridiga vrši, danes pa se ravna po osebah, katerim se pridiga. Redovnikom je po starem za pridiganje v lastnih cerkvah dal dovoljenje redovniški predstojnik, ne oziraje se na poslušalstvo, za pridiganje v tujih cerkvah pa so morali imeti redovniki dovoljenje krajevnega škofa. Imel pa je škof neko rahlo kompetenco tudi nad pridigami, ki so se vršile v redovniških cerkvah, ker je moral redovnik pred pridigo

²²⁷ Čeprav bi kdo morda pričakoval dostavek: v izvzetih duhovniških redovih.

²²⁸ Redovniki, novinci, postulanti in osebe, naštete v kan. 514, § 1.

²²⁹ V Gasparrijevem aparatu ni naveden noben vir.

²³⁰ Sess. 5, c. 2 de ref.; prim. BV 1935, 245.

²³¹ Prim. odstavek 19 v prvem delu razprave (BV 1935, 247—257).

²³² Fontes, ed. Gasparri I, 472—475.

²³³ Znova potrjena s konst. Benedikta XIV. »Ad militantis« z dne 30. marca 1742, § 18; Fontes, ed. Gasparri I, 726.

prošiti škofa za blagoslov²³⁴; toda pridigati je smel, čeprav škof za prošenega blagoslova²³⁵ ni dal, če le škof ni ugovarjal.

Po veljavnem pravu daje svetnim klerikom in klerikom²³⁶ iz neeksemptnega reda dovoljenje za vsako pridiganje krajevni ordinarij (kan. 1337). Prav tako daje klerikom eksemptnega duhovniškega reda krajevni ordinarij pravico za pridiganje, razen če je pridiga izključno namenjena osebam, ki jih omenja kan. 514, § 1²³⁷, in smo jih že parkrat v tej razpravi srečali (kan. 1333, § 1). Izrečno je dalje eksemptni redovniki škofovo dovoljenje, ako žele pridigati nunam, četudi so njihovemu redu podložne (kan. 1338, § 2).

Iz razlogov interne redovniške discipline sledi, da redovnik ne sme pridigati brez pristanka redovniškega predstojnika in da prav tako redovnikom²³⁸ ne sme nihče pridigati, ako ne pristane redovniški predstojnik (kan. 1338, § 3 in 1339, § 2).

Iz starega prava²³⁹ so sprejete določbe, da redovniški predstojnik predlaga škofu redovniške pridigarje; da mora škof predlagane najprej izprašati; da naj sposobnim brez važnega razloga dovoljenja ne odreče in že izdanega dovoljenja ne prekliče, zlasti ni vsem redovnikom v hiši hkratu (kan. 1339, § 1); vendar pa more škof, če nastane dvom o zadostnem pridigarjevem znanju, pridigarja pozvati k novemu izpitu (kan. 1340, § 2).

Krajevni ordinarij more pridigati tudi na eksemptnem kraju v svoji škofiji; prepovedati more, razen v velikih mestih, da bi med njegovo pridigo bile pridige v drugih cerkvah tistega kraja (kan. 1343). Obe določbi sta zelo stari; srečali smo ju že v konst. Bonifacija VIII. »Super cathedram«²⁴⁰.

²³⁴ Da morajo redovniki, če hočejo pridigati v svojih cerkvah, prositi škofa za blagoslov, kot je bilo določeno na trid. koncilu in v omenjenih papeških konstitucijah, so kardinalske kongregacije ponovno ukazale; n. pr. S. C. Ep. et R. z dne 21. nov. 1600, Fontes, ed. Gasparri IV, 690; dalje koncilski kongregacija v dekretih: Vigilien. 24. maja 1601, Fontes, ed. Gasparri V, 198; Bracharen. z dne 24. maja 1601 ad 2, Fontes V, 197; Bituntiana, 14. nov. 1626, ad 2, Fontes V, 248; 16 dec. 1673, Fontes V, 371; Theanen. 15. maja, 19. junija 1728, Fontes V, 780—781; Firmana, 21. aprila 1742, Fontes V, 976; Neapolitana 21. julija 1742, Fontes V, 980; Olumucen. 7. junija, 2. avg. 1755, Fontes V, 1068.

²³⁵ Od omenjene prošnje za blagoslov je treba razlikovati predpis v Caeremoniale episcoporum (l. 1, cap. 22, § 2), ki določa, da mora pridigar, ki pridiga coram episcopo sollemniter in throno praesente, prositi kleče škofa za blagoslov, preden začne pridigati. Določba velja tudi za eksemptnega redovnika v redovniški cerkvi (Decr. auth. S. Rit. C. n. 641, ad 2; prim. Pejška, o. c. 280).

²³⁶ Laikom, četudi so redovniki, je prepovedano pridigati v cerkvi (kan. 1342, § 2).

²³⁷ Redovniki, novinci in osebe, ki živijo podnevi in ponoči v redovniški hiši, ker so tam v službi, ali se vzgajajo, ali so bolne, ali na obisku (hospitii causa).

²³⁸ Tudi iz laičnega reda.

²³⁹ Prim. konst. Klemenca X. Superna (zgoraj op. 232).

²⁴⁰ BV 1935, 235.

²⁴¹ C. 2, in Clem. 3, 7; c. un. Extrav. comm. 2, 1; c. 2 Extrav. comm. 3, 6.

35. *Katehiziranje*. Pravico, poučevati vernike, otroke in odrasle, v krščanskem nauku, daje krajevni ordinarij. V njegovo kompetenco spada tudi izdajanje določb o poučevanju; teh določb se morajo držati tudi eksemptni redovniki, kadar poučujejo neeksemptne osebe (kan. 1336). Na škofov poziv morajo tudi eksemptni redovniki poučevati krščanski nauk, zlasti v svojih cerkvah, toda tako, da ne trpi škode redovniška disciplina. Tak poziv more škof izdati, ako sodi, da je pomoč redovnikov pri tem delu potrebna (kan. 1334). Cerkevni zakonodavec želi (optandum), da bi se ob nedeljah in zapovedanih praznikih pri vseh sv. mašah, ki se jih verniki udeležujejo, razlagal evangelij ali krščanski nauk. Če izda škof o tem kakšno navodilo, se morajo po njem ravnati tudi eksemptni redovniki v svojih cerkvah (kan. 1345).

Vse določbe, navedene v prejšnjem odstavku, so v tej formulaciji novost v cerkvenem pravu; zato je umevno, da ni zanje v Gasparrijem aparatu naveden noben vir. So pa te določbe v skladu s kan. 608, ki določa, naj bodo redovniki dušnim pastirjem (škofom in župnikom) v podporo pri njih delu, da le ne trpi redovniška disciplina. Dušni pastirji pa naj radi uporabljajo redovnike pri dušnem pastirstvu. Isto načelo je postavil že Bonifacij VIII. v konst. »Super cathedram«²⁴¹. V njem je jasno nakazano, v katerem pravcu bi se morali urejati medsebojni odnosi redovništva in dušnopastirske duhovščine, ki so, na žalost, tako pogosto vse prej kot idealni.

V skladu s kan. 631, ki ureja razmerje med škofom in redovnikom župnikom, je nadaljnja določba v kan. 1349, § 2, da se mora škofovim odredbam glede misijonov pokoriti tudi redovniški župnik.

36. *Vzdrževanje semenišč*. V poglavju, ki ga obravnavamo, govori zakonik tudi o semeniščih in šolah. Glede prvih prideta v poštev dve določbi.

Škof more tudi v izvzetih redovniških cerkvah odrediti pobiranje darov za semenišče, duhovsko in dijaško (kan. 1355, n. 1). Škofijski davek za semenišče (seminaristicum) mora med drugimi ustanovami plačevati tudi kakršnakoli redovniška hiša, ako ne živi samo od miloščine ali ako ni v njej profesorskega kolegija ali dijaškega zavoda »ad commune Ecclesiae bonum promovendum«²⁴² (kan. 1356, § 1).

Obe določbi sta vzeti iz tridentskega koncila²⁴³; potrdila sta ju papeža Benedikt XIII.²⁴⁴ in Benedikt XIV.²⁴⁵ S časom je mnogo redov dobilo privilegij²⁴⁶, s katerim so bili oproščeni te davščine. Po kan. 1356, § 1 so vsi ti privilegiji preklicani.

²⁴² Torej v javno cerkveno korist, ne zgolj za korist reda.

²⁴³ Sess. 23, c. 18 de ref.

²⁴⁴ Konst. »Creditae nobis« z dne 9. maja 1725, § 2; Fontes, ed. Gasparri I, 618.

²⁴⁵ Konst. »Ad militantis« z dne 30. marca 1742, § 34; Fontes, ed. Gasparri I, 729.

²⁴⁶ Tako je n. pr. odločila koncilaska kongregacija: Hieracen, meseca marca 1587; Fontes, ed. Gasparri V, 136 ad 1: fratres mendicantes exemptos esse (glede plačevanja seminaristika) ex Concilio; reliquos regulares ex privilegio Pii V.; moniales tamen teneri, nisi ob earum paupertatem aliqua bona possideant, quae affecta sint immunita a solutione decimarum.

Vizitacija šol. Radi načela, ki smo ga že večkrat srečali, da je namreč nadzorstvo v verskih in нравnih stvareh, če le ne gre za člane izvzetega duhovniškega reda, izročeno krajevnemu ordinariju, je umevna določba kan. 1382, po kateri ima krajevni ordinarij pravico, vizitirati glede verske in нравne vzgoje vse šole, zavetišča (recreatoria, oratoria, patronatus) in zavode, ki jih vodijo katerikoli redovniki; izvzete so le notranje šole (scholae internae), ki so namenjene za redovnike izvzetega reda. Načelo je postavil že tridentški koncil²⁴⁷; glede šol ga je razvil Leon XIII. v konst. »Romanos pontifices« z dne 8. maja 1881²⁴⁸.

37. Cenzura knjig. V poglavje o cerkvenem učiteljstvu spadajo tudi določbe o cenzuri knjig (kan. 1385—1394), ki se stvarno ne razlikujejo veliko od določb, ki jih je izdal Leon XIII. v znani konstituciji »Officiorum ac munerum« z dne 25. januarja 1897²⁴⁹. Splošno cenzuro knjig je ukazal že V. lateranski koncil²⁵⁰, a se njegova odredba ni mogla vzdržati. Tridentški koncil je določil, da ne sme nihče izdati knjig svetega pisma in njih komentarjev brez škofovega dovoljenja, redovniki pa morajo imeti poleg škofovega dovoljenja še dovoljenje svojega predstojnika²⁵¹. Pozneje so razširili določbo o cenzuri tudi na knjige in spise, ki pripovedujejo o svetosti umrlih, o čudežih, o novih pobožnostih in podobno²⁵². Na novo je vso stvar uredil Leon XIII. v konstituciji »Officiorum ac munerum«; njegove določbe so sprejete v novi zakonik. V okviru naše razprave nas zanimajo nekatere določbe.

Krajevni ordinarij more izročiti posel škofijskega cenzorja tudi redovniškim duhovnikom (kan. 1393, § 3); s pristankom provincialnega predstojnika jih more pozvati tudi v consilium a vigilantia²⁵³.

Redovniki morajo dobiti za natis knjig z versko vsebino²⁵⁴ ali verskih slik dovoljenje (imprimatur) od krajevnega ordinarija in od višjega redovniškega predstojnika (kan. 1385, §§ 2 in 3). Posebej je določeno, da se knjige o odpustkih ne smejo izdati brez dovoljenja krajevnega ordinarija (kan. 1388, § 1).

Kot svetnim duhovnikom je tudi redovnikom prepovedano brez dovoljenja krajevnega ordinarija izdajati knjige svetne vsebine, dopisovati v liste ali jih urejati (kan. 1386, § 1).

— Popolnoma nasprotno določbo glede nun je izdala C. Ep. et R. Terracinen. 26. julija 1593, Fontes, ed. Gasparri IV, 645. Oproščeni so bili: dominikanci, frančiškani, karmeličani, jezuiti, ne pa ivanovci, glede celestincev je bil dvom (C. C. Tranen. 14. maja 1763, Fontes, ed. Gasparri VI, 25—26).

²⁴⁷ Sess. 22, c. 8 de ref.

²⁴⁸ Prim. BV 1935, 255.

²⁴⁹ Fontes, ed. Gasparri III, 502—512.

²⁵⁰ Leon X., konst. »Sollicitudinis« z dne 4. maja 1515; Fontes, ed. Gasparri I, 115—116.

²⁵¹ Sess. 4, de editione et usu sacrorum lib.

²⁵² Urban VIII., konst. »Coelestis Hierusalem« z dne 5. julija 1637, §§ 1 in 2; Fontes, ed. Gasparri I, 402—404; dekret sv. oficija z dne 13. marca 1625, § 2, Fontes, ed. Gasparri IV, 3—4.

²⁵³ Pij X., konst. »Sacrorum antistitum« z dne 1. sept. 1910; Fontes, ed. Gasparri III, 774—790.

²⁵⁴ Pojem verska vsebina razlaga kan. 1385, § 1, n. 2.

Knjige more prepovedati²⁵⁵ tudi krajevni ordinarij (kan. 1395, § 1). Njegova prepoved veže tudi redovnike²⁵⁶; spregleda od te prepovedi ne more dati noben redovniški predstojnik. Knjige morejo prepovedovati za svoje podložnike tudi opat samopravnega samostana in v ostalih duhovniških izvzetih redovih vrhovni predstojnik s kapitljem ali svetom; v sili more to storiti tudi pokrajinski predstojnik s svojim svetom, a mora o tem poročati vrhovnemu predstojniku (kan. 1395, § 3). Te prepovedi imajo značaj cerkvenega zakona ali pravnega ukaza. Na temelju nejavne oblasti morejo prepovedovati knjige tudi drugi redovniški predstojniki. Dovoljenje, brati knjige, ki so prepovedane po splošnem zakonu ali ukazu ali ki jih je prepovedal brati redovniški predstojnik, daje v mejah kan. 1402, § 1 v izvzetem duhovniškem redu višji redovniški predstojnik. Ostali redovi so v tej stvari izenačeni s svetnimi duhovniki in verniki.

Professio fidei. Zadnji titul iz poglavja o cerkvenem učiteljstvu prinaša določbe »de fidei professione« (kan. 1406—1408). Izpoved vere se zahteva od tridentskega koncila²⁵⁷ dalje v cerkvenem pravu pri različnih poslih. Napraviti pa jo je treba pred pristojnim predstojnikom. Zato je umevno, da morajo redovniki napraviti to izpoved pred škofom pri tistih poslih, kjer so podložni škofu. Tako so k temu obvezani redovniki, ki se udeleže škofijske sinode; redovniški ordinandi pri ordinaciji; redovniki, ki sprejmejo posel škofijskega cenzorja ali ki jim škof podeli pravico spovedovati ali pridigati; redovniki, ki dobe kakšen dušnopastirski beneficij ali sicer kakšno službo zunaj reda, za katero je predpisana *professio fidei* (kan. 1406, nn. 1 in 7).

12. V poglavju o cerkvenih beneficijih.

38. Določbe o cerkvenih beneficijih so vzporedne določbam o cerkvenih oficijih, ker je oficij sestavni del beneficija. Razmerje med škofom in župnijami, ki so izročene redovnikom, obravnava zakonik v kan. 456 in kan. 631, kolikor gre za oficij; kolikor pa se tiče to razmerje župniškega beneficija, prinaša določbo kan. 1425. V pregledu zgodovinskega razvoja smo večkrat srečali zadevne določbe²⁵⁸.

Mejniki v razvoju je postavil tridentski koncil. Poznejše določbe so le njegovo določbo pojasnjevale. Stare določbe so povzete v zakoniku takole:

Župnija more biti inkorporirana redovniški hiši ali *ad temporalia tantum* ali *pleno iure*²⁵⁹. V prvem primeru prezentira župnika vikarja redovniški predstojnik in sicer svetnega duhovnika. Župnik

²⁵⁵ Vsebinska prepovedi je razložena v kan. 1398.

²⁵⁶ Prim. Pejška, o. c. 174, nasprotno Schäfer, De religiosis 674.

²⁵⁷ Sess. 24, cc. 1, 12 de ref.; sess. 25, c. 2 de ref.

²⁵⁸ Glede dekretalnega prava prim. op. 91 b—č v prvem delu te razprave (BV 1935, 232); dalje iz trid. koncila sess. 25 c. 11 de reg. (tekst v BV 1935, 244); od nadaljnjih virov zlasti konst. Benedikta XIV. Firmandis z dne 6. nov. 1744, prim. BV 1935, 253 nsl.

²⁵⁹ Prvotni način je *ad temporalia tantum*, prim. odstavek 12 v prvem delu (BV 1935, 230—233).

vikar je nasproti redu neodstavljen; v svojem zvanju je v vsem odvisen od škofa. Dohodke župnega beneficija uživa redovniška hiša; dajati pa mora vikarju primerno vzdrževalnino²⁶⁰. Pri inkorporaciji pleno iure pa imenuje redovniški predstojnik za župnika vikarja člana svojega reda. Škof pa ima pravico vikarja potrditi in mu dati kanonično misijo. Tak vikar je v svoji funkciji podložen škofu, kot poudarja zakonik v kan. 631 in v kan 1425, § 2²⁶¹.

Beneficiji so svetni ali redovniški. Svetni se morajo podeliti svetnim duhovnikom, redovniški pa redovnikom. Župnijski beneficij spada po svoji prvotni naravi med svetne beneficije. Zato je ob delitvi redovniške župnije, ki jo more škof izvesti iz kanoničnih razlogov²⁶², novo nastala župnija ali vikariat sveten (kan. 1427, § 5). Škof ne more redovniškemu beneficiju premestiti sedeža ali ga združiti z neredovniškim beneficijem (kan. 1422); pač pa more redovniško župnijo razdeliti in razmejiti (kan. 1427, § 1); pri tem mora med drugim zaslišati tudi redovniškega predstojnika in župnika vikarja (kan. 1428, § 1).

Pri pravnih spremembah na redovniški župniji ima, kakor se razvidi iz povedanega, krajevni ordinarij večje kompetence kakor pri drugih redovniških beneficijah. Razlog je v tem, ker je prizadeto dušno pastirstvo, ki spada po načelu cerkvenega prava pod škofovo vodstvo.

13. Redovniki in škofijske davščine.

39. Davščine, ki prihajajo pri našem vprašanju v pošte, so seminaristicum, cathedaticum in subsidium caritativum²⁶³. Kateri redovniki so dolžni plačevati davek za semenišče (seminaristicum), sem že zgoraj²⁶⁴ omenil. Cathedaticum, ki je obvezno, a častno darilo škofu, plačujejo vse cerkve in beneficiji, ki so podložni škofovi jurisdikciji, in laične bratovščine (kan. 1504); plačevati ga torej morajo tudi cerkve neizvzetih redov. Izvzeti redovniki pa plačujejo to davščino le od svetne cerkve ali svetnega beneficija, ki sta jim izročena. Subsidium caritativum je izredna davščina, ki jo more naložiti škof vsem beneficiatom, svetnim in redovniškim (kan. 1505). Ta davščina je namenjena za potrebe vse škofije, kakor indirektno sledi iz dostavka: »speciali dioecesis necessitate impellente« (kan. 1505), ki pove razlog za naložitev. Ker nadarbinski dohodki, četudi iz redovniškega beneficija, niso notranji redovniški dohodki, je razlog, kakor se zdi, zakaj morajo prispevati tudi redovniški beneficiati za potrebe škofije²⁶⁵.

Iz imovinskega dela v zakoniku bodi omenjena se določba kan.

²⁶⁰ Zahteva, da mora dobiti vikar primerno vzdrževalnino, se ponavlja iz konca 12. stol.; prim. op. 91 c v prvem delu razprave (BV 1935, 232).

²⁶¹ Inkorporirane kuratne beneficije je podvržel škofovemu nadzorstvu tridentski koncil, sess. 7, c. 7 de ref.

²⁶² Kan. 1427, § 2.

²⁶³ O naravi teh davščin gl. BV 1933, 76—78.

²⁶⁴ Odstavek 36 te razprave.

²⁶⁵ Redovniki morajo plačevati dušnopastirskim duhovnikom običajne pristojbine pri sv. funkcijah. — Izpraševanje redovnic in novink mora po kan. 552, § 2 kraj. ordinarij izvršiti brez remuneracije.

1516, § 3, da mora vsak redovnik, ki mu je bila zaupana imovina za krajevne ali škofijske cerkve, za vernike ali za dobre namene sploh, obvestiti o tem krajevnega ordinarija; če pa mu je imovina zaupana za redovniško cerkev ali redovniške namene, obvesti redovniškega ordinarija. Določba se ujema z drugo v kan. 533, § 1, n. 4, po kateri morajo dobiti vsi redovniki pristanek krajevnega ordinarija za nalaganje vsot, ki so dane naravnost v župnijske ali misijske namene, ali pa redovnikom za iste namene²⁶⁶.

14. Redovniki in škofovo sodstvo.

40. Razmerje redovništva do sodne oblasti krajevnega ordinarija se je v teku časa spreminjalo. Razmeroma zgodaj se pojavi pri redovnikih težnja, da bi se oprostili škofovega sodstva. Viteški redovi so že dobili privilegij, da so bili docela izvzeti izpod škofovega sodstva²⁶⁷. V tej skrajnosti se radi neredov privilegij ni obdržal. Inocenc IV. je določil, da je možno tožiti redovnika pri sodišču krajevnega škofa, toda le *ratione delicti, sive contractus aut rei* pod pogojem, da se delikt ni izvršil na eksemptnem kraju ali da pogodba ni bila na takem kraju sklenjena ali se sporni predmet ni tam nahajal²⁶⁸. Tridentški koncil je Inocencovo določbo potrdil in dopolnil, ko je civilne zadeve redovnikov z nekaterimi omejitvami izročil škofovemu sodišču²⁶⁹; od kazenskih stvari pa pregone deliktov, ki so jih storili redovniki zunaj samostana, kakor tudi deliktov, ki jih je storil redovnik sicer zunaj redovniške hiše, a se je vrnil, njegov predstojnik pa ga ni hotel na škofov opomin kaznovati²⁷⁰. Veliko vlogo je igral pri vprašanju o sodstvu za redovnike institut konservatorjev, papeških delegiranih sodnikov²⁷¹. Poleg dosedaj omenjenega splošnega redovniškega privilegija glede sodstva, ki ga je *Fagnanus* imenoval *exemptio generalis*²⁷², pa so dobili redovniki še posebej privilegij, po *Fagnanu* *exemptio specialis*, da so bili izvzeti izpod škofovega sodstva, četudi pogoj glede eksemptnega kraja ni bil izpolnjen²⁷³.

²⁶⁶ V to vrsto spada tudi določba v kan. 1515, § 1.

²⁶⁷ BV 1935, 229.

²⁶⁸ C. 1 in VI, 5, 7 (iz 1. lionskega koncila 1245), prim. BV 1935, 232.

²⁶⁹ Sess. 7, c. 14 de ref.: »In exemptorum causis constitutio Inocentii IV, quae incipit: Volentes (to je c. 1 in VI, 5, 7) in generali concilio Lugdunensi edita, servetur, quam eadem sacrosancta synodus innovandam censuit et innovat, addendo insuper, quod in civilibus causis mercedum et miserabilium personarum clerici saeculares aut regulares, extra monasterium degentes, quomodolibet exempti, etiam si certum iudicem a sede apostolica deputatum in partibus habeant, in aliis vero, si ipsum iudicem non habuerint, coram locorum ordinariis, tanquam in hoc ab ipsa sede delegatis, conveniri et iure medio ad solvendum debitum cogi et compelli possunt; privilegiis... nequaquam valituris.«

²⁷⁰ Sess. 6, c. 3 de ref.; sess. 25, c. 14 de reg.

²⁷¹ O tem gl. BV 1935, 232—246.

²⁷² V komentarju k cap. I, de priv. in VI. *Fagnanus* je bil avtor znane konst. Gregorja XV. Sanctissimus z dne 20. sept. 1621 o konservatorjih (prim. *Hinschius*, o. c. I, 179, op. 6).

²⁷³ Obširno je razpravljala o škofovi sodni kompetenci nad redovniki Rimska rota v sodbi Mechoacan. — *Crediti* z dne 7. januarja 1931 coram Lega (prim. *Coram Lega habitae S. R. Rotae decisiones*, Rim 1926, 376—388).

V veljavnem pravu je redovniška podsodnost urejena takole²⁷⁴.

Sodna oblast je del javne oblasti, zato jo morejo izvrševati nosilci javne oblasti sami ali po svojih organih. Redno prvostopno sodišče je škofijsko sodišče. Stalnih delegiranih sodišč, kot so bila v starem pravu, ni več. Jurisdikcija škofijskega sodišča se razteza na ves teritorij škofije; od nje so izvzete le osebe, ki stoje pod jurisdikcijo drugega ordinarija, torej redovniki izvzetega duhovniškega reda. Redovniško sodišče ima napram škofijskemu sodišču, ki je redno, značaj posebnega sodišča. Na podlagi omenjenih postavk bodo razumljive naslednje določbe.

Za civilne zadeve redovnikov je na prvi stopnji praviloma pristojno škofijsko sodišče. Izjema je za pravde, ki jih imajo med seboj redovniki iz istega eksemptnega duhovniškega reda. Pred škofijsko sodišče torej spadajo pravde med fizičnimi ali pravnimi osebami iz različnih redov; dalje pravde med osebami iz istega reda, če je red neizvzet ali je neduhovniški; končno pravde med redovniki (redovnimi pravnimi osebami) in neredovniki ali osebami zunaj reda (kan. 1579, § 3). V duhovniških eksemptnih redovih so redovniška sodišča, ki sodijo v sporih med redovniki dotičnega reda. Ker ima redovniško sodišče značaj posebnega sodišča, škofijsko sodišče pa je redno, zato za pravdo, ki je naperjena proti osebi iz izvzetega duhovniškega reda, ako tožeča stranka ni iz istega reda, ne velja načelo: *Actor sequitur forum rei*.²⁷⁵

V kazenskih stvareh so neeksemptni ali neduhovniški redovi podložni škofijskemu sodišču; redovniki iz izvzetega duhovniškega reda pa svojemu redovniškemu sodišču, razen v naslednjih primerih: redovniki, ki se nezakonito mude zunaj redovniške hiše, so v vseh kazenskih zadevah podložni škofijskemu sodišču kakor ostali verniki (kan. 616, § 1). Njih eksempcija namreč v takem slučaju začasno preneha. Redovnike, ki so storili zunaj redovniške hiše delikt, pa jih njihov predstojnik na škofov opomin ni kaznoval, more škof kaznovati, čeprav so na zakonit način šli iz redovniške hiše in se tudi vrnili (kan. 616, § 2). Krajevni ordinarij more s kaznimi nastopiti proti redovnikom v vseh tistih stvareh, v katerih so mu podložni (kan. 619). Primeri so naštet v materialno pravnem delu zakonika in smo o njih že zgoraj govorili.

Za ureditev beatifikacijskega procesa tudi redovniških oseb je pristojen krajevni ordinarij (kan. 2003, § 3; 2038, § 2; 2039)²⁷⁶.

15. Redovniki in škofova kaznilna oblast.

41. V orisu zgodovinskega razvoja smo omenili, da je bila osvoboditev od škofove kaznilne oblasti bistven element že v eksempciji na osnovi papeškega zaščitnega pisma²⁷⁷; enako je bilo v privilegijih viteških in mendikantskih redov²⁷⁸. Šele tridentski koncil je deloma

²⁷⁴ Prim. Roberti, *De processibus* I, Rim 1926, 129—131.

²⁷⁵ Prim. Roberti, o. c. 130.

²⁷⁶ Prim. Santarelli, *Codex pro postulatoribus*⁴, 1929, 27—29.

²⁷⁷ BV 1935, 225.

²⁷⁸ BV 1935, 229—240.

zvečal škofovo oblast glede kaznovanja redovnikov²⁷⁹. Poznejši papeži so v nekaterih stvareh še razširili škofovo kaznilno oblast napram redovnikom. Tako je Gregor XV. določil v konst. »Inscrutabili« z dne 5. februarja 1629²⁸⁰, da more škof s kaznijo nastopiti proti redovnikom, ki pridigajo brez njegovega dovoljenja; po konst. Klemena X. »Superna« z dne 21. junija 1670²⁸¹ je mogel škof kaznovati redovnike, ki bi spovedovali brez njegove odobritve. Načelo redovniške eksempcije pa je bilo v vseh naštetih odlokih tako rešeno, da škof ni nastopal proti redovnikom potestate propria, temveč tamquam Sedis Apostolicae delegatus. Zakonik je kakor v drugih delih tako tudi v kazenskem delu postavil splošna načela, po katerih so urejene kazenske sankcije za redovnike.

Kdor ima pravico izdajati zakone ali pravne ukaze, jih sme tudi kazensko sankcionirati (kan. 2220, § 1). Vse, ki so podložni zakonu ali pravnemu ukazu, veže tudi njegova kazenska sankcija, ako niso izrečno izvzeti (kan. 2226, § 1). Od oblasti, izdajati kazenske zakone ali ukaze, se razlikuje pravica, aplicirati tak zakon ali ukaz; slednjo pravico ima v cerkvenem pravu tisti, ki je zakon ali ukaz izdal, in pa sodnik (kan. 2220, § 1)²⁸².

Redovniška eksempcija izvzema po pravilu redovnike izpod škofove oblasti vobče, torej tudi kaznilne. Pri vprašanju o razmerju med redovništvom in škofovo kaznilno oblastjo je treba zato zopet razlikovati med eksemptnimi in neeksemptnimi redovi. Neeksemptni redovi so podložni kaznilni oblasti krajevnega škofa; škof jim more izdajati kazenske zakone in ukaze, obenem pa more tudi sam ali njegovo sodišče aplicirati splošne kazenske zakone in seveda tudi krajevne. Eksemptni redovi pa so v načelu v obeh ozirih izvzeti izpod škofove oblasti.

Med eksemptnimi redovi pa je treba razlikovati na eni strani izvzete duhovniške redove in nune, ki so podložne izvzetemu duhovniškemu redu, na drugi strani pa ostale eksemptne redove. V prvi skupini je nosilec kaznilne oblasti redovniški predstojnik²⁸³, ker ima

²⁷⁹ Sess. 6, c. 3 de ref.; sess. 25, c. 14 de reg.

²⁸⁰ Prim. BV 1935, 249.

²⁸¹ Prim. BV 1935, 250.

²⁸² Kdaj more cerkv. predstojnik naložiti kazen brez sodnega postopka, gl. R o b e r t i v Apollinaris 1931, 294—300.

²⁸³ Ali pristojni v duhovniških izvzetih redovih pravica, kaznovati s cenzurami, samo višjim predstojnikom ali tudi hišnim, o tem avtorji niso edini. Stvar je bila preporna že v starem pravu (prim. W e r n z, o. c. III, n. 692, VI. n. 148). H o l l w e c k je dokazoval, sklicevaje se na c. 10, X 1, 33, ki vsebuje dekretal Inocenca III. iz l. 1214, čigar vsebina je povzeta v sumariju takole: canonici regulares inobedientes priori suo, per ipsum excommunicari possunt, in na dekretal Honorija III. v c. 8, X 3, 35 s podobno vsebino, da imajo tudi lokalni predstojniki pravico izrekanja cenzure (Die kirchlichen Strafgesetze 1899, § 24, II, 6 in op. 12). C h e l o d i (Ius poenale 1925, 27) in C a p p e l l o (De censuris 1925, 13) trdita, da v veljavnem pravu krajevni predstojniki te pravice nimajo; C a v i g i o l i (De censuris latae sententiae 1919, n. 15), C e r a t o (Censurae vigentes 1921, n. 7), P e j š k a (o. c. 242—3) pa trdijo nasprotno. S c h ä f e r (De religiosis 184) se odgovorju izogne. Zdi se, da po kan. 501, § 1 ne more odreči hišnim predstojnikom te pravice, ker ni prav nobene podlage v tekstu.

po kan. 501, § 1 javno oblast za zunanje območje. Za drugo skupino, ki obsega laične eksemptne redove, razen nun, ki so podložne moškemu redu, ni mogoče najti drugega nosilca redne kaznilne oblasti kot sv. stolico. Krajevni škof ni, vsaj v načelu ne, ker so redovi eksemptni, redovniški predstojnik pa tudi ne, ker so redovi laični. Sv. stolica pa vrši to oblast neposredno, ali pa jo poveri krajevnim škofom, kar stori navadno pri izvzetih nunskih samostanih, ki niso podložni moškemu redu²⁸⁴.

42. V materialnem pravu smo naleteli na številne primere, kjer so tudi eksemptni redovi podložni krajevemu škofu. Kaznilna funkcija pa je po cerkvenopravnem sistemu dopolnilo javne oblasti; zato je umevno splošno načelo v kan. 619, da more krajevni ordinarij proti redovnikom vobče, torej tudi proti eksemptnim, s kaznijo nastopiti v tistih stvareh, v katerih so mu podložni. Katere so te stvari, smo videli v gornjih odstavkih te razprave. Tudi člani duhovniških redov s slovesnimi zaobljubami so škofu podložni n. pr. glede mašnih štendijev (kan. 831, § 3), glede škofijskih zakonov o božjem kultu (kan. 1261, § 2), glede izpostavljanja Najsvetejšega (kan. 1274, § 1), glede procesij (kan. 1291 in nsl.), glede pridiganja (kan. 1338, § 1), glede katehez (kan. 1345), glede šol in dobrodelnih zavodov (kan. 1382), glede vsot, ki niso danes v podporo redu (kan. 1516).

Navedeno načelo v kan. 619 je zelo splošno formulirano; zlasti še radi tega, ker je pristojnost krajevnega ordinarija pri različnih primerih, ki navedeni kanon nanje meri, zelo različna. Jasno je, da pri takem primeru, za katerega je škof pristojen, njegova kaznilna pravica ne more seči dalje, kot seže sicer njegova kompetenca. Če ima škof n. pr. pravico red v določenem pogledu vizitirati, more pač s kaznijo nastopiti proti tistim, ki vizitacijo preprečijo ali otežijo, ne pa proti deliktom, ki jih ob vizitaciji odkrije. Ker bi presplošna formulacija v kan. 619 mogla povzročiti v praktični aplikaciji zmedo, je zakonik večkrat pri posamičnih primerih določil škofovo kaznilno pravico in njen obseg; tako v kan. 2377 (izostajanje od pastoralnih konferenc), kan. 359, § 2 (izostanek od sinode), kan. 2412, n. 2 (nerednosti pri zaslišavanju redovnic), kan. 603, § 1 (prestopek zoper klavzuro v nunskih samostanih), kan. 2412, n. 1 (prepovedana uporaba sestrške dote), kan. 2413 (nerednosti glede vizitacij) in kan. 2414 (delikti proti svobodni izberi spovednikov v ženskih redovih, kan. 521, § 3, 522, 523).

Eksemptni redovnik zapade navadni škofovi kaznilni oblasti, ako se nezakonito mudi zunaj redovniške hiše; ne štiti ga namreč več privilegij eksemptcije (kan. 616, § 1). Krajevni ordinarij more dalje kaznovati redovnika, ki je sicer zakonito šel iz hiše in se tudi vanjo vrnil, za delikte, ki jih je napravil zunaj hiše, ako ga ne kaznuje na škofov poziv redovniški predstojnik (kan. 616, § 2). Škof more kaznovati eksemptne redovnike, ki prestopijo določbo o klavzuri v nunskem samostanu, čeprav je samostan podložen njihovem redu (kan. 603, § 1). Zadnja določba gre preko načel v zgoraj navedenih kan. 619 in 616, § 2.

²⁸⁴ Prim. Wernz-Vidal, o. c. 427.

Zvečanje škofove kaznilne oblasti preko navedenih načel vsebujeta tudi kan. 2269, § 2 in 2273 iz oddelka o interdikt. Lokalni interdikt, ki ga škof naloži, veže tudi eksemptne osebe, ako nimajo posebnega privilegija (kan. 2269, § 2). Če je nad mestom izrečen krajevno splošen interdikt, zadene tudi eksemptne cerkve, prav tako tudi vse cerkve v predmestju (kan. 2273). Razlog je v tem, ker bi sicer ta kazen postala iluzorna in bi se kršil javni red.

Kaznilna pravica redovniških predstojnikov v duhovniških izvetih redovih je omejena v stvareh, ki spadajo v področje sv. oficija (kan. 501, § 2). Če zagreši eksemptni redovnik take vrste zločin, ga je treba naznaniti škofu ali pa naravnost sv. oficiju; ne sme pa proti njemu nastopiti redovniški predstojnik v moči javne oblasti. Med take delikte spadajo²⁸⁵ formalna herezija, shizma, odpad od vere ali reda, sprejemanje in bramba heretika, občevanje s heretiki v sv. rečeh, pripustitev, da se heretiki cerkveno pokopljejo, branje spovedanih knjig, razna vražarstva²⁸⁶, zloraba zakramentov, zlasti sollicitatio ad turpia (kan. 904), absolutio complicitis, fractio sigilli.

Škof more nastopiti proti redovnikom v primerih, v katerih so mu podložni, s kaznimi po zakonu. Upoštevati pa je posebne privilegije nekaterih eksemptnih redov. Tako more škof kaznovati s cenzurami mendikante radi privilegija, ki je ostal po kan. 613, § 1 in kan. 4 v veljavi, le v treh primerih: če pridigajo brez njegovega dovoljenja, če spovedujejo svetne ljudi brez njegove odobritve, če javno izpostavljajo v cerkvah nenavadne ali nedostojne slike²⁸⁷.

16. Zaključek.

43. Bujno razvito redovništvo je v zapadni Cerkvi povzročilo bogato razčlenitev cerkvenih stanov. Radi nje je pravna organizacija Cerkve od konca srednjega veka dalje zelo različna od cerkvene organizacije iz prvega tisočletja. Eno glavnih pravnih vprašanj pri tej razčlenitvi in spremembi v zunanji cerkveni organizaciji pa je bilo prav vprašanje o razmerju redov do krajevnih škofov.

Pričujoča razprava je skušala pokazati dva prereza, enega skozi zgodovino in drugega skozi veljavno cerkveno pravo. V opisu zgodovinskega razvoja smo videli staro, stanovitno in splošno stremljenje redovništva, da se oprosti oblasti krajevnih škofov. Razlogi za to teženje so bili v različnih časih različni. Glede stvari same pa srednjeveško cerkveno pravo ni imelo jasnih načel, zato so izdajali cerkveni poglavarji zelo nasprotujoče si določbe. Redovi so dobivali obširne privilegije, ki pa so jih papeži radi pritožb škofov in svetnega klera zopet preklicovali. Na trdnejši temelj je oprl pereče razmerje šele V. lateranski koncil. Njegove določbe je izpopolnil tridentski koncil. Redovniško pravo po tridentskem concilu je oprto vseskozi na načela, ki jih je postavil ta največji reformni cerkveni občni zbor. Njegove določbe je v glavnem sprejel tudi Codex iuris canonici.

²⁸⁵ Prim. Pejška, o. c. 243.

²⁸⁶ Sortilegium, divinatio, magia, strigium, maleficium, pactum cum daemone, astrologia.

²⁸⁷ Prim. Cappello, o. c. 24.

Studij zgodovinskega razvoja razmerja med škofi in redovniki ter z njimi združene redovniške eksempcije pa nima pomena le za cerkvenopravno zgodovino, temveč tudi za interpretacijo zadevnih določb v kodeksu. Zakonik je namreč po splošnem načelu, izrečenem v kan. 6, obdržal tudi v tej materiji vigentem ecclesiae disciplinam. Toliko zgodovinskih remeniscenc kot prav v teh določbah, srečamo redko kje v zakoniku. Spomnim le na zgoraj omenjene določbe o ordinaciji, o procesijah, o spovedni jurisdikciji, o pridiganju. Nemo-goče je razumeti vse klavzule in na prvi pogled nenavadne omejitve in izraze v teh določbah brez zgodovinskega ozadja.

44. Pregled določb v zakoniku, ki urejajo odnose med škofom in redovniki, nam je pokazal, da je to razmerje v glavnem urejeno pač po načelih tridentskega koncila, vendar pa pozitivno, sistematično in dosledno. Glavna osnova za to razmerje niso več privilegiji, temveč zakon. Eksempcija različnih redov in v različnih stvareh je umerjena po načelih, da gre dušnopastirskemu delovanju prednost, da je škofova stvar, skrbeti za javni red, da morajo biti v verskih in moralnih zadevah redovniki pod javno cerkveno oblastjo, da mora biti svoboda redovnic glede spovedi, pri vstopanju v red, pri vizitaciji itd. dobro zavarovana.

Obravnavane določbe so pokazale, kakšno bodi razmerje med škofom in redovništvom po občem pravu. V dejanskem življenju pa je to razmerje radi različnih redovniških privilegijev²⁸⁸ v marsičem drugačno²⁸⁹. Kljub temu pa je proučevanje občnih določb pomembno iz dveh razlogov. V teoretičnem oziru nam te določbe kažejo, kakšno bi bilo to razmerje, ako ne bi »motili«²⁹⁰ privilegiji. Sicer pa privilegiji ne morejo bistveno spremeniti opisano ureditev, temveč v posameznih stvareh nekoliko modificirajo in omilijo²⁹⁰ podane določbe. Praktični pomen teh določb pa je v tem, ker imajo nasproti privilegijem prvenstveno stališče. Cerkevni funkcionar mora te določbe poznati; nasprotne privilegije, če so, pa mora red dokazati. Zato je kljub širšim privilegijem razmerje med škofi in redovniki, ki je bilo dolga stoletja v Cerkvi tako zelo pereče, zadosti urejeno.

Pri opisanih določbah je večkrat opaziti, da nakažejo le smer, v kateri naj bi se medsebojni odnosi reševali. Suponirajo pač veliko uvidevnosti na obeh straneh. Zato pa seveda spori niso izključeni, ako na obeh straneh uvidevnosti v zadostni meri ni. Po kan. 608 naj bi svetni dušnopastirski duhovniki in redovniki postrežljivo sodelovali. Za takšno sodelovanje pa je nujen pogoj poznavanje in izpolnjevanje opisanih določb, da se preprečijo kompetenčni boji, ki spadajo med najstrastnejše. Že V. lateranski koncil²⁹¹ je ugotovil, da je v ta namen treba na obeh straneh spoštovanja in ljubezni²⁹² med seboj.

²⁸⁸ Na nekatere kodeks sam spominja.

²⁸⁹ Wernz - Vidal, o. c. 435.

²⁹⁰ Temperanda sunt, pravi Vidal (Wernz - Vidal, o. c. 435).

²⁹¹ Prim. BV 1935, 243.

²⁹² Jezuit Cappello naroča redovnikom: »Regularibus naviter curandum est ne iura Episcoporum uno aliove modo laedant, ne quovis sub praetextu sese ab eorumdem velint iurisdictione eximere; secus enim plura incommoda orientur« (De visitatione ss. liminum et dioeceseon II, 1913, 415).

Praktični del.

ALI SE TIHA ŽUPNA MAŠA ŠTEJE ZA SLOVESNO MAŠO?

Pisal mi je župnik, ki sem zanj že prej vedel, da rad prebira rubrike v brevirju in misalu ter budno pazi, če se v škofijskem liturgičnem direktoriju vse ujema. Pisal mi je tole: Lani, tisti teden po Malem Šmarnu, so v neki duhovski družbi razpravljali vprašanje, kako naj se umeje tista opomba v misalu in v liturgičnem koledarju na praznik M. b. 8. septembra: »Et in Missis privatis tantum, fit commemoratio S. Hadriani Martyris.« Kaj pomeni v tej zvezi »missa privata«? Ali se šteje za privatno mašo tudi župna tiha maša? — Večina zbranih duhovnikov je sodila, da je tudi župna tiha maša privatna maša. Zakaj v direktoriju ljubljanske škofije se na str. 4. bere: »Missa privata in hoc directorio liturgico dicitur omnis Missa, etiam parochialis, quae non est cantata vel conventualis.« Župnik, ki to poroča pa je tej razlagi ugovarjal, češ, župna maša, tudi če je tiha, t. j. taka, pri kateri duhovnik ne poje, ima vedno značaj slovesne maše; tako da je bral v tej in tej knjigi. Zato na Mali Šmaren pri župni maši, tudi če je tiha, ni komemoracije sv. mučenca Hadriana. Sedaj bi pa rad vedel, če je prav tolmačil rubriko.

Katera maša je po rubrikah in odlokih kongregacije za svete obrede »missa privata«?

Po svojem bistvu je sv. maša vedno ena in ista daritev; notranja vrednost daritve je vedno enaka. Na zunaj pa se lahko ena maša odlikuje mimo druge. Sv. maša je na zunaj bolj ali manj slovesna in bolj ali manj javna.

Gledé zunanje slovesnosti (sacer apparatus) ločimo slovesne ali velike, pete in tihe maše.

Maša je slovesna ali velika (missa solemnis), če mašnik poje in mu strežeta diakon in subdiakon.

Maša se imenuje peta (missa cantata), če mašnik poje, ni pa pri maši diakona in subdiakona, ki bi stregla.

Maša je tiha ali privatna (lecta, privata), če mašnik ne poje, ni diakona in subdiakona, dasi morda pevci na koru ali verniki v cerkvi pojó.

Drugo, kar odlikuje mašo mimo maše, pa je znak javnosti. Ločimo javne in privatne maše.

Vsa liturgija je javno bogočastje (cultus publicus). Zato je vsaka maša javna božja služba, nikoli ne samo privatna pobožnost. Vršijo jo mašnik v imenu Cerkve. A ko govorimo o javni maši, ne mislimo na javni značaj, ki ga ima vsako liturgično opravilo. Maša je javna, ker veže mašnika in vernike glede na to mašo cerkvena zapoved ali redovno pravilo.

Zato se javna imenuje maša, ki jo župnik v nedeljo in zapovedane praznike daruje za vernike svoje župnije, ker tako velja cerkvena zapoved. V duhu te zapovedi je, da bi se krščanska občina v nedelje in praznike zbirala pri župni maši, darovala s

svojim dušnim pastirjem in iz njegovih rok prejela sv. obhajilo; vendar verniki zadosté svoji dolžnosti, pa naj so v nedelje in praznike pri maši v domači župni cerkvi ali katerikoli drugi cerkvi, v javnem ali napol javnem oratoriju.

Javna je konventna maša, ki se vrši vpricho kapitlja stolne ali kolegiate cerkve ali vpricho redovne družine, ker to mašo nalagajo kánoni ali redovno pravilo. Tudi slovesna votivna maša, ki jo škof ukaže za občo, važno zadevo, se šteje za javno mašo.

Privatna je maša, za katero ni javne obveznosti ne za mašnika ne za vernike. Mašnik opravi mašo iz privatne pobožnosti (ex devotione), iz hvaležnosti, iz usmiljenja ali drugega nagiba. Takisto verniki prihajajo k maši iz pobožnosti, ne iz dolžnosti. Privatna je maša, ki jo opravi mašnik v privatni namen vernikov, ker je prejel od njih mašni dar (stipendium missae). Radi privatne maše, tudi če je privilegirana, kakor je pogrebna maša, se nikoli ne sme opustiti javna maša, konventna ali župna.

Izraz »privatna maša« ima torej dvoj pomen: pomeni mašo, ki ni slovesna ali peta; in pomeni mašo, ki ni javna.

Župna maša je vedno javna maša; a če ni slovesna ali peta, se imenuje privatna maša.

Nekdaj je vsaka javna maša bila slovesna. Zato je bila slovesna ali vsaj peta vsaka župna maša. Ker pa mnogokje ni bilo pevskega zbora za peto mašo, so bolj in bolj uvajali tihe župne maše. Kjer pa je mogoča peta maša, je stara navada še sedaj obvezna. Vprašali so za to stvar v Rimu, posebe za župno mašo v odpravljene praznike. Kongregacija za sv. obrede je odgovorila, da morajo župniki, če je mogoče, tudi v odpravljene praznike »celebrare cum cantu Missam parochialem«¹.

Dasi pa se te navade vsaj v naših krajih razen v največje praznike skoraj več ne držimo, vendar ima župna maša, ker je javna, vedno še nekak slovesen značaj. Pri privatni tihi maši smeta goreti le dve sveči in streči sme en sam strežnik. Za župno mašo, ki je javna, tudi če je tiha, pa je dovoljeno prižigati več sveč in streči smeta dva strežnika².

Nekak slovesen značaj župne maše se kaže tudi v tem, da se — tako sodijo avtorji — pri župni maši, tudi pri tihi, opuščajo molitve, ukazane po Leonu XIII l. 1884. Kongregacija za sv. obrede je dne 28. maja 1897 sicer odločila, da se pri tihi župni maši te molitve morajo moliti³. Toda v novejšem odloku, z dne 20. junija 1913, je ista kongregacija izjavila: če se tiha maša, n. pr. maša ob priliki prvega obhajila ali skupnega obhajila, maša pri poroki, vrši »cum aliqua solemnitate«, se molitve po maši ne molijo⁴. Iz tega odloka avtorji, kakor se zdi, po pravici sklepajo, da se tudi po župni maši te molitve ne molijo, zakaj župna maša je javna in združena z neko slovesnostjo.

¹ C. R. 18. oct. 1818, n. 2592 ad 4; 29. febr. 1868, n. 3166.

² C. R. 6. febr. 1858, n. 3065; 20. jun. 1913, n. 4305.

³ Decr. auth. n. 3957 ad 3.

⁴ Decr. auth. n. 4305.

Kongregacija za sv. obrede tudi sama loči »missas stricte privatas«, »missas parochiales« ter »missas quae celebrantur loco solemnibus atque cantatae«⁵. Župna maša torej ni »stricte privata«; javna je in morala bi biti peta. Zato bi mogli misliti, da se v tisti rubriki v mašnem formularju za Mali Šmaren izraz »missa privata« mora umeti za »missa stricte privata«, ne pa za župno mašo, ki je javna, tudi če je tiha. Ta misel se zdi tem bolj verjetna, ker je iz odlokov kongregacije za sv. obrede jasno, da se konventna maša, tudi če je po privilegu ali iz legitimne navade tiha, nikoli ne šteje za privatno mašo.

Temu sklepanju pa, kakor se zdi logično, ugovarja odlok kongregacije za sv. obrede in rubrika v *Additiones et variationes in rubricis missalis ad normam bullae »Divino afflatu«*. Vprašali so v Rimu: Num Missa parochialis, etiam non cantata, rationem habet Missae conventualis, ita ut in ea supprimi debeat commemoratio simplicis? Kongregacija za sv. obrede je dne 28. maja 1897 odgovorila: Negative⁶. Torej pri tihi župni maši se na praznik drugega reda, n. pr. na Mali Šmaren, ne sme opustiti commemoratio festi simplicis.

Isto veli rubrika v »*Additiones et variationes*« tit. 5, n. 1. Rubrika določa, da so pri maši redno iste komemoracije kakor v oficiju pri hvalnicah; potem pa našteva izjeme tega pravila. Med izjemami so tudi komemoracije v praznike prvega in drugega reda (festa primae et secundae classis). Če je na praznik prvega reda pri hvalnicah commemoratio diei octavae communis vel festi duplicis aut semiduplicis; ali če je na praznik drugega reda pri hvalnicah commemoratio diei octavae simplicis vel festi simplicis; je pri maši o teh godovih commemoratio »tantum in Missis privatis, non vero in Missis cantatis vel conventualibus«. Iz besedila te rubrike je jasno, da se gledé komemoracije imenovanih godov v praznike prvega in drugega reda štejejo za »missae privatae« vse maše, ki niso pete ali konventne. Torej tudi tihe župne maše. Zato se na Mali Šmaren pri tihi župni maši ne more opustiti commemoratio festi simplicis, S. Hadriani Martyris. Prav tako je na praznik sv. Jakoba apostola 25. julija. Praznik je drugega reda in župniki morajo darovati sveto mašo za svoje vernike. V oficiju je pri hvalnicah commemoratio S. Christophori Mart.; v mašnem formularju pa beremo: »Et, in Missis privatis tantum, fit commemoratio S. Christophori Mart.« »In Missis privatis«, to se pravi, pri vseh mašah, ki niso pete ali konventne. — Naj navedem še en zgled za praznike prvega reda. Na 5. dan julija, na praznik sv. Cirila in Metoda, je letos nedelja in zato je za župnike missa applicanda pro populo. V župni cerkvi, ki je posvečena sv. Cirilu in Metodu, je ta dan titularni god in zato praznik prvega reda. Ta dan pa je obenem tudi praznik S. Antonii Mariae Zaccaria, festum duplex. Pri hvalnicah je torej commemoratio S. Antonii Mar. Zacc.; pri maši pa je v cerkvi, ki je posvečena sv. Cirilu in Metodu, commemoratio S. Antonii Mar. Zacc.

⁵ C. R. 12. sept. 1857, n. 3059 ad 7.

⁶ Decr. auth. n. 3957 ad 3.

samo »in Missis privatis«, t. j. pri vseh mašah, ki niso pete ali konventne, tudi pri župni maši, če je tiha.

Župna maša je torej javna maša in zato bi po starem običaju morala biti slovesna, peta maša. A če tudi ni slovesna, ne peta, nas vendar nekatere stvari še vedno spominjajo na nje prvotni slovesni značaj. Zato župna maša, tudi če je tiha, ni nikoli čisto privatna, stricte privata; toda gledé komemoracij pa velja za tiho župno mašo isto pravilo kakor za čisto privatne maše. F. U.

VESOLJNA ODVEZA NEKDAJ IN SEDAJ.

Vesoljna odveza, ki jo svetni tretjeredniki morejo dobiti v določene dni, je spomin iz onih davnih časov, ko so škofje, redovni poglavarji, pa tudi navadni mašniki vernikom dajali skupno odvezo po zakramentalni obtožbi grehov ali po očitni izpovedi¹. V 10. stol. je bila ta skupna odveza prava zakramentalna odveza grehov, to se pravi, odveza v zakramentu sv. pokore. To je izvestno za skupno odvezo na véliki četrtek in pepelnično sredo: verniki, ki so se zbrali k skupni odvezi, so prej vsak posebej opravili izpoved pred mašnikom in sprejeli od nje določeno pokoro. Za druge prilike, ko so dajali skupno odvezo, ni vselej jasno, če je ta odveza v vsakem primeru bila zakramentalna.

Od početka 11. stol. se je disciplina zakramenta sv. pokore toliko izpremenila, da so spokornike redno vsakega posamič odvezovali takoj po opravljeni izpovedi in naloženi pokori. Prej je bil običaj, da je spokornik po izpovedi najprej dostal pokoro in potem šele je prejel odvezo; le izjemoma, iz posebnih razlogov, so odvezali spokornike takoj po izpovedi. A tudi poslej, ko so spokornike odvezovali redno takoj po izpovedi, so še dajali skupno odvezo. Skupna odveza pa ni več imela moči in značaja zakramentalne odveze. Vprav kdaj se je to zgodilo, se ne dá natanko določiti. Reči moremo samo to: ko ni bilo več zveze med zakramentalno obtožbo in skupno odvezo, ta odveza ni bila več zakramentalna.

Sredi 11. stol. so nekateri že sodili, da se po skupni odvezi, kakršna je bila tedaj običajna, grehi ne odpuščajo. S trdimi besedami zavrača skupno odvezo neznan avtor v pismu do kolinskega nadškofa Hermanna II (1036—1056). Skupna odveza mu je hudičeva zanka (*laqueus diabolicus*) v pogubo nespametne množice. Neuki ljudje mislijo, da se jim ni treba več posebej izpovedovati mašniku, češ da so jim po skupni odvezi vsi grehi odpuščeni, kakor da so nanovo prejeli sv. krst (*omnia crimina sua tanquam denuo baptizatis dimissa sibi esse*). Pisec pozivlje nadškofa, naj s svojo avtoriteto zatre v korenini to krivo vero, ki se poraja, a je še skrita². — To je bil oster odpor proti skupni odvezi. A vkljub temu so se vprav v Kölnu še nekaj desetletij pozneje zgrinjale množice iz daljnih krajev

¹ Gl. BV VI (1926) 288—293; XVI (1936) 81—98; Jungmann, Die latein. Bußriten (Innsbruck 1932) 292—295.

² PL 151, 695, 698.

(ab exteris et remotioribus provinciis) k pridigam nadškofa sv. Annona († 1075), da bi prejele odvezo in blagoslov³. Zato se ni čuditi, če je v početku 12. stol. Honorij Avgustodunski zopet moral vernike učiti, da očitna izpoved ni zakramentalna izpoved. Ta izpoved velja samo za tiste grehe, ki so se jih verniki že izpovedali mašniku ali ki so jih nevedé storili; ne velja za velike pregrehe, kakor so umori, prešuštvo, če jih je kdo storil in se zanje še ni spokoril. Za velike javne grehe je treba javne pokore; tajnih se moramo tajno izpovedati mašniku, predno prejmemo Gospodovo Telo⁴.

Pravo pojmovanje vesoljne odveze je le počasi prodiralo med preprostimi ljudmi, pa tudi med klerom. Premalo so ločili zakramentalno odvezo in nezakramentalno molitev, prošnjo za odpuščanje grehov. Pojem zakramentalne odveze ni bil še dosti očiščen. Zakramente so delili, kakor je bilo običajno po tradiciji, niso pa v predsholastični dobi mnogo teoretično razmišljali, kdaj bi mogel kak zakrament biti neveljaven⁵. Še v času sv. Tomaža Akvinskega ni bila vsem jasna razlika med zakramentalno odvezo in prošnjo za odpuščanje. Nekemu avtorju, ki je zamenjaval to dvoje, odgovarja sv. Tomaž: »In quibusdam absolutionibus, quas Ecclesia facit in Prima et in Completorio, ante Missam et post praedicationem secundum morem Romanae Ecclesiae, et in die cinerum et coena Domini non fit absolutio per orationem indicativam, sed deprecativam... Huiusmodi absolutiones non sunt sacramentales, sed sunt quaedam orationes, quibus dicuntur venialia dimitti sicut per orationem Dominicam, qua dicitur dimitte nobis debita nostra.«⁶

Veliki, smrtni grehi se torej po skupni odvezi niso odpuščali, odkar ni bilo več vezi med zakramentalno izpovedjo in skupno odvezo. Združili pa so papeži sredi 13. stol. s skupno odvezo drugo milost: dovolili so za skupno odvezo odpuščanje časnih kazni ali odpustke.

Skupno odvezo so dajali najprej na veliki četrtek; in prav za ta dan so papeži najprej vesoljno odvezo obdarili z odpustki. Deseti rimski ordo iz srede 13. stol. nam poroča: veliki četrtek zjutraj ima papež govor do ljudstva, kakor je običajno; po govoru moli kardinal diakon očitno izpoved in papež da odvezo in odpustek: *facta confessione per diaconum cardinalem, et absolutione per papam, datur populo indulgentia.*⁷ Kakšen odpustek je to bil, tega deseti ordo ne pove. Bolj natanko pa govori o odpustkih trinajsti ordo, ki je bil sestavljen za Gregorija X (1271—1276). Ta ordo veli: po pridigi na veliki četrtek moli kardinal diakon očitno izpoved in papež podeli odpustek: Rimljanom eno leto in 40 dni; zunanjim dve leti in dve kvadrageni; romarjem, ki so prišli iz krajev onostran Alp,

³ Paulus, *Gesch. des Ablasses*, I 112⁶.

⁴ PL 172, 826.

⁵ Jungmann, 287; avtor navaja B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter* (Breslau 1930) 228.

⁶ S. Thomas, *De forma absolutionis*, c. 2 (Opera, t. 19, ed. Venet. 1754, 187); BV VI (1926) 291.

⁷ Ordo Romanus X, 2 (PL 78, 1009).

tri leta in tri kvadragene; onim, ki so prišli iz dežel preko morja, štiri leta in štiri kvadragene⁸.

Ordines 13. stoletja govoré samo o odpustku, ki ga je papež dal obenem z vesoljno odvezo. V početku 14. stoletja pa je bila odveza z odpustkom običajna pri vsaki slovesni papeževi maši po pridigi, pa naj je pridigoval papež sam ali kateri izmed kardinalov. V štirinajstem rimskem ordo, ki ga je sestavil kardinal Jakob Cajetan ok. l. 1311, beremo: po pridigi je diakon molil očitno izpoved; če pridige ni imel papež, ampak kateri izmed kardinalov, je le-tá po očitni izpovedi oznanil tudi odpustek s temile ali podobnimi besedami: *Dominus summus pontifex auctoritate omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius et sua, omnibus vere poenitentibus et confessis concedit indulgentiam unius anni et quadraginta dierum.* (Rubrika dostavlja: oznanil je večji odpustek, če je bila papeževa volja.) Po tem oznanilu je papež dal odvezo (absolutio)⁹.

Običaj se je ohranil pozneje vsa stoletja do danes, samo pod drugim imenom. Kar je bila nekdanj vesoljna odveza, je sedaj papežev blagoslov s popolnim odpustkom. Pri slovesni maši ob posebej svečani priliki (n. pr. ob kanonizaciji novega svetnika) papež po evanĝeliju govori homilijo; po homiliji diakon moli *Confiteor*, papež pa dá blagoslov s popolnim odpustkom.

V istem času, v 13. stol., ko so papeži vesoljno odvezo obdarili z odpustki, so tudi škofje v svojih diecezah pri maši po pridigi začeli dajati vesoljno odvezo z odpustkom. Obred so sprejeli v *Ceremoniale episcoporum* (l. 1, c. 25). Pri slovesni škofovi maši se tudi sedaj po blagoslovu ob koncu maše ali pa med mašo »post sermonem et confessionem«, po pridigi in očitni izpovedi oznanijo odpustki.

Ne samo v obredu, ampak tudi po imenu se je »vesoljna odveza« ohranila v nekaterih starih redovih. Redovni poglavarji so nekdanj véliki četrtek, pa tudi nekatere druge dni dajali vesoljno odvezo v svojih cerkvah samostanski družini in drugim vernikom, prav tako kakor škofje v svojih stolnih cerkvah. Odveza je bila prvotno zakramentalna kot odveza dána v zakramentu sv. pokore. Prenehala je to biti v oni dobi, ko tudi skupna odveza, ki so jo dajali škofje, ni bila več zakramentalna, to se pravi, tedaj, ko je vesoljna odveza bila iztrgana iz zveze z obtožbo grehov pred mašnikom v zakramentu sv. pokore.

Ostalo je ime »vesoljna odveza«, a to ime ne pomeni več tega kar nekdanj. Kaj pa naj prav za prav pomeni, to ni bilo čisto jasno, dokler ni sv. stolica l. 1879 in 1882 te stvari določila in uredila novih formularjev za one redovnike in z njimi združene tretjerednike, ki imajo privileg za vesoljno odvezo.

Iz naslova in besedila starih formul za vesoljno odvezo tretje-

⁸ Ordo Rom. XIII, n. 22 (PL 78, 1118); Paulus, I 113, II 298, 299, Nekoliko drugače našteva te odpustke sv. Tomaž Akv.: Papa in generalibus absolutionibus illis, qui transeunt mare, dat quinque annos (indulgentiae); aliis, qui transeunt montes, tres; aliis unum. In IV. sent., d. 20, q. un., a. 3; Supplem., q. 25, a. 2 ad 4.

⁹ Ordo Rom. XIV, 47 (PL 78, 1150).

rednikov je razvidno, da je z vesoljno odvezo združen popoln odpustek in papežev blagoslov. Preden je mašnik podelil popoln odpustek, je razrešil tretjerednike cerkvenih kazni (izobčenja, suspenzije, interdikta). Privileg je tretjemu redu sv. Frančiška dovolil papež Leon X (1513—1521). Tako govori naslov k formuli vesoljne odveze. Če pa beremo celotno besedilo stare formule, čutimo, da se ne ujema vse.

Denimo sem formulo, ki je služila za vesoljno odvezo tretjerednikov sv. Frančiška¹⁰.

Formula absolutio generalis cum indulgentia plenaria ac insuper papalis benedictio, quam fratres Minores et moniales S. Clarae, ac Tertii Ordinis sub obedientia fratrum Minorum degentes ex speciali concessione Leonis X consequi possunt post sacramentalem confessionem, consensu tamen suorum Praelatorum quatuor in anno diebus quibus maluerint.

Iz naslova se vidi, da so mogli formulo rabiti ne samo za tretjerednike, ampak tudi za redovne osebe prvega in drugega reda sv. Frančiška.

Ko je zbrana družina tretjerednikov odmolila *Confiteor*, je molil predstojnik: *Miserereatur in Indulgentiam*. Potem pa je nadaljeval: Dominus Noster Jesus Christus per merita suae sacratissimae Passionis vos absolvat, et gratiam suam vobis infundat. Et ego auctoritate ipsius et beatorum apostolorum Petri et Pauli, et summorum Pontificum Ordini nostro ac vobis concessa, et mihi in hac parte commissa absolvo vos ab omni vinculo excommunicationis, suspensionis et interdicti, si quod forte incurristis, et restituo vos unioni et participationi fidelium, nec non sacrosanctis Ecclesiae Sacramentis. Item eadem auctoritate absolvo vos ab omni transgressione votorum et Regulae, Constitutionum, Ordinationum, et admonitionum majorum nostrorum, ab omnibus poenitentiis oblitis seu etiam neglectis, et ab omnibus peccatis vestris, quibus contra Deum et proximum fragilitate humana, ignorantia vel malitia deliquistis, concedens vobis remissionem et indulgentiam plenariam omnium peccatorum vestrorum confessorum, et etiam cunctorum de quibus non recordamini, aut oblitis fuistis, in quantum claves Ecclesiae se extendunt, et restituo vos illi innocentiae, in qua eratis quando baptizati fuistis, et quo modo sanctitas Domini nostri N. Papae faceret, si ipsemet in confessione peccata vestra auscultaret, ac eadem auctoritate apostolica Benedictionem Papalem vobis impertior. In nomine Patris etc. — Ite in pace et gratia Dei, et orate pro me.

Rubrika dostavlja, naj predstojnik ob koncu naloži kako zveličavno pokoro.

Besedilo druge formule, ki je bila namenjena samo redovnikom prvega reda sv. Frančiška, je docela enako besedilu formule, ki je tu ponatisnjena; izpuščen je samo odstavek ob koncu: »et quo modo sanctitas Domini nostri N. Papae etc.«

Kako naj sodimo o različnih formulah, ki so bile prej v rabi, moremo posneti iz odloka, ki ga je kongregacija za odpustke izdala 22. marca l. 1879¹¹. V odloku beremo, da so vrhovni poglavarji treh redov sv. Frančiška dali sestaviti enoten obrednik za tretjerednike vseh treh redov. Oni razdelek v obredniku, ki se v njem naštevajo razni odpustki, so poslali kongregaciji za odpustke s prošnjo, da bi se odpustki smeli objaviti. Kongregacija je vzela v pretres vso stvar. Pokazalo pa se je, da različne formule, po katerih so dajali vesoljno odvezo med letom in na zadnjo uro ter papežev blagoslov, prizadevajo ne majhne težkoče. Težkoče radi formul vesoljne odveze da so

¹⁰ Rituale Franciscanum (Neapoli 1874) 124.

¹¹ Decreta authentica S. C. Indulgent. (Ratisbonae 1883) n. 444.

tem večje, ker je med avtorji nastala kontroverza zlasti o moči in dejavnosti vesoljne odveze (controversia potissimum de virtute et efficacia absolutionis generalis). Konzultor kongregacije, ki je stvar proučil, je razložil svoje mnenje. Iz tega je bilo še bolj jasno, da besedni in naravni pomen teh formul ni v skladu z resnico, da se ne strinja popolnoma s katoliškim naukom o odpustkih. Ker so ta vprašanja v zvezi z dogmo, je kongregacija za odpustke prepustila zadevo kongregaciji sv. oficija. Kongregacija sv. oficija je zmote obsodila ter ukazala, naj se popravi, kar se je o tej reči napak pisalo in tiskalo.

Kongregacija za odpustke pa je sklenila, da bo prosila papeža: da se uvede enotnost in se za prihodnje prepreči vsako krivo tolmačenje, naj sv. oče za vse regularne osebe kateregakoli reda, ki imajo privileg vesoljne odveze, ukaže sub poena nullitatis eno in isto formulo; takisto naj za tretjerednike in za vse druge, ki imajo ta privileg, ukaže namesto dotedanje vesoljne odveze enotno formulo za blagoslov s popolnim odpustom. Papež Leon XIII je dne 22. marca 1879 sklep kongregacije za odpustke sprejel in potrdil, kongregaciji za sv. obrede pa naročil, naj sestavi obe novi formuli.

Kongregacija za sv. obrede je proučila razne formule in pozvala prizadete redovne poglavarje, naj sporočé, kar se jim zdi potrebno v tej stvari. Po tem pozivu je kongregacija čakala tri leta, nato pa je določila dve novi formuli, eno za regularne osebe, drugo za tretjerednike. Papež je potrdil obe formuli in jih dal objaviti dne 7. julija 1882. Formuli sta priobčeni med dekreti kongregacije za sv. obrede in ponatisnjeni v rimskem obredniku¹². Za regularne osebe pod naslovom: *Formula absolutionis generalis pro regularibus cuiuscumque ordinis hoc privilegio utentibus*. Za svetne tretjerednike: *Formula benedictionis cum indulgentia plenaria pro tertiariis saecularibus ceterisque omnibus communicationem privilegiorum et gratiarum cum iisdem vel cum regularibus cuiuscumque ordinis habentibus*.

Izraz »vesoljna odveza« se rabi torej samo še za regularne osebe, to je, za one redovne osebe, ki delajo slovesne obljube. Svetnim tretjerednikom in vsem drugim, ki imajo z njimi ali z regularnimi redovniki »communicationem privilegiorum et gratiarum«, pa se ne daje več vesoljna odveza, ampak »benedictio cum indulgentia plenaria«, blagoslov s popolnim odpustom.

Daje se vesoljna odveza in blagoslov z odpustom po istem obredu, z istimi uvodnimi molitvami. Mašnik začne z antifono *Ne reminiscaris*, potem pa moli *Kyrie eleison*, *Pater noster* ter verziklje *Ostende nobis, Domine exaudi, Dominus vobiscum*. Za verziklje so uvrščene štiri molitve, kakršne so bile nekdanj običajne v spokornih obredih in jih sedaj molimo po litanijah vseh svetnikov: *Deus cui proprium est misereri, Exaudi... et confitentium tibi, Ineffabilem, Deus qui culpa offenderis*. Nato zbrana družina odmoli *Confiteor*,

¹² Breve apostol. 7. jul. 1882: *Decreta authent. S. C. S. Rituum*, n. 3550; *Rituale Rom.*, tit. 8, c. 33

mašnik pa *Misereatur* in *Indulgentiam*. Po teh molitvah, ki so popolnoma enake za regularne osebe in za tretjerednike, dá mašnik regularnim osebam vesoljno odvezo, tretjerednikom pa blagoslov s popolnim odpustkom.

Besedilo vesoljne odveze za regularne osebe obsega, prav tako kakor prej, dve reči: odvezo cerkvenih kazni in popoln odpustek. Daje pa se odveza cerkvenih kazni tako kakor v stari formuli. V besedilu, s katerim se podeljuje popoln odpustek, pa so izpuščene besede stare formule: »in quantum claves Ecclesiae se extendunt, et restituo vos illi innocentiae, in qua eratis, quando baptizati fuistis.«

Formula za tretjerednike ne govori več o odvezi cerkvenih kazni, pa tudi vse drugo, kar nas je v stari formuli motilo, je izpuščeno.

Vesoljna odveza za regularne osebe se torej loči od blagoslova za tretjerednike v tem, da regularne osebe prejmejo odvezo cerkvenih kazni »in foro externo« ter popoln odpustek; tretjeredniki pa so deležni samo odpustka¹³. Odločila pa je kongregacija za sv. obrede: če so svetni tretjeredniki navzoči v cerkvi ali oratoriju, kjer se regularnim osebam prvega ali drugega reda javno daje vesoljna odveza, dobé tudi svetni tretjeredniki odvezo cerkvenih kazni in popoln odpustek¹⁴.

Fr. Ušeničnik.

NEKATOLIŠKE IZDAJE NOVOZAKONSKIH KNJIG SO VSEM PREPOVEDANE.

Kan. 1399 n. 1 prepoveduje na splošno uporabljati sv. pismo, ki ga je izdal nekatoličan bodisi v originalu ali v prevodu. Izdaja je prepovedana, četudi je svetopisemski tekst popolnoma neokrnjen in brez uvodov in opomb. Po kan. 1400 pa smejo oni, ki se kakorkoli bavijo s teološkim ali bibličnim študijem, rabiti sv. pismo, ki ga je izdal nekatoličan, pod pogojem, da je tekst neokrnjen ter nepokvarjen in da se v uvodih in opombah ne napadajo katoliške dogme. To izjemo je dovolil že Leon XIII v konstituciji »Officiorum ac munerum« z dne 25. januarja 1897, nn. 5 in 6 (Fontes, ed. G a s p a r r i III, 506). Škofijski listi za nemške škofije pa so l. 1935 prinesli odločbo kongregacije za univerze in semenišča z dne 15. septembra 1933, ki prepoveduje rabiti na katoliških teoloških učiliščih novozakonske knjige, ki jih je izdala kakšna nekatoliška biblična družba (Archiv f. k. KR. 1935, 271). Razlog za prepoved bo pač ta, ker je po eni strani zadosti katoliških izdaj novozakonskih knjig, po drugi strani pa je zelo težko najti nekatoliško izdajo, ki bi odgovarjala zgoraj omenjenim zahtevam v kan. 1400. Prepoved formalno velja le za nemške škofije, direktivno pa tudi drugod, ko kaže pravi smisel določbe v kan. 1400.

Al. Odar.

¹³ Tako sedaj vobče tolmačijo obe formuli; gl. n. pr. T. Schäfer O. Min. Cap., *De Religiosis*,² Münster 1931, n. 639.

¹⁴ C. R. 7. jun. 1919, cit. Schäfer l. c.

Slovstvo.

a) Pregledi.

VIRI IN LITERATURA ZAKONSKEGA PRAVA.

I.

1. Sedmi naslov »De matrimonio« v tretji zakonikovi knjigi obsega v 132 kánonih (kan. 1012—1143) veljavno materialno zakonsko pravo. Posebnosti za sodna in nesodna postopanja v zakonskih stvareh, formalno zakonsko pravo, pa podaja 33 kánonov v četrti zakonikovi knjigi (kan. 1960—1992). Če prištejemo k tem še tri dokumente, ki jih omenja kan. 1125 in ki so kodeksu pridruženi pod številkami VI, VII in VIII med dokumenti, ter nekatere kazenske določbe, zlasti znano določbo v kan. 2319, § 1, n. 1, pa imamo vse zakonsko pravo, kakor ga obsega cerkveni zakonik.

Codex iuris canonici je izključujoč in zaključen zakonik, vendar pa stvarno ne pomeni nove kodifikacije, temveč le redakcijo prava, ki so ga kodifikatorji našli v veljavi in ki so ga spremenili le toliko, kolikor so razmere popravo zahtevale. »Codex vigentem huc usque disciplinam plerumque retinet, licet opportunas immutationes afferat« (kan. 6). To splošno načelo velja tudi za zakonsko pravo v zakoniku in za presojo njegovega razmerja do starega prava in literature o njem. Iz omenjenega načela zakonodavec dosledno izvaja v kan. 6, nn. 2 in 3: »Canones qui ius vetus ex integro referunt, ex veteris iuris auctoritate, atque ideo ex receptis apud probatos auctores interpretationibus sunt aestimandi« (n. 2). »Canones qui ex parte tantum cum veteri iure congruunt, qua congruunt, ex iure antiquo aestimandi sunt« (n. 3). Končno bodi omenjen še kan. 20, ki našteva med dopolnilnimi viri za vrzeli v pravu tudi »communem constantemque sententiam doctorum«; ti »doctores« so v prvi vrsti isti kot »probati auctores« v nav. kan. 6, n. 2.

Študij starega zakonskega prava in proučevanje literature o njem torej nima pomena le za pravno zgodovino, temveč tudi za razlaganje veljavnega zakonskega prava. V stari literaturi¹, h kateri štejemo v glavnem literaturo od tridentskega koncila do l. 1917, so važna zlasti dela tako zvanih klasičnih kanonističnih pisateljev, ki jih rimska oblastva, predvsem Rimska rota, neprestano navajajo. Taki avtorji so poleg sv. Tomaža Akvinskega zlasti še jezuit Tomaž Sanchez², ki je veljal za prvo avtoriteto v zakonskem pravu, dalje Sanchezov veliki nasprotnik avguštinec Bazilij Pontius³, potem

¹ Za literaturo gl. zlasti Scherer, Handbuch des Kirchenrechts II, 1898, §§ 107—137 in Knecht, Handbuch des katholischen Eherechts 1928.

² Disputationes de s. matrimonii sacramento, 3 vol. Madrid 1602 in pozneje večkrat.

³ Tractatus de sacramento matrimonii, Salmant. 1624 in pozneje (»spicas colligit a magno messor« [Sanchez] relictas«).

portugalski kanonist Avguštin Barbosa⁴, Italijan Rosignoli⁵, nato avtorji velikih kanonističnih del kot Fagnani⁶, Laymann⁷, Pirhing⁸, Engel⁹, Reiffenstuel¹⁰, Schmalzgrueber¹¹ in med novejšimi Gasparri¹², d'Annibale¹³ in Wernz¹⁴. Poleg teh je bilo seveda še mnogo drugih odličnih avtorjev, od katerih so nekateri za znanstvo še večjega pomena kot ta ali oni med naštetimi, vendar na tem mestu nima pomena, jih navajati, ker jih našteva vsak večji priročnik zakonskega prava, zlasti pa Scherer in Knecht¹⁵.

2. *Opportunae immutationes*, kakor se slabo juristično izraža kan. 6, so bile pri kodifikaciji veljavnega zakonskega prava v marsičem potrebne. Temu se ni čuditi, ko pa je bilo zakonsko pravo do novega zakonika v bistvu še staro dekretalno pravo¹⁶ s korekturami, ki jih je dodal tridentski cerkveni zbor¹⁷. Po tridentskem koncilu se cerkveno zakonsko pravo, ako izvzamemo znani dekret »*Ne temere*« z dne 2. avgusta 1907¹⁸, ki je spremenil odnosno uredil obliko sklepanja zaroke in zakona, dalje konstitucijo Benedikta XIV »*Dei mi-*

⁴ *De matrimonio et pluribus aliis materiis*, 2 vol. Lyon 1668.

⁵ *Novissima praxis in universas de matrimonio controversias*, 2 vol. Milan 1686, 1687.

⁶ *Ius canonicum sive commentaria absolutissima in V libros Decretalium*, Rim 1661.

⁷ *Ius canonicum sive commentaria in libros Decretalium*, Dillingen 1663 in nsl.

⁸ *Ius canonicum in V libros Decretalium distributum*, Dillingen 1674 in nsl.

⁹ *Collegium universi iuris canonici*, Salzburg 1671.

¹⁰ *Ius canonicum universum iuxta titulos Decretalium cum tractatu de regulis iuris*, Freising 1700.

¹¹ *Ius ecclesiasticum universum seu lucubrations canonicae in V libros Decretalium*, Ingolstadt 1726.

¹² *Tractatus canonicus de matrimonio*, Pariz 1891, 3. izd. 1904; o izdaji po kodeksu pozneje.

¹³ *Summula theologiae moralis*, 3 izd. (brez letnice).

¹⁴ *Ius matrimoniale Ecclesiae Catholicae*, Rim 1911.

¹⁵ Prim. tudi Kušej, *Cerkveno pravo*² 1927, 381—383.

¹⁶ V Gratianovem dekretu je zakonsko pravo obseženo v C. 27—33, q. 2 in v C. 33, q. 4—C. 36 v II, delu. Pravo je že sistematično urejeno (prim. Ploch, *Das Eherecht des Magisters Gratianus*, Wiener Staats- und Rechtswissenschaftliche Studien, Bd XXIV, Wien 1935 in tam navedeno literaturo). V kompilaciji Bernarda iz Pavije in v zbirkah dekretalov je bila odločena za zakonsko pravo četrta knjiga. V Gregorijevi zbirki je v četrti knjigi 21 titulov, v Bonifacijevi zbirki samo trije kratki tituli, v Klementinah le en titul z enim samim zakonom (cap. un.), v ekstravagantah pa sploh ni določb iz zakonskega prava. Iz tega sledi, da je bilo srednjeveško zakonsko pravo v glavnem zaključeno že z Gregoriano, torej v začetku 13. stoletja.

¹⁷ Tridentški koncil je v 24. seji dne 11. nov. 1563 izdal 12 dogmatičnih kanonov o zakonu in 10 določb (capita) o zakonskem pravu; prva med njimi je znani dekret »*Tametsi*« o obliki sklepanja; v ostalih pa je koncil omejil zadržek duhovnega sorodstva (cap. 2), javne dostojnosti (cap. 3), svaštva iz nedovoljene kopule (cap. 4), dalje je uredil spregledovanje zadržkov (cap. 5), zadržek otmice (cap. 6), poroke onih, ki so vagi (cap. 7), kazni za konkubinacijo (cap. 8) in protizakonito omejevanje svobode po oblastnikih (cap. 9) in prepoved slovesnih porok tempore clauso (cap. 10).

¹⁸ *Fontes*, ed. Gasparri VI, 867—870.

seratione« z dne 3. novembra 1741¹⁹, ki je uredila proces za zakonske pravde, konstitucije Pavla III »Altitudo« z dne 1. junija 1537, Pija V »Romani Pontificis« z dne 2. avgusta 1571 in Gregorja XIII. »Populis« z dne 25. januarja 1585, ki so vse tri dodane kodeksu kot dokumenti pod številkami VI, VII in VIII ter vsebujejo privilegije, ki so v zvezi s privilegijem fidei in pavlinskim privilegijem, ni veliko spremenjalo²⁰. Tehnika srednjeveške cerkvene zakonodaje je bila za moderne pojme zelo pomanjkljiva, duh časa in potrebe so se spremenile, državna zakonodaja in njena tehnika se je s kodifikacijami 19. stoletja silno izpopolnila; zato je bilo nujno potrebno, da Cerkev revidira svoje zakonsko pravo. Kolikšna je bila potreba, na novo urediti zakonsko pravo, nam morda najbolje pokažejo reformni predlogi, ki so jih škofje iz različnih delov sveta pripravili za vatikanski koncil²¹. Ti predlogi so avtentične priče, kako je cerkvena hierarhija sama občutila to potrebo. Zato si ob njih oglejmo »opportunas immutationes«, ki jih je sprejelo veljavno zakonsko pravo, da spoznamo njegove značilne poteze.

3. Predlogi škofov o zakonskem pravu so bili nekateri splošni, drugi pa konkretni. Škofje iz Kanade (provinciae Quebecensis et Halifaxiensis) so na splošno predlagali, da se na novo uredi vse določbe o zadržkih in njih spregledovanju. Pri tem se je držati načela, da se dosedanje preveč komplicirane določbe poenostavijo, da se skušajo čim bolj preprečiti neveljavni zakoni in da se odpravijo zadržki, ki se vedno spregledajo²². Francoski škofje (plures Galliarum episcopi) pa so izhajali iz stališča, da naj se zmanjšajo nasprotja med cerkveno in civilno zakonodajo ter naj se zato predvsem reducirajo nekateri zakonski zadržki²³. Kodeks je v marsičem ustregel tem načelnim predlogom, kar bo laže razvidno iz posameznih sprememb, ki jih je uvedel.

Konkretni predlogi škofov so se bavili z zaroko, z razdiralnimi zakonskimi zadržki, s spregledovanjem zadržkov in z zadevnimi reskripti, z mešanim zakonom, z obliko sklepanja in s poveljavljenjem neveljavnega zakona.

Glede zaroke, o kateri je pomniti, da je bila takrat brezobličen pravni posel, a z dvema važnima učinkoma, namreč z oviralnim zadržkom zaroke in z razdiralnim zadržkom javne dostojnosti iz zaroke, so predlagali škofje spremembo v obeh pogledih. Škofje iz neapelske province so predlagali, da naj bo zaroka veljavna le pod določenimi pogoji²⁴. Škof Frangipane iz Konkordije je zahteval za veljavnost zaroke določene obličnosti, pa še veljavna zaroka naj se razveljavi po preteku enega leta, ako se zopet ne obnovi²⁵. Po

¹⁹ Fontes, ed. Gasparri I, 495—701.

²⁰ Partikularnih določb je bilo več izdanih.

²¹ Predlogi so objavljeni v Collectio Lacensis VII; prim. Laemmer, Zur Codification des canonischen Rechts, Freiburg im B. 1899, 135—150.

²² Coll. Lac. VII, 879 d—880 a.

²³ Coll. Lac. VII, 842 a.

²⁴ Coll. Lac. VII, 784 d.

²⁵ Coll. Lac. VII, 882 d.

predlogu škofov iz srednje Italije naj povzroči zakonska zadržka iz zaroke le takšna zaroka, ki se sklene ali pismeno ali pred župnikom ali pred pričami. Škof naj ima tudi pravico spregledati zadržka, ako se zaroka soglasno razdere²⁶. Tendenci, ki se kaže v teh škofovskih predlogih, je v današnjem pravu popolnoma zadoščeno: zaroka je že od dekreta »Ne temere« tudi²⁷ občepravno strogo obličen posel (prim. kan. 1017), razdiralni zadržek javne dostojnosti iz nje več ne nastane in tudi sama ni več oviralni zadržek za zakon s tretjo osebo.

Glede zakonskih zadržkov, ki naj bi se odpravili, je bilo na vatikanskem koncilu več predlogov, ki so se v marsičem strinjali. Škofje iz neapelske province so predlagali »aliquam temperationem sumendam«, n. pr. da se skrči zadržek krvnega sorodstva in svaštva na tretje koleno²⁸. Francoski škofje so bili bolj radikalni. Po njihovem predlogu bi bilo mogoče brez škode odpraviti oziroma skrčiti tehle sedem zakonskih zadržkov: zadržek krvnega sorodstva v stranski črti v četrtem kolenu in morda tudi v tretjem, zadržek duhovnega sorodstva razen med botrom in krščencem, zadržek svaštva ex copula illicita, zadržek svaštva ex copula licita preko prvega kolena, zadržek javne dostojnosti iz zaroke, zadržek javne dostojnosti iz veljavnega nedovršenega zakona preko prvega kolena, zadržek kvalificiranega prešuštva (zadržek iz prešuštva z obljubo zakona in iz prešuštva s poskusom skleniti zakon)²⁹. Predlogu francoskih škofov je bil podoben predlog nemških škofov (complures Germaniae episcopi), ki so predlagali, sklicevaje se na zgled prejšnjih koncilov, zaradi zapletljajev, ker države ne priznavajo cerkvenih zakonskih zadržkov in ker je zaradi prometnih razmer večkrat zelo težko ugotoviti nekatere zakonske zadržke, da se odpravijo naslednji zakonski zadržki: zadržek krvnega sorodstva v četrtem kolenu stranske črte, zadržek svaštva ex copula licita v četrtem in tretjem kolenu stranske črte, zadržek duhovnega sorodstva, zadržek javne dostojnosti iz zaroke, zadržek svaštva ex copula illicita preko prvega kolena in zadržek kvalificiranega prešuštva³⁰. Belgijski škofje so predlagali, da se odpravi zadržek krvnega sorodstva v četrtem kolenu stranske črte, zadržek svaštva ex copula licita v četrtem kolenu, zadržek javne dostojnosti iz zaroke, zadržek duhovnega sorodstva razen med botrom in krščencem ter zadržek ex copula illicita preko prvega kolena³¹. In končno so predlagali kanadski škofje, da se odpravi zadržek zakonitega sorodstva, zadržek javne dostojnosti iz neslovesne zaroke, zadržek krvnega sorodstva v četrtem kolenu in zadržek svaštva v četrtem kolenu³².

Navedeni predlogi so se torej vsi tikali redukcije zadržka krvnega sorodstva in zadržkov iz podobnih vezi.

²⁶ Coll. Lac. VII, 882 a.

²⁷ Za latinsko Ameriko je bila ukazana pismena oblika že l. 1881, v Rimu l. 1902 (prim. K n e c h t, o. c. 137, op. 2).

²⁸ Coll. Lac. VII, 784 d.

²⁹ Coll. Lac. VII, 842 b.

³⁰ Coll. Lac. VII, 873 d.

³¹ Coll. Lac. VII, 877 d.

³² Coll. Lac. VII, 880 b—881 a.

Veljavno zakonsko pravo skoraj v vsem ustreza omenjenim predlogom. Zadržek krvnega sorodstva je v stranski črti znižan na tretje koleno in še v tem kolenu je le zadržek nižjega reda (kan. 1042, § 2, n. 1 in kan. 1076, § 2). Pri zadržku svaštva je napravil zakonik bistveno spremembo. Za nastanek svaštva ni več merodajna spolna združitev, temveč samó veljavna sklenitev zakona. S tem je tudi odpadlo razlikovanje med svaštvom *ex copula licita* in *ex copula illicita* in vse neprilike, ki so bile s slednjim v zvezi. Zadržek svaštva je zakonik omejil v stranski črti na drugo koleno in v tem kolenu je zadržek nižjega reda (kan. 1042, § 2, n. 2 in kan. 1077, § 1). Zadržek duhovnega sorodstva je zakonik omejil, kakor so zahtevali predlogi, na krščenca in botra ter krščenca in krstitelja (kan. 768 in 1079). Zadržek javne dostojnosti iz zaroke je odpadel. Zadržek javne dostojnosti, ki nastane po kan. 1078 le iz neveljavnega zakona in iz javnega ali notoričnega konkubinata, zabranjuje zakon samó v ravni črti do drugega kolena; v drugem kolenu je zadržek nižjega reda (kan. 1042, § 2, n. in kan. 1078). Pri zadržku zakonitega sorodstva se je Cerkev prilagodila državnim določbam po posameznih pokrajinah. Kjer namreč po državnih določbah nastane iz zakonitega sorodstva zakonski zadržek, tam nastane tudi za cerkveno območje in sicer v tistem obsegu, kakor določa državna določba. Zadržek je oviralen ali razdiralen, kakršen je pač za dotično državno območje (kan. 1059 in 1080). Glede zadržka zločina pa zakonik zgoraj navedenemu predlogu francoskih in nemških škofov ni ustregel, razen v toliko, da je zadržek kvalificiranega prešuštva v obeh primerih zadržek nižjega reda (kan. 1042, § 2, n. 5 in kan. 1075).

4. Kar zadeva spregledovanje zakonskih zadržkov, so vsi predlogi zahtevali, da se zvečajo pravice škofov. Predlog francoskih škofov je poudarjal, da ni zadosti, če dobe škofje te pravice z indukti, temveč da naj se jim priznajo pravice z zakonom³³. Nemški škofje so želeli, da bi mogli spregledovati zadržek krvnega sorodstva in svaštva v stranski črti v četrtem in tretjem kolenu *tangente secundo* in da bi mogli podeliti spregled tudi v primeru, ko konkurira več zadržkov³⁴. Škof Frangipane iz Konkordije je predlagal, da bi dobili škofje pravico spregledovati zadržek krvnega sorodstva in svaštva v četrtem in tretjem kolenu ter zadržek javne dostojnosti³⁵.

Zakonik je razdiralne zakonske zadržke v marsičem omejil, kakor smo videli, zato je postalo več navedenih predlogov, da se zveča dispenczijska pravica škofov, odveč. V stvari sami pa je stališče zakonika glede dispenczijske pravice škofov drugačno, kot pa so predlagali škofje. Za izredne primere, v smrtni nevarnosti in in *in casu perplexo*, je zadevna pravica škofov in drugih funkcionarjev zvečana (prim. kan. 1044 in *nsl.*), drugače pa škofje po zakoniku, razen kadar gre za dejanski dvom (kan. 15) in primere, omenjene v kan. 81, ne morejo spregledovati zakonskih zadržkov. Ta ureditev pa

³³ Coll. Lac. VII, 842 c—843 a.

³⁴ Coll. Lac. VII, 874 a.

³⁵ Coll. Lac. VII, 882 d.

se je izkazala za pretrdo in je že več let omiljena s petletnimi fakultetami, ki podeljujejo škofom pravico, spregledovati nekatere zadržke, zlasti zadržke nižjega reda³⁶. Izpolnjena pa je v zakoniku želja škofov, da morejo izvrševati dispenciacijsko oblast, ki jim je poverjena po splošnem indultu, tudi v primeru, ko konkurira več zakonskih zadržkov (kan. 1049, § 2).

Škofje so dalje pripravili za vatikanski koncil več predlogov o podeljevanju spregledov in njih reskriptih. Tako so francoski, nemški in belgijski škofje³⁷ predlagali, da naj bi rimska kurija v zakonskih stvareh hitreje poslovala; pri podeljevanju dispenz naj bi po predlogu nemških škofov rimska oblast postopala enako z bogatimi in revnimi prosilci³⁸; pri dispenciacijskih taksah naj bi se componenda³⁹ sploh odpravila, kakor so predlagali belgijski škofje⁴⁰. Pri reskriptih naj bi se po predlogu francoskih škofov⁴¹ izvršila revizija ničnostnih klavzul in naj bi se njih število zmanjšalo; nemški⁴² in belgijski škofje⁴³ so predlagali, da se odpravi določba, po kateri krvosramna kopula povzroči neveljavnost dispenze; po predlogu kanadskih škofov⁴⁴ naj bi se odpravila dolžnost, omenjati v prošnjah za dispenzo incest, ker je nekoristna in celó škodljiva. Belgijski škofje⁴⁵ so predlagali, da bi se odpravila določba, po kateri so reskripti zaradi napak v imenih prosilcev ali v nazivih zadržkov neveljavni. Končno je omeniti še predlog nemških škofov⁴⁶, da naj se za verificiranje podatkov v prošnjah za spreglede več ne zahteva sodni postopek.

V veljavnem pravu so vsi naštetih predlogi, ki se tičejo podeljevanja spregledov in njih reskriptov, izpolnjeni.

5. O mešanih zakonih je pripravil predlog z obširno motivacijo šentgallenski škof Greith⁴⁷. Predlog je zahteval med drugim, naj glede mešanih zakonov ravnajo vse kurije enako in naj bodo strožje kot doslej. Spregledi od zadržka mešane veroizpovedi naj se podeljujejo le iz važnih razlogov in po zrelem preudarku.

Zakonik je v kan. 1060—1064 glavni misli tega predloga popolnoma ugodil.

Zanimivi so bili predlogi škofov o obliki, v kateri se zakon sklepa. Škofje iz neapelske pokrajine⁴⁸ so si želeli le jasnosti: ali naj se potrdi tridentski dekret »Tametsi« takó, da velja le za tridentske kraje, ali pa naj se določi, da se morajo katoličani povsod brez izjeme poročati pred lastnim župnikom. Francoski škofje so pa bili bolj

³⁶ Za ljublj. škofijo gl. Šk. l. 1925, 17—23.

³⁷ Coll. Lac. VII, 842 d; 874 d; 878 a.

³⁸ Coll. Lac. VII, 874 b.

³⁹ Tisti del takse, ki se določa po važnosti dispenze.

⁴⁰ Coll. Lac. VII, 878 d.

⁴¹ Coll. Lac. VII, 843 c.

⁴² Coll. Lac. VII, 873 d—874 a.

⁴³ Coll. Lac. VII, 878 b.

⁴⁴ Coll. Lac. VII, 880 c.

⁴⁵ Coll. Lac. VII, 878 b.

⁴⁶ Coll. Lac. VII, 874 b.

⁴⁷ Coll. Lac. VII, 889 d—892 c.

⁴⁸ Coll. Lac. VII, 784 d.

radikalni⁴⁹. Predlagali so, naj se tridentska oblika zahteva le za dopustno sklenitev zakona, veljavno pa da se morejo poročiti kontrahenti pred vsakim duhovnikom (coram sacerdote). Določbe o obliki naj vežejo le katoličane. Kardinal Schwarzenberg pa je v svojem referatu⁵⁰ omenjal, da je glede oblike poroke dvoje mnenj: prvo zahteva, da naj se povsod raztegne določba o tridentski obliki, drugo pa, da naj zadostuje za veljavnost zakona, da se izreče konsenz v civilni obliki pred tremi pričami.

Dekret koncilске kongregacije »Ne temere« z dne 2. avgusta 1907 je v dobi, ko se je že pripravljala nova kodifikacija, obliko sklepanja zakona radikalno preuredil; njegove določbe je z nekaterimi spremembami, zlasti glede izredne oblike poroke, sprejelo tudi veljavno zakonsko pravo. Oblika je redna in izredna. V redni obliki se za veljavnost zakona zahteva sodelovanje krajevnega župnika in navzočnost dveh prič, za dopustnost pa sodelovanje župnika, v čigar župniji imata zaročenca domovališče ali mesečno bivališče. V izredni obliki se privolitev v zakon izreče le pred pričami. Določbe o obliki vežejo le katoličane (kan. 1094 in nsl.).

Ako veljavne določbe o obliki primerjamo z zgoraj navedenimi predlogi, se šele živo zavemo, da se je rešitev tega problema dobro posrečila. Škofje so živo čutili, da je tridentska oblika nezadostna, a si niso bili na jasnem, kako bi določbe zboljšali.

O poveljavljenju neveljavnega zakona naj omenim dva predloga. Škof Farina iz Vicenze⁵¹ je predlagal, naj dobe škofje pravico, konvalidirati zakone, ki so bili neveljavno sklenjeni bona fide. Nemški škofje⁵² pa so predlagali, naj pri konvalidacijah določba, da mora kontrahent pri tajnih zadržkih obvestiti svojega soproga o neveljavnosti zakona, odpade, ako se je bati škode.

Prvemu predlogu veljavno pravo ni ugodilo, ker je proti njegovemu sistemu; nasprotno pa je ugodilo predlogu nemških škofov in še celó preko njegove zahteve⁵³.

6. Takó smo v kratkem pregledali večino sprememb, ki jih je prineslo veljavno zakonsko pravo. Videli smo, da so njegove »opportunaee immutationes« v marsičem zelo radikalne. Spremembe pa so se izvršile tudi v drugih poglavjih zakonskega prava. Od razdiralnih zakonskih zadržkov so ostali nespremenjeni le zadržki spolne nezmožnosti⁵⁴, zakonske vezi, sv. reda, javne zaobljube in zločina; vsi ostali pa so utrpeli delne spremembe. Nekatere spremembe so se izvršile tudi pri spregledovanju zakonskih zadržkov, pri ozdravljenju v korenini in pri ločitvi zakoncev od mize in postelje. Omenjati

⁴⁹ Coll. Lac. VII, 842 c.

⁵⁰ Die »Desideria« des Cardinals Schwarzenberg II. A. 1 (Friedrich, Documenta I, 282), prim. Laemmer, o. c. 142, op. 2.

⁵¹ Coll. Lac. VII, 885 b.

⁵² Coll. Lac. VII, 874 a.

⁵³ Predlogu je ustregel že Leon XIII z okrožnico sv. oficija na škofe 25. junija 1885 (Fontes, ed. Gasparri IV, 422—423).

⁵⁴ Zato so pri tem zadržku stare kontroverze o njegovem obsegu ostale nerešene (prim. O'dar, Sodbe Rimske rote 1934, 54).

seveda ni treba sprememb, ki so le tehničnega značaja in so nastale le zaradi zakonikove sistematike.

Podrobneje naštevati razlike med veljavnim in starim zakonskim pravom ni naloga tegale uvodnega spisa. O značaju veljavnega zakonskega prava pa lahko sklepamo iz povedanega tole: pravo je poenostavljeno, kot so zahtevali zgoraj navedeni predlogi škofov. Mnogo zastarelih določb, ki niso več ustrezale modernemu času (n. pr. obseg krvnega sorodstva, svaštva, duhovnega sorodstva), je odpravljenih odnosno spremenjenih. Veljavno zakonsko pravo razodeva poduhovljenost (*Vergeistigung*)⁵⁵ moderne cerkvenega prava, logično izvajanje, prilagoditev na razmere, v katerih živimo, in končno razlikovanje med pravom in moralo.

Opportunae immutationes so bile dosti srečno napravljene. Nobeno človeško pravo pa seveda ni nespremenljivo, tako da ne bi potrebovalo korektur, a tudi določbe v veljavnem zakonskem pravu niso bile vse zadosti jasne in najboljše. To se je jasno pokazalo v osemnajstih letih, odkar se veljavno zakonsko pravo praktično uporablja. Osemnajst let sicer za cerkvene kodifikacije, ki so namenjene za stoletja, ni velika doba, vendar v modernem času, ko je tudi v Cerkvi postal »življenjski tempo« hitrejši, zadostna, da so se pokazale dobre in slabe strani velike kodifikacije iz l. 1917.

II.

7. Poleg določb iz cerkvenega zakonika, ki je primarni vir veljavnega zakonskega prava, je treba upoštevati, ako hočemo spoznati sedanje stanje zakonskega prava, še odloke, ki so jih izdala osrednja cerkvena oblastva v zakonskih stvareh od l. 1918 do danes. Med temi je navesti na prvem mestu odgovore interpretacijske kardinalske komisije⁵⁶, dalje nekaj odločb kardinalskih kongregacij in nekatere povojne konkordate. V poštev prihaja seveda tudi za pravo znana okrožnica Pija XI »*Casti connubii*« z dne 31. decembra 1930.

V uradnem listu *Acta Apostolicae Sedis* je bilo do l. 1935 inclusive objavljenih 49 odgovorov interpretacijske kardinalske komisije

⁵⁵ Knecht, o. c. 25.

⁵⁶ Ustanovil jo je Benedikt XV. z motuproprijem »*Cum iuris canonici*« dne 25. septembra 1917 (AAS 1917, 483—4); motuproprij je dodan kodeksu za promulgacijsko bulo »*Providentissima Mater Ecclesia*«. Komisija sestoji iz kardinalov, ki jih papež določi, dalje iz tajnika in konzultorjev. Za predsednika komisije imenuje papež enega izmed kardinalov. Od l. 1917 do novembra 1934 je bil predsednik kardinal Peter Gasparri, za njim dobro leto kardinal Alojzij Sincero, po njegovi smrti (7. februarja 1936) pa je bil februarja l. 1936 imenovan za predsednika kardinal Julij Serafini. Prvi tajnik komisije je bil Alojzij Sincero, poznejši njen predsednik; ko je ta postal kardinal (l. 1923), je bil imenovan za tajnika Jožef Bruno.

Komisija je že v prvi plenarni seji 9. decembra 1917 sklenila, da bo odgovarjala le na vprašanja, ki jih bodo predložili ordinariji, višji redovniški predstojniki in slični cerkveni funkcionarji, ne pa na vprašanja zasebnikov, razen če bodo predložena »*mediante proprio Ordinario*« (AAS 1918, 77). V isti seji je tudi sklenila, da more odgovarjati na vprašanja, ki so manj važna ali brez večjih težav (*dubia quae minoris sint momenti aut non multum difficultatis habeant*), predsednik sam.

na dvome o kanonih iz zakonskega prava, in sicer 37 iz materialnega zakonskega prava in 12 iz formalnega. Glede števila moram pripomniti dvojico: prvič, da so upoštevani, kar je samo po sebi umevno, le oni odgovori, ki so bili v uradnem listu priobčeni, ne pa tudi tisti, ki jih je interpretacijska komisija sicer izrekla, a jih ni dala priobčiti v *Acta Apostolicae Sedis*⁵⁷. Drugič pa je omeniti, da navedeni številki 37 in 12 pomenita stvarno število odgovorov, ne pa formalno; slednje število je namreč precej manjše od prvega, ker je interpretacijska komisija večkrat isti dan rešila več dvomov (dubia)⁵⁸, ki so bili vloženi ločeno, ali tudi v istem dubium več vprašanj; zadnji primeri se označujejo z znakom ad I, ad II in tako dalje. Kadar je v takem odgovoru ad I, ad II in tako dalje obsežen samostojen odgovor, ga tudi navajam kot samostojnega⁵⁹.

Shematičen pregled odgovorov interpretacijske kardinalske komisije h kánonom iz zakonskega prava nam pokaže tole sliko: z določbo o zaroki se bavita dva odgovora (z dne 2./3. junija 1918 de matr.⁶⁰ ad I in II), z neznanjem krščanskih resnic kot oviro za zakon en odgovor (z dne 2./3. junija 1918 de matr. ad III), z vzvratno močjo določbe iz zakonskega prava trije odgovori (z dne 2./3. junija 1918 de matr. ad VI, VII in VIII), z določbo o oklicih en odgovor (z dne 2./3. junija 1918 de matr. ad IV), s pojmom javnega zadržka en odgovor (z dne 25. junija 1932), s spregledovanjem zakonskih zadržkov v sili trije odgovori (z dne 12. novembra 1922, z dne 1. marca 1921, z dne 28. decembra 1927), z zakonskim zadržkom krvnega sorodstva en odgovor (z dne 2./3. junija 1918 de matr. ad V), z zadržkom javne dostojnosti en odgovor (z dne 12. marca 1929), s sodelovanjem župnih vikarjev pri poroki enajst odgovorov (z dne 14. julija 1922 ad I—IV, z dne 20. maja 1923 ad I—VI, z dne 28. decembra 1927 ad I), z delegacijo za poroke dva odgovora (z dne 20. maja 1923, z dne 28. decembra 1927 ad II), z izredno obliko poroke trije odgovori (z dne 10. novembra 1925, z dne 10. marca 1928 in 25. julija 1931), z obveznostjo določb o obliki trije odgovori (z dne 20. julija 1929, z dne 17. februarja 1930 in 25. julija 1931), s pasivno asistenco

⁵⁷ Tak primer gl. v BV 1935, 69.

⁵⁸ N. pr. 2./3. junija 1918 16 dvomov, 16. oktobra 1919 17 dvomov.

⁵⁹ Odgovori so priobčeni v AAS, zbrani pa so tudi v več privatnih zbirkah. Sedanji tajnik interpretacijske komisije Jožef Bruno je zbral odgovore v zbirki »*Codicis iuris canonici interpretationes authenticae seu Responsa a pontificia commissione ad codicis canonis authentice interpretandos annis 1917—1935 data et in unum collecta atque romanorum pontificum actis et r. curiae decisionibus aucta*«, Rim 1935 (8^o, str. VIII + 228). Iz dolgega naslova se razbere, da je avtor odgovorom interpretacijske komisije pridružil tudi druge cerkvene odločbe, ki zadevajo razlaganje kanonov. Slednje mu je priporočil, kakor sam pove v uvodu (str. VII in VIII), kardinal Peter Gasparri, ki je delu napisal tudi uvod (str. V—VII). Akti so v zbirki urejeni po zapovrstnosti kanonov, ob koncu pa je dodano zelo bogato analitično-abecedno kazalo (str. 177—228). Delo je zelo praktično in skoraj nujno potrebno vsem, ki se bavijo s cerkvenim pravom.

⁶⁰ Znak de matr. je zato dodan, ker so odgovori tega dne združeni v naslove.

en odgovor (z dne 10. marca 1928), z liturgično obliko pri mešanih zakonih en odgovor (z dne 10. novembra 1925), z ločitvijo zakoncev od mize in postelje dva odgovora (z dne 25. junija 1932 ad I in II), z legitimacijo nezakonskih otrok en odgovor (z dne 6. decembra 1930), s pristojnostjo sodišč za zakonske pravde dva odgovora (z dne 14. julija 1922 h kan. 1964 ad I in II), z aktivno tožbeno legitimacijo za zakonske pravde pet odgovorov (z dne 12. marca 1929, z dne 17. februarja 1930, z dne 17. julija 1933 ad I—III), s pojmom zakonskega zadržka v procesnem pravu en odgovor (z dne 12. marca 1929), o dvakratnem razpravljanju v isti zakonski pravdi en odgovor (z dne 16. junija 1931) in o nesodnem postopanju v zakonskih stvareh trije odgovori (z dne 16. oktobra 1919, z dne 16. junilja 1931 ad I—II).

Očrtani pregled nam tudi pove, katere določbe so v praksi vzbudile največ dvomov, ne vedno zaradi tega, ker bi bile najbolj nejasne, pač pa zato, ker so praktično zelo pomembne. Tako je umljivo, da se od 37 odgovorov iz materialnega zakonskega prava bavi 21 z odločbami o obliki, v kateri se zakon sklepa. V formalnem zakonskem pravu pa je odneslo rekord vprašanje o aktivni tožbeni legitimaciji.

8. Po zaporednosti kánonov v kodeksu določajo navedeni odgovori tole:

O kan. 1017, ki ima določbo o z a r o k i, sta bila izdana dne 2./3. junija 1918 dva odgovora; prvi ugotavlja, da za veljave novega zakonika ni več mogoča tožba radi neupravičene kršitve zaroke, tožba na povračilo škode radi zaroke pa da ne more odložiti poroke s tretjo osebo (ad I). Drugi pa določa, da je tožba na povračilo škode radi zaroke tožba mixti fori (ad II).

O v z v r a t n i m o č i določb iz zakonskega prava določa odgovor z dne 2./3. jun. 1918 (ad VI), da zakonik glede zaroke in zakonskih zadržkov ne učinkuje nazaj; nadaljnji odgovor z istega dne (ad VII) ugotavlja, da zakoni, za veljave starega prava neveljavno sklenjeni radi zadržka, ki ga veljavno pravo ne pozna, niso postali veljavni s promulgacijo novega zakonika, temveč je potreben spregled in poveljavljenje; v tretjem odgovoru k isti stvari z istega dne (ad VIII) pa je določeno, da je duhovno sorodstvo, ki je nastalo po starem pravu, pa bi po novem ne, pač nehalo biti zakonski zadržek, ni pa izgubilo ostalih učinkov.

O neznanju krščanskih resnic v kan. 1020 določa odgovor z dne 2./3. junija 1918 (ad III) tako, da zaročencem, ki se nočejo dati poučiti vsaj o osnovnih krščanskih resnicah, ni dovoljeno prepovedati zakon ali z njimi postopati kot z javnimi grešniki.

Določbo o o k l i c i h v kan. 1023, § 2 je komisija v odgovoru z dne 2./3. junija 1918 (ad IV) tako pojasnila, da se prepuščajo primeri, v katerih so se zaročenci po doseženi puberteti mudili preko šest mesecev v kraju, kjer danes nimajo domovališča, preudarku škofa, ki more od takih zaročencev zahtevati tudi nadomestno pri-sego o tem, da jim ni znan noben zadržek.

Za pojem javnega zadržka v smislu kan. 1037 zadošča po odgovoru z dne 25. junija 1932, da je dejstvo, iz katerega je nastal, javno, da torej ni potrebno, da bi bil zadržek tudi po svoji naravi javen⁶¹.

O spregledovanju zadržkov v nujnih primerih je izdala interpretacijska komisija tri odgovore. V odgovoru z dne 12. novembra 1922 pojasnjuje, da je pogoj, »kadar krajevnega ordinarija ni mogoče doseči«, v kan. 1044 in 1045, § 3 podan, če je ordinarija mogoče doseči le telegrafično ali telefonično. Odgovor z dne 1. marca 1921 določa, da je treba v kan. 1045, § 1 klavzulo »quoties impedimentum detegatur cum iam omnia sunt parata ad nuptias« široko umeti, takó da meri na krajevnega ordinarija odnosno župnika. In casu perplexo ni torej merodajno, ali se je zadržek šele v kritičnem momentu odkril, temveč da je ordinarij odnosno župnik šele takrat zanj izvedel. V tretjem odgovoru z dne 28. decembra 1927 je avtentično pojasnjeno, da spadajo pod izraz »pro casibus occultis«, za katere je dana spovedniku pravica spregledovati zadržke, tudi zadržki, ki so po svoji naravi sicer javni, a dejansko tajni⁶².

Z zadržkom krvnega sorodstva se bavi odgovor z dne 2./3. junija 1918 ad V, ki na vprašanje, ali velja določba kan. 1067, § 3, da se namreč ne dovoli zakon, kadar je dvom, če sta si kontrahenta v sorodstvu v ravni črti ali v prvem kolenu stranske črte, tudi v primeru, kadar izvira dvomno sorodstvo iz nedovoljene in tajne kopule, odgovarja, da je rešitev v samem kan. 1076, § 3.

Zadržek javne dostojnosti po dogovoru z dne 12. marca 1929 k kan. 1078 ne izvira iz samega dejstva civilne poroke, ločeno od skupnega bivanja takih zakoncev.

O asistenci župnih vikarjev pri poroki je izdala interpretacijska komisija 14. julija 1922 štiri odgovore (ad I—IV), 20. maja 1923 šest odgovorov (ad I—VI) in 28. decembra 1927 (ad I) en odgovor. V odgovorih z dne 14. julija 1922 je določeno: vicarius substitutus v smislu kan. 465, § 4, ki ga je ordinarij potrdil, more in sme poročati, ako mu ordinarij te pravice ni omejil (ad I); pred ordinarijevo potrditvijo vicarius substitutus ne sme in ne more poročati (ad II); vicarius substitutus redovniškega župnika sme in more poročati, ko ga je potrdil krajevni ordinarij, četudi ga redovniški predstojnik še ni potrdil (ad III); sacerdos supplens v smislu kan. 465, § 5 more in sme poročati, dokler ni škof, ki mu je bila njegova nastavitev naznanjena, odločil drugače (ad IV). V šestih odgovorih z dne 20. maja 1923 je interpretacijska komisija odločila tole: zakonito postavljeni župni upravitelj more delegirati določenega duhovnika za določeni zakon (ad I), isto more vicarius substitutus, če mu ni škof pravice omejil (ad II); vicarius substitutus redovniškega žup-

⁶¹ Vprašanje je bilo pred avtentično rešitvijo v literaturi zelo preporno (prim. n. pr. Hillingovo tolmačenje v A. f. k. KR. 1922, 1—17; Rožmanovo v BV 1923, 247—267).

⁶² Vprašanje je bilo v literaturi preporno (prim. n. pr. A. f. k. KR. 1925, 101—108).

nika ima prav kar omenjeno pravico, preden ga je potrdil redovniški predstojnik (ad III); isto pravico ima sacerdos supplens, dokler ni škof, ko mu je bila njegova nastavitev naznanjena, odločil drugače (ad IV); ali ima to pravico vicarius adiutor, je urejeno v kan. 475, § 2 (ad V) in ali kaplan, v kan. 476, § 6 (ad VI). Po odgovoru z dne 28. decembra 1927 ad I more kaplan, ki je dobil od škofa ali župnika splošno pravico poročati, subdelegirati določenega duhovnika za določeno poroko.

O delegaciji za poroko sta se izrečno bavila dva odgovora z dne 20. maja 1923 in 28. decembra 1927 od II. Iz prvega odgovora sledi: Če župnik izjavi predstojniku redovniške hiše, da daje delegacijo za poroko v podružni cerkvi prihodnjo nedeljo duhovniku, ki ga bo redovniški predstojnik odredil za mašo tam isti dan, potem s tem ni bil delegiran sacerdos determinatus, in je zato taka delegacija neveljavna. Odgovor z dne 28. decembra 1927 ad II pa določa, da moreta škof ali župnik duhovniku, ki sta ga delegirala za določeni zakon, dati tudi pravico, subdelegirati drugega duhovnika za to poroko.

Z izredno obliko poroke (kan. 1098) so se bavili trije odgovori z dne 10. novembra 1925, 10. marca 1928 in 25. julija 1931, ki so pojasnili pojem odsotnosti župnika odnosno krajevnega ordinarija, ki se zahteva kot pogoj za to obliko. Po prvem odgovoru ne zadostuje le dejstvo, da je župnik ali ordinarij odsoten, temveč je potrebna moralna izvestnost, da bo stanje trajalo mesec dni. Po drugem zelo nejasnem odgovoru z dne 10. marca 1928 je mišljena pod odsotnostjo v kan. 1098 fizična odsotnost. Tretji odgovor z dne 25. julija 1931 pa je pojasnil drugega takó, da je izraz *physica absentia* razlagati, da je fizično odsoten tudi župnik odnosno ordinarij, ki je sicer materialno navzoč, a radi težkega zla, ki grozi, ne more vprašati zaročene za zakonski konsenz in ga sprejeti⁶³.

Z obveznostjo določb o obliki, urejeni v kan. 1099, imamo tri odgovore, ki se vsi bavijo z izrazom »ab acatholicis nati« v § 2 nav. kánona. Odgovor z dne 20. julija 1929 je pojasnil, da so ab acatholicis nati tudi otroci iz zakona med katoličanom in nekatičanom, čeprav so bila dana poročstva, ki jih zahtevata kan. 1061 in 1071. Odgovor z dne 25. julija 1931 je pojasnil prvi odgovor, da interpretacija, ki je v njem, ni razširjajoča (ekstenzivna), temveč le pojasnjujoča (deklarativna). Tretji odgovor z dne 17. februarja 1930 pa je odločil, da so ab acatholicis nati tudi otroci odpadnikov⁶⁴.

Pasivno asistenco je po odgovoru z dne 10. marca 1928 preklical kan. 1102, § 1⁶⁵.

Liturgične poročne oblike, o kateri govori kan. 1102, se tiče odgovor z dne 10. novembra 1925, po katerem je pri sklenitvi mešanega zakona prepovedana ne le poročna maša, temveč

⁶³ Prim. BV 1935, 55—66; 1936, 63—69.

⁶⁴ Prim. tudi odgovor h kan. 542 z dne 16. oktobra 1919 in k istemu kan. z dne 30. julija 1934.

⁶⁵ Vprašanje je bilo v literaturi sporno (prim. kontroverzo med prof. Kušejem in prof. Močnikom v BV 1928, 97—116; 256—265).

tudi privatna maša, ako bi se po okoliščinah zdelo, da spada k poročnim ceremonijam.

Legitimacije per subsequens matrimonium (kan. 1116) po odgovoru z dne 6. novembra 1930 niso deležni otroci, ki so se rodili v zakonu, neveljavnem radi zadržka nezadostne starosti ali mešane vere, čeprav je zadržek odpadel, preden se je zakon konvalidiral.

O ločitvi zakoncev od mize in postelje, kadar ni po sredi prešuštvo (kan. 1131), je izdala interpretacijska komisija dva odgovora z dne 25. junija 1932 (ad I in II). V prvem (ad I) je določeno, da se odreja taka ločitev po upravni poti, ako ordinarij ne določi sodne poti ex officio ali na zahtevo strank. Drugi (ad II) pa določa, da se je v teh stvareh na prizivni stopnji držati iste poti, ki je bila izbrana na prvi stopnji.

Al. Odar.

(Konec prihodnjic.)

b) Ocene.

Keilbach, Dr. theol. Dr. phil. Wilhelm. *Die Problematik der Religionen*. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. F. Schöningh, Paderborn, 8^o, 271 str.

Filozofija religije ima trojno nalogo. Odkriti mora, kakšni so filozofski temelji religije; odkod prepričanje, da je Bog, da ima človek obveznosti do njega, in kakšne so te obveznosti. Razložiti mora, zakaj se religioznost človeštva izraža v toliko nasprotujočih si nazorih, kako je psihološko mogoče, da si posamezne osebe in skupine ljudi čisto po svoje tolmačijo božanstvo in svoj odnos do njega. Končno je njena naloga, da načelno ugotovi, da more biti le ena religija prava, in da presodi, katera ima to prednost. Te sodbe pa ne more izreči, kdor dotične religije ne pozna tudi »od znotraj« kot vernik. Na tej točki verstvena filozofija neha biti zgolj filozofija ter posega že na teološko področje in podaja roko apologetiki (249—253).

V svojem prvem delu. »Problem religije« (gl. BV 1935, III—IV 289 sl.), je razgrnil dr. V. Keilbach vso problematiko verstvene filozofije pred nami. V pričujoči knjigi se pa omejuje samo na drugo izmed navedenih vprašanj, ki ga dosledno zasleduje od začetka do konca: kaj je vzrok množstvu religij? Vzrokov za raznolikost verskih nazorov je seveda treba iskati pred vsem pri poedincih, zato je potrebno ugotoviti, kako se posameznik dokoplje do vere.

Avtor upravičeno poudarja da se mora taka studija opreti na zanesljive izkustvene temelje, zato posveča prvi del svoje knjige sodobni psihološki literaturi, ki se mnogo bavi z verskim doživetjem. Opirajoč se na izsledke eksperimentalne psihologije označuje Keilbach religioznost kot višek človeškega doživljanja, ugotavlja njegov racionalni značaj, govori o njegovi čustveni plati in o vlogi intuicije, ki jo mnogi toliko pretiravajo. Vsa ta zanimiva izvajanja že sicer poznamo iz Problema religije, toda tukaj so znatno razširjena in poglobljena.

Nova in zelo zanimiva so naslednja tri poglavja, ki govore o nastajanju religije pri otroku in mladostniku. Bistra opazovanja psihologov, ki se jim je posrečilo, da so prisluhnili snovanju v nežni otroški duši, ne da bi jo motili in ji vsiljevali svoj nazor, so pokazala, da se že po tretjem letu zbudi v otroku zavest o vsesplošni vzročnosti. Otrok ugotavlja predmete in njih lastnosti, kadar pač naleti nanje, vzrok za vse, kar je novega in nenavadnega, pa že vnaprej zahteva, zato ga išče! Odraslemu človeku je vzročna pot do Boga včasih dolga. Členi vzročne verige segajo v nedogled in bude misel, da je pač za vsakim še nadaljnji člen. Zato često pozabi, da mora veriga, pa naj bo še tako dolga, končno na nečem »viseti«. Otroški svet je pa ves preprost, njegova vzročna veriga ima dva tri člene in že je pri odločilnem vprašanju: »Kdo je pa svet naredil?« Razvoj religije v nežni dobi potrjuje, kar je odkrila analiza verskega doživetja pri odraslem: umski element je povsod v ospredju. »Otrok postane veren brez vpliva okolice«, ker spontano išče odgovora na zadnji »zakaj«. »Kakšno vsebino pa dá svojemu verskemu prepričanju, to je odvisno od okolice, ki v njej živi« (109). Družba mu dá svoj jezik, ki je po svojem ustroju odraz njenega gledanja na svet. S poukom mu že zgodaj vcépi tudi svoj verski nazor. Zato je mladostnik nekako do 15. leta ves pod vplivom okolice. Tedaj se pa začne preobrat. Kar je doslej sprejel, skuša odslej samostojno presoditi. Izbruhnejo verske krize, klešejo se osebni verski nazori. Knjiga se opira na zanimive ankete, ki bi jih tudi nekateri naši kateheti mogli izpopolniti z zanesljivimi podatki. Veroučitelj bo z zanimanjem bral ta poglavja.

Drugi del knjige izvaja iz dobljenih izkustvenih podatkov filozofske zaključke. Verski problem je v svojem jedru spoznavni problem, saj smo videli, da vodi načelo vzročnosti človeka do Boga. Celo najtežji spoznavni problem je to, kajti kdor sklepa na Boga, ne sklepa na enakovrsten člen vzročne verige, ampak na nekaj neznanega, na čemer vsa veriga »visi«. To neznano bitje si človek ponazori z analogijami iz vsakdanjega življenja. Eni vidijo v Bogu bolj očeta, drugi vladarja, tretji sodnika. »Toda vsaka družina ima svojo podobo očeta«, vsaka kultura svoje pojmovanje vladarja in sodnika. »Nekaj drugega je suvereni monarh civilizirane dežele, nekaj drugega poglavar kakega 'divjega' plemena med črnci« (167). Koliko prilike za različne nazore o božanstvu, ki jih čas izoblikuje v samostojna versva! Koliko nadaljnjih prilik daje volja, ki je sicer vedno motivirana, pa kljub temu svobodna!

Kakor človeška razumna narava išče enotnega vzroka za vse, kar je, v Bogu-stvarniku, tako si prej ali slej ustvari nazor o smislu in cilju življenja, ki je prav tako nekaj absolutnega, kakor zadnji vzrok. Zato je vernemu človeku Bog tudi njegov zadnji cilj. Potreba po absolutnem je psihološko tako nujna, da »mora tudi brezverec nekaj postaviti na mesto absolutnega, pa bodisi Nič, pa bodisi tezo, da ni nič absolutnega. Po pravici je dejal nekdo o zagrizenih ateistih, da molijo svojega Ne-boga« (184). Toda že sv. Tomaž je dejal: »Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.« Drugačen človek,

drugačen cilj! Zopet nova prilika za raznolikost nazorov. In končno greh, čigar učinki so izkustveni in torej tudi filozofu dostopni. Kdo bi se čudil, da si ustvarja človek, ki dela kompromise med Bogom in svetom, tako religijo, da mu opravičuje njegove slabosti.

Razvoj religije pri posamezniku nam je torej odkril dve temeljni težnji. Zdrava pamet zahteva in odkriva enega Stvarnika. Zato je čisto naravno, da najdejo etnologi na početku monoteizem, dočim kaže politeizem na propad in razkroj. Toda v človeku je poleg razuma toliko individualnih razlik, slabosti in temnih sil, da mu je celo za njegovo naravno religijo nujno potrebno razodetje, ako naj si jo ohrani enotno in čisto, prav kakor je slovesno izjavil vatikanski cerkveni zbor.

Kar smo povedali, so prav za prav le naslovi poglavij, ki komaj dajo slutiti bogato vsebino. Sicer pa glavna vrednost in novost knjige morda niti ni toliko v podatkih in zaključkih, kakor v njeni metodi. Avtor se stavi vseskozi na izkustveno podlago in obravnava verstvena vprašanja s strogo filozofskega stališča. Na ta način je podal srečno sintezo dosedanjega dela na področju verstvene filozofije in pokazal skupno znanstveno podlago, kjer bi se srečale psihologija in etnologija, apologetika in teologija. Kdor se bo odslej bavil s temi vprašanji, ne bo mogel prezreti Keilbachovega dela. Knjiga bo zavzela tudi v bogati nemški literaturi odlično mesto in dela vso čast našemu jugoslovanskemu rojaku.

J. Janžekovič.

Hofmann Fritz, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung. 8^o, XX in 524 strani. München 1933.

Knjiga je razširjena doktorska disertacija, predložena teološki fakulteti v Tübingenu, spisana pod vodstvom priznanega strokovnjaka K. Adama; njemu je knjiga posvečena. Kakor je označeno v naslovu, se pisatelj ozira na zgodovinski in psihološki razvoj Avguštinovega nauka ter ga preiskuje sistematično (in seinen Grundlagen). Pisatelj je imel že več predhodnikov, ki so razpravljali o tem predmetu. Med temi je **Specht** (*Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin. Paderborn 1892*) brez dvoma že jako zastarel in enostransko apologetičen. **Batiffol** (*Le Catholicisme de saint Augustin. 3. éd. Paris 1920*) je bolj cerkvenozgodovinsko kakor dogemskozgodovinsko usmerjen, a je našemu pisatelju v mnogih vprašanjih dobro ugladil pot. **J. Vetter** (*Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi. Mainz 1929*) se je omejil na Avguštinov nauk o mističnem telesu Kristusovem. **K. Adam** in drugi novejši dogemski zgodovinarji pa so pojasnili nekatera važna posamezna vprašanja. Pisatelj je imel torej nalogo, da pravilno in uspešno povzame dosedanje rezultate ter jih poveže v novo sistematično celoto. To se mu je dobro posrečilo. Njegovo delo ima samostojno znanstveno vrednost, pomeni res korak naprej in je ne samo najboljše, ampak tudi najboljšo sistematično delo o tem predmetu, po metodi in rezultatih na višku sedanje bogoslovne znanosti.

Najprimerneje bo, da se omejim predvsem na kratek objektiven referat o vsebini in metodi knjige. Metoda je moderna dogemsko-historična, ki po vzoru K. Adama strogo zgodovinsko objektivnost združuje z verno vdanostjo materi cerkvi. Ne boji se predstaviti celotni sistematični in psihologični kontekst Avguštinovega nauka tudi v takih točkah, ki ne ustrezajo sedanjim apologetičnim potrebam in sedanjemu stanju verskega nauka o cerkvi. Sv. Avguštin je sicer največji zahodni cerkveni oče in izmed cerkvenih očetov v dvojnem pomenu najodličnejši *doctor ecclesiae*, ki se med cerkvenimi očeti odlikuje po najglobljem in najobširnejšem nauku o cerkvi. A v mnogih važnih vprašanjih je učil zelo nepopolno ali celo zmotno, da daje mnogo gradiva za ugovore proti sedanjemu katoliškemu nauku o cerkvi. Tako se je n. pr. motil v vprašanju o udih cerkve, bil je bistveno prestrog v vprašanju o možnosti zveličanja zunaj cerkve, posebno pa se je motil v vprašanju Petrovega prvenstva in v razlagi Mt 16, 17—19 in Jan 21, 15—17; glede na papeževo prvenstvo pa ga je šele živa potreba proti pelagianstvu dovedla do jasnejšega pojmovanja in izražanja. Pomisliti moramo, da nauk o cerkvi takrat niti od daleč ni bil tako opredeljen in sistematično razvit kakor danes. Pisatelj nam teh Avguštinovih enostranosti in zmot prav nič ne prikriva, marveč jih objektivno v vsem psihološkem in zgodovinskem kontekstu navaja. Brez enostranske apologetične tendence nam predstavlja Avguština kot Afrikanca, ki je bil tudi deležen cerkvenega »afrikanizma«, afriške vztrajne borbe za cerkveno avtonomijo, ki je bila podobna poznejšemu galikanizmu. Ta afrikanizem je zelo motil sv. Cipriana (BV 1936, 78), da se je teoretično in praktično zapletal v konflikte s papeževim prvenstvom. Sv. Avguštin je sicer premagal mnoge Ciprianove nejasnosti, a nam je dokaz, da je sv. Ciprian še v njegovi dobi imel prevelik vpliv celo na najvzornejše in najsvetejše afriške škofo.

Vsebina je razdeljena v tri dele in sedem poglavij.

Prvi del (str. 1—123): Začetki Avguštinovega pojma o cerkvi. Umska utemeljitev cerkvene avtoritete. — Avguštinovo pojmovanje cerkve je v notranji zvezi z njegovim osebnim verskim življenjem in doživljanjem. V prvih njegovih krščanskih spisih mu je cerkev samo učiteljska avtoriteta, ki ga podpira na poti k resnici. Cerkev pojmuje intelektualistično in moralistično v duhu novoplatonistične filozofije; religija je stopljena s filozofijo. Cerkev mu je velika verska avtoriteta, ki daje varno izhodišče umu. Cerkvene avtoritete še ni ločil od Kristusove in sv. pisma; premalo je razlikoval naravno in nadnaravno. Šele ko je bil posvečen za duhovnika, je od filozofskega pojmovanja cerkve prešel k pravilnejšemu bogoslovnemu; cerkev mu je postajala nevesta Kristusova in telo Kristusovo. Cerkev (verska) avtoriteta daje krščanstvu splošnejši značaj, da ni samo privilegij nadarjenih in izobraženih. Bog je verski avtoriteti dal vidne znake, čudeže, prerokbe, veseljnost. Prej mu je bil Kristus odločen kot zgled (vzor) in učitelj, zdaj pa kot Odrašenik. Cerkev ni več samo učiteljica prave modrosti, marveč zakrament, mati, ki daje polnost milosti vere in prerojenje v sv. krstu; po krstu smo včlanjeni Kristusu.

Drugi del (124—424): Oblikovanje pojma cerkve v boju proti donatistom. — Avguštin se je kot platonik nagibal k prevelikemu poudarjanju nevidne cerkve. Zato je bil boj proti donatistom (ki so vsaj indirektno tajili vidno cerkev) za njegov nauk o cerkvi koristen, da je primerno poudarjal vidnost cerkve. Cerkev ima namen, da duše veže z Bogom; zveza

duš z Bogom, posvečevanje človeka, pa se pripisuje sv. Duhu. S tem pa so duše hkrati zvezane med seboj. Cerkev (kakor tudi duše vernikov) je tempelj sv. Duha; cerkev je sveta in občestvo svetnikov. Zveza duš z Bogom pa je mogoča šele potem, ko je Kristus, drugi Adam, premostil prepad med Bogom in človekom, ki ga je povzročil Adamov greh. Božja Beseda se je učlovečila, da je Kristus kot pravi človek mogel postati glava cerkve. Po zvezi s Kristusom kot človekom je človek zvezan z Bogom. Kristus je kot glava sebi pridružil cerkev (kot telo). Najgloblje bistvo cerkve je njena istovetnost s Kristusom. Avguštin neštetokrat poudarja: *Caput et corpus unus totus Christus*. To je središče Avguštinove eklezio-logije in teologije. Cerkev kot mistično telo Kristusovo je njegovemu duhu in njegovi osebnosti najbolj kongenialna verska resnica (str. 149). Zato je ni samo posnel po sv. pismu, marveč jo je prekvasil s svojo duševnostjo in jo samostojno oblikoval v ognju svoje mistike.

S tem je poglobil pojem cerkvenega edinstva proti donatističnemu razkolu. Organsko edinstvo s Kristusom, edinost vseh vernikov v Kristusu je cerkvi globoko bistveno. Kar trpi cerkev, trpi Kristus. Kakor je Kristus nase vzel naše grehe in v tem pomenu hotel, naj bodo naši grehi njegovi grehi, tako moramo tudi mi hoteti, naj bo njegovo trpljenje naše trpljenje (161), da tako dopolnjujemo, kar manjka Kristusovemu trpljenju (Kol 1, 2. 4). Krasno opisuje edinstvo in vzajemnost vernikov kot udov Kristusovih (166). Ta vzajemnost, ljubezen, je središče Avguštinovega pojma cerkve. Kristusa ne more ljubiti, kdor ne ljubi njegovega telesa. Ljubezen pa obsega troje: Boga (upanje), Kristusa (vera) in bližnjega. Mistično Kristusovo telo je razširjeno fizično Kristusovo telo. Včlanimo se mu po krstu (in po veri).

Samo katoliška cerkev je mistično Kristusovo telo (196—212). To je sv. Avguštin tako poudarjal, da je pretirano odklanjal možnost zveličanja zunaj cerkve. Zdelo se mu je, da vsak heretik, ki je bona fide, lahko spozna, kje je prava cerkev. V pretiravanju nujnosti cerkve za zveličanje sledi afriški (Ciprianovi) tradiciji. Priznaval je, da so v cerkvi tudi grešniki, a to mu je vedno delalo nekoliko težave. Cerkev mu je predvsem družba svetih vernikov, občestvo svetnikov. Po tem jedru cerkve (družbi svetih vernikov) deluje sv. Duh; ta cerkev je zveličavni organizem (268). Ta cerkev ima oblast odpustčati vse grehe. Mistično delovanje svetih spremlja vnanje duhovniško delovanje in mu daje moč; duhovniki posredujejo milost kot predstavniki svetih vernikov (271—280). Hierarhija spada k bistvu vidne cerkve (281). A hierarhična (zakramentalna in pravna) oblast je neodvisna od osebne svetosti, kakor je jed neodvisna od zlate ali lončene posode, ta neodvisnost je utemeljena v neizbrisnosti svečenštva (284).

Najvažnejša nepopolnost Avguštinovega nauka o cerkvi je njegovo nejasno in deloma zmotno pojmovanje Petrovega in rimskega prvenstva v boju proti donatistom (315—326). V duhu afriške (Ciprianove) tradicije je apostola Petra smatral za vzor (typus) in zastopnika cerkvene edinosti; na njem je utemeljena edinost episkopata (*cathedra unitatis*; str. 270 in 300). Škofje so po svoji službi nositelji Kristusove resnice; resnica ni navezana na škofovo osebo, ampak na službo, prestol, po katerem deluje Kristus. Petrov primat pa je oseben. Peter je kot predstavitelj vesoljne cerkve prejel obljubo prvenstva. A skala cerkve je Kristus. Samo nekolikokrat (relativno jako redko) imenuje Petra skalo cerkve pod Ambrozijevim vplivom. Rim ima pač prvenstvo med apostolskimi cerkvami; zveza z Rimom je najvarnejše poroštvo zveze z apostolsko cerkvijo.

Mnogo jasnejši je Avguštinov nauk o zakramentih. Cerkev mu je zakramentalni organizem. Z Opatom uči, da svetost cerkve ni zgrajena na svetosti udov, škofov in duhovnikov, ampak na svetosti zakramentov; zakramenti pa imajo svetost iz sebe, a ne od ljudi (331). Posebno lepo uči o krstu, svečeništvu in evharistiji, ki je zakrament cerkvene edinosti (390—413). Proti sektantskim zahtevam o svetosti posameznih udov cerkve je poudarjal svetost celotne cerkve, občestva svetnikov. Zelo je poudarjal nevidne temelje cerkve kot organizma ljubezni in telesa Kristusovega, a tradicija in apologetični razlogi so ga silili, da je dovolj poudarjal tudi vidnost cerkve.

Središče njegovega pojma cerkve pa je ljubezen v zvezi z mističnim Kristusovim telesom. Po Kristusu pa smo zvezani tudi z Očetom, na drugi strani pa z verniki s tremi vezmi in hkrati osnovnimi silami, ki grade in oživljajo mistično telo: z vero, upanjem in ljubeznijo. Proti donatistom je najbolj poudarjal vesoljnost ter spojitev vidne in nevidne cerkve. Zakramente pojmuje vedno predvsem po njih važnosti za zgraditev cerkve: dajejo vero, upanje in ljubezen ter vernike vežejo s Kristusom. Objektivno delovanje zakramentov je Avguštin bistveno pojasnil z naukom o neizbrisnem zakramentalnem znaku, ki po bistvu objektivno veže s Kristusom (421—424).

Najmanj je razvil nauk o cerkveni ustavi. Vprašanje o zvezi med mističnim telesom in med hierarhičnim cerkvenim ustrojstvom mu ni bilo dovolj jasno. A zdi se, da tudi pisatelj tega važnega vprašanja ni dovolj proučil.

Tretji del (425—516): Zadnje premembe Avguštinovega pojma o cerkvi. — Šele v boju proti pelagiancem, ki so svoj zmotni nauk širili tudi na vzhodu, je uvidel, da proti krivoverstvu in razkolom ne zadošča avtoriteta škofov in pokrajinskih cerkvenih zborov. To mu je dalo povod, da je začel globlje razmišljati o rimskem prvenstvu (425—433). Pismo milevske sinode, ki priznava božjepravno rimsko prvenstvo, je sestavil sv. Avguštin. Odgovor papeža Inocencija I. poudarja božjepravno rimsko prvenstvo bolj kakor kdaj prej, a Avguštin ga je vdano priznal in vzkliknil: *Causa finita est*. Ta vzklik se pri sv. Avguštinu v raznih oblikah večkrat ponavlja in pomeni načelno odločitev, ne zgodovinsko dovršitev. Spoštljivo je branil papeža Zozima, ko je ta neprevidno posegel v boj proti pelagiancem. Pri upornosti afriških škofov proti papežu zaradi Apiarija ni sodeloval. Sploh je bilo njegovo razmerje do Rima vedno vdano in spoštljivo (453), a v njegovem celotnem nauku o cerkvi ima primat razmeroma majhno vlogo; glavno mu je vesoljno edinstvo pod glavo Kristusovo (455).

V boju proti pelagianstvu je tudi v drugih vprašanjih poglobil nauk o cerkvi. Posebno je poudarjal važnost evharistije in krsta, ki nas včlenja Kristusu in nas po prerobenju rešuje grešnega Adama, ki smo mu bili včlenjeni po naravnem rojstvu.

Nekateri (K. Adam, Vetter i. dr.) trdijo, da je cerkev centralna Avguštinova dogma. Toda pravilneje je, če razlikujemo centralne dogme njegove bogoslovne spekulacije (predvsem Bog, potem pa Kristus in cerkev) od centralne dogme njegovega verskega življenja, ki je cerkev. Prav zato so najlepše in najgloblje misli o cerkvi v njegovih propovedih, a ne v njegovih apologetičnih bogoslovnih spisih.

Knjiga je brez dvoma najboljše delo o tem predmetu, dasi ima tudi nekatere enostranosti in pomanjkljivosti. Nudi nam sedanje rezultate o predmetu v lepo zaokroženi obliki, dopolnjene z mnogimi novimi pojasnili.

Fr. Grivec.

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: A. I. Odar, **Sodbe Rimske rote v zakonskih pravnih**. 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 proučevanju vzhodnega krščanstva. 8°. (23 str.) Lj. 1929. 4 Din.
8. F. Grivec, **Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev**. 8°. 46 str. Lj. 1931. 10 Din.

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

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).

Poštnina za kratjevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XVI
ZVEZEK III**

LJUBLJANA 1936

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

Snoj, Staroslovenski rokopisi v sinajskem samostanu sv. Katarine (Les Manuscrits paléoslaves du Monastère Sainte Catherine au Mont Sinaï)	161—180
Slavič, »Zaveza« in »Mojzes«	181—195
Janžekovič, Vebrova filozofija in tvorni vzrok (La causalité efficiente dans la philosophie de M. Veber)	196—209

II. Praktični del (Pars practica):

Se: Missa recitata (C. Potočnik)	210
O odsvojitvi cerkvene imovine (Al. Odar)	210
Ničnostna zakonska pravda radi nezmožnosti (Al. Odar)	214
Sodbe Rimske rote v l. 1935 (Al. Odar)	216
Misli iz okrožnice Pija XI. »Vigilanti cura« o vzgojnem pomenu kinematografa (F. U.)	217

III. Slovtvo (Litteratura):

a) Pregledi.

Viri in literatura zakonskega prava (Al. Odar)	222
--	-----

b) Ocene.

Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben. Band II. (A. U.) 232 — Jugie, Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium. Tomus V (F. Grivec) 235 — Willam, Das Leben Marias der Mutter Jesu (F. K. Lukman) 237 — Korošec-Krek, Zgodovina in sistem rimskega zasebnega prava I, 1 (Al. Odar) 238 — Jeličić, Naša filozofsko-teološka učilišta prema najnovijim crkvenim odredbama (Al. Odar) 339.

Staroslovenski rokopisi v sinajskem samostanu sv. Katarine.

(Les Manuscrits paléoslaves du Monastère Sainte
Catherine au Mont Sinaï.)

Dr. Andrej Snoj.

Résumé. — L'auteur a visité le Couvent Sainte Catherine en Octobre 1935; il a soumis à son examen les manuscrits paléoslaves qui s'y trouvent et rend compt ici brièvement du résultat de son enquête.

Après une courte esquisse de l'histoire du monastère et de sa bibliothèque, il expose l'état présent de cette bibliothèque et des manuscrits qui y sont conservés.

Les manuscrits slaves, dont les moines faisaient jadis peu de cas et prenaient moins de soin que des manuscrits grecs, sont maintenant conservés avec les autres manuscrits et pour la plupart pourvus de titres et de numéros: il faut en savoir gré aux philologues et savants slaves qui depuis 1850 ont travaillé sur ces manuscrits et en ont préparé un Catalogue. — Trente-huit manuscrits slaves peuvent être maintenant consultés. Les manuscrits bibliques du N. T. sont décrits plus en détail. Trois au moins de ceux que mentionnent les visiteurs antérieures ont disparu; par contre ils en ignoraient plusieurs que nous possédons. Il est certain qu'actuellement 41 manuscrits au moins sont conservés au Sinaï, 39 cyrilliques et 2 glagolitiques. Il est certain aussi qu'un manuscrit glagolitique, l'Euclologe, que des auteurs tout récents croyaient disparu (Lavrov) ou pour le moins inaccessible (Frček), est gardé à la bibliothèque du Sinaï sous le titre de Psautier: chacun peut l'y consulter et s'en procurer des photographies.

En matière de critique textuelle, les manuscrits bibliques du Sinaï n'apportent rien de nouveau, mais ils confirment ce qu'a été établi ces dernières années sur l'originalité des Saints Cyrille et Méthode dans leur version paléoslave de la Sainte Ecriture. Les manuscrits cyrilliques du Sinaï ont bien gardé, pour le texte biblique, le caractère des manuscrits plus anciens (X^e et XI^e siècles): il n'est pas improbable que des archaïsmes philologiques y aient persisté.

1. Moja pot na Sinaj.

1. Že več let prireja rimski Biblični zavod pod vodstvom profesorjev svoje jeruzalemske podružnice za bibličiste študijska potovanja po Siriji, Palestini in Egiptu. Preteklo leto (1935) je imel na programu tudi obisk Sinaja. Ker sem že davno želel pogledati, ako bom kdaj v Orientu, še na Sinaj, sem se takoj po svojem prihodu v Jeruzalem meseca septembra 1935 začel zanimati za to potovanje. Po informacijah, ki sem jih dobil pri vodstvu jeruzalemskega Bibličnega zavoda, sem se odločil, da se priključim karavani, ki je bila namenjena sredi oktobra na Sinaj.

Moja želja je bila predvsem videti svetovnoznano sinajsko biblioteko. Znano je, da se v tej knjižnici hrani velikansko število

starih rokopisov — med njimi tudi okrog 40 slovanskih. Znano je tudi, da prihajajo zadnji čas, ko je potovanje po svetu radi ugodnih in cenenih prometnih sredstev močno olajšano, znanstveniki vedno pogosteje tja študirat in dvigat zaklade, ki so stoletja ležali pozabljeni, zanemarjeni in zakopani v prah. Za večino teh znanstvenikov ni cilj potovanja toliko samostan sv. Katarine sam ali Mozesova gora (Džebel Músa, 2223 m) s svojimi ogromnimi granitnimi skladi, ampak samostanska knjižnica z mogočnimi skladovnicami starih pergamentov.

2. Dne 11. oktobra ob 9. uri zjutraj je naša karavana, ki je štela 10 članov in jo je vodil predstojnik jeruzalemskega Bibličnega zavoda p. Lobignac zapustila Jeruzalem ter se s puščavskim brzovlakom mimo Lide, Gaze in Kantare odpeljala v Egipt. Po kratkem postanku v Kairi smo se 13. oktobra popoldne odpeljali v Suez in naslednje jutro z avtomobili proti Sinaju. Držali smo se puščavske poti, ki so jo nekdanj peš prehodili Izraelci. V noči med 14. in 15. oktobrom smo prenočili v palmovem gaju oaze Feiran¹ in 15. oktobra opoldne po brzi vožnji, trajajoči poldrugí dan, dosegli samostan sv. Katarine, kjer smo se ustavili za dva dni.

3. Takoj prvi popoldan je bil določen za ogled knjižnice. Ob dogovorjeni uri nas je čakal pred glavno samostansko cerkvijo Kristusovega spremenjenja knjižničar o. Joakim in nas v družbi še enega meniha povedel v knjižnico, v prvo nadstropje prenovljenega, zraven cerkve stoječega poslopja. Skozi leseno ograjo smo gledali na velike skladovnice rokopisov, a do njih nismo mogli. Knjižničar sam jih je jemal s polic in nam pri leseni ograji razkazoval skrbno popisane pergamente. Mnogi od njih so okrašeni z umetniškimi miniaturnami in živobarvnimi inicialami. Med drugim smo videli največjo dragocenost knjižnice, cod. Syrus Sinaiticus, palimpsest iz 5. stoletja, ki predstavlja najstarejši sirski prevod evangelijev (iz 2. ali 3. stol.). Po bridkih skušnjah s slovečím grškim Sinajskim kodeksom² menihi danes ta sirski kodeks čuvajo kot zenico svojih oči. Na mojo željo je knjižničar pokazal tudi staroslovenski glagolski psalterij iz 11. stoletja; prinesel ga je skrbno zavitega v papir iz oddelka, kjer so shranjeni dragocenejši grški rokopisi.

4. Staroslovenskih rokopisov je v knjižnici več. Ker sem si jih želel natančneje ogledati in se moji sopotniki (Nemci, Angleži, Američani) niso zanje zanimali, sem prosil knjižničarja, da bi smel še sam posebej v knjižnico in se nekoliko več pomuditi pri slovanskih rokopisih. Prav za prav bi bil moral dovoljenje za študij v knjižnici prinesiti že s seboj iz Kaire od sinajskega nadškofa. Toda ker je bil ta meseca septembra in oktobra na zdravljenju v Grčiji, mi je o. Joakim na svojo roko dovolil, da lahko pridem naslednji dan po večernicah v knjižnico in ostanem v njej do večera.

¹ Oaza leži v enako imenovanem vadiju Feiranu; tu je bil najbrž biblični Refidim, kjer je Mozes premagal Amalekite.

² Codex Sinaiticus, iz 4. stol., ki ga je našel Tischendorf l. 1844 in 1859. Po Tischendorfovem prizadevanju je postal last carske biblioteke v Petrogradu. Od l. 1933 dalje je v Britskem muzeju v Londonu.

Porabil sem ugodno priliko in drugi dan blizu štiri ure v knjižnici proučeval staroslovenske rokopise. Ves ta čas je bil navzoč knjižničar o. Joakim in mlad redovnik, po imenu Dimitrios, vsekako še novinec, ki poleg materinščine obvladuje tudi francoski jezik. Ker sta glagolski psalterij in evhologij že precej proučena in večkrat izdana, sem se pomudil le pri cirilskih rokopisih. Posebno so me zanimali pergamenti z bibličnim tekstom. Ogledal sem si jih natančneje kot druge in si napravil, kolikor je bilo v kratkem času mogoče, več beležk. Želel sem napraviti tudi nekaj fotografičnih posnetkov, a o. Joakim mi je pojasnil, da po sedaj veljavnih pravilih glede uporabe knjižnice to ni dovoljeno. Ponudil pa se je, da mi sam napravi — proti odškodnini seveda — fotografične snimke tistih strani, ki mu jih bom določil. Ponudbo sem kajpada sprejel. Vestno si je zabeležil rokopise in strani, ki sem jih želel imeti v fotografski reprodukciji, in mi že čez dober mesec poslal okrog 100 prav dobrih fotografij s staroslovenskim cirilskim tekstom³.

Ker cirilski rokopisi sinajske biblioteke do danes še niso tako vsestransko raziskani kot oba glagolska in ker so se tudi že v slovenske knjige vrinile o njih nekatere netočnosti, bom v pričujoči razpravi podal rezultate svojega lanskega obiska sinajske knjižnice in na kratko pojasnil, v kakšnem stadiju se nahaja danes vprašanje katalogizacije staroslovenskih rokopisov. Najprej pa nekaj o samostanu samem in o zanimivi zgodovini knjižnice, ki hrani tako lepo število slovanskih rokopisov.

2. Samostan sv. Katarine in njegova knjižnica.

5. Sinajski samostan je nastal iz male trdnjave, ki jo je dal v 6. stoletju zgraditi cesar Justinijan. Trdnjava je služila obrambi puščavnikov, ki so se naselili na kraju gorečega grma pod Sinajsko goro in v okolici. Že za Justinijana, ki je na tem mestu zgradil lepo cerkev, se je trdnjava spremenila v samostan. Po poročilu bizantinskega zgodovinarja Prokopija spada v to dobo tudi postanek sinajske knjižnice. Zelo verjetno je, da je vprav prve dragocene rokopise (Cod. Sinaiticus?) podaril knjižnici cesar Justinijan sam.

V samostanu so se naselili redovniki bazilijanci, ki so za časa verskih bojev v 9. in naslednjih stoletjih večkrat zašli v razkol in se po florentinskem koncilu (l. 1439) dokončno odtrgali od Rima. Danes je sinajski samostan s svojimi 19 metohijami (podružnicami) samostojna (avtokefalna) vzhodna cerkev. Njen poglavar je nadškof, ki ga izvolijo menihi, posveti pa pravoslavni patriarh v Jeruzalemu. Sedež ima v Kairi. Število redovnikov se stalno menja; v preteklem letu je štel samostan 25 menihov, med njimi 5 duhovnikov; vsi so bili Grki, doma na Kreti, v Smirni ali na Cipru⁴. Prejšnje čase so pri-

³ Fotografični snimki so bili iz rokopisov št. 1, 3, 4, 5, 7, 8, 12, 37. Pozneje mi je poslal še fotografije iz rokopisov št. 9, 13, 18, 29, 35 in iz obeh glagolskih rokopisov. Vsega skupaj sem prejel fotografiranih 115 str. iz 15 rokopisov.

⁴ O. Agapij (Ljubo), Makedonec iz Bitolja, ki ga omenjata v svojih sinajskih potopisih dr. Sla vi č (Na Sinaj. Ljubljana 1929) in dr. J e h a r t (Iz Kaire v Bagdad. Celje 1928/29), je pred 3 leti umrl.

hajali v samostan mnogokrat redovniki iz Rusije, Srbije ali Bolgarije. Ni dvoma, da so ti prinesli s seboj večino staroslovenskih biblij in bogoslužnih knjig, ki se danes hranijo v knjižnici.

Sinaiti žive po pravilu sv. Bazilija, ki jim nalaga mnogo zunanjih odpovedi. Z znanostno in dušnim pastirstvom se ne ukvarjajo. Po zgledu starih puščavnikov porabljaajo čas, kar jim ga preostaja od molitve, z ročnim delom, n. pr. v kuhinji, na vrtu, v pekarni ali pri kakem rokodelstvu.

Velikanskega pomena je bilo, da samostan ni bil nikdar porušen in opustošen. Le tako je bilo mogoče, da so se v njem ohranili dragoceni, do 1500 let stari rokopisi.

6. Večina sinajskih rokopisov se je v prvih časih porabljala pri bogoslužju. Ko so zastareli ali so jih spodrinile tiskane knjige, so ležali več stoletij zaprašeni po raznih kotih sinajskega samostana. Menihi se zanje niso menili; vendar so jih že od nekaj skrbno čuvali in obiskovalcem samostana niso radi dovolili, da bi jih videli. V 17. in 18. stol. so se za rokopise začele zanimati francoske biblioteke. Ni dvoma, da je bilo takrat dosti rokopisov pokupljenih in odnesenih⁵.

Kako je bilo s knjižnico v 18. stoletju, posnamemo iz poročil francoskega jezuita Klavdija S i c a r d a. Ta je bil učen orientalist in je obiskal Sinaj okrog l. 1725. Menihi so se le z veliko težavo dali preprosiiti, da so mu dovolili obisk knjižnice, niso pa pustili, da bi si bil prepisal naslove knjig ali si o rokopisih kaj zapisal. Izgovarjali so se, da vselej, kadar odpro tujemu obiskovalcu knjižnico, pogreše kako knjigo. Sicard pripominja, da so te pritožbe upravičene, da pa je knjižnica kljub temu še bogata; v njej je mnogo grških, ruskih (»russiotés« — gotovo staroslovenskih), arabskih, sirskih, abesinskih in še drugih rokopisov; toda ti rokopisi so bili tolikokrat predejani, da se nahajajo v popolnem neredu (»dans une confusion générale«)⁶. Francoski konzul v Tripolisu v Siriji, kateremu je Sicard popisal svoje doživljaje na Sinaju in svoje vtise o knjižnici, še omenja, da sinajski menihi žive v globoki nevednosti; svojih knjig ne poznajo, a so zelo ljubosumni nanje; rokopisi v rokah teh menihov so kakor dragocen biser v petelinjem kljunu (»une perle précieuse dans le bec d'un coq«)⁷.

7. Velika pomanjkljivost je bila, da v samostanu ni bilo primerne prostora za knjige in sposobnih knjižničarjev, ki bi bili knjige po strokah uredili in katalogizirali⁸. Iz opisov starejših obiskovalcev

⁵ Prim. V. N. B e n e š e v i č, Opisane grečeskih rukopisej monastyrja svjatoj Ekateriny na Sinaje. Tom I (S. Peterburg 1911) str. 2.

⁶ Lettre au P. Fleurian (Lettres édifiantes et curieuses V, Toulouse 1810) 310—311. — Prim. B e n e š e v i č, o. c. VIII—IX. — O m o n t, Missions archéologiques françaises en Orient au XVII^e et XVIII^e siècles (Paris 1902) str. 35 nsl.

⁷ O m o n t, l. c.

⁸ Izjema je bil učeni atoški menih C i r i l, ki je bil knjižničar v dobi prvega Tischendorfovega obiska na Sinaju (l. 1844), ali menih P a v l o s, ki je, kakor omenja Beneševič (o. c. XXI), pred dobrimi 30 leti 927 grških rokopisov s številkami opremil in uvrstil med druge knjige v knjižnico.

Sinaja doznavamo, da so bile knjige še do nedavna spravljene na treh, štirih različnih krajih. Najdragocenejši rokopisi so se hranili v samostanski zakladnici ali jih je imel v svoji celici knjižničar (σχευορῶλαξ — zakristan). Boljši pergamenti so ležali zaprti v škrinjah ali natlačeni po velikih omarah v bivšem nadškofovem stanovanju, in sicer v precej veliki sobi poleg kapiteljske dvorane (συνεδριὰξ)⁹. V drugi sobi v bližini je bila nadškofova osebna knjižnica, po večini tiskane knjige ascetične vsebine in nekaj malega rokopisov. Ostale knjige in rokopisi, med njimi tudi slovanski, so se nahajali na drugem koncu samostana v pravi knjižnici, t. j. v posebnem, enonadstropnem poslopju. Tu so bile v spodnjih prostorih tiskane knjige manjše vrednosti, zgoraj pa v steklenih omarah dragocene knjige in rokopisi¹⁰. Posamezne liste, ki so se pri predevanju knjig odločili od rokopisov, ostanke starih, od črva ali vlage uničenih rokopisov, so bili shranili v košarah¹¹, ker ni imel samostan primernejšega prostora.

Umljivo je, da pri tej razkovanosti biblioteke ni bilo mogoče dobiti vedno točnega pregleda čez knjige in rokopise. Ker menihi tudi navadno niso vsakemu, ki se je zanimal za knjige in rokopise, vse biblioteke pokazali, si poročila starejših obiskovalcev o številu knjig in o kraju, kjer se shranjujejo, močno nasprotujejo. Sploh so po težkih izgubah, ki jih je utrpela knjižnica radi brezvestnosti evropskih spekulantov, postali do tujcev skrajno nezaupni; rajši so trpeli v knjižnici nered, kot bi bili dovolili strokovnjakom neomejen dostop do knjig in njih katalogizacijo¹².

⁹ Ker je bila v bližini kapela M. b., so ves ta prostor nazivali »Panaģia«.

¹⁰ Prim. Arhim. Antonin Kapustin, Iz zapisok sinajskago bogomoljca (Trudy Kievskoj Duhovnoj Akademii, 1873, zv. 3 str. 372). — Georg Ebers, Durch Gosen zum Sinai² (Leipzig 1881) 308. — N. Kondakov, Putešestvie na Sinaj v 1881 godu (Odesa 1882), str. 99.

¹¹ V taki košari je Tischendorf l. 1844 našel nekaj listov znamenitega »Sinajskega rokopisa«. Od tedaj se po knjigah stalno ponavlja, da je T. rešil kodeks pred gotovo upepelitvijo. Toda po vsem tem, kar pišejo obiskovalci sinajske knjižnice od 16. stol. dalje o rigoroznem čuvanju knjižnih starin, posebno starih pergamentov, smemo o tem upravičeno dvomiti. Tuži T. sam tega nikjer naravnost ne trdi. Res, da sinajski menihi niso poznali vsebine rokopisov, a bili so dobri računarji in so iz zanimanja strokovnjakov za stare pergamente znali sklepati, da vsak star, če tudi razjeden in preperel pergament pomeni zanje večjo ali manjšo denarno vrednost. Resnica je tudi, da so se v prejšnjih časih menihi premalo brigali za to, da bi se rokopisi nepoškodovani ohranili, in so zato mnogi rokopisi zelo trpeli radi vlage ali črva (prim. Antonin o. c. 3, 375). Toda trditve, da so sinajski menihi kurili z rokopisi, ali da je Tischendorf našel Cod. Sin. »v samostanski kuhinji med smetmi« in ga »rešil še v pravem času, sicer bi bil kuhar z njim svojim bratom kavo skuhal« (A. Jehart, o. c. 157), zgodovinsko niso utemeljene in se z njimi dela sinajskim menihom krivica.

¹² Celo pravoslavni arhimandrit Antonin se pritožuje, da je imel l. 1870 mnogo težav, preden so mu menihi pokazali po raznih kotih raztresene in skrite knjige (o. c. 3, 392—4). In dasi so ga redovniki sami prosili, naj jim uredi ter katalogizira knjige, so mu vendar prikriili samo grških rokopisov nad 900 (prim. Beneševič o. c. XXI). — O neredu med knjigami in rokopisi se ponavljajo pritožbe do zadnjih desetletij prejšnjega stoletja (prim. Antonin o. c. 3, 375; Ebers o. c. 311).

8. Razmere so se pričele boljšati sredi prejšnjega stoletja, ko so se menihi morali vdati pritisku evropske javnosti in dovoliti strokovnjakom, da so jim uredili knjige in najvažnejše precenili glede na starost in notranjo vrednost.

Prvi, ki mu je uspelo prodreti v skrivnost sinajske knjižnice, je bil učenik ruski arhimandrit Porfirij Uspenskij, načelnik Ruske duhovne misije (misijona) v Jeruzalemu. Za časa svojega dvakratnega bivanja na Sinaju, l. 1845 in 1850¹³, je s pomočjo in sodelovanjem Petra Solovjeva, Nik. Krylova in arhimandrita Teofana pregledal ogromne zaklade sinajske knjižnice in samostanskega arhiva. Posebno je pazil na grške rokopise, ki jih je želel katalogizirati. Dejstvo, da v svojih zapiskih omenja tudi glagolski psalterij in dva gruzinska rokopisa, kaže, da je svoje delo zastavil zelo na široko. Kataloga ni dovršil. Njegove obsežne zapiske je porabil V. N. Beneševič, ko je na svojih sinajskih ekspedicijah zbiral gradivo za katalogizacijo grških rokopisov.

Za Porfirijem se je lotil enakega posla njegov posredni naslednik v Jeruzalemu, arhimandrit Antonin Kapustin. L. 1870 je obiskal sinajski samostan in s pomočjo menihov pregledal ter s številkami opremil vse knjige in rokopise. Sestavil je tudi v grškem jeziku katalog grških rokopisov¹⁴, obsegajoč 1310 številčk. Katalog ni izšel v tisku; en izvod je avtor pustil na Sinaju, drugega je podaril knjižnici Pravoslavne palestinske družbe v Jeruzalemu¹⁵. Antoninov opis sinajskih kodeksov radi natančnosti in velike zanesljivosti v datiranju še do danes ni izgubil svojega pomena¹⁶.

Za grške rokopise je danes najbolj znan katalog nemškega paleografa V. Gardthausena, ki je bil na Sinaju l. 1880. Katalog je natisnjen¹⁷ in obsega precej natančen opis 1223 rokopisov. Pri sestavljanju kataloga se je Gardthausen močno opiral na Antonina, iz katerega je mnogo povzel.

Ker je Gardthausen mnogo rokopisov prezrl, je nameraval l. 1906 njegovo delo izpopolniti H. Gregoire, a se mu ni posrečilo; menihi ga niso prijazno sprejeli¹⁸.

Več sreče je imel Beneševič, ki je potoval trikrat na Sinaj (l. 1907, 1908 in 1911), da bi izsledil grške rokopise, ki jih Porfirij, Antonin in Gardthausen niso videli, ter dopolnil katalog. Posrečilo se mu je predvsem s pomočjo zapiskov Porfirija Uspenskega zbrati gradivo za katalogizacijo 2150 rokopisov, med njimi

¹³ Prim. Vtoroe putešestvie arhimandrita Porfirija Uspenskago v Sinajskij monastyr v 1850 godu. Sanktpeterburg 1856.

¹⁴ Κατάλογος τῶν ἑλληνικῶν χειρογράφων τῆς ἐν τῷ Σινᾷ ὄρει Βιβλιοθήκης.

¹⁵ Sinajski izvod je l. 1880 rabil tudi Gardthausen. Pozneje se je zgubil in ga Beneševič l. 1907, 1908 in 1911 tam ni mogel več najti.

¹⁶ Svoje delo v biblioteki, za katero je, kakor sam pravi, rabil 40 dni in 40 noči, je popisal v reviji »Trudy Kievskoj Duhovnoj Akademii« (»Iz zapisok sinajskago bogomoljca«) 1873, zv. 3, str. 371—434 in zv. 9, str. 324—356.

¹⁷ Catalogus codicum graecorum. Oxonii 1886.

¹⁸ Prim. R. Weill, La Presqu'île du Sinaï (Paris 1908), str. 336. — Beneševič o. c. XX.

tudi 927 takih, ki jih Gardthausenov katalog ne omenja¹⁹, a jih je B. našel s številkami opremljene pri drugih grških rokopisih²⁰.

Vseh katalogiziranih grških rokopisov je sedaj 2150. A Beneševič je prepričan, da to število še ni dokončno in da so v samostanu še grški rokopisi, za katere znanstveni svet ne ve²¹.

Mnogo zaslug za ureditev knjižnice in katalogizacijo rokopisov sta si pridobili Angležinji Agnes Smith Lewis in Margaret Dunlop Gibson. Ti dve učeni in podjetni dami sta bili štirikrat (l. 1892, 1893, 1896 in 1897), vsakokrat po dalj časa na Sinaju. Z visokimi priporočili se jima je posrečilo, kakor dotlej še nikomur, prodreti do najglobljih skrivnosti samostana in knjižnice. Zaupanje, ki ga jima je izkazoval samostan, sta spretno izrabili in s svojimi odkritji znanosti neizmerno koristili. Lewis je že pri prvem obisku samostana odkrila sloveči »Syrus Sinaiticus«. Sestavila je tudi katalog vseh sirskih rokopisov (276 v sirskem, 55 v sirskopalestinskem dialektu)²². Njena sestra Gibson je katalogizirala arabske rokopise, 628 po številu²³.

Gruzinske rokopise sta l. 1902 proučevala N. J. Marr in I. A. Džavahov. Sestavila sta tudi detajliran katalog, ki pa ni bil objavljen²⁴. L. 1911 je gruzinske rokopise znova pregledal Beneševič in napravil iz njih več fotografičnih posnetkov²⁵.

9. Vseh rokopisov, ki so dokončno katalogizirani, je že nad 3000. Če k temu prištejemo še armenske, koptske, abesinske, latinske, staroslovenske in one rokopise, ki se hranijo v kairski metohiji, pridemo skoraj do števila 4000. Na tako število rokopisov bi bila pač ponosna tudi vsaka večja evropska knjižnica!

Po stroki so rokopisi največ biblični, patristični²⁶ in liturgični. Ostali so panegiriki (žitja svetnikov), eksegetični, homiletični, cerkvenozgodovinski, dogmatični, polemični, moralno-ascetični in himnološki spisi²⁷. Le okoli 50 knjig in rokopisov je profane vsebine, med njimi nekaj klasikov.

¹⁹ V tisku je izšlo: Opisane grečeskih rukopisej monastyra Svjatoj Ekateriny na Sinaje. Tom I: Zamječatelnija rukopisi v bibliotekje Sinaj-skaĝo monastyrja i Sinaedžuvanijskaĝo podvorja v Kairje), opisanyja arhimandritom Porfirijem (Uspenskijem). Rokopisi št. 1—569. Izdanie Imper. Akad. Nauk. S. Petersburg 1911. — Tom III, fasc. 1 (Rokopisi št. 1224—2150). Istotam 1917.

²⁰ To je najbrž storil l. 1903/4 atoški menih Pavlov (prim. Beneševič o. c. XXI).

²¹ Pamjatniki Sinaja arheologičeskie i paleografičeskie. Vyp. I (Leningrad 1925) str. I—V.

²² A catalogue of the syriac MSS. in the convent of St. Catharine on Mount Sinai. London 1894 (1. štev. »Studia Sinaitica«).

²³ A catalogue of the arabic MSS. in the convent of St. Catharine on Mount Sinai. London 1894 (3. zv. »Studia Sinaitica«).

²⁴ Prim. Soobščjenja Imperatorskaĝo Palestinskago Obščestva 1903, str. 1—51.

²⁵ Prim. Beneševič, Pamjatniki Sinaja I, str. I—II.

²⁶ K tem se morejo prištevati tudi »Besede sv. očetov«.

²⁷ Samo himnoloških spisov in rokopisov z liturgičnimi spevi (»notnoe pjenje«) je arhim. Antonin naštel okrog 100, med njimi več pergamentnih. Ta oddelek je izredno zanimiv, a dosedaj še skoraj popolnoma nepreiskan.

10. Vse te knjige in vsi ti rokopisi danes niso več razmetani po zatohlih samostanskih sobah in skrivališčih, ampak so udobno nameščeni in lepo razvrščeni v novi samostanski knjižnici. Ta zavzema vse gornje nadstropje prenovljenega poslopja, ki se nahaja poleg lepe samostanske cerkve, in sestoji iz okusno urejene predsobe ter knjižnične dvorane. Dvorana je na sredi predeljena z močnim oboikom, da se zdi, kot bi bili dve sobi. Ob podolžni steni in ob straneh so nakopičeni rokopisi, ki jih od ostale sobe loči visoka pregraja, tako da obiskovalec nima neposrednjega dostopa do njih. To stran ograje je ena sama visoka steklena omara; v njej se nahajajo arabski in staroslovenski rokopisi (cirilski). Zraven nje je podolgovata miza, na kateri so katalogi, da ima lahko vsakdo dostop do njih.

Se do nedavnih časov je bil obisk knjižnice in študij rokopisov zelo otežkočen in bolj ali manj odvisen od dobre volje knjižničarja ter samostanskih predstojnikov²⁸. Danes je knjižnica pod določenimi pogoji vsakemu dostopna. Poslovanje knjižnice je urejeno s posebnim pravilnikom, ki leži v knjižnici na mizi in ki ga mora vsakdo pregledati. Sedaj veljavni pravilnik je iz l. 1932. Natisnjen je v grškem, arabskem, francoskem in angleškem jeziku²⁹ in obsega 14 členov. Glavne določbe tega pravilnika so:

Knjižnica sinajskega samostana je dostopna vsakemu učenjaku, ne glede na njegovo narodnost (čl. 1).

Kdor želi v biblioteki delati, mora imeti dovoljenje nadškofa ali zastopnikov sinajskega samostana v Kairi. Dovoljenje se izdaja proti plačilu 5 egipt. funtov (čl. 2)³⁰.

Kdor namerava radi znanstvenega raziskovanja ostati v samostanu, mora prinesiti s seboj živila za ves čas svojega bivanja na Sinaju (čl. 3). Če želi bivati v samostanu, plača za sobo (brez hrane) pol egipt. funta na dan. Biva lahko tudi zunaj samostana v šotoru in na kraju, ki mu ga odkáže samostan (čl. 4).

Za znanstvenike je knjižnica odprta vsak dan, razen praznikov (čl. 6); predstojništvo samostana določi uro, ob kateri naj se prične delo v knjižnici (čl. 5).

Ni dovoljeno prestopiti ograje, za katero so shranjeni rokopisi; obiskovalec mora počakati, da navzočni knjižničar prinese knjigo, ki jo želi. Znanstveno delo se vrši samo v biblioteki pod nadzorstvom bibliotekarja ali druge od samostana določene osebe (čl. 7).

Dovoljeno je rokopise fotografirati. V ta namen se je treba obrniti do sinajskega nadškofa in označiti rokopise in strani, katerih fotografije se želé. Fotografije izvrši redovnik, ki ga določi samostan.

²⁸ Še l. 1906 je znani palestinolog in ekseget Lad. Szczeпаński dobil od sin. nadškofa dovoljenje, da sme v knjižnici študirati 10 dni po 2 uri na dan. Ker se ni mogel toliko časa muditi v samostanu, so mu na Sinaju to dovoljenje spremenili tako, da je smel v knjižnici študirati 2 dni po 7 ur. Za ugodnost, da je bil v knjižnici le 2 dni, so mu odščepnili 6 ur (prim. Wł. Szczeпаński, Na Synaju. Kraków 1908, st. 133—4).

²⁹ Κανονισμός της Βιβλιοθήκης της Ἱερᾶς Μονῆς τοῦ Σινᾶ (Règlement de la Bibliothèque du Saint Couvent du Mont Sinaï). Le Caire 1932.

³⁰ Okrog 1250 Din.

Negativi fotografij ostanejo v samostanu. Za vsako fotografirano stran rokopisa je plačati 2 zl. franka (čl. 10).

Tistemu, ki bi prekršil katero izmed navedenih določb pravilnika, bi predstojništvo samostana prepovedalo delo v knjižnici (čl. 13).

Pravilnik je zelo jasen in se zdi na prvi pogled strog; posebno bi visoke takse, ki so določene za obisk knjižnice in za fotografične snimke, utegnile koga odvrniti od obiska knjižnice. Toda kdor je imel opravka s sinajskimi menihi, bo rad priznal, da so to pohlevni in skromni ljudje, ki sicer hočejo živeti sredi svoje skalne pustinje, a puste tudi drugim živeti. Kdor je prijazen in vljuden z njimi, temu z veseljem nudijo ne samo streho, ampak mu tudi nepričakovano gostoljubno pogrnejo mizo; pravitako pa tudi glede taks radi odstopijo od mrtve črke, kar bo potrdil vsakdo, ki se je z njimi spustil v razgovore.

3. Staroslovenski rokopisi.

11. Po tem zgodovinskem orisu sinajske knjižnice, ki se mi zdi potreben za pravilno presojo naslednjih izvajanj, poglejmo sedaj, kako je s staroslovenskimi rokopisi na Sinaju.

Če prebiramo poročila starejših obiskovalcev knjižnice, se ne moremo ubraniti vtisu, da so sinajski menihi slovanske rokopise manj spoštovali kot grške. Še l. 1871 jih je videl Ebers v neredu, pomešane med drugimi knjigami. »Sirski in etiopski rokopisi, od katerih se slednji odlikujejo po lepi pisavi, večji del arabskih, perzijskih, gruzinskih, ruskih, cerkvenoslovanskih in glagolskih (sic!) knjig in pergamentov, so v velikem neredu pomešani med seboj.«³¹ Kondakov je l. 1881 videl vso knjižnico in se čudil, da so knjige tako zanikrno shranjene; omenja, da se glagolski rokopisi sicer hranijo obenem s tako zvanim Teodozijevim evangelijem in psalterijem sv. Kasije pri zakristanu, da se pa vsi ostali slovanski rokopisi nahajajo na drugem koncu samostana v knjižnici z manjvrednimi grškimi rokopisi in novejšimi knjigami³².

Danes bi, hvala Bogu, take in podobne pritožbe ne bile več na mestu. Odkar se vsi rokopisi hranijo v novi biblioteki, so tudi slovanski tam dobili svojo omaro. Ta sicer ne stoji za leseno ograjo, vendar je dobro zaklenjena in ni zato proti tatvinam nič manj zavarovana kot ostali oddelki knjižnice. In kar je glavno: rokopisi so lepo urejeni po zaporednih številkah in nosijo skoraj vsi na hrbtu kratko oznako svoje vsebine.

12. Da so rokopisi danes urejeni, numerirani in po večini glede na starost in izvor ocenjeni, imajo zaslužno slovanski učenjaki, predvsem ruski.

Prvi, o katerem vemo, da je študiral slovanske rokopise, je bil arhimandrit Porfirij Uspenskij. Ko je na Sinaju zbiral podatke

³¹ O. c. 311. — Eno leto prej je arhim. Antonin sicer vse dostopne knjige in rokopise sortiral ter s številkami označil; a sam se pritožuje, da njegovih protestov proti razkosaosti knjižnice, s katero je bil nujno združen nered, menihi niso poslušali. Dosegel je edino to, da so bili pergamentni rokopisi poslej shranjeni v trdnejših zabojih (o. c. 9, 342).

³² Putešestvie na Sinaj v 1881. godu (Odesa 1882) str. 99.

za katalogizacijo grških rokopisov, se je zanimal tudi za slovanske. On je prvi odkril glagolski psalterij iz 11. stol. in o tem objavil kratko vest v »Izvēstijih imper. arh. občestva drevnostej«³³. Sestavil je tudi kratek opis tega psalterija; pozneje je Beneševič našel ta opis v njegovi rokopisni ostalini³⁴. O cirilskih rokopisih Porfirij ni zapustil nikakih pripomb, vendar je tudi te pregledoval in bral. To dokazuje kratka opazka, ki sem jo našel na zadnji strani cirilskega evangelija št. 3: »1850 goda v Ijulje čital sie Evangelie Arhimandrit Porfirij, načalnik Ruskoj Duhovnoj Missii v Jerusalimje.«

Bolj natančno se je s staroslovenskimi rokopisi bavil arhimandrit Antonin³⁵. Ko je l. 1870 katalogiziral grške rokopise, je uredil in numeriral še slovanske, glagolske kakor cirilske. Na koncu svojega obširnega potopisa »Iz zapisok sinajskago bogomoljca«³⁶ je objavil tudi kratek katalog slovanskih rokopisov, po vrsti, kakor jih je on uredil³⁷. To je sploh prvi natisnjeni katalog sinajskih rokopisov³⁸. Obsega 38 številčk. Podatki o rokopisih so kratki. Pisatelj sam priznava, da je rokopise prav za prav samo vpisal (v inventar); če bi bil mogel le en dan dalje ostati na Sinaju, bi jih bil tudi opisal³⁹.

Ker je danes red rokopisov nekoliko spremenjen in se tudi današnje število rokopisov ne ujema z Antoninovim, hočem navesti vse rokopise, kakor jih je videl in označil Antonin, obenem z njegovimi pripombami (v posnetku).

1. *Evangelie*. Odlomki iz evangelijev, prirejeni za vsakdanje čitanje (evangelijarij). Papir, nova pisava.

2. *Četveroevangelie*. Pergament, mala 4^o, po 20 vrst na strani; 11.—12. stol.; brez začetka. Redakcija bolgarska. Pisava je poševna, nelepa. V rokopisu je na nekem mestu opazka: »Pride rab Božij mnogogrěšnyj pop Petr ot Podunavja ot grada Nikopolj v monastyr Sinajskij v lěto 1568 pri episkupa Evgenia.«

3. *Četveroevangelie*. Papir, 12^o, popoln. Pisava frakturna, okrašena z rdečo barvo. Pisal »jeromonah Joan«.

4. *Apostol*. Perg., vel. 8^o; 12.—13. stol.; brez začetka. Redakcija srbska. Pisava pravilna in lepa, po 22 vrst.

5. *Apostol*. Perikope za liturgično branje. Perg., 4^o; 12. stol.; brez začetka. Pisava stara, neravna; tekst v dveh stolpcih po 29 vrst. Knjiga je močno zamazana, pergament slab, zarumenel in zviti.

³³ V, 19—20. — Prim. Geitler, Psalterium (Zagreb 1883) str. V.

³⁴ Gl. Beneševič o. c. 79.

³⁵ Antonin Kapustin (1817—1894) je bil l. 1865 imenovan za predstojnika »Ruske duh. misije« v Jeruzalemu. L. 1874 je v Jeruzalemu izročil slovitemu ruskemu slavistu J. Sreznjevskemu za kiewsko Duh. Akademijo 7 perg. listkov v mali osmerki (Kievski listki, odlomki najstarejšega slov. prevoda rimskega misala ali zakramentarja).

³⁶ Trudy Kievskoj Duh. Akad. 1871, zv. 2, str. 375—407; zv. 4 str. 18—104; zv. 8, str. 274—332; 1872, zv. 5, str. 272—342; 1873, zv. 3, str. 364—434; zv. 9, 324—400.

³⁷ T. K. D. A. 1873, zv. 9, str. 348—354.

³⁸ Antoninov katalog grških rokopisov ni izšel v tisku, Gardthausen o v je bil tiskan šele 13 let pozneje.

³⁹ L. c. 348.

6. *Psaltir*. Perg. 16^o; 12. stol.; brez začetka. Pisava ravna, redka, mala, po 22 vrst na strani.

7. *Psaltir*. Perg., 16^o; 13. stol.; brez začetka. Pisava debela in lepa, po 15 vrst. Pergament je trpel radi vlage in plesnobe.

8. *Psaltir*. Perg., 32^o; 13.—14. stol.; brez začetka. Mala, naravna pisava, po 13 vrst.

9. *Psaltir* »so vozslédovanijami«. Papir, 12^o; 14. stol.; brez začetka. Pisava velika in lepa, po 19 vrst. Knjiga je zamazana.

10. *Psaltir*. Papir, mala 4^o; 14. stol. Pisava ni posebno lepa; po 22 vrst na strani. Vseh listov je 157.

11. *Profitolog*. Papir; 15. stol.; konec manjka. Pisava ni lepa; po 27 vrst. Poleg črne tudi rdeča in zelena barva.

12. *Časoslov*. Perg., 4^o; 12.—13. stol. Brez konca. Pisava velika, po 18 vrst. Knjiga, ki je močno zamazana, je vredna, da se natančno preišče.

13. *Časoslov*. Perg., 12^o; 13. stol.; ruskega izvora. Pisava pravilna, z rdečilom; po 17 in 21 vrst. V menologiju se omenjajo ruski prazniki.

14. *Služebnik*. Papir, mala 4^o; 17. stol. Slede mu odlomki iz apostola in evangelijev. Pisava je lepa, po 19 vrst.

15. *Služebnik*. Papir, 8^o; iz l. 1627. Obsega samo liturgijo. Pisava z rdečilom, po 17 vrst. Pisan »v Nikopolje na Dunaje«.

16. *Trebnik*. Papir, mala 4^o; 14. stol. Pisava velika, neravna, z rdečilom, po 18 vrst.

17. *Trebnik*. Papir, 12^o; 14.—15. stol. Po 18 vrst. Knjiga je za maščena.

18. *Trebnik*. Papir, 16^o; 16. stol. Mala in tenka pisava, po 19 vrst. Listov 56.

19. *Paraklitik* (oktoih). Papir; 15.—16. stol. Črke redke, po 27 vrst; 112 listov. Na koncu je dolg dostavek o prevodu cerkvenih knjig iz grščine »na naš blgarskij jazyk«; prevod da je oskrbel menih atoške lavre Joan. Knjigo in pripisani dodatek je prepisal jeromonah Metodij (kraj ni omenjen).

20. *Paraklitik*. Papir; 14. stol. Pisava neravna, z rdečilom, po 27 vrst. Brez nedeljskih služb in bogorodičnih kanonov.

21. *Oktoih*. Papir, 32^o; 14. stol. Samo nedeljske službe. Pisava ni ravna; po 16 vrst.

22. *Bogorodičnik*. Papir; 15. stol. Pisan z rdečilom, po 27 vrst. Ne razlikuje se od sedanjega ruskega Bogorodičnika.

23. *Tripésnec* (triod). Papir; 14. stol. Pisava ravna in lepa, po 27 vrst. Na koncu je pripis, ki razodeva znake bolgarskega jezika.

24. *Pentekostar*. Papir; 14. stol. Pisava je ista kot pri rokopisu št. 23. Na koncu se omenja srbski kralj Uroš V.

25. *Anthologij* (Mineja prazničnaja). Papir; 15. stol. Lepa pisava z rdečilom, po 27 vrst.

26. *Anthologij*. Papir, 32^o; 15. stol. Mala neravna pisava, z rdečilom, po 16 vrst. Prazniška služba od septembra do incl. februarja.

27. *Anthologij* (nadaljevanje). Prazniška služba od marca do konca avgusta.

28. *Mineja*. Papir; 14. stol. Obsega službe mes. maja, junija, julija in polovico avgusta. Začetka in konca ni. Pisan z rdečilom, po 27 vrst.

29. *Služby raznyja*. Perg., mala 4^o; 13. stol. Lepa pisava, z rdečilom, po 24 vrstic. Samo 36 listov.

30. *Obraz cerkovnago sstava*. Perg., 16^o; 13.—14. stol. Nepopoln; pisava lepa, po 19 vrst, z rdečilom.

31. *Panigirik*. Perg., 8^o; 13. stol. Knjiga je neokrnjena; pisava ravna, široka, z rdečilom; po 25 vrstic.

32. *Panigirik*. Papir. Obsega 20 besed sv. očetov. Neokrnjeno. Pisava lepa, tenka, po 22 vrst.

33. *Slova podvižničeskija*. Papir, 16^o; 14. stol.; brez začetka in konca. Pisava ni ravna, a čista in lepa. Po 21 vrstic. Knjiga je zelo zamaščena. Vsega skupaj 216 listov.

34. *Slova raznyja*. Perg., 12^o; 13. stol. Pisava ni ravna. Lepe iniciale; po 25 vrstic. Pergament slab. Knjiga za oko ni lepa, a je zanimiva.

35. *Slova Isaaka Sirina*. Papir, 8^o; 15. stol. Brez začetka. Pisava majhna, po 25 vrst.

36. *Tlkovanije Evangeljsko*. Papir, 4^o; l. 1770. Vsebuje propovedi in 7 besed sv. Janeza Zlatousta. Pisava novejša, nelepa, po 23 vrstic. Prepisal Nikifor, menih rilskega samostana, l. 1770.

Med latinskimi rokopisi so menihi pokazali Antoninu tudi dva mala pergamentna rokopisa, ki nista bila pisana z latinskimi črkami. Spoznal je v njih glagolsko pisavo in jih na podlagi tega prištel k slovanskim rokopisom. To sta:

37. *Psaltir*⁴⁰. Perg., 16^o. Brez začetka in konca. Pisava je majhna in skrbna, brez rdečila, po 23 vrst na vsaki strani. Napisi so izdelani z rumeno in zeleno barvo. 104 listi.

38. *Psaltir*. Perg., 16^o. Brez konca. Po 23 vrst. Ohranjenih je 177 listov.

Vsi slovanski rokopisi so se, kakor poudarja Antonin, ohranili v zelo dobrem stanju, čeprav nanje kot tujejezične sinajski menihi niso tako pazili ko na grške. Shranjeni niso bili v Panagiji z boljšimi grškimi rokopisi, ampak v knjižnici; le oba glagolska rokopisa sta imela toliko prednosti, da sta bila zaprta v skrinji.

L. 1880 je študiral na Sinaju staroslovenske rokopise zagrebški slavist L. Geitler. Baval se je posebno z glagolskim Evhologijem in Psalterijem, ki ju je pozneje izdal⁴¹. V predgovoru k Evhologiju (str. V) poroča o slovanskih rokopisih sinajske biblioteke tole: »Slavica ne upravo mnogobrojno smještena su u onoj maloj biblioteci. Med njimi imade osim nekoliko neznatnih čirilskih rukopisa iz mla-

⁴⁰ Ta rokopis ni bil Psalterij, ampak glagolski Evhologij (prim. Geitler).

⁴¹ Lavoslav Geitler, *Euchologium*. Glagolski spomenik manastira Sinai-brda. Zagreb 1882 (Djela Jugosl. Akademije, knjiga II). — *Psalterium*. Glagolski spomenik manastira Sinai-brda. Zagreb 1883 (Djela Jugosl. Akademije, knjiga III).

doga doba⁴², koje sam samo na brzu ruku prelistao, i dva „ilirska kodeksa“. Prvi imade signaturu „37 Ἰλλυρικὸν Ψαλτήριον — Psaltir glagoličeskago pisma“. Ali se odmah iz sadržaja osvjedočih, da je to vrst molitvenika, trebnik iliti εὐχολόγιον, te da je na kodeks po svej prilici samo drugomu sinajskom rukopisu za volju, kojega je već arhimandrit Porfirij Uspenskij g. 1850 vidio te kao psaltir označio, onaj krivi tituo priljepljen.⁴³

Glagolski psalterij je nosil, ko ga je Geitler videl, signaturu »38 Ἰλλυρικὸν Ψαλτήριον — Psaltir glagoličeskago pisma«. V biblioteki je stal poleg Trebnika (Evhologija) med slovanskimi knjigami⁴⁴.

Eno leto za Geitlerjem je obiskal Sinaj N. K o n d a k o v. Vtise s potovanja je objavil v knjigi »Putešestvije na Sinaj v 1881 godu« (Odesa 1882)⁴⁵. V poglavju »Biblioteka rukopisej Sinajskago monastyrja« (str. 99—118) podaja kratek opis važnejših, zvečine grških rokopisov, ki jih še ni omenil arhimandrit Antonin. Na str. 117 piše K. o slovanskih rokopisih, da smatra za odveč, navajati njih številke in vsebino, ker je katalog vseh 38 rokopisov že objavil sam sestavitelj rokopisnega kataloga, arhimandrit Antonin.

V »Sinajskem albumu« je K. med 100 fotografičnimi posnetki, ki jih je izvršil J. X. R a o u l t, na koncu umestil fotografične snimke slovanskih rokopisov, tudi cirilskih (vmes ni nobenega posnetka iz evangelijev ali apostolskih listov).

Najtemeljiteje se je izmed slovanskih učenjakov s sinajsko biblioteko seznanil V. N. B e n e š e v i č. V l. 1907, 1908 in 1911 je namreč prebil v njej cele tri mesece in pol⁴⁶. Študiral je v prvi vrsti grške rokopise, za katere je hotel izvesti celotno in popolno katalogizacijo, vendar po zgledu svojih prednikov tudi on ni pozabil na slovanske rokopise. Že ob svojem prvem obisku je nameraval pregledati in za rusko Akademijo znanosti fotografirati sloveča glagolska rokopisa Trebnik in Psalterij, a načrta takrat ni mogel izvesti. Sploh ga rezultati prvega potovanja niso zadovoljili, zato je prišel na Sinaj še drugič in tretjič. Na tretjem potovanju je najprej opisal 2150 grških rokopisov in iz njih fotografiral okoli 6000 strani, nato pa pregledal še slovanske rokopise in napravil tudi iz teh večje število fotografičnih snimkov. Fotografiral je n. pr. v celoti oba glagolska rokopisa, dalje Časoslov (slav. št. 13) in kos srbskega Časo-

⁴² G. je starost cirilskih rokopisov očitno podcenjeval; sicer pa sam pravi, da jih je samo na brzo roko prelistal.

⁴³ Geitler je zamenjal arhim. Antonina (Kapustina) z arhim. Porfirijem (Uspenskim). Oba rokopisa je numeriral in nanju naslove nalepil Antonin.

⁴⁴ Geitler, Psalterium, str. V.

⁴⁵ Francoska izdaja: Kondakoff N. et Raoult J., Vues et antiquités du Sinai. S. Petersbourg 1883.

⁴⁶ Poročilo o zadnjih dveh potovanjih je po dal v »Izvestjih Akademii Nauk« l. 1908, str. 1145—1148; l. 1911, str. 1097—1104. — Skoraj istočasno z njim (l. 1908) je proučeval na Sinaju slovanske rokopise priv. doc. kievške univerze Vlad. Aleks. Rozov in izdal o nekaterih izmed njih kratek opis »Bolgarskija rukopisi Jerusalima i Sinaja (Minalo 1914, III 16—35). Gl. B e n e š e v i č, Pamjatniki Sinaja arh. i paleogr. I, str. LX, št. 640 a.

slova, iz važnejših ostalih rokopisov (cirilskih) pa posamezne strani⁴⁷. Po teh fotografijah je kasneje Severjanov izdal glagolski Psalterij⁴⁸ in bi bil izdal tudi Evhologij, da ga ni prehitela smrt⁴⁹.

Iz navedenih podatkov⁵⁰ je razvidno, da so se slovanski učenjaki od Porfirija Uspenskega počenši pa do najnovejših časov vedno intenzivno zanimali za staroslovenske knjižne zaklade na Sinaju in zbrali že dosti gradiva za končno katalogizacijo slovanskih rokopisov. Da ni izbruhnila svetovna vojna in z njo zvezana revolucija v Rusiji, bi bili ruski učenjaki, ki so edini razpolagali z zadostnimi sredstvi, ne samo že dovršili katalogizacijo slovanskih rokopisov, ampak za važnejše od njih tudi oskrbeli fototipične izdaje⁵¹.

4. Današnje stanje.

13. Odkar so ti strokovnjaki pregledovali in urejali slovanske rokopise na Sinaju, je preteklo že več desetletij. V tem času so, kakor sem se mogel pri svojem lanskem obisku prepričati, nastale v predalih slovanskih rokopisov nove spremembe. Nekateri rokopisi, ki so bili že znani in numerirani, so izginili, mesto njih so se pojavili novi, ki jih Antonin in drugi obiskovalci ne omenjajo. Pri tej spremembi so bile tudi številke nekaterih rokopisov izmenjane.

Zato podajam v naslednjih vrstah po zaporednih številkah seznam rokopisov, kolikor sem jih oktobra 1. 1935 videl, s signaturo, kakor so jo tedaj rokopisi imeli. Trije rokopisi so bili brez signature⁵². Bibličnim rokopisom, ki sem jih bodisi na licu mesta ali doma s pomočjo fotografičnih snimkov natančneje proučil, dodajam nekoliko podrobnejši opis⁵³. Pri rokopisih, ki jih je videl že Antonin, dodajam v oklepaju tudi številko njegovega kataloga.

1. Četveroevangelije (Antonin ga nima v seznamu, Jehart ga pomotoma nazivlje »Evangelijarije«), Pergament, 247 listov, 32 cm × 22 cm, po 25 vrst, popoln; 12. in 13. stol., srbskega izvora. Vezan v rdeč baržun; na prednji strani je pet srebrnih reliefov: v sredi Marijina smrt, okoli evangelisti (Luka in Janez — zgoraj, Matej in Marko — spodaj) brez simbolov. Pisava je nepresledna, ločila redka; dosti okrajšav. Črke so lepe, enako velike, tudi v

⁴⁷ Štev. 1—8, 10, 11, 14—17, 22, 23, 25, 33, 34.

⁴⁸ S. N. Severjanov, Sinajskaja Psaltr. Petrograd 1922.

⁴⁹ Prim. Beneševič, Pamjatniki Sinaja, fasc. I, str. I—II.

⁵⁰ Nekatero važne podatke, ki jih nisem mogel dobiti v biblioteki »Ruske duh. misije« v Jeruzalemu in v drugih jeruzalemskih knjižnicah, mi je blagohotno preskrbel iz Vatikanske biblioteke slušatelj Vzhod. zavoda v Rimu, p. Tomaž Kurent O. Cist.

⁵¹ Strah pred sramoto za slovanske znanstvenike, da bi »kdaj te zaklade dvignil tujec« (A. Jehart, o. c. 161), je torej povsem nepotreben. Slovanski znanstveniki so celo pri katalogizaciji sinajskih grških rokopisov ledino orali in delo drugih z velikim uspehom spopolnjevali.

⁵² Prav za prav štirje, a eden (št. 5) ni staroslovenski.

⁵³ V knjigi »Iz Kaire v Bagdad« (str. 160) je svojčas tudi dr. Jehart objavil kratek seznam cirilskih rokopisov (po večini štev. in naslove). Iz seznama je razvidno, da so bili že v njegovih časih cirilski rokopisi tako nameščeni kot danes. Ker so se Jehartu pri naglem pregledu rokopisov vrinile nekatere napake, bodi to s pričujočim seznamom popravljeno.

naslovih in začetku perikop brez okraskov. Med tekstom so liturgične opazke v rdeči barvi. V začetku evangelijev so dobro ohranjene slike evangelistov. Na robu je včasih z rdečilom označena vsebina in razdelitev na odstavke.

2. **T r i o d** (Ant. ga nima v seznamu. — Jehart: »Rokopis neznane vsebine«). Liturgičen rokopis, papir. Signatura na hrbtu je zelo stara, morda od Porfirija.

3. **Četvero-Evangelie** (Ant. 3). Papir, 398 listov, 19,5 cm × 13 cm, po 19 vrst, popoln. Jezik isti kot pri št. 1. Vezan v usnje, hrbet močno raztrgan. Pisava nepresledna, dosti ločil in okrajšav. Prepisovalec je bil nagel in površen, zato je v tekstu mnogo pomot in nedoslednosti⁵⁴. Pred začetkom vsakega evangelija je napisan preprost, precej velik okrasek (trakovi, ki se prepletajo v zamotane kite in vozle); rokopis krasi tudi nekaj preprosto-umetniških inicial. Med tekstom je mnogo liturgičnih opazk (z rdečilom); na stranskem robu stoje številke odstavkov in paralelna mesta pri drugih evangelistih. Rokopis je bil prirejen v liturgične namene. Obrabljeni in zamazani robovi pričajo, da se je mnogo čital. Na koncu je opomba, da ga je l. 1850 prebral arhim. Porfirij.

4. **A p o s t o l** (Ant. 4). Praksapostolos (Apd, katol. listi, Pavlovi listi). Pergament⁵⁵, 27 listov, 25 cm × 17 cm, po 22 vrst; 12. ali 13. stol. Začenja se z besedami: »i javiše se im razděljeni ezyci jako ognj« (Apd 2, 36). Na čelu vsakega lista je kratek uvod (»Skazanie«), ki v preprostih besedah podaja vsebino knjige. Na koncu je pridejan menologij. Pisava je lepa, natančna in zelo spominja na št. 1. Značilne so izvirne kombinacije črk v napisih pri uvodih in posameznih listih. Iniciale so brez okraskov. Jezik: srbska oblika cerkvenoslovanščine kot pri cod. 1 in 3. V menologiju se pod 13. febr. omenja »Pamjat prep. Symeona Myrotočca, cara srbska«⁵⁶.

5. Brez prave signature. Na hrbtu je samo listek s številko in napisom Βιβλιοθήκη χειρογράφων Σινᾶς (Ant. rokopisa ne omenja). Rokopis ni staroslovenski, ampak latinski prevod psalmov (vulgata), ki ga je po letu 1870 nekdo pomotoma postavil med slovanske rokopise. Antonin je na 5. mesto uvrstil lekcionarij, ki ima danes št. 37. Ker je ta rokopis izmed cirilskih eden najstarejših, je bil morda nekaj časa drugod varneje shranjen, ali pa se je zgubila številka, ki jo je Antonin nanj prilepil, in je rokopis tako zašel na drugo mesto⁵⁷. Medtem je nekdo, ki ni znal ne latinščine ne staroslovenščine, vtaknil na prazno mesto latinski tekst psalmov in ga opremil s št. 5.

6. **P s a l t i r** (Ant. 6). Psalterij. Pergament, zelo star in obrabljen, 135 listov, po 20 vrst; v začetku nekaj manjka.

⁵⁴ Ista beseda se piše v 2, 3 ali celo 4 variantah.

⁵⁵ Ne papir (Jehart).

⁵⁶ Da rokopis ni ruskega izvora, kaže tudi praznik 1. nov. »Stgo apla Ananiji«. V ruskih menologijih se že od zač. 12. stol. dne 1. nov. omenja »Pokrov (varstvo) Presv. Bogorodicy« (prim. arhiiep. Sergij, Polnyj mjesjaslov Vostoka zv. 2 (Vladimir 1901) str. 406.

⁵⁷ Slednje je verjetnejše. Kajti l. 1906 je Szcze pański med drugim videl na Sinaju tuji ta rokopis, a je bil brez številke (o. c. 139).

7. Psaltir »s vozsledovaniami malymi troparei i molitv« (Ant. 7). Psalterij. Pergament, zelo star in obrabljen, 309 listov, 16 cm × 12,5 cm, po 15 vrst. Pisava je skrbna in lepa. Med »kathiz-mami« (skupinami psalmov) so tropariji in molitve.

8. Psaltir (Ant. 8). Pergament, 209 listov. Najmanjši izmed slovanskih rokopisov, 9,5 cm × 8 cm, po 13 vrstic. Pisava drobna in poševna. Vezava slaba, na hrbtu papir.

9. Brez naslova: Imenik romarjev. Pisava novejša, izredno lepa, črke velike; po 13 vrst na vsaki strani. Antonin, ki rokopisa ne omenja, ima na tem mestu Psalterij (papir), ki ga danes ni med slov. rokopisi. Iz novejše dobe.

10. Psaltir (Ant. 10). Papir, poznejša doba; pisava ni lepa.

11. Paremijnik — Προφητολόγιον (Ant. 11). Liturgični odlomki iz prerokov. Papir⁵⁸, novejšega datuma.

12. Ροσσικόν (Ant. najbrž pod št. 1 — Jehart: Evangeliar?). Lekcionarij (liturgični odlomki iz evangelijev in apostolskih listov). Papir, 105 listov, 22 cm × 15 cm, po 23 vrstic. Velike preproste iniciiale, na koncu perikop liturgične opombe. Pisava razodeva novejšo dobo.

13. Ἰλλυρικόν Ὁρολόγιον (Ant. najbrž pod št. 12). Signatura zelo stara, morda od Porfirija. Omenja ga tudi Szczepański (št. 13 Ὁρολόγιον). Pergament, zelo star in zamazan.

14. Služebnik (Ant. 14).

15. Služebnik (Ant. 15).

16. Trebnik (Ant. 16).

17. Molitvoslov - Trebnik - Εὐχολόγιον (Ant. 17).

18. Ροσσικά (Ant. 18). Trebnik, papir, 76 listov, 15 cm × 10,5 cm⁵⁹, po 17 vrstic. Rokopis se je hranil na vlažnem kraju, zato je papir kljub vezavi v usnje slab in preperel.

19. Oktoih (Ant. 19).

20. Paraklitik - Oktoih - Παρακλητική (Ant. 20).

21. Oktoih - Ὁρολόγιον Θεοδοκάριον Μοσχοβικόν (Ant. 21).

22. Bogorodičnik - Θεοδοκάριον (Ant. 22).

23. Triod (Ant. 23).

24. Pentekostar (Ant. 24).

25. Mineja praznična - Ἀνθολόγιον (Ant. 25).

26. Mineja praznična - Ἀνθολόγιον (Ant. 26).

27. Mineja praznična - Ἀνθολόγιον (Ant. 27).

28. Mineja - Maj - Junij - Julij - Avgust (Ant. 27).

29. Brez naslova (Ant. 29. — Jehart: Panegirik).

30. Crkvenyj Ustav - Τυπικόν (Ant. 30).

31. Ροσσικά - Oktoih (Ant. 31?).

32. Panigirik (Ant. 32).

33. Slova ot sv. otcov (Ant. 33).

34. Sbornik slov dušepoleznyh (Ant. 34).

35. Brez naslova (Ant. 35? — Jehart: Zbirka molitev za zadnjo uro).

⁵⁸ Ne pergament (Jehart).

⁵⁹ Antoninovi podatki o listih in vrstah niso točni.

36. Tolkovanje evangeljsko - Κυριακοδρόμιον (Ant. 36). Pridige in homilije.

37. Apostol (Ant. 5. — Jehart: Apostoli). Lekcionarij, obsegajoč odlomke iz apostolskih listov za liturgično uporabo. Pergament, 35 listov, 25 cm × 19 cm, pisan v dveh stolpcih po 27 vrst. Jezik razodeva znake ruske oblike cerkvene slovanščine. Rokopis utegne biti izmed bibličnih cirilskih na Sinaju najstarejši; sega najbrž v 12. stol. Začetek in konec manjkata. Pisava je lepa, ravna in nepresledna, inicialne preprosto, a okusno izdelane. Na koncu perikop so opombe liturgičnega značaja. Vezan je v usnje, a je na hrbtu usnje s papirjem nadomeščeno. Rokopis je moral biti zelo slabo hranjen, kajti pergament je od vlage ves zviti in zamazan, zato je tudi fotografiranje kodeksa jako težko.

Poleg teh rokopisov, ki so pisani v cirilici in so shranjeni na treh policah ozke, visoke omare, mi je knjižničar pokazal še glagolski psalterij. Ta je že od Antoninovih časov ločen od drugih slovanskih rokopisov. Iz skrinje, kjer je bil prvotno zaprt, so ga ob preureditvi knjižnice prenesli v skupni knjižnični lokal. Skrbno zaviti v papir je danes spravljen posebej v zagrajenem oddelku, kjer so dragocenejši grški rokopisi. Še vedno nosi signaturo, ki mu jo je na hrbet nalepil Antonin (»38 Ἰλλυρικὸν Ψαλτήριον Psaltir glagoličeskoga pisma«). Ohranjen je primeroma dobro, le konec mu manjka. Na spodnjem robu zadnje strani stoji s črnilom zapisano: »1850 goda lJulja 14 dnja čital siju Psaltir Arhimandr. Porfirij, i peremjetil stranicy.«

Povpraševal sem o Joakima, če so v knjižnici še drugi glagolski ali cirilski rokopisi, a zatrdil mi je, da sem videl vse slovanske rokopise, ki jih premore njih knjižnica.

14. Takrat sem se zadovoljil z odgovorom. Toda ko sem pozneje v Jeruzalemu v biblioteki »Ruske duhovne misije« prelistaval Antoninove »Zapiske sinajskega bogomoljca« in poročila poznejših obiskovalcev biblioteke, me je pričelo zanimati vprašanje sinajskega glagolskega Evhologija.

Ta znameniti staroslovenski rokopis, ki sega nedvomno v 11. stol.⁶⁰, je odkril l. 1870 arhimandrit Antonin⁶¹, a ga je pomotoma označil za psalterij: »37 Ἰλλυρικὸν Ψαλτήριον — Psaltir glagoličeskoga pisma«. L. 1882 ga je izdal zagrebški slavist Geitler; Beneševič pa ga je l. 1911 fotografiral v celoti in fotografične snimke izročil ruski Akademiji znanosti. Odtlej ni rokopisa nihče več videl.

Brnski profesor J. Frček piše v uvodu k svoji izdaji Sinajskega Evhologija, ki jo je pred 3 leti priredil za Graffinovo Patrologia Orientalis, da se original rokopisa sicer nahaja v sinajski

⁶⁰ Prim. R. Nahtigal, Starocerkvenoslovanski Evhologij, Razprave II (Ljubljana) str. 232.

⁶¹ Porfirij je imel v rokah le Psalterij, kakor dokazuje njegova lastno-ročna opazka na zadnji strani rokopisa.

biblioteki, da pa danes skoraj ni mogoče dobiti dostopa do njega⁶²; izgubili da so se tudi fotografični snimki, ki jih je ruska Akademija znanosti izročila S. N. Severjanovu, da bi priredil novo izdajo Evhologija⁶³. P. Lavrov pa celo piše v svoji monografiji »Kirilo ta Metodij v davnoslovjanskemu pismenstvu«, kakor bi se bil izgubil tudi rokopis sam⁶⁴.

Da bi dognal, kaj je na tem resnice, sem pisal knjižničarju o. Joakimu, naj mi sporoči, če se nahaja med rokopisi na Sinaju staroslovenski Evhologij, pisan z glagolskimi črkami. Dobro 3 tedne nato sem prejel odgovor: »Nous avons cherché partout dans la bibliothèque et on n'a pas trouvé ce manuscrit; s'il vous plait écrivez nous minutieusement ce que vous connaissez pour ce manuscrit et nous allons chercher en deuxième fois.«

Ker sem iz pisma spoznal knjižničarjevo dobro voljo, sem pisal vnovič, naj mi sporoče, če se nahaja v knjižnici rokopis s signaturo »37 Ἰλλυρικὸν Ψαλτήριον«. Ako se nahaja, naj mi pošljejo iz tega rokopisa in iz sorodnega »38 Ἰλλυρικὸν Ψαλτήριον« po eno fotografijo.

Dne 8. marca je dospel odgovor, da sta oba rokopisa v sinajski knjižnici. Priložena je bila tudi fotografija zadnje strani glagolskega Psalterija z opazko arhimandr. Porfirija, da ga je l. 1850 prečital⁶⁵, in fotografija prednje strani 83. lista Evhologija.

Tako se je torej izkazalo, da je glagolski Evhologij poleg Psalterija v sinajski knjižnici in da ni nič manj dostopen kot kateri koli drug rokopis. Kdor ga hoče videti ali dobiti iz njega fotografične snimke, mora samo navesti pravo signaturo; pod imenom »Glagolski Evhologij« ali »Sinajski Evhologij« ga na Sinaju ne poznajo.

15. Vsega skupaj je danes obiskovalcu sinajske biblioteke na vpogled, kakor ob času Antonina Kapustina, 38 slovanskih rokopisov, 36 cirilskih⁶⁶ in 2 glagolska.

Toda če primerjamo gornji seznam s katalogom arhim. Antonina, vidimo, da je število slovanskih rokopisov, ki se dejansko morajo nahajati na Sinaju, večje. Antoninov katalog namreč ne omenja rokopisov, ki se danes hranijo pod štev. 1, 2 in 9; nasprotno pa danes med cirilskimi rokopisi manjka tistih treh, ki jih Antonin navaja pod štev. 2, 9 in 13.

Iz tega sledi, da je vseh staroslovenskih rokopisov v sinajski knjižnici najmanj 41, t. j. 39 cirilskih in 2 glagolska. K temu je treba prišteti še nekaj ducatov posameznih pergamentnih listov v 8^o, ki jih

⁶² »Cette édition du manuscrit de Geitler est cependant la seule que nous possédions, tandis que l'original, qui se trouve toujours au monastère de Sainte Catherine au Mont Sinaï, est, hélas! plus difficile à atteindre que jamais« (Jean Frček, *Euchologium Sinaiticum* [Patrologia Orientalis XXIV, 5] Paris 1933, str. 620).

⁶³ »Les photographies n'ont pas été retrouvées après la mort de ce savant (Severjanov); elles semblent avoir été perdues dans les heures troubles que vivaient alors la Russie (o. c. op. 2 pod črto).

⁶⁴ Kijev 1928, str. 345.

⁶⁵ »1850 goda Ijulja 14 dnja čital siju Psaltir Arhimandr. Porfirij i peremjetil stranicy.«

⁶⁶ Cod. slav. 5 je namreč treba odšteti.

je l. 1906 videl Szczepeński, a ni mogel določiti njih vsebine⁶⁷. Ti so gotovo še nekje spravljani.

Poročila obiskovalcev sinajskega samostana dokazujejo, da teh rokopisov skupaj do danes še nihče ni videl. Porfirij ni videl glagolskega Evhologija, Antoninu so Sinaiti prikriili nekaj cirilskih rokopisov, Szczepeńskemu so l. 1906 pokazali samo 10 staroslovenskih rokopisov⁶⁸ in knjižničar se mu je zaklinjal, da v biblioteki ni drugih. Benešević toži, da ob njegovem obisku v knjižnici zdaleka niso bili vsi rokopisi, ki jih je opisal Antonin; sodi, da se pogrešani nahajajo na kaki polici med drugimi rokopisi⁶⁹. Dr. Jehart je l. 1925 videl samo 36 cirilskih rokopisov in izrečno poudarja, da glagolskih tedaj ni bilo v knjižnici⁷⁰. Dve leti zatem je prof. Slavič videl istih 36 cirilskih rokopisov in imel v rokah tudi glagolski Psalterij⁷¹.

Po vsem tem ni nikakega dvoma, da so pogrešani rokopisi vsi v knjižnici. Morda so se zgubile njih številke in so kje založeni, ali pa jih sedanji knjižničar posebej in nekoliko skrbneje hrani. Vendar se mi po skušnjah s sinajskim Evhologijem slednje ne zdi toliko verjetno. Prepričan sem, da bodo pri morebitni ponovni preureditvi in spopolnitvi knjižnice prišli vsi ti rokopisi in še drugi, doslej popolnoma neznani, na dan. Dotlej pa, da se to zgodi, se nikakor ni bati, da bi redovniki požgali le en sam pergamentni list; predobro se zavedajo, kaj pomeni danes knjižnica in kaj pomeni vsak star, četudi preperel pergament za sinajski samostan.

16. Ker je med sinajskimi staroslovenskimi rokopisi tudi nekaj bibličnih, naj se na kratko dotaknem še vprašanja, ali utegnejo ti rokopisi prinesiti kaj bistveno novega za kritiko bibličnega teksta, predvsem teksta evangelijev.

Na to vprašanje je prav že a priori mogoče odgovoriti, da ni pričakovati novih odkritij. Kajti najstarejši cirilski rokopisi, ki prihajajo v poštev, so iz 12. ali poznejših stoletij. V tej dobi pa je carigrajska recenzija bibličnega teksta že zmagala na vsej črti.

Vendar sem dognal, ko sem primerjal tekst sinajskih cirilskih evangelijev z grškim tekstom na eni in s tekstom še starejših slovanskih rokopisov na drugi strani⁷², da sinajski rokopisi v tekstno-kritičnem pogledu še zelo ohranjajo značaj najstarejših slovanskih evangelijev. Kjer imajo slovanski rokopisi iz najstarejše dobe aleksandrijsko ali zapadno inačico, jo imajo skoraj vedno tudi sinajski rokopisi⁷³. Le na nekaj mestih se je izkazalo, da gredo sinajski evangeliji proti tekstu Zografskega ali Ostromirovega evangelija s carigrajsko

⁶⁷ Na Synaju, str. 139.

⁶⁸ Sedem numeriranih (št. 4, 6, 7, 8, 13, 30, 34) in tri brez številk (slav. št. 1 in 37 ter posamezne pergamente). Pomotoma pravi, da so bili vsi ti rokopisi pisani z glagolico. Iz opisa je razvidno, da zamenjava glagolico s cirilico (o. c. 138).

⁶⁹ Pamjatniki Sinaja, fasc. I, str. 3.

⁷⁰ O. c. 159.

⁷¹ Na Sinaj (Ljubljana 1929) str. 197—8.

⁷² Žal sem imel pri rokah samo Zografski četveroangelij in Ostromirov evangelijarij.

⁷³ Aleksandrijske inačice sem našel v cod. 1 na sledečih mestih (NB! primerjal sem samo nekatere odlomke na podlagi svojih fotogr. snimkov):

recenzijo⁷⁴. Iz tega sledi, da so sinajski evangeliji prepisi takih rokopisov, ki so bili še kolikor toliko odtegnjeni vplivu carigrajske recenzije teksta in carigrajskih korektorjev. Končno sodbo o tem vprašanju bo seveda mogoče izreči šele, ko bo izdan kak sinajski rokopis v celoti in bo mogoče v večjem obsegu primerjati njegov tekst z grškim izvirnikom in najstarejšimi slovanskimi rokopisi.

17. Vsekako je upati, da bodo slovanski rokopisi na Sinaju, tudi cirilski, ko bodo temeljito preiskani, prinesli še marsikako korist ne samo biblični tekstni kritiki, ampak tudi slavistiki. Res, da cirilski rokopisi ne pripadajo najstarejši dobi starocerkvenoslovanskega pismenstva, vendar jih radi tega ne kaže a priori omalovaževati. Saj se je tudi drugod dognalo, da so sorazmerno mladi rokopisi (Hvalov, Nikoljski) ohranili mnogo jezikovnih arhaizmov. Če so se v sinajskih bibličnih rokopisih mogle ohraniti inačice egiptске in zapadne tekstne recenzije kot častitljiva dediščina solunskih bratov in dokaz njunega občudovanja vrednega bogoslovnega genija, je pričakovati, da se bodo v njih našli tudi jezikovni arhaizmi kot dragocen spomin na najstarejšo dobo slovanskega jezika in slovanske književnosti.

18. Tako sinajska knjižnica s svojimi bogatimi rokopisnimi zakladi nudi teologom in filologom še obilno hvaležnega gradiva za znanstvena raziskovanja. Če se oziramo nazaj v zgodovino knjižnice in na težave, s katerimi so se morali boriti znanstveniki, moramo biti veseli ob dejstvu, da so sedaj v knjižnici vsaj za silo ustvarjeni pogoji za znanstveno delo.

Res je še vedno velik nedostatek, da samostan ne premore strokovno usposobljenega knjižničarja, ki bi bil temeljito podkovan v filologiji, teologiji in paleografiji, a doseženo je vsaj to, da je tujim strokovnjakom dostop do knjižnice omogočen, da so knjige zbrane vse na enem mestu in po jeziku ter po strokah kolikor toliko urejene. Kdor pride danes študirat v knjižnico, ima neprimerno lažje delo, kot so ga imeli Porfirij, Antonin, Kondakov, Geitler i. dr.

Res je tudi, da bi bilo znanosti in znanstvenikom mnogo bolj ustrezno, ko bi bila knjižnica v Kairi ali vsaj v Suez. Toda preden bodo ti knjižni zakladi prenešeni v kak večji kulturni centrum, bo prišel čas, ko razdalje 200 do 300 km ne bodo igrale nobene vloge več in bo voznja z avtomobilom po gladki puščavski cesti⁷⁵, mimo zelenih oaz in zgodovinsko znamenitih bibličnih krajev, bogato odtehtala žrtve potovanja in obiska sinajskega samostana ter njegovih znamenitosti.

Mt 2, 8. 21; 3, 2; Mr 1, 34; 2, 27; Lk 1, 14. 50. 61. 63; Jan 1, 27. 39. — V cod. 3: Mt 1, 11; 4, 3. — V cod. 12 (kratek odstavek Mr 9, 17—31): Mr 9, 20. 22.

⁷⁴ N. p. Cod. 1: Mr 1, 18. 21. 37. 40.

⁷⁵ Že 6 let sem je mogoče potovati iz Sueza na Sinaj z avtomobilom. Za eno pot se potrebuje približno poldrugi dan, nazaj se pride celo v enem dnevu. Prej je bilo treba potovati iz Sueza s parnikom do el-Tora (1 dan) in od tam s kamelo skozi puščavo (3 dni). Res je voznja z avtomobilom za enkrat še draga in ne brez nevarnosti, ker so ceste (če se more o njih sploh govoriti) slabe. Gotovo bodo že v par letih tudi ti nedostatki odpravljani.

„Zaveza“ in „Mojzes“.

Dr. M. Slavič.

Summarium. — Ostenditur: 1. In versione slovena sacrarum Scripturarum pro testamento vel foedere (novo, vetere) utendum esse voce »zaveza«, inepte autem scribi »zakon«. — 2. Retinendam esse traditionalem formam slovenam nominis legislatoris veteris testamenti »Mojzes«. Indagatione historica detegitur, unde discrepantiae ortae sint.

I. Sveto pismo stare in nove »zaveze«, ne starega in novega »zakona«.

1. V svetem pismu se imenuje milostno razmerje med Bogom in Izraelci zaveza (hebr. berit; grško diatheke; lat. testamentum, foedus, pactum). V Eks 6, 7 pravi Bog: »In vas bom vzel za svoje ljudstvo in vam bom vaš Bog.« To razmerje ima obojestranske obveze, kakor se to določa v Devt 26, 17—19: »Danes si izvolil Gospoda (v hebr.: si se dogovoril z Gospodom), da ti bo Bog (v hebr.: da bo tvoj Bog) in da boš hodil po njegovih potih in spolnjeval njegove postave, njegove zapovedi in njegove naredbe... In Gospod te je danes izvolil (v hebr.: se je danes dogovoril s teboj), da mu boš (v hebr.: njegovo) lastninsko ljudstvo, kakor ti je govoril, in da boš spolnjeval vse njegove zapovedi, da te povzdigne nad vse narode... in da boš sveto ljudstvo svojemu Bogu.« Ljudstvo ima torej obvezo, da spolnjuje božje zapovedi, Bog pa se zaveže, skrbeti za svoj narod na poseben način, kakor v lepi podobi pravi Dt 32, 10: »Vodil ga je in učil in varoval ko zenico svojega očesa.«

Kako je bila sklenjena ta zaveza, nam pripoveduje Eks 24. Mojzes je prišel s Sinajske gore in povedal ljudstvu vse besede Gospodove. Ljudstvo je odgovorilo z enim glasom: »Vse besede, ki jih je govoril Gospod, bomo storili« (Eks 24, 3). Mojzes je zapisal vse besede Gospodove v knjigo zaveze. Potem so opravili daritev. Po daritvi je vzel Mojzes knjigo zaveze in jo na glas prebral ljudstvu, ki je reklo: »Vse, kar je govoril Gospod, bomo storili in spolnili« (Eks 24, 7). Nato je vzel Mojzes daritveno kri in jo razkropil čez ljudstvo ter rekel: »Glejte, to je kri zaveze, ki jo je Gospod sklenil z vami na podlagi vseh teh besed« (Eks 24, 8). Enako piše sv. Pavel Hebr 9, 20.

Po tem razmerju, t. j., po tej zavezi se imenuje knjiga »zaveze« in se imenujeta »tabli zaveze«, tisti kamniti tabli¹, na katerih je bilo

¹ Jerè-Pečjak-Snojev prevod (1929) ima 2 Kor 3, 3 »kamniti plošči« in Hebr 9, 4 »plošči zaveze«; Dalmatin »table tiĝa Testamenta«; Japelj »kamnati tabli«; Wolfova izdaja »kamnati tabli«; Lampe-Krek »kameniti tabli«; prekmurski Štefan Kūzmič (1883) »kameni tabli«; prekmurski Jan Kardoš (1926/27) »kameni tabli«; prekm. »Katoličanski katekizmus« (1926) »kamenivi tabli«; britanski prevod 1885 »na kamenenih pločah« (2 Kor 3, 3) in »ploče zaveze« (Hebr 9, 4), l. 1908 pa »tabli zaveze« (Hebr 9, 4) in »kameniti ploči« (2 Kor 3, 3), a l. 1914 že samo »plošči«. Po britanski bibliji je naš prevod iz l. 1929 zapustil slovensko tradicijo. To ni prav. Nekdaj smo nosili »table« v šolo in še danes ne nosijo otroci »plošč«. Zato ostane pravilna tista ribniška: »Dve sta tabli Mojzesa.« Poploščenje teh tabel je odveč.

napisanih 10 božjih zapovedi. Zaradi tega je tudi ime »skrinja zaveze«, ker sta bili v njej tabli zaveze. O tej milostni zavezi govori kralj Salomon v templju: »O Gospod, Izraelov Bog, tebi ni enakega Boga v nebesih gori in na zemlji doli, ki hraniš zavezo in milost svojim hlapcem, ki hodijo pred teboj z vsem svojim srcem« (3 Kralj 8, 23).

Prerok Jeremija pa napoveduje, da bo Bog sklenil v mesijanski dobi novo zavezo med seboj in človeštvom: »Glej, dnevi pridejo, govori Gospod, in sklenil bom z Izraelovo hišo in z Judovo hišo novo zavezo, ne take zaveze, kakršno sem sklenil z njih očeti takrat, ko sem jih za roko prijel, da sem jih izpeljal iz egiptske dežele... ampak taka bo zaveza, ki jo sklenem z Izraelovo hišo po tistih dneh: svojo postavo jim bom dal v njih osrčje in v njih srce jo bom zapisal, in bom jim Bog, oni pa bodo moje ljudstvo« (Jer 31, 31—33).

In Kristus res govori o novi zavezi, ki jo je sklenil s svojo krvjo na križu: »To je namreč moja kri nove zaveze, ki se za mnoge preliva v odpuščanje grehov« (Mt 26, 28; Mk 14, 24) ali: »Ta kelih je nova zaveza v moji krvi, ki se za vas preliva« (Lk 22, 20) in enako sv. Pavel v 1 Kor 11, 25. Kristus sam imenuje svojo milostno zavezo z ljudmi novo zavezo. In sv. Pavel imenuje Jezusa poroka »boljše zaveze« (Hebr 7, 22) in »srednika nove zaveze« (Hebr 9, 15). Kristus je torej dal to ime »nova zaveza«. In tudi sv. Pavel izvaja iz Jeremijevih besed izraza »stara zaveza« in »nova zaveza«. Navaja namreč Jeremijeve besede o »novi zavezi« ter nadaljuje: »S tem, da je rekel ‚novo‘, je prejšnjo označil za staro« (Hebr 8, 13).

2. Kristus in za njim sv. Pavel sta označila milostno razmerje med Bogom in ljudmi za »zavezo«. V Eks 24, 7 pa se imenuje tudi knjiga, ki poroča o tem razmerju, knjiga zaveze: »Tedaj je (Mojzes) vzel knjigo zaveze in je bral in ljudstvo je poslušalo.« V Dt 9, 9 se Mojzesovi tabli 10 božjih zapovedi imenujeta »tabli zaveze«. Tako je tudi sv. Pavel imenoval knjige, ki nam poročajo o stari zavezi, kar »stara zaveza«: »Kajti do današnjega dne ostaja na branju stare zaveze zagrinjalo« (2 Kor 3, 14). Apostol Pavel torej pravi, da se sveto pismo stare zaveze ali »stara zaveza« bere.

Po Kristusu in sv. Pavlu so torej pravilni izrazi: »sveto pismo stare in nove zaveze« ali »zgodbe svetega pisma stare in nove zaveze« ali »stara zaveza« beremo ali »novo zavezo« se učimo. Tako zavezo pomeni hebr. izraz berit, v takem pomenu se rabi grška beseda diatheke ter latinska testamentum in foedus. V 2 Kor 3, 14 pravi vulgata: »in lectione veteris testamenti.« Testamentum tu ne pomeni poslednje volje ali oporoke, ampak zavezo, kakor hebr. berit in grška diatheke. Zato rabi vulgata namesto testamentum tudi foedus ali pactum. V Gen 17, 7 ima vulgata: »Et statuam pactum meum inter te et me, et inter semen tuum post te in generationibus suis foedere sempiterno.« V tem stavku je za »pactum« in »foedus« obakrat ena in ista beseda v hebr. berit, v gršč. diatheke, torej zaveza. Tako še danes rabijo Hebrejci izraz »sveto pismo stare in

nove berit«, Grki »stare in nove diatheke«, vulgata pa pravi »vetus, antiquum — novum testamentum, foedus«.

V tem smislu rabijo za staro in novo zavezo Italijani »Antico (Vecchio), Nuovo Testamento«, Francozi »Ancien (Vieux), Nouveau Testament«, podobno drugi romanski narodi. Nemci pišejo »Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes, Bundes«. Nizozemci imajo za zavezo »Verbond«, Angleži imajo »The Old Testament, The New Testament«. Staroslovenščina ima za diatheke in testamentum »zavjet«. Zato imajo Rusi, Bolgari, Srbi in Hrvati »Stari in Novi zavjet«. Pri Slovencih ima Primož Trubar (1557) »Novi testament«, Dalmatin (1584) »Stari in Novi testament«, Japelj (1784—1802) »Stari in Novi testament«, Wolfova biblija (1856) »Staro in Novo zavezo«. Poljaki imajo do danes »testament«.

Dalmatin je postavil v tekstu za berit, diatheke, testamentum (foedus) »zavezo«, n. pr.: »Tu je kri te z a v e z e« (Eks 24, 8); »Inu jest hočem mojo z a v e z o gori postaviti... de bo ena večna z a v e z a« (Gen 17, 7). Pri Kristusovih besedah o krvi nove zaveze pa ni rabil besede »zaveza«, ampak »testament«: »Letu je moja kri tiga Noviga Testamenta« (Mt 26, 28; Mk 14, 24; Lk 22, 20). V drugi zvezi pa rabi tudi v »Novi zavezi« zopet »zavezo« ali »testament«, n. pr.: »Vi ste te zaveze otroci« (Apd 3, 25); »zavezo tiga obrezovanja« (Apd 7, 8); »Letu je moj testament z njimi« (Rim 11, 27); »Leta kelih je ta novi testament v moji krvi« (1 Kor 11, 25); »služabnikom noviga testamenta« (2 Kor 3, 6); »na starim Testamenti, kadar ga oni bero« (2 Kor 3, 14). Japljevi sodelavci pri prirejanju sv. pisma so iz Dalmatina prepisali »zavezo« ali »testament«, kakor so našli pri Dalmatinu. Sele prevajalci za Wolfovo izdajo so povsod dosledno rabili pravilno »zavezo«.

Od Wolfove biblije dalje imamo v vseh katoliških slovenskih prevodih namesto prejšnje pravilne tujke »testament« pravilno slovensko besedo »zaveza«. Tako Lampe-Krekove Zgodbe (1894—1912), Zidanškov prevod evangelijev in Apd (1918) in Jerè-Pečjak-Snoj (1925, 1929).

Trubar, Dalmatin in Japelj imenujejo torej razmerje med Bogom in ljudmi »testament« ali »zavezo« ter berejo »stari testament«; od Wolfa dalje pa vsi v tekstu imenujejo »zavezo« in berejo »staro zavezo«. Wolfova biblija je logično dobila naslov: »Sveto pismo stare in nove zaveze«.

Od Lampetovih zgodb dalje pa katoliški slovenski prevodi v besedilu rabijo pravilne izraze, za naslov pa dajejo izraz, ki ga v besedilu nimajo, namreč sveto pismo starega in novega »zakona«. Ta »zakon« je za Slovence tuj izraz, ki ni organično utemeljen v slovenskih prevodih². Vzeli so ga od Čehov. Prekmurski evangeličan

² Univ. prof. dr. F. Ramovš, ki mi je dal slovenske jezikoslovne informacije in mi pojasnila za češčino oskrbel po svojem češkem prijatelju slavistu, — za kar se mu najlepše zahvaljujem, — pravi: »Zakon je v slovenščini znan s pomenom ‚Ehe‘ in ‚Gesetz‘. Foedus je zaveza. Zakon kot testament ni pri nas domač. Tudi Kuzmičev ‚zakon‘ = testamentum ni domač. V ‚Duševnem listu‘ febr. 1936, št. 3 berem na prvi strani ‚hišni zakon‘ (Ehe) in zákon = pôtikazáč (Wegweiser, navodilo), pojmovno že

Štefan Kūzmič in Britanska in inozemska svetopisemska družba sta ga med Slovenci za naslov širila. Med katoliškimi Slovenci se je pred Lampetom v naslovu samo tuintam pojavil, pa zopet izginil, kakor n. pr. v Ravnikarjevih Zgodbah novega »zakona« (1816) in v Dajnkovih »Zgodbah iz starega zakona« (1824) in »iz novega zakona« (1826).

3. Kako pa so Čehi prišli do »zakona«? Čehi imajo za berit, diatheke, testamentum (foedus, pactum) dve dobri besedi kakor Latinci tri. Rabijo namreč »úmluva«, kar pomeni dogovor (Verabredung, Übereinkunft), in pa »smlouva«, kar je zaveza (foedus, pactum); tako n. pr.: »Ustanovuji smlouvu... že budu dle věčne smlouvy« (Gen 17, 7); »Toto jest krev úmluvy« (Eks 24, 8); »smlouvu novou« (Jer 31, 31); »Nebo to jest krev ma nové smlouvy« (Mk 26, 28). Tudi za »knjižo zaveze« imajo »knihu smlouvy«. Na večini mest rabijo Čehi za berit, diatheke, testamentum pravilna izraza úmluva ali smlouva, na kakih sedmih pa izjemno »zakon«. Tako stoji v češkem prevodu Hebr 9 trikrat pravilno »smlouva«, a dvakrat izjemno »zakon«. Tako je 1 Kor 11, 25: »Tento kalich jest ta nová smlouva v mé krvi.« Izjemni »zakon« pa zopet stoji 2 Kor 3, 6 (»služebniki Nového Zákona«) in 2 Kor 3, 14 (»v čítani Starého Zákona«). Tako so dobili Čehi tudi »Svatá pisma starého a nového zákona«. Čehi so torej ponekod začeli istovetiti »smlouvu« z »zakonom« in so rabili »zakon« za zavezo. Raba besede »zakon« za knjiže svetega pisma je pri Čehih zelo stara; že njih najstarejši cerkveni pisatelj Tomáš ze Stitneho v 14. stol. je pisal tako³.

Poljaki imajo za »zavezo«, testamentum, izraz przymierze: »krew przymierza« (Eks 24, 8); »przymierze nowe« (Jer 31, 31; Hebr 8, 8). V Kristusovih besedah pri zadnji večerji pa so pustili latinsko besedo: »To jest krew moja nowego testamentu« (Mt 26, 28). To so storili pač iz spoštovanja do liturgije. Drugod pa imajo przymierze (Lk 1, 72; Apd; Raz 11, 19; 2 Kor 3, 14; Hebr vedno razen dvakrat-

blizu ‚Gesetz‘. Kūzmič je vzel zakon = testamentum najbrž iz češčine. — Tudi staroslovenščina rabi zakon v pomenu ‚Ehe‘, ‚Gesetz‘, vendar za Gesetz predvsem v izpeljankah (zakonik, zakonen-legitimus in pod.). Zakon = Gesetz in postava sta si v starih tekstih enakovredna. — Po pojmovnem, vsebinskem obsegu je zakon še znan v pomenu ‚navada, običaj, šega‘ v srbohrvaščini, bolgarsščini in ukrajinsščini. Iz južne slovenščine izposojena albanska ‚zakona‘ in grška ‚zakana‘ ima tudi pomen ‚običaj‘ (mos). Tu je prvotni pomen bolj jasen; kajti zakon = začetek, izhodišče, odtoč dalje začetek vrste, vrsta, red, pravilo, postava, navodilo itd. — Vsi slovanski jeziki rabijo zakon v pomenu Gesetz (lex).

³ Sporočil g. dr. Tomáš Hudec, prof. teol. fakultete v Olomoucu. — Kako je prišlo pri Čehih do tega, pojasnjuje češki slavist dr. F. Trávníček (v pismu 6. maja 1936 iz Brna) takole: »V češčini pomeni današnji ‚zakon‘: Gesetz (lex). Prvotni pomen pa je bil drug. Soroden je s prvotnim pomenom glagola ‚konati‘, torej dokončati, dodelati, končati, beenličen. Drugod (v drugih tekstih) se rabi ‚skonavati se‘, k temu je današnji perfektivni ‚skonati‘ = umreti. ‚Zakonati‘ je pomenilo končati, dokončati; ‚zakon‘ je torej pomenil dokončanje, konec, torej dejanje pravnega reda, postopanja, torej ‚úmluva‘; in v neki dobi se je rabilo promiscue ‚úmluva‘ in ‚zakon‘. Ščasoma je dobil ‚zakon‘ nov pomen: to, po čemer se imamo ravnati, potem ko je bilo dogovorjeno = to, kar je obvezno = lex (Gesetz). Ščasoma je prevladal pomen lex (Gesetz), a nekaj je ostalo v bibliji, kjer je zakon = úmluva (zaveza).«

nega testamenta). Zato imajo Poljaki uradni naziv »Pismo święte starego i nowego testamentu«. V razpravah pa včasih pišejo po češkem zgledu »Stari i novi zakon«, a v svetopisemskem tekstu imajo pravilno »przymierze« ali »testament« za »zavezo«; tudi »knjiga zaveze« je »księga przymierza« (Eks 24, 7).

Do »zakona« bi še mogli takole priti. Kristus je označil knjige stare zaveze s temile besedami: »Treba je, da se dopolni vse, kar je o meni pisano v Mojzesovi postavi, prerokih in psalmih« (Lk 24, 44). Ta »postava« je v hebr. tora, v grščini nomos, v latinščini lex, v nemščini Gesetz. Čehom je ta Mojzesova »tora« dosledno »Mojžišov zakon«, Slovencem pa »Mojzesova postava«, n. pr.: »Kakor je pisano v Mojzesovi postavi« (3 Kralj 2, 3); »kar je pisano v knjigi Mojzesove postave« (4 Kralj 14, 6); »Ezdra ... je bil hiter pisalec v Mojzesovi postavi« (Ezd 7, 6); »v Mojzesovi postavi je pisano« (1 Kor 9, 9). Slovenci ne pravimo »Mojzesov zakon«, ker pri tem prehitro mislimo na Mojzesov zakon z ženo Seforo, ampak »Mojzesova postava«. Pri Čehih te nevarnosti ni, ker imajo za »matrimonium« »manželstvi«, za »lex« pa samo »zákon«.

Zaradi velike važnosti Mojzesove postave (tora) se včasih knjige stare zaveze sploh imenujejo »postava«. Tako je rekel Jezus: »Ali ni to zapisano v vaši postavi: ‚Jaz sem rekel: bogovi ste?‘« (Jan 10, 34; citat je iz Ps 86, 1.) In sv. Pavel pravi: »V postavi je pisano: ‚V tujih jezikih in z ustnicami tujcev bom govoril temu ljudstvu, pa me tudi tako ne bodo poslušali, govori Gospod‘« (1 Kor 14, 21; citat iz Iz 28, 11). Besede iz psalmov in prerokov se torej tudi označujejo kot pisane v »postavi«, ne samo besede iz petih Mojzesovih knjig. Sveto pismo stare zaveze se tedaj imenuje kratko tudi »postava« zaradi Mojzesove postave. Ne govori se sicer v svetem pismu o »stari« in »novi« postavi. Saj je Kristus celó rekel: »Ne mislite, da sem prišel razvezovat postavo ali preroke; ne razvezovat, marveč dopolnit sem jih prišel« (Mt 5, 17). Ta po Kristusu dopolnjena postava ali Kristusova postava pa se je začela pozneje imenovati po analogiji s staro in novo zavezo tudi »nova postava« (nova lex) in Mojzesova postava »stara postava« (vetus, prisca, antiqua lex).

Vendar je splošno ostalo samo pri tem govorjenju in pisanju o Mojzesovi ali stari postavi in Kristusovi ali novi postavi. Sveto pismo pa je ostalo pri imenu sv. pismo stare in nove zaveze. Tudi Čehi niso prišli do imena »Bibli sváta starého a nového zakona« po zakonu = tora (postava), marveč zato, ker je v neki stari dobi Čehom pomenil zakon isto ko »úmluva« (berit, zaveza), kakor slavist Trávníček zgoraj v 3. op. pojasnjuje. Drugi narodi takega prehoda niso naredili. Latinci, Grki, romanski, germanski in drugi narodi so ostali pri bibličnih imenih stare in nove »zaveze«. Nemci n. pr. ne pravijo: »Hl. Schrift des alten und neuen Gesetzes«, ampak »Bundes« ali »Testamentes«. Rusi, Bolgari, Srbi in Hrvati imajo, kakor že omenjeno, Stari i Novi Zavjet, dasi imajo za Mojzesovo »tora« Mojzesov »zákon«. Poljaki imajo za Mojzesovo »tora« včasih »prawo« (n. pr. Gen 26, 5) ali »ustaw« (Eks 16, 28; 18, 20), največkrat pa »zákon«.

n. pr. zakon Mojžeszow (3 Kralj 2, 3). Celo v knjigi Devteronomiju, ki jo po tem grškem imenu zovejo księga powtórzonego »prawa«, rabijo v tekstu zakon, n. pr. Dt 1, 5; 4, 8. 44; 17, 18, kjer rabijo kakor nalašč proti prej navedenemu imenu v prevodih iz hebrejščine »powtórzony zakon«, po vulgati pa »odpis zakonu«. V novi zavezi imajo za Mojzesovo tora tudi zakon, n. pr. »w zakonie waszym« (Jan 10, 34). V 2 Kor 3, 6. 14 pa so ostali pri pravilnem tujem izrazu testament. Poljaki torej svetega pisma ne imenujejo po »prawu« ali »ustawu« ali »zakonu«, kar jim vse pomeni hebr. tora, ampak oficijelno po »testamentu« in neoficijelno po češkem zgledu (zakon).

4. Zajemljiva je raba pri Slovencih. Glede prevoda hebr. berit, diatheke, testamentum (foedus) smo že videli, da je v tekstu pravilna beseda »zaveza« od Trubarja in Dalmatina do Jerè-Pečjak-Snoja. Tudi prekmurski Kardoš⁴ ima pravilno za književno slovensko »zavezo« prekmursko besedo »závezek«, ki pomeni isto ko češki »závazek«, namreč Verbindung, Verpflichtung, Verbindlichkeit. Tako Gen 15, 18; Num 18, 19: »vekivecsen závezek«; Eks 24, 8: »eto je krv závezka«; Eks 24, 7: »kníže závezka«. Za Mojzesovo »tora« (postava) pa ima Kardoš »právda«, n. pr. Devt 31, 9. 11: »právdo eto«; Devt 31, 24: »I prigodilo se je, gda bi Moses recsi ete právde dopuno i z cęla vu kníže szpizao«; Joz 24, 26: »Potom je notri-szpisao Josua recsi ete vu kníže bóze právde.« Po teh izrazih bi moral Kardoš dati ime sveto pismo »staroga závezka«. Če pa bi hotel svetemu pismu dati naslov po »tora«-postavi, bi moral narediti »sveto pismo stare pravde«. Zakaj pa ima »sv. p. stároga zákona«? Za to mu je bil zgled Štefan Kúzmíč.

Št. Kúzmíč je v svoji izdaji l. 1771 pisal dosledno po prekmurskem besedilu: »pizsano vu vasoj právdi« (Jan 10, 34) knjižnoslovensko: »v vaši postavi«, češko: »v zakone vašem«, poljsko: »v zakonie waszym« za tora, nomos, lex, Gesetz. Za berit, diatheke, testamentum (foedus, pactum), zavezo pa Kúzmíč l. 1771 ni poznal »závezka«, kakor Kardoš l. 1870, torej 100 let pozneje, ampak je rabil kar »zakon« za »zavezo«. Zato pravi o Mojzesovi »krvi zaveze«: »tò je krv tisztoğa zákona, steroga vam je Bóg zapovedao« (Hebr 9, 20). In Kristus pravi pri Kúzmíču: »Ar je tò moja krv nôvoga zákona, stera sze za vnòge vò vlejí na odpúscsanye gréhov« (Mt 26, 28). Zato je dal svoji Novi zavezi naslov: »Nouvi zákon ali testamentom.« Čehi so pred Kúzmíčem samo na kakih sedmih mestih iz neke stare dobe ohranili »zakon« v pomenu »zaveza« (úmluva, smlouva). Kúzmíč pa je povsod, kjer je našel diatheke ali testamentum, zapisal »zákon«. Kako je prišel do tega, ni dognano. Zdi se, da ni poznal ne závezka ne zaveze, v češčini pa je videl, da se v naslovu rabi »zakon« v pomenu »testament«; zato je dal svojemu prevodu naslov: »Nouvi zákon ali testamentom«, kjer je pomen »zakona« pojasnil z dodatkom »ali testamentom«, kakor bi se bal, da sicer bralci ne bodo razumeli, kaj »zakon« tukaj pomeni.

⁴ »Moses i Josua ali Glávni tál szvétoga pizsma sztároga zákona po Kardos Janosi hodoskom dúhovniki szlovenscen. Stampano v Prekmurski tiskarni v Murski Soboti 1926—1927.« (Prevedeno že 1870.)

V knjižni slovenščini pa je slovensko tradicijo pretrgala Britanska in inozemska bibl. družba v Londonu, ki je l. 1870 dala natisniti pri Reichardu & dr. na Dunaju »Novi zakon Gospoda in Zveličarja našega Jezusa Kristusa«. Tak naslov ima Britanska družba tudi v drugih jezikih, n. pr. »Das Neue Testament unsers Herrn u. Heilandes Jesu Christi, nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers, Berlin 1909«. Naslov »Novi zakon« pa je dal prevajalec Fr. Remec⁵ kakor štefan Kůzmič in je po njem tudi dosledno rabil v dveh evangelijih napačni »zakon«: »Kajti to je kri moja novega zakona« (Mt 26, 28; Mk 14, 24). Pri Lk in Apd pa ima pravilno slovensko »zavezo«: »in se spomene svete zaveze svoje« (Lk 1, 72); »ta kelih je nova zaveza po krvi moje« (Lk 22, 20); »vi ste sinovi ... zaveze« (Apd 3, 25); »in dal mu je zavezo obreze« (Apd 7, 8). Prevajalec sicer pravi, da je prevedel »poleg grškega izvornika«, pa je menda vendarle marsikaj posnel deloma po Kůzmičevem »Zakonu«, ki je »vprvics z Grczkoğa na sztari szlovenszki jezik obrnyeni«, deloma po Trubarju, Dalmatinu, Japlju in po Wolfovi izdaji. Sicer bi bilo nerazumljivo, kako bi grško »diatheke« prevedel enkrat z »zakonom«, drugikrat z »zavezo« pri isti »kri nove zaveze«.

Prireditelj izdaje Brit. družbe l. 1885 (menda Stritar⁶) je naslov spremenil: »Novi testament Gosp. in Zvel. naš. J. Kristusa«, kakor da je zakon za diatheke kot nepravilen izraz odklonil. V prvem delu pa je mehanično prepisal Remčeve izraze (pri Mt 26, 28 in Mk 14, 24 je »kri novega zakona«; pri Lk 22, 20 pa »nova zaveza po krvi moje«; Lk 1, 72 »in se spomene svete zaveze svoje«; Apd 3, 25 »sinovi ... zaveze«; Apd 7, 8 »zavezo obreze«). V drugem delu pa meša, večinoma piše »zaveza«, trikrat brez vzroka »zakon«⁷. Tako je Rimlj 9, 4 »zaveze« in 11, 27 »zaveza«; 1 Kor 11, 25: »Ta kelih je novi zakon v moje krvi« (prim. Lk 22, 20); 2 Kor 3, 6 »služabniki novega zakona« in 3, 14 »pri branji starega zakona«; Gal 3, 15 »zaveze«, 3, 17 »zaveze«, 4, 24 »dve zavezi«; Ef 2, 12 »zavezam«. Hebrejcem govori list povsod (15 krat) o »zavezi«, nič o zakonu; ima med temi mesti »novo zavezo« (8, 8), »kri zaveze« (9, 20) in »v krvi večne zaveze« (13, 20). Raz 11, 19 ima skrinjo »zaveze«.

Jeremija 31, 31 (slovenska izdaja Brit. družbe 1898) ima pravilno: »Glej, dnevi pridejo, govori Gospod, ko sklenem ... novo zavezo, ne po tisti zavezi.«

L. 1908 je izdal za Brit. družbo Čeh A. Chraska s pomočjo A. Mikuša in Fr. Govekarja in dr. zopet »Novi zakon Gosp. in Zvelič. n. J. Kristusa po grškem izvorniku«. Ti prireditelji so se v tekstu popolnoma otresli Kůzmičevih, čeških, Remčevih in Stritarjevih pogrškov pri prevodu besede diatheke. Povsod imajo »zavezo«. Tako

⁵ Prim. Slov. biogr. leks. I, 77 pod »Chraska«. Tu pa ta izdaja, ki jo tu citiram in imam, ni omejena; obsega pa »I. del. Čveteri evangelji in Dejanja sv. aposteljnov«.

⁶ Prim. moje opombe v »Voditelju v bogosl. vedah«, 1915, str. 92.

⁷ Čehi imajo tu, kakor je zgoraj omenjeno, samo dvakrat »zakon«, ker imajo v 1 Kor 11, 25: »Tento kalich jest ta nová smlouva v mé krvi.« Vendar je tu češki vpliv jasen.

imajo »kri nove zaveze« Mt 26, 28; Mk 14, 24; Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25; Hebr 9, 20; 10, 29. Končno so odklonili dve češki izposojenki, ko so prevedli »služabnike nove zaveze« (2 Kor 3, 6) in »pri branju stare zaveze« (2 Kor 3, 14). V tekstu torej berejo »staro zavezo«, za naslov pa si niso upali dati svetopisemškega naziva »Nova zaveza«, ampak so ostali pri Küzmičevem in Britanske družbe imenu »novi zakon«.

5. Glede druge sporne besede »tora«, lex, nomos nima Brit. družba dosledno tradicionalne slovenske besede »Mojsesova postava«, ampak včasih pod češkim vplivom »Mojsesov zakon«. Tako stoji v izdajah 1870, 1885, 1908 in 1914: »Ni li pisano v zakonu vašem« (Jan 10, 34). Temu nasproti pa je v Lk 2, 23 v vseh štirih izdajah: »Kakor je pisano v postavi Gospodovi.« Istotako v 1 Kor 9, 9: »v Mojsesovi postavi je pisano« v vseh štirih izdajah. Enako pri Mt 5, 17 l. 1870 in 1885: »Ne mislite, da sem prišel podirati postavo ali preroke«, l. 1908 in 1914: »... razveljavljat postavo.« To se v izdaji l. 1870 menja brez vsakega vzroka celo v enem poglavju za isto reč. Tako je pri Jan 1, 17: »Postava se je po Mojsesu dala;« Jan 1, 46: »Našli smo ga, za kogar je pisal Mojses v zakonu in preroki.« Razmerje pa je tole. Pri Mateju je vseh devetkrat postava, pri Luki je sedemkrat postava in trikrat zakon, pri Janezu osemkrat postava in šestkrat zakon, v Delih apostolskih pa vseh dvajsetkrat postava. V celem delu je torej l. 1870 »postav« 44, »zakonov« 9. L. 1885 je v I. delu kar ponatis po delu iz l. 1870 glede »postave« in »zakona«. V II. delu je po primerih, ki sem jih pogledal, dosledno samo »postava«. L. 1908 je v I. delu na nekaterih mestih popravljen »zakon« v »postavo«, tako da se število »zakonov« precej skrči, v II. delu pa je »postava«. L. 1914 je v Novi zavezi tako kakor l. 1908, v Stari zavezi pa je glede »zaveze« pravilno, »tora« je pa nedosledno enkrat »postava«, drugikrat »zakon« za isti stavek. (V kritičnem 2 Kor 3, 14 pa torej tudi ta izdaja l. 1914 pravilno bere staro zavezo, ker ima »pri branju stare zaveze«.) Jeremija l. 1898 ima pravilno »postavo« 31, 33: »postavo svojo položim v njih um.«

Pri Britanski družbi je torej počasi zmagalo stališče, da je »tora« (nomos, lex) postava, berit (diatheke, testamentum, foedus) pa »zaveza« in da se »bere Stara zaveza« (2 Kor 3, 14). Tako je v tekstu. Na platnicah pa je napis: »Novi zakon« (1870) in »Sv. pismo starega in novega zakona« (1914).

Katoliške izdaje svetega pisma se drže v tekstu dosledno dobrih izrazov Wolfovega »Svetega pisma stare in nove zaveze«, ki je izšlo v l. 1856—1859. Lampé v svojih Zgodbah (l. 1894) še celo izboljša nekatere pri Wolfu spregledane izraze. V Gen 17, 7 ima vulgata: »Et statuum pactum meum inter me et te ... foedere sempiterno;« Wolf pa: In svoj zakon bom naredil med seboj in med (?) teboj ... večno zavezo.« Prevajalec pač ni pogledal hebrejskega ali grškega teksta, kjer je dvakrat ista »berit« ali »diatheke«. Zato je mislil da mora imeti dve besedi. Pa je »zakon« tu

* Kardoš ima tu: »I potrdim zavezek moj med szebom i med tebom... na vekivecsni zákon«, kar kaže, da ni prevajal iz hrebřejščine.

napačen. Vulgata je pač lahko postavila namesto testamentum dve isotako pravilni besedi pactum in foedus. Dalmatin in za njim Japelj imata pravilno: »Inu jest hočem moja z a v e z o gori postaviti mej mano inu mej tabo ... da bo ena večna z a v e z a« (Dalm.), »Inu jest bom gori postavil moja z a v e z o med mano inu med tabo ... kakor eno večno z a v e z o« (Jap.). Lampe pa je popravil Wolfa: »In postavim svojo z a v e z o med seboj in teboj ... večno z a v e z o.«

Toda za naslov je dal Lampe proti Wolfu »Zgodbe starega in novega z a k o n a. Tu je prevladal vpliv Britanske družbe, ki je po l. 1870 izdajala svoje prevode l. 1871, 1873, 1879, 1882, 1885 ter rabila »zakon« v naslovu. Ker je pri nekaterih izmed teh izdaj sodeloval Stritar, se je v tej dobi rad rabil izraz »zakon«.

L. 1918 je izdal Zidanšek »Novi zakon«. Škof dr. Mihael Natpotnik ga je priporočil. V tem priporočilu rabi sicer izraz »poslovenjenega novega Zakona«, vendar pa daje častno mesto »zavezi« v naslovu tega priporočila: »K vpeljavi prvega dela poslovenjene nove Zaveze.«

Jerè-Pečjak-Snojeva izdaja (1925—1929) ima v tekstu za berit (diatheke, testamentum) pravilno »zavezo« in za tora (nomos, lex) pravilno tradicionalno »postavo«. V tekstu tudi bere za svetim Pavlom »Staro z a v e z o« (2 Kor 3, 14), toda za naslov na platnicah stavi »Novi z a k o n«. Ta naslov torej ni izrastel iz prevoda svetega pisma. Če bi se v naslovu hotela izraziti »antiqua lex« in »nova lex«, bi sledila iz prevoda »stara« in »nova postava« in »knjige stare in nove postave«, ne pa »zakona«, ki ga prevod nima in je torej prišel v naslov od drugod, kakor smo videli. »Knjige stare in nove postave« pa ne pravimo, kakor Nemci ne »Bücher des alten u. neuen Gesetzes«.

Zato je pravilno »Sveto pismo stare in nove zaveze« in čitanje in študij »stare in nove zaveze«. Pravilna je »Kristusova postava« in »Mojzsova postava«, ker je Jezus rekel, da je »v postavi pisano« (Jan 10, 34). Mojzsov stari »zakon« pa naj ostane za njegov zakon z ženo Seforo.

II. Slovenska tradicionalna pisava je Mojzes, ne Mozes.

1. Ime velikega voditelja in postavodajalca izraelskega ljudstva se piše v hebrejščini Moše, kar se izgovarja tudi Mose¹. Grški prevajalci hebrejske biblije, aleksandrijski Judje, so v to grško biblijo, septuaginto, napisali v 3. stoletju pred Kr. ime Μωϋσηϛ. Le redki so rokopisi, kjer se piše brez »ϛ«, zlasti so to nekateri izvodi poznejše Lukianove recenzije. Apostoli in evangelisti so čitali ta grški prevod; po njem so citirali sveto pismo in tudi napisali ime Μωϋσηϛ v knjige nove zaveze. Ime brez »ϛ« je le redka izjema v rokopisih.

Iz grške septuaginte je nastal starolatinski prevod pred Hieronimovim, ki ima zaradi tega izvora ime Moyses. Hieronimov prevod

¹ Prim. mojo razpravo o tem imenu v »Voditelju v bogosl. vedah« 1915, str. 87—97, kjer je za razne trditve navedenih več citatov.

iz hebrejščine, nastal v l. 390—405, ali vulgata ima tudi Moyses, v nekaterih rokopisih pa Moses. Vulgata v siksto-klementinskih izdajah iz konca 16. stoletja ima do danes Moyses.

Katoliške nemške biblije, ki so nastale pred Martinom Luthrom po vulgati, imajo obliko Moyses. Tako prva nemška biblija (1466), sedma (1477), osma (1480), deveta (1483), dvanajsta (1490).

Latinske biblije imajo brez izjeme biblična imena iz septuaginte, ne iz hebrejske biblije, nemške pa prav tako iz grško-latinske, ne iz hebrejske.

Podobno imajo staroslovenske biblije, nastale iz septuaginte, septuagintina imena, s poslovanjeno končnico. Tako ima Mojzesovo ime obliko Mojsej, le redko Mosej. Zato imajo do danes ime »Mojsej« Rusi, Rusini in Bolgari, Srbi in Hrvati pa »Mojsije«.

Glede pisave Mojzesovega imena ne prihaja pri vseh teh biblijah celo nič v poštevev etimologija njegovega imena. Najsi bo etimologija taka ali taka, zapadne in vzhodne cerkve to ne briga. Vzeli sta imena iz septuaginte, kakor so jih rabili evangelisti. Tako je ostalo večinoma do danes. Ta imena se ne spreminjajo.

Nekateri nemški protestanti so jih začeli pisati po hebrejski pisavi, kar je začel v malem že Martin Luther. Med katoliškimi Nemci so le redki, ki so se s posnemanjem nemških protestantov osmešili. Tako je Nivard Schlögl v svojem prevodu »Die hl. Schriften des A. Bundes, Wien 1922« rabil imena Moše (Mojzes), Jehošua (Jozue), Hošea (Ozea), Ješaja (Izaija), Jirmeja (Jeremija), Obadja (Abdija), Jeheskel (Ezekiel), Sekarja (Zaharija), Šemuel (Samuel), Sefanja (Sofonija) itd. Kdor hoče pri Mojzesu začeti pisati brez »j« zaradi tega, ker v hebrejščini ni »y« ali »j«, pride dosledno do teh čudnih imen, ki so v hebrejski bibliji. Apostoli so ta imena izgovarjali v obliki grške septuaginte in nam jih izročili v Gospodovih evangelijih v tej po njih posvečeni obliki. Zato je naravno, da so dobila v zapadni in vzhodni cerkvi po tradiciji svojo domovinsko pravico, torej tudi Mojzes z »j«.

2. Vzhodni Slovani so bili glede svetega pisma odvisni od grške septuaginte; zato so ostali do danes pri Mojseju. Če bi bili Slovenci odvisni samo od latinske biblije in od rimsko-katoliške cerkve, bi ostali do danes nemoteno pri Mojzesu.

Motnjo je povzročil Martin Luther. Ta je namreč prevedel sveto pismo v nemški jezik iz hebrejske biblije. Ker je v hebrejščini videl Moše brez »y« ali »j«, se je ločil od dotedanje katoliške nemške biblije in zapisal Moses. Popolnoma se še ni mogel otesti grško-latinske oblike in je zato rabil še grško-latinsko končnico »-es«. Šele najnovejši protestanti so se tudi tega otresli in pišejo Mose. Protestanti so po Luthru zvesto pisali Moses brez »y«.

Katoliške nemške biblije pa so kljub velikemu vplivu Luthrovih oblik ostale še do 20. stoletja pri obliki Moyses. Tako je izhajal »Alt vnd new testament«, ki ga je priredil Dr. Joh. Eck l. 1537, v ponovljenih izdajah do l. 1630. Ta ima vedno obliko Moyses. L. 1630 je izdal konvertit Ulenberg v Kölnu »Sacra Biblia, Hl. Schrift A. u. N. T.«, ki je veljala do 19. stol. za biblijo nemških katoličanov.

Ta ima istotako Moyses. V 18. stoletju imajo obliko Moyses med drugimi tele katoliške nemške izdaje: Erhardova Biblia sacra Latino-Germanica v Steyru 1737; Cartierova v Konstanzu 1751; izdaje nemškega viteškega reda v Nürnbergu 1738, 1763, 1774; Biblia Sacra, Hl. Schrift des A. u. N. T. von Franz Rosalino, Wien 1781, ki so jo rabili Japljevi sodelavci. V 19. stoletju še ima Kistemaker, Die hl. Evangelien, Grätz 1826, 1845, obliko Moyses.

Vendar so po Luthrovem času izhajale tu in tam nemške katoliške biblije, ki so samo zaradi Luthrove avtoritete rabile obliko Moses. To je zlasti udomačila Alliolijeva nemška biblija, ki je izšla l. 1830 in potem večkrat. Njo so rabili Wolfovi prevajalci, ki so se je sicer tesno držali, pa vendar niso šli za njo pri Mojzesovem imenu. Novejše Alliolijeve izdaje, ki jih je oskrbel jezuit Arndt, imajo istotako obliko Moses. Tako so nemški katoličani podlegli Luthrovemu vplivu. Ker protestanti zdaj že rabijo čisto hebrejsko ime »Mose« brez grške končnice, bodo šli nemški katoličani menda tudi v tem za njimi.

Slovenci so imeli po grško-latinskem vplivu nastalo pravilno obliko Mojzes. Luthrov vpliv je zmotil le Dalmatina l. 1578 in Levca 1912, vmesne malenkosti ne prihajajo v poštev.

Primož Trubar, ki je prvi začel izdajati slovensko sveto pismo l. 1555 z evangelijem sv. Matevža, ima obliko Mojzes. Dasi pravi v nemškem predgovoru, da se je držal najbolj Erazmovega in Luthrovega prevoda, je vendar obdržal obliko Mojzes, na katero je bil od prej kot katoliški duhovnik in pridigar navajen, ki so jo torej Slovenci imeli, ki jo je našel kot slovensko tradicijo. Obliko Mojzes ima dalje Trubarjev »Ta prvi deil tiga Noviga Testamenta« l. 1557, »Ta celi Psalter Davidou« l. 1566, »Ta drugi deil tiga Noviga Testamenta« l. 1560—1577, »Ta celi Novi Testament« l. 1582. Trubar je torej rabil obliko Mojzes celo štiri leta potem, ko je izdal Dalmatin l. 1578 »Te pet Mozesove bukve« z obliko brez »j«.

Jurij Dalmatin ni bil tak častilec slovenske tradicije ko Trubar. Rabil je tudi v svojem »Svetem pismu Stariga inu Noviga Testamenta« l. 1584 obliko Mozes, ker jo je videl pri Luthru. Dalmatin se je tako verno držal Luthrovega prevoda, da je prevzel tudi njegove napak prevedene besede, in je očitvidno mislil, da bi se pregrešil zoper Luthrov nauk, ako bi obdržal slovenski »j« v Mojzesu.

3. Dalmatin pa ni našel posnemovalcev ne pri protestantih ne pri katoličanih. Katoličani so vztrajno pisali Mojzes. Hrenovi »Evangelia inu Lystovi« imajo v ponovnih izdajah od l. 1612—1777 obliko po latinski bibliji »Moyzes«. Janez Svetokriški piše l. 1691 v »Sacrum promptuarium« obliko »Mojzes« in »Mojzesove table«, Marko Pohlín l. 1778 »Perve Mozesove bukve«.

Prva katoliška slovenska biblija, Japljeva od l. 1784—1802, ima Mojzes, včasih pisano Moyzes. Petra Dajnka »Listi ino evangelji« l. 1826 imajo Moježš. Simona Klančnika »Sveto pismo stare zaveze okrajšano« l. 1840—1841 ima dosledno Mojzes.

Druga katoliška celotna biblija, Wolfovo »Sveto pismo stare in nove zaveze« iz l. 1856—1859, ima dosledno obliko Mojzes. Lampe-

Krekove »Zgodbe svetega pisma« iz l. 1894—1912 imajo tudi le Mojzes.

Proti tej strnjeni 300 letni katoliški tradiciji ne prihaja v poštev malenkost, da je v l. 1815—1817 Ravnikar »prestavil iz nemškega Zgodbe sv. pisma za mlade ljudi« ter rabil Mozes, ker je tu vplival nanj nemški izvirnik »Christoph Schmid's Biblische Geschichte für Kinder«. Prav tako je brez pomena Javornikov poskus, ki je l. 1848 izdal Genezo, l. 1854 pa Eksod in Levitik ter rabil v njih obliko Mozes. Prvič je izpovedal tu v predgovoru (V) napačno načelo: »Sklenil sem bil od konca, lastne imena svetopisemskih oseb, deželá, rék in družih reči popolnoma tako, kakor se v Hebrejskem beró, obderžati in pisati; zakaj meni se kar prav ne zdi, de se v naši Vulgati lastne imena večidel tako odstopno od Hebrejskih berejo.« Sicer pa je to svoje načelo najprej sam prekršil, ko ni pisal Moše ali Mose, kakor se v hebrejskem bere, ampak Mozes, kakor je bral nemški Luther. Drugič so to napačno načelo takoj zavrgli Wolfovi prireditelji svetega pisma, ko so pozneje rabili njegove prevode, pa Luthrovega Mozesa takoj spremenili v Mojzesa slovenske tradicije.

Še celo prekmurski Slovenci, katoličani in evangeličani, so imeli obliko Mojzes in jo katoličani še vedno imajo. Evangeličanski Štefan Küzmič jim je l. 1771 uvedel obliko Mojzes in katoliški Mikloš Küzmič jo je l. 1804 zapisal Moyzes. Obe obliki se izgovarjata Mojzeš.

Po smrti obeh velikih Küzmičev pa so njuni nasledniki malo omahovali zaradi madžarskega vpliva. Madžari so prej tudi pisali Mojzeš. Znamenita »Szent Biblia-Kaldi Gyorgy 1626« ima obliko Mojšeš. Tudi »Evangyéliomok-Budann 1834« še ima obliko Mojzeš. V novejšem času pa so Madžari začeli pisati Mózeš. Pod tem madžarskim vplívom je napisal l. 1870 Jánoš Kardoš, ev. župnik v Hodošu, »Mošeš i Jošua«, ker se je bil kot pridigar tudi v madžarščini teh novejših madžarskih oblik navadil, ki pa ima sicer kot rojak iz Noršinec pri Murski Soboti lepe slovenske izraze. Zato so prireditelji Nove zaveze Štefana Küzmiča za Brit. družbo l. 1883 spremenili obliko obeh Küzmičev v obliko Mošeš. Tudi katoliški Peter Kollár, törjanski kaplan, ima v svoji »Mali bibliji . . . za málo dečico po Gerely Jožefi« l. 1898 obliko Mozeš. Podlegel je torej madžarskemu izvirniku kakor nekdam Ravnikar nemškemu. Toda prekmurski katoličani so takoj zavrgli to madžarsko pisavo. Nova izdaja »Svetih Evangelijomov« Mikloša Küzmiča ima l. 1906 tradicionalno prekmursko-slovensko obliko Moyzeš. »Katoličanski katekizmuš« v Budapešti 1913 ima Mojzeš in »Katoličanski katekizmus« (priredil Ivan Baša) v Mariboru l. 1926 istotako Mojzeš. Nesporno ima torej tudi pri prekmurskih Slovencih Mojzes z »j« v sredini tradicionalno domovinsko pravico.

Slovenske izdaje svetega pisma Britanske in inozemske svetopisemske družbe, pri katerih so sodelovali znameniti slovenski literati Stritar, Miklošič, A. Mikuš, Fr. Govekar, imajo od početka do zadnje izdaje (1870—1914) vedno dosledno tradicionalno obliko Mojzes. Ne more biti torej nobenega dvoma, da je tradicionalna slovenska pisava Mojzes.

Severnozahodni Slovani imajo isto obliko kakor Slovenci. Poljaki pišejo Mojžesz, Čehi in Slovaki Mojžiš, lužiški Srbi Mojzes. Pri Hrvatih sta rabila za glagolski protestantsko-hrvatski »Prvi del Novoga Testamenta« l. 1562 Anton Dalmata in Stjepan Konzul cerkvenoslovansko obliko Mojsej. Pozneje so Hrvati rabili tudi obliko Moyses, n. pr. Skarichevo »Sv. p. st. i. n. uvita« l. 1858. Zdaj pa rabijo izključno obliko Mojsije Hrvati in Srbi. Rusi, Rusini in Bolgari pa, kakor že rečeno, Mojsej.

Pri pisavi Mojzesovega imena smo torej vsi Slovani, vzhodni in zapadni, edini v tem, da ga pišemo z »j«.

4. Usodno zmoto pa je glede Mojzesovega imena naredil Fr. Levec, Slovenski pravopis, 1899. Tu je odstavek z naslovom »O pisavi grških in latinskih lastnih imen veljajo nastopna pravila« (str. 63): »Ares, Zeus, Jupiter, Marcus (evangelist), Moses in Jesus Christus imajo imenovalnike Ares, Zevs, Jupiter, Marka in Marko, Mozes, Jezus Kristus; roditeljske Aresa, Zevsa, Jupitra, Marka, Jezusa Kristusa« (str. 64). Da je Levec tu delal površno, se vidi že iz tega, da je pri Mojzesu pozabil roditeljske zapisi: če ga je za vse druge besede zapisal, zakaj bi moral ta izostati? Pa ta malenkost je odpustljiva. Zelo pa se je zmotil, ko je mislil, da je Moses grško ali latinsko pisano ime. V tem času se je grško splošno pisalo Μωυσησ in latinsko Moyses. Tako pisano ime bi Levec lahko našel v takratnih grških in latinskih biblijah. Brez »y« ali brez »y« je bilo to ime izjemoma v kakih redkih izdajah. Oblika Moses je mogla ostati Levcu v ušesih iz nemških katoliških knjig. Kajti Moses je oblika Martina Luthra, ki so jo nemški katoličani prevzeli po daljšem upiranju, kakor smo videli, ko so jo protestantski Nemci zavrgli in se oklenili hebrejske oblike Mose. Zaradi te zmete je zapisal Levec v slovar svojega pravopisa kar: Mozes, Mozesa.

Fr. Levec je s svojo zmoto zavrgel vso slovensko in tudi slovansko tradicijo glede tega imena in nas ločil od vseh drugih zahodnih in vzhodnih Slovanov, katoliških in pravoslavnih, ter nas postavil za čuvarje Luthrove oblike, ko se je že katoliški Nemci tudi skušajo otresti. Ta zmota nekaj časa ni imela nikakih posledic. Lampe in Krek sta v svojih Zgodbah mirno dalje pisala Mojzes in Britanska družba je l. 1908 in l. 1914 v svojih izdajah sv. pisma dosledno rabila pravilno obliko Mojzes.

Toda l. 1912 sta izdala Berila in evangelije šk. ordinariat v Mariboru in dr. Jož. Lesar za ljubljansko škofijo. Obe izdaji imata pod vplivom Levčevega pravopisa in morda navade na katoliško-nemško obliko pisavo »Mozes«. Kakih tehtnih razlogov za to l. 1912 niso mogli imeti. Če bi pa bili hoteli po nepotrebem pisati hebrejsko obliko, bi bili morali pisati Mose ali celo Moze, Mozeta kakor Meze, Mezeta. V siksto-klementinski vulgati, po kateri bi mogli takrat vzeti imena, pa je bila oblika Moyses. Britanska družba je tudi po teh dveh izdajah rabila tradicionalno slovensko in zlasti katoliško-slovensko obliko Mojzes!

V Mariboru so se neslovenske oblike Mozes kmalu otresli. Leta 1917 je založil šk. ordinariat v Mariboru »Nedeljske in prazniške evangelije z razlago in opomini«, kjer se rabi oblika Mojzes. In l. 1918 je izdal v Mariboru Jožef Zidanšek »Svete evangelije in Dejanje apostolov«, kjer rabi dosledno pravilno slovensko obliko Mojzes.

V Ljubljani pa so ostali pri Levec-Lesarjevi po usodni zmoti nastali napačni obliki Mozes, glej »Sveto pismo N. Z.« l. 1925—1929. Prvi del l. 1925 ima med načeli v prevajanju tudi tole: »Lastna imena morajo ostati v že udomačeni obliki. Ker so udomačena po vulgati, jih je treba oblikovati po vulgati... Skrbeli smo tudi za večjo doslednost, in sicer tako, da smo oblike manj rabljenih imen prilagodili oblikam najvažnejših imen, katera se nikakor več ne smejo spremeniti, n. pr. Jezus, Jeruzalem« (str. VII). Škoda, da se niso tega načela držali tudi pri Mojzesovem imenu, ki je udomačeno po siksto-klementinski vulgati v obliki Mojzes. Oblika Mozes je bila udomačena pri Slovencih pred Trubarjem, rabil jo je Trubar, rabili so jo katoliški prevajalci svetega pisma do l. 1925. Z Luthrovo obliko Mozes Dalmatin ni prodril, zavrgli so jo celo prireditelji slovenskega svetega pisma za protestantsko Britansko svetopisemsko družbo. Ni nikakega vzroka, da bi morali zapustiti slovensko tradicionalno obliko in se ločiti od vseh drugih Slovanov.

5. L. 1929 se je na novo vzbudila pozornost na Mojzesovo ime, ko je izdal Henrik Quentin Exodus in Leviticus po rokopisih vulgate. Quentin ima Eks 2, 10: vocavitque nomen eius Mosi — in imenovala ga je (klicala njegovo ime) Mosi. V opombi pa našteva polno rokopisov, v katerih se nahajajo oblike »mosi, mosy, moysi, moyses, moysis, moyses, moyse, moyses, moysen, moisen«. V nadaljnjem tekstu, kjer se imenuje Mojzesovo ime, pa ima obliko »Moses«. Po Quentinovem mnenju je torej oblika »Mosi« in »Moses« najbližja rabi sv. Hieronima.

Ali je s tem odločeno, kaj je boljše, Moyses ali Moses, in ali se naj držimo zdaj po benediktinski vulgati oblike Moses?

Na ta vprašanja mi je odgovoril p. Albert Vaccari D. J., profesor na papeškem bibličnem inštitutu v Rimu in konzultor papeške komisije za biblični študij, takole:

»Ime preslavnega hebrejskega postavodajalca se nahaja tako pri Grkih (odkoder je prišlo v starolatinski prevod svetega pisma) kakor pri Latincih (pri katerih velja pri bibličnih imenih večinoma avtoriteta sv. Hieronima) v dvojni obliki: Moyses in Moses. Bolj je v rabi pri obojnih prva, namreč Moyses. Zajemljivo bi gotovo bilo vedeti (zlasti za Slovence, ki imajo zdaj, vsaj po mojem mnenju, rojstni kraj sv. Hieronima), kako je to ime pisal veliki učitelj (Doctor maximus). Toda kakor so zdaj stvari, se zdi, da se ne more nič gotovega reči. Sicer bi se mogla pisava Moses, ki jo je pripustil prečast. g. Quentin v svojo izdajo vulgate, utemeljiti iz drugih del istega sv. Hieronima (prim. komentar k preroku Jeremiji, kritično izdan v Corpus S. E. L. Vindobonense, str. 497, in kritični aparat za tam

* Priredil dr. M. Slavič.

citirana mesta); toda dokler nimamo več, če ne vseh, spisov sv. učitelja kritično izdanih, je bolj pametno vzdržati se sodbe (I. Hilberg n. pr. piše v Epistulah, ki jih je izdal v istem C. S. E. L., stalno v tekstu Moyses, zelo redko navaja iz tolikega števila rokopisov v kritičnem aparatu Moses).

To pa, če se gleda stvar sama na sebi ali spekulativno. Če se stvar gleda praktično, mislim, da ni nikakega dvoma, da naj vsak narod ali jezik ohrani tisto obliko, ki se je pri njem utrdila z dolgo rabo. Francosko pišejo in govorijo celo Judje Moïse; italijansko pravimo Mose, ne sicer od hebrejske oblike Mošeh, ampak od starejše italijanske Moisé, kakor je v Aligherjevi Divini Commedii, Inferno 4, 57; Purgatorio 32, 80; Paradiso 4, 29 itd. Če se je torej pri Slovencih pisava Mojzes z rabo udomačila, jo je brez dvoma treba obdržati.³ Tako p. Vaccari⁴.

Z Eksodom v Quentinovih izdaji vulgate še torej pisava Mojzevega imena ni končno veljavno dognana. Pa če bi tudi bilo s tem odločeno, da je sv. Hieronim rabil obliko Moses, s tem še ne bi bilo odločeno, da bi morali vsi narodi opustiti obliko, ki so jo dobili po septuaginti ali po siksto-klementinski vulgati.

Tako pa imamo tudi Slovenci pravico, rabiti slovensko tradicionalno pisavo Mojzes, ki smo jo dobili po siksto-klementinski vulgati in ki se je z nepretrgano rabo udomačila in si pridobila domovinsko pravico.

³ Pismo iz Rima, dne 8. junija 1935. — V pismu omenjeni deli sv. Hieronima sta: S. Eusebii Hieronymi In Hieremiam prophetam libri VI, rec. Sigofredus Reiter [Corpus Scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 59] Vindobonae: 1913; S. Eusebii Hieronymi Epistulae, rec. Isidorus Hilberg [Corpus Scr. eccl. lat. 54—56] Vindobonae 1910—1918.

Vebrova filozofija in tvorni vzrok.

(La causalité efficiente dans la philosophie de M. Veber.)

Dr. J. Janžekovič, Maribor.

Résumé. — La «théorie de l'objet» conçoit la structure de l'univers d'une manière toute particulière (Voir «Bogoslovni Vestnik» 1934 p. 233 suiv. et 1935 p. 115 suiv.). Les fondements absolus de tout ce qui est, ce sont des qualités simples, telle la couleur, le son, l'étendue. Ces qualités, indépendantes les unes des autres, sont porteuses d'existence. Tout ce qui existe ou subsiste en dehors d'elles, comme les quiddités et en général les objets supérieurs d'ordre physique, «se construit» sur elles, comme la mélodie se construit sur les sons. Il en va de même de la structure du monde psychique. Ce que sont les qualités dans l'ordre physique, les sensations le sont dans l'ordre psychique. Tous les actes psychiques, et finalement la quiddité spirituelle elle-même, se construisent sur eux.

Quelle place cette philosophie réserve-t-elle à la causalité efficiente? Quel objet du monde physique p. ex. pourrait être considéré comme cause productrice d'un autre? Il est clair que les objets d'ordre supérieur ne peuvent pas produire les objets d'ordre inférieur qui leur servent de bases. Ce n'est pas la mélodie qui produit les sons. Est-ce donc les qualités qui produisent les quiddités? Non encore, la «théorie de l'objet» le nie formellement. Les sons ne sont pas cause efficiente de la mélodie, ni les pierres cause efficiente de la maison. Cause matérielle, si l'on veut, mais non pas cause efficiente. «Construit sur» ne veut pas dire «produit par». Il ne reste que de chercher la causalité à l'intérieur de l'ordre des qualités. Une qualité peut-elle en causer une autre? M. Veber ne s'est pas posé la question, mais il semble qu'en se tenant strictement sur le terrain de la «théorie de l'objet», on devrait répondre par la négative. Car notre philosophe affirme, d'une part, que «rien ne se perd, rien ne se crée», et d'autre part que les qualités sont des entités simples, indépendantes, existantes. L'apparition ou la disparition d'une qualité équivaldrait à la création ou à l'anéantissement complet. Donc, pas de place pour la causalité efficiente dans la «théorie de l'objet». Son univers est essentiellement statique, figé. La causalité elle-même y est considérée comme un «objet d'ordre supérieur» qui ne produit rien.

Il n'est donc pas étonnant que la «théorie de l'objet», ne pouvant pas cependant nier le changement, ait eu recours à la vieille conception de Hume: Ce qu'on appelle cause, n'est rien d'autre que la suite régulière des phénomènes, sans lien réel entre eux. La loi de causalité n'est donc pas universelle et nécessaire, elle n'est qu'une règle pratique, concernant les événements probables.

Or, Meinong déjà, le père de la «théorie de l'objet» et maître de M. Veber, avait élaboré, vers la fin de sa vie, une autre conception de la causalité. Dans son étude, présentée en 1918 à l'Académie de Vienne, il reconnaît une connexion réelle entre la cause et l'effet qu'il désigne comme «implication». La cause «implique» l'effet. Aussi la loi de causalité est-elle universelle et nécessaire. Meinong l'énonce sous la forme: «Tout ce qui existe a une cause.»

Abandonnant peu à peu la conception de Hume, M. Veber s'est engagé dans la direction de son maître. Il a pu le faire d'autant plus facilement que la structure substantialiste de l'univers s'est imposée de plus en plus à son esprit. Dès ses premiers ouvrages notre philosophe commença à parler de l'influx causal qui consiste dans l'échange d'énergie entre les objets matériels. Le principe que «tout ce qui devient, a une cause», lui paraît universel et nécessaire, prouvable a priori.

Or, la différence entre le monde physique et le monde psychique est radicale, c'est l'un des points des plus fermes dans la «théorie de l'objet». Si donc la causalité physique n'est qu'un échange d'énergie entre les corps,

l'énergie étant une qualité de la matière, il s'en suit qu'il ne saurait y avoir de causalité mutuelle entre le monde psychique et le monde physique. Comment alors expliquer l'interdépendance de l'âme et du corps? M. Veber répond que les deux substances sont »fonction« l'une de l'autre, de sorte qu'à tout changement de l'une, correspond un changement déterminé de l'autre. C'est la théorie du »parallélisme fonctionnel«, énoncée en 1924.

Ce parallélisme, M. Veber vient de le transformer, dans son dernier ouvrage, le »Livre sur Dieu«, en un autre dualisme qui lui est suggéré par son analyse originale de la liberté.

La théorie de l'objet, qui n'avait pas de place pour la causalité, ne pouvait pas en avoir pour cette causalité spéciale qu'est la volonté libre. Mais après avoir reconnu la substantialité de l'âme, M. Veber s'est posé de nouveau le problème et il lui a consacré maintes pages qui comptent parmi les plus profondes et les plus personnelles de son oeuvre. C'est l'analyse du changement et donc de la causalité qui lui sert de pont de départ.

Tous les changements qu'on observe sur les objets physiques ne sont que des changements de surface, des changements d'accidents. Il est vrai qu'une chaleur peut causer la mort de l'organisme et donc un changement substantiel, mais c'est en causant une chaleur »mortelle« dans le corps du vivant. La causalité physique n'est que changement d'accidents, produit par d'autres accidents. Le tout se passe à la surface de l'être, si l'on peut dire, et n'intéresse pas ses profondeurs. Le corps transmet le mouvement reçu, indifférent à son état; il est inerte. In en va tout autrement de la personne humaine. Elle aussi, elle a des changements de surface, des sensations, des pensées, des tendances, changements qui sont causés par d'autres changements, mais elle ne reste pas indifférente à l'égard d'eux. Elle les approuve ou elle les repousse. Et voilà un fait complètement nouveau. En face de la série causale de surface, où chaque changement est déterminé par le changement précédent, se dresse la volonté, où s'exprime l'être personnel lui-même. Ce vouloir personnel, cette attitude de l'homme à l'égard de ses tendances héréditaires p. ex., n'est plus un changement causé par un autre changement, mais un commencement absolu. La volonté, jaillissant du centre de la personnalité, plus encore, étant ce centre lui-même, en tant qu'il prend une attitude à l'égard de ses actes de surface, n'est donc pas un chaînon de la série causale qui se joue à la surface, elle n'est déterminée par aucun antécédent, elle est libre.

Les actes psychiques de surface sont donc, nous venons de le voir, tous des chaînons d'une série causale. Ils sont, par conséquent, tous déterminés, la volonté libre n'a aucune influence sur eux. Le propre de la décision libre, c'est de rendre la personnalité »bonne« ou »mauvaise«, en acceptant ou en récusant ses tendances de surface, mais sans pouvoir les changer. Comment donc se fait-il que l'homme »bon« manifeste sa bonté intime par tous les actes de sa vie? D'où cette harmonie merveilleuse, si la volonté n'y est pour rien? M. Veber hésite avec sa réponse. Il ne serait pas loin d'admettre l'intervention de Dieu qui se chargerait d'harmoniser le vouloir libre de la personne humaine avec les phénomènes psychologiques de surface. Le philosophe nous confie qu'il est en train d'élaborer une théorie qui rendrait la relation entre les actes et le vouloir plus intime, mais il la juge encore trop embryonnaire pour la livrer au public.

Et nous voilà devant un nouveau dualisme. C'est, d'une part, la nature, y compris les actes psychiques de surface, où la loi de causalité vaut sans exception, c'est, d'autre part, le monde des personnes libres qui ne sont pas assujéties au déterminisme causal.

La théorie de la causalité a subi chez M. Veber des changements notables, et son auteur ne la considère pas encore comme achevée. Mais, telle qu'elle est, elle représente un effort considérable, loyal et fructueux à propos d'une question centrale de la philosophie.

Sur tous les points examinés dans les trois articles, la philosophie de M. Veber s'est avérée comme un cheminement continu vers le réalisme traditionnel et vers Dieu. En dissipant le mirage du monde des »objets« — un monde des essences platoniciennes — et en découvrant la structure

substantialiste de l'univers, notre philosophe a vaincu le psychologisme et atteint l'existence extramentale que tout l'effort sincère de Meinong était impuissant d'atteindre. Par sa théorie de la causalité il a rendu justice à l'aspect dynamique de l'univers en même temps qu'à la liberté du vouloir humain. Les germes de la saine philosophie que Meinong avait reçus de son maître F. Brentano et dont il a fait bénéficier sa »théorie de l'objet«, ont donc porté leurs fruits dans la philosophie de M. Veber.

Izmed treh temeljnih idej, istinitost, podstat, vzročnost, ki odločujoče vplivajo na Vebrovo filozofsko zgradbo, srečavamo zadnjo morda najpogosteje. Kaj je važnejšega v predmetni teoriji kakor vprašanje o razmerju med predmetom in predstavo ali vobče med dušo in telesom ter posebej med človeško voljo in hotenimi dejanji? V kakšnem odnosu so predmeti iste vrste med seboj, kakšna je zveza med višjerednimi in nižjerednimi predmeti, med višje- in nižjerednimi doživljaji? Ta vprašanja so jedro Vebrove filozofije. Naj bo odgovor tak ali tak, vsekakor bo treba preiskati, niso li te zveze vzročne.

Zato je tem bolj zanimivo, da vprav temu problemu filozof še do danes ni našel zaokrožene rešitve. Ne da bi ga bil morda zane-marjal. Saj se prav na vzročno vprašanje nanašajo razmotrivanja, ki po svoji bistrumnosti, globini ter izvirnosti prekašajo vse, kar smo doslej našli v njegovih spisih. Toda vzročnost je tako ozko povezana s problemom istinitosti ter podstatnosti, da je bil zaključen nazor o njej nemogoč, dokler nista bila dokončno rešena ta dva problema. To pa se je zgodilo, vsaj kar se tiče podstatnosti, šele v Knjigi o Bogu. Sedaj šele, ko poznamo ustroj vesoljstva in vemo, da so le podstati v strogem pomenu nosilke istinitosti, je postalo jasno, kje naj iščemo vzročnih odnosov, ki vežejo samo istinite pojave. Knjiga o Bogu morda še ne prinaša zaključenega nazora o vzročnosti, toda njeni izsledki so pogoj, da se vzročni problem pravilno zastavi in reši.

I.

Ako hočemo razumeti Vebrov začetni nazor o vzročnosti, si moramo vnovič priklicati v spomin osnovne poteze predmetne teorije. Po njenem nauku sloni vesoljstvo z vso svojo težo na najnižjih enostavnih realnih osnovah, kakor so barva, glas, trdina. Vsi višjeredni predmeti ter duševnost, vse je zgrajeno na njih. Odmislimo te in ničesar več ni. Kakšno mesto zavzema vzročnost v tem vesoljstvu? Še prej pa moramo vsaj približno vedeti, kaj nam ta izraz sploh pomeni. Za sedaj nam zadošča navadni pomen, kakor ga ima pogosto v ljudski govorici: Povzročiti se pravi nekaj narediti, česar prej ni bilo, nekaj novega proizvesti. Vprašajmo se torej, kateri pojav bi lahko v predmetno-teoretičnem vesoljstvu proizvedel drugega. Takoj je jasno, da višjeredni pojav, pa najsi bo fizikalne ali psihološke narave, ne more povzročiti nižjerednih, ki mu služijo za podlago. Melodija ne proizvaja glasov, hiša ne kamenja. Prav tako gotovo je tudi, da se višjeredni pojavi ne morejo medsebojno povzročati. Kako naj melodija povzroči drugo melodijo, ko pa ne more

proizvesti glasov, brez glasov pa ni melodije? Ostaneta le še dve vprašanji: Ali povzročajo osnove druga drugo in ali more nižjeredni pojav proizvesti višjerednega?

Na zadnje vprašanje ima predmetna teorija točen odgovor. Višjeredni pojavi so res odvisni od nižjerednih, ne pa narobe. Tako so n. pr. »osnove tretjega reda brezčasno odvisne od osnov drugega in prvega reda, osnove drugega reda pa od osnov prvega reda«¹. Toda to ni izkustvena vzročna odvisnost, ampak brezčasno predmetno »slonenje« ali »izviranje« višjerednih pojavov iz nižjerednih. Isto je reči o razmerju med doživljaji. Nižjeredni doživljaji so sicer psihološke podlage višjerednim in zaradi tega njihov nujni pogoj, toda filozof posebej poudarja, »da to razmerje... kot tako ni nobeno empirično (kavzalno) razmerje, ... temveč apriorno psihološko razmerje«². V nekem smislu bi pač lahko rekli, da nastopajo psihološke podlage »vsaj kot delni vzroki«³ višjerednega doživljanja, namreč v istem pomenu, kakor je kamenje vzrok hiše ali so glasovi vzrok melodije⁴. Peripatetična filozofija pozna tako vzročnost in jo naziva »t v a r n i c« vzrok, *causa materialis*. Nas pa sedaj ne zanima kamenje in zvoki, ampak zidar in glasbenik, iščemo t v o r n i h vzrokov (*causa efficiens*). Zato se popolnoma strinjamo s predmetno teorijo, ki uči, da lastnosti ne proizvajajo kajstev, predstave ne misli, doživljaji ne »jazov«, ampak jim služijo za podlago, in se pridružujemo Očrtu, ki pravi brez ovinkov: »Izrečno še pomni, da to razmerje med mišljenjem in predstavljanjem ni nikako vzročno ali kavzalno razmerje.«⁵ Nižjeredni pojav torej ne more biti tvorni vzrok višjerednemu.

Morda pa povzročajo osnove druga drugo? Danes, ko so doživljaji in najnižje osnove postale pripadnosti, vemo, da je takó. Prirodna vzročnost ni nič drugega kakor izviranje pripadnosti iz pripadnosti⁶. Toda kaj pravi o tem predmetna teorija? Predvsem se zdi, da moramo zanikati tako vzročnost v duševnem svetu. Kako naj, recimo, predstava proizvede drugo predstavo, če je pa ta zavisna od nepsihičnega predmeta? Predmeta vendar ne more povzročiti, saj je ves duševni svet odvisen od neduševnega, ne pa narobe⁷. Sistem sicer naziva asociacijo med predstavami »kavzalno razmerje«, toda s tem noče reči, da ena predstava proizvede drugo, ampak to »se le pravi, predstava A nastopi n. pr. po predstavi B, s predstavo B, in sicer v empiričnem smislu besede«⁸.

Ostane le še ena možnost. Morda pa lahko najnižja nepsihična osnova proizvede drugo tako osnovo. Sistem in Uvod to res v nekem smislu dopuščata, toda predmetna teorija ob taki priliki pač zatisne oko ter tiho prizna, da so kajstva prave podstati, kar sicer glasno

¹ Sistem, 314. Prim. Uvod, 301/2.

² Uvod, 228.

³ Sistem, 118.

⁴ Zadnji zglede daje filozof sam v Uvodu, 227.

⁵ Str. 52.

⁶ Knjiga o Božu, 237.

⁷ Sistem, 316/17.

⁸ Str. 145.

zanika. Samo na tak način ji je pač mogoče spraviti v sklad izkustveno dejstvo, da se v svetu vrše spremembe, in svoje načelo: »Iz ničesar narediti in v tem smislu ustvariti se torej absolutno ne dá ne svet, ne ‚duša‘, ne najmanjši pojav zunanjega sveta, ne najmalenkostnejši pojav življenja.«⁹ Ako so elementarna kajstva prave podstati in kot take temeljni kamni vesoljstva, osnove pa njihove pritike, tedaj je res mogoče trditi, da se osnove sicer spreminjajo, morda druga drugo povzročajo, temeljni kamni so pa vendar večno isti. Toda to že ni več dosledna predmetna teorija. Njej so ravno najnižje osnove temeljni kamni vesoljstva. Kajstva so že višjeredni, odvisni pojavi. Če ima torej kak predmet pred drugimi to prednost, da je več in nespremenljiv, da ne more ne nastati ne izginiti ne se razkrojiti, potem ga ima v duhu predmetne teorije samo najnižja osnova. Vse ostalo je od danes do jutri, kakor se pač osnove oblikujejo in razoblikujejo.

V predmetni teoriji torej sploh ni prostora za vzročnost, vsaj ne za tako, kakršno pozna preprosta pamet. Njeno vesoljstvo se brezčasno gradi na osnovah, zato je bistveno statično, kar je tudi filozof čutil¹⁰; celó vzročnost sama je okamenela v njem in postala višjereden predmet, ki ga nič ne povzroča in ki sam tudi ničesar ne povzroča¹¹. Spočetka se je sicer zdelo, da bo mogla tudi predmetna teorija upoštevati dinamični značaj sveta, pa čim je filozof začel pozornost obračati v to smer, se je postopoma oddaljeval od predmetno-teoretičnega izhodišča ter iskal v podstati vir za vzročno dinamiko, ki ga v zledenelem, na osnovah brezčasno slonečem vesoljstvu ni najti.

Predmetna teorija ne more priznati vzroka, ki bi kaj proizvedel. Če nam torej samosvest in vsakdanja skušnja pričata, da se vse spreminja, je treba spremembe tolmačiti kot samostojne predmete, ki si pač sledé, ki pa razen morebitnih brezčasnih odvisnosti nimajo med seboj stvarne zveze. Predmetna teorija sicer tudi rabi besedo vzrok, a pomeni ji golo zaporednost in nič več: »Če kdo torej reče, da je dejstvo α vzrok dejstvu β , v strogem pomenu besede s tem ne pove nič drugega, nego da je dozdej dejstvu α vselej sledilo dejstvo β in da bo ta zaporednost trajala najbrž tudi naprej.«¹² Najbrž! Ako med pojavi ni stvarne vzročne zveze, bi lahko vzrokov učinek izostal ali nastal učinek brez vzroka, z drugimi besedami, kateri koli pojav bi lahko sledil kateremu koli. Vzročnost ni nujen, analitičen zakon, marveč verjetno pravilo za vsakdanje življenje. Ker sta si določena pojava že tolikokrat sledila, storimo najpametneje, če pričakujemo, da si bosta sledila tudi vnaprej. »Nikdar pa ne more doseči ta verjetnost najvišje stopnje, t. j. se spremeniti v popolno izvestnost...«¹³ Filozof na tem mestu in še večkrat izrečno primerja verjetni in izkustveni vzročni zakon z nujnimi analitičnimi

⁹ Uvod, 116.

¹⁰ Sistem, 144, zadnja dva odstavka.

¹¹ Očrt, 155/6.

¹² Sistem, 10.

¹³ Uvod, 226.

načeli predmetne teorije¹⁴. Misel, n. pr., je nujno naperjena na kako dejstvo, ne morda na vrednoto ali najstvo. To vem, ne da bi preiskal vsako misel posebej. Da pa časovno sledi pojav B pojavu A, dasi med njima ni nujne zveze, o tem me lahko pouči samo izkustvo. Ako mi isto izkustvo spričuje, da se zaporednost med obema pojavoma vedno ponavlja, sklepam po indukciji, da bo ta red ostal tudi v bodoče. Vzročno načelo je plod indukcije, zato vodi samo do verjetnosti kakor indukcija.

Zgodovina filozofije dobro pozna tak nazor o vzročnosti; izdelal ga je David Hume. Tudi ta mislec zanika vsak »neksus« med pojavi, ki si sledijo; vzročnost mu je gola zaporednost, ki jo za bodoče dogodke samo z verjetnostjo napovemo. Veber se zaveda te podobnosti in se izrečno sklicuje na angleškega filozofa¹⁵.

Vzročnost bi bila torej gola zaporednost pojavov. In ker je taka zaporednost nekaj slučajnega — saj ne vemo, zakaj bi kar koli ne sledilo čemur koli — so vzročni sklepi vedno samo verjetni, vzročno načelo pa nerazvidno, izkustveno, aposteriorno. Toda ti dve trditvi, zlasti še prva, bijeta v obraz preprosti pameti. Kdo bo dejal, da je hoja kakega človeka po ulici »učinek«, ker gredo drugi pred njim, ali da je »vzrok«, da gredo drugi za njim? Pač pa bi govorili o vzročnosti, ko bi bili drugi drugega klicali ali ko bi sumili, da kdo koga zasleduje. Vsaki zaporednosti ne pravimo vzrok, ampak le tisti, kjer sta pojava na poseben način drug od drugega zavisna.

Predmetna teorija, ki je v marsičem zdrav odpor proti neverjetnim spekulacijam nemškega filozofskega idealizma ter povratek k »zdravemu razumu« in »vsakdanji skušnji«¹⁶, tudi tukaj ni mogla prezreti splošnega prepričanja. Meinongova študija: »Zum Erweise des allgemeinen Kausalgesetzes«¹⁷ prihaja do zaključkov, ki so Humeovim popolnoma nasprotni. Začetnik predmetne teorije ne samo, da ne dvomi o stvarni zvezi med vzrokom in učinkom, ampak uči,

¹⁴ Uvod, 225/26; Anal. psihol., 115/16; Estetika, 94/95, 105/6 itd.

¹⁵ N. pr. v Uvodu, 226, dočim ga v Očrtu, 155, že zavrača. Danes bi naš filozof morda ne trdil več, da indukcija načelno ne more voditi do izvestnosti. Ali ni cilj znanstvene indukcije v tem, da dložene, kateri znaki spadajo k bistvu kakega pojava. Recimo, da se ji to posreči, potem izvestno sklepa: kjerkoli se bo nahajal ta pojav, kjer bo ta podstat, tam se mora pokazati tudi ta znak, ta pritika. Praktično je seveda težko najti, kaj spada k bistvu pojava in ali imamo drugič pred seboj enak pojav kakor prvič, da smemo porabiti pri njem svoje izkustvo. Ako je umrljivost bistvena lastnost človeškega organizma in ako vem, da je bitje, ki je pred menoj, človek, tedaj izvestno sklepam, ta človek je umrljiv. O indukciji bi potemtakem veljalo to, kar je zapisal Veber o »čistem« spoznavanju: Načelno je možno, »dasi v posrednih slučajih ne moremo biti nikdar zagotovljeni, da smo v posesti čistega spoznanja...« (Problemi, 311). Indukcija je sama po sebi izvestna, dasi mnoge naše indukcije niso. Četudi bi vzročno načelo temeljilo samo na indukciji, bi mu lahko pripisovali izvestnost. — Indukcijo je mogoče tako pojmovati seveda le, ako lastnosti niso samostojne predmetnosti, temveč jih družijo v zakonite zveze »vinculum substantiale«. Zato ji Veber sploščetka ni mogel pripisovati izvestnosti.

¹⁶ Podobne izraze pogosto srečavamo; gl. n. pr. Sistem, 342, Uvod, 107: »Jaz izhajam iz vsakdanje skušnje...«

¹⁷ Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Sitzungsberichte, 189. Band, 4. Abhandlung. Wien 1918.

da je ta zveza najožja izmed stvarnih zvez, saj jo naziva »Implikation«. Vzrok učinek vključuje. Med vzrokom in učinkom je torej načelna zveza; vzročni zakon je aprioren, zato ga naobračamo na istinite pojave slično kakor geometrična načela¹⁸, Sicer pa že oblika priča, da vzročno načelo ni izkustvenega, temveč analitičnega značaja, saj pravimo: *Vse, kar nastane, ima svoj vzrok*. Meinong pa veljavo načela še razširi, rekoč: »Näher besehen aber hat man keinerlei Grund, die Geltung unseres Gesetzes auf Anfänge resp. Veränderungen zu beschränken.«¹⁹ Končno se odloči za najsplošnejšo obliko: »Alles Existierende hat seine Ursache.«²⁰

Meinong posebej omenja, da je pri njegovi študiji sodeloval tudi »mladi strokovni prijatelj« France Veber²¹. Toda motil bi se, kdor bi mislil, da je naš filozof svoj nazor o vzročnosti kar prevzel od učitelja. Meinong ga navaja kot bistrega oponenta! In res je Veber samostojno grebel vzročno vprašanje, sprejel nekatere Meinongove vidike, druge odklonil in se do danes tako rekoč boril s problemom. Predmetna teorija je logično zahtevala svojo vzročnost, zdrava pamet in razvijajoči se novi nazor o podstatnosti kajstev in o istinitosti so zahtevali drugačno. Zato bi vsaj iz početka zastoj iskali popolne skladnosti. Sicer pa ne Meinong ne Veber, ki oba s tako vestnostjo od knjige do knjige spopolnjujeta svoj nazor in priznavata prejšnje nedostatke, nista nikoli trdila, da je predmetna teorija liki Minerva skočila razvita in oborožena iz Jupitrove glave.

Ena taka misel, ki jo je Veber prevzel od Meinonga, je »vključevanje«. »Tradicijski izrazi *v z r o k* in *u č i n e k*,« pravi v Sistemu, »ne pomenijo torej ničesar drugega nego dejstva kot člene neke vrste vključevalnega razmerja med dejstvi... Vsak vzrok je torej istoveten z vključujočim členom, ... vsak učinek z vključevanim...«²² Ideji vključevanja, ki je tako značilna za Meinongovo vzročnost, je posvetil Veber dvakrat še posebno pozornost, in sicer v Problemu predstavne produkcije, str. 195/7, in v Knjigi o Boгу v istinitostnem dokazu, str. 26—28, 33.

Če kdo torej reče, da je dejstvo α vzrok dejstvu β , s tem tudi v strogem pomenu besede pove nekaj drugega, kakor da je dozdej dejstvu α samo sledilo dejstvo β in da bo ta zaporednost trajala najbrž tudi naprej. Nasprotno trditev, ki smo jo brali, bo treba popraviti. Učinek ne sledi samo vzroku, ampak je bil v njem vključen. Učinek izhaja iz vzroka, sprejema svojo bitnost od njega.

Kaj prav za prav pomeni ta izraz, kako si naj mislimo vzročno »vključevanje«? Pač ne doslovno, kot da bi bil učinek v svoj vzrok »zaprt« in bi iz njega nekako »ušel«. To bi ne bil vzročni odnos, ampak prostorni. Vključevati ne pomeni vsebovati izdelan učinek, ampak imeti vse, kar je treba, da je mogoče učinek proizvesti. Vzrok torej učinek kratkomalo ustvarja? Zopet ne. »Učinek ni

¹⁸ Ibid. 100.

¹⁹ Ibid. 94.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid. 100, op. 4.

²² Str. 25/6.

napram vzroku nekaj iz ničesar narejenega, temveč le nekaj s p r e m e n j e n e g a.«²³ Povzročiti »se ne pravi nekaj iz nič ustvariti; dogodek D_1 sledi kot učinek dogodku D kot svojemu vzroku ne pomeni, da je dogodek D_1 nastal iz nič, temveč le, da je sprememba (D_1) na zakonit način sledila spremembi (D): v prvem kakor drugem slučaju se pri tem ravno nujno predpostavlja eksistenca tega, kar se je na ta ali drug način spremenilo«²⁴. Za vzročni odnos sta torej potrebni dve samostojni bitnosti, ki sta bivali že pred tem odnosom. Zato je tisti, ki meni, da telo »povzroča« doživljaje, logično prisiljen, da prizna duševnost kot posebno substanco, ki je bivala že pred vzrokovanjem, torej brez doživljajev²⁵. Bitje, ki je vzrok, ni samo vzrok; enako to, kar nekoliko površno nazivamo učinek, v resnici ni v celoti učinek, ampak zopet bitje, ki je bivalo že prej in ki se je zaradi vzrokovanja prvega bitja samo nekoliko spremenilo. V strogem pomenu je samo ta sprememba učinek. Vzročnost je spreminjanje, ki zahteva nekaj, na čemer se to spreminjanje vrši, z drugo besedo, tako pojmovanje vzročnosti podstavlja podstatni stroj vesoljstva, kakor slutí Uvod. V Knjigi o Bogu je ta slutnja postala dokazano dejstvo²⁶.

Ali gremo lahko še globlje? Kaj se prav za prav godi, kadar bitje vzrokuje? kako nastaja učinek? kaj je bistvo vzrokovanja? Uvod pravi, da je vzrokovanje neko »oddajanje« in »prejemanje«. Oddajanje in prejemanje česa? Oddajanje in prejemanje »energije«, da za sedaj omejimo vprašanje na fizikalne pojave. »V kolikor stojita (scil. dva realna fizikalna sistema) med seboj v kavzalnem razmerju, v toliko se vrši med obema neko izmenjavanje dotičnih energij: saj oddaja vsak trenotek sistem A svojo energijo sistemu B in narobe; in sicer jih obdaja, v kolikor nastopa kot vzrok..., prejema pa nove energije od sistema B, v kolikor nastopajo njegovi pojavi kot učinki tega sistema.«²⁷

Bistvo fizikalne vzročnosti je v oddajanju in prejemanju, kratko v izmenjavanju energij med telesi. Toda kaj pomeni filozofu izraz energija? Ako delimo z Vebrovim Uvodom pojave na kakovosti in kajstva, bomo zaključili, da je energija »v resnici ... le kakovost v našem smislu in nobeno kajstvo...«²⁸. Filozof je ostal vedno zvest temu mnenju: »Naj je energija kar koli, vsekakor je izvestna l a s t n o s t.«²⁹ Mi pa že vemo, da so kajstva v resnici podstati, kakovosti ali lastnosti pa pripadnosti. Energija je torej pripadnost telesnih podstati. Izrazimo v tej novi terminologiji dosedanje izsledke in morali bomo zaključiti s Knjigo o Bogu, da zadeva vzročnost le pripadnostno polovico vesoljstva in da ni nič drugega kakor izviranje pripadnosti iz pripadnosti³⁰.

²³ Uvod, 115.

²⁴ Ibid. 152.

²⁵ Uvod, 153—58.

²⁶ Gl. n. pr. str. 237.

²⁷ Uvod, 132.

²⁸ Str. 179.

²⁹ Očrt, 172/3.

³⁰ Knj. o Bogu, 237.

A s tem, da smo vprašanje fizikalne vzročnosti strogo filozofsko zastavili, smo naleteli na globine, ki jim ne vidimo dna. Dokler smo se vdajali prevari, da je energija nekaj, kar je mogoče oddati, sprejeti, zamenjati, se nam je zdelo vse jasno. Toda ima li kak smisel reči, da podstat »odda« svojo pripadnost? Lastnosti sploh nimajo svoje istinitosti, njihova istinitost »se nam je pokazala samo kot istinitost reči, ki jim te lastnosti tako ali drugače pripisujemo«³¹. V istem hipu, ko bi jo podstat »iztrgala« iz sebe ter jo hotela oddati drugi podstati, bi lastnost nehala biti istinita. Ne, pritike se ne selijo in ne izmenjavajo³². Naši izrazi, ki so hoteli biti preveč točni, so postali napačni. Vzročnost nam je v svojih globinah ostala nedoumljiva.

Toda iskanje ni bilo zastoj. Dognali smo, da sta za fizikalno vzročnost potrebni vsaj dve podstati. Ob »vzrokovanju« se obe pritično spremenita. Ali pri tem kaj »preide« z ene na drugo? Ne vemo, kaj naj bi prešlo. In če bi kaj prešlo, bi iz tega še ne sledilo, da je v podstati sami povzročena kaka sprememba. Klobuk, ki ga denem na glavo, še glave same ne spremeni; ako jo pa spremeni, je znamenje, da ni samo ena stvar »prešla« na drugo, marveč da je v njej obenem nekaj povzročila. Vprašanje o bistvu tega povzročanja se stavi znova in infinitum. S »prehajanjem« ne razložimo ničesar. Kaj torej? Treba je opustiti preveč točne izraze »oddati«, »sprejeti«, »izmenjati« ter se zadovoljiti z nejasnim »vplivati«. Vzročnost je posebno »vplivanje« podstati na podstat. Učinek tega »vplivanja« je, da se v podstati, ki naj bo nosilka učinka, obistini kaka pritika, ki je bila doslej le dispozicija, možnost. Podstat, ki je vzrok, s svojim »vplivom« to možnost udejstvi, pa ne da bi karkoli oddala. Seveda bo treba skromno priznati, da se za izrazom »vplivati« skriva naše neznanje, ki je tem mučnejše, ker je prav v tem »vplivu« bistvo kavzalnosti.

Vzročnost ni gola zaporednost med pojavi, ampak stvarno vplivanje podstati na podstat, če že ne kako sprejemanje in oddajanje. Oglejmo si še drugo trditev predmetne teorije: Ali je vzročnost res aposterioren zakon, pridobljen s pomočjo indukcije, ki mu načelno ne smemo pripisovati izvestnosti, marveč le verjetnost?

To, da so telesa težka, velja splošno kot izkustven zakon, če morda izvzamemo relativnostno teorijo. Ves srednji vek je še govoril o »težkih« in »lahkih« telesih, ki jih narava vleče »navzdol« ali »navzgor«. Natančnejši poskusi pa so dokazali, da so težka vsa telesa, kar nam jih je bilo doslej dostopnih. Ali bi bilo možno telo, ki bi imelo »negativno« težo, »lahko« telo? Morda. Težnostni zakon je zgled izkustvenega, verjetnega zakona. Ali je tudi vzročnost tak zakon? Ali so šele po točnem opazovanju, morda s poskusi dognali, da ima vsaka znana sprememba svoj vzrok? Ali pozna zgodovina resnega znanstvenika, ki bi kakemu novemu pojavu ne bil našel vzroka in ki bi dejal, da ga morda sploh nima, češ, saj ni, da bi moralo vse, kar nastane, imeti vzrok?

³¹ Knj. o Bogu, 180.

³² Gl. A. Ušeničnik, Uvod II, str. 37, op. 41.

Zdi se, da bo treba na vsa ta vprašanja odgovoriti »ne«, četudi je predmetna teorija rekla »da«. Toda Vebru predmetna teorija ni dogma, ampak izhodišče, zato ni čudno, da je postopoma zapuščal njene nevzdržne nazore o vzročnosti. Poglejmo si njegove tri vzročne zakone v Uvodu: »Vsaka kavzalna vrsta . . . je po svoji naravi absolutno nepretrgana . . .«³³ »Isti vzroki imajo iste učinke.«³⁴ »Energija vzrokov je količinsko enaka energiji odnosnih učinkov.«³⁵ Mar so to res izkustveni zakoni? Nikakor! »To ni noben ‚postulat‘, nobena ‚hipoteza‘, temveč aksiomatično razvidna, kavzalnosti se tikajoča zakonitost,« pravi filozof o prvem izmed njih. Enako drugega ne odkriva izkustvo, marveč načelna »razmotrivanja«. Tretjemu pa itak izrečno pripisuje »vrednost aksiomatične razvidnosti in ne le kake empirično-naravoslovne verjetnosti«³⁶. Kavzalni zakoni »veljajo brez ozira na kak eksperiment brezpogojno za vse posamezne slučaje, kakor veljajo n. pr. zakoni matematike za vse posamezne slučaje, v katerih so tudi empirično uresničeni«³⁷. Večje jasnosti ni mogoče zahtevati.

Morda bi kdo menil, da so ti zakoni sicer analitični, da pa so to le zakoni o vzročnem načelu, ne pa to načelo samo; z drugimi besedami, če je dognano, da je kaka fizikalna sprememba nastala zaradi vzroka, tedaj veljajo o njej navedeni aksiomi. S tem pa ni povedano, da vsaka fizikalna sprememba nastane zaradi vzroka.

Prazen ugovor, kakor bi takoj pokazala podrobnejša preiskava tretjega zakona. Toda naše dedukcije bi bile odveč, ker nam Uvod sam nudi jasen odgovor. Tudi načelo, da »mora imeti vsak dogodek svoj vzrok«³⁸, ki ni nič drugega kakor vzročno načelo samo, dokazuje filozof a priori s pomočjo logičnega načela zadostnega razloga: »Če si namreč mislimo,« tako pravi, »da je nastopil neki dogodek brez vzroka, tedaj si moramo misliti, da je ta dogodek nastopil tudi brez vsakega ‚razloga‘, torej v smislu absolutne ‚slučajnosti‘. Tedaj bi pa namesto tega dogodka ravno tako lahko nastopilo neskončno drugih dogodkov . . . Iz tega pa sledi z matematično nujnostjo, da bi bila verjetnost določenega dogodka enaka ničli, to je, bil bi nemožen. Argumentacija je načelna, zato velja »brezpogojno za vsak dogodek«³⁹.

S tem smo rešili tudi drugo vprašanje. Vzročno načelo, ki se glasi: Vsak dogodek mora imeti svoj vzrok, je analitično izveden aksiom z absolutno veljavo.

Isti filozof torej v istih delih izrečno proglašča vzročno načelo zdaj za induktivno, izkustveno, verjetno⁴⁰, zdaj za nujno, apriorno, analitično. Dva nazora, ki se borita med seboj? Brez dvoma tudi.

³³ Uvod, 117.

³⁴ Uvod, 128.

³⁵ Uvod, 130.

³⁶ Uvod, 131.

³⁷ Uvod, 132.

³⁸ Uvod, 115.

³⁹ Uvod, 114/5. Načelo zadostnega razloga naziva »logično« filozof sam.

⁴⁰ Gl. op. 14.

Pa vendar, kako da filozof ni sam opazil, da so njegove trditve protislovne? A priori ali a posteriori, analitično načelo ali izkustveno pravilo? Oboje obenem pač ne bo mogoče.

Toda Veber ni prvi, ki meni, da je vzročni zakon v nekem smislu analitičen, v drugem izkustven. V zadnji dobi je francoski filozof Meyerson posvetil posebno pažnjo takim zakonom, ki so po obliki sicer apriorni, vsebino pa jim dá izkustvo in ki torej »niso niti čisto a priori, niti povsem a posteriori, temveč — to je njegov strokovni naziv za to vrsto načel — ‚plausibles‘«⁴¹. Tudi vzročnost mu je zgled takih zakonov. In po pravici. Načelo: Vsak dogodek mora imeti vzrok, je splošno in nujno. Toda dogodek je treba ugotoviti izkustveno, pa tudi vzrok mu je treba šele poiskati. Tudi tomizem že od nekdaj uči tako. Vzročno načelo je »per se notum«, pojme pa, ki so potrebni, da ga uvidimo ter izrazimo, si moramo pridobiti s čutnim izkustvom. Prav isto trdi Veber: »Da ni slučajnih dogajanj, je seveda a priori jasno, oziroma se dá a priori dokazati; vse to pa nam nič ne koristi za spoznanje, kaj se v danem slučaju dogaja, torej n. pr., da pade izpuščena krogla na tla, da toplota razteza kovino itd.«⁴² Sam po sebi je vzročni zakon analitičnega značaja, njegovo naobračanje na resnične dogodke je pa stvar izkustva. Zato je mogoče brez protislovja naglašati sedaj ta sedaj drugi vidik. Priznati je pa treba, da ni jasno, kako naj se potemtakem naš zakon loči od načel predmetne teorije. Mar ne velja zanje prav isto? Res je doživljaj nujno naperjen na kak predmet. Toda doživljaj sam ugotavljamo z notranjim izkustvom, kakor tudi to, na kak predmet je naperjen, saj je n. pr. osnov, ki so predmeti predstav, cela vrsta.

Ako je naše tolmačenje pravilno in ima Veber v resnici mnogo globlji nazor o vzročnosti kakor Hume, četudi se kdaj spotoma sklicuje nanj, potem bo treba temeljito pretresti še eno značilnost vzročnega načela, ki jo filozof tako vztrajno poudarja od Sistema do Knjige o Bogu, ki je pa tipična vprav za Humeovo vzročnost, namreč časovna zaporednost med vzrokom in učinkom⁴³. Ta zaporednost je poleg stalnega ponavljanja res edini znak in obenem bistvo Humeove vzročnosti. Kdor pa z Vebrom trdi, da bistvo kavalnosti ni nikakšna gola zaporednost, ampak stvaren vpliv bitja na bitje, ta se bo težko izognil strogi načelni istočasnosti med vzrokom in učinkom. Seveda je treba vzeti vzrok in učinek formalno, ne celih skupin, ki jim pripadata. Vzrokovati, vplivati, se pravi vplivati na nekaj. Dokler bitje na nič ne vpliva, tako dolgo ni vzrok. Istočasno torej, ko se začne vpliv prvega bitja, nujno nekaj ta vpliv na kak način sprejema, to je, se v drugem bitju javlja učinek. Dejavnost-vzrok in trpnost-učinek sta dva vidika na istem dogajanju. Mislimo si, da tvorita veselstvo dve krogli, ki se bližata z določeno hitrostjo. Tik pred trčenjem

⁴¹ E. Meyerson: *Du cheminement de la pensée*, Paris 1931, str. 618.

⁴² Sistem, 344, op. k § 5/6.

⁴³ Sistem, 148 itd.; Uvod, 226 itd.; Analitična psihol., 115; Očrt, 52; Knjiga o Bogu, 27 itd.

Stvarnik eno izmed obeh uniči. Se bo li smer in hitrost druge spremenila, češ, vzroka za to sicer ni več, toda prejšnji hip je še bival, zato mu naslednji hip učinek lahko sledi? Kakor bitje ne deluje tam, kjer ga ni, prav tako ne takrat, ko ga ni. Vzrok, ki bi bil pred učinkom, bi bil vzrok, ki ničesar ne povzroča, učinek, ki bi vzroku sledil, bi bil učinek, ki bi ne bil od ničesar učinkovan. Stojimo pred neizbežno dilemo: Ali je vzročnost stvaren vpliv bitja na bitje, kakor koli si bo že treba ta vpliv tolmačiti, ali ni nikak vpliv bitja na bitje. V prvem slučaju sta vzrok in učinek načelno istočasna, v drugem si lahko sledita, toda vzročnost je postala prazna beseda, ker učinek ni »učinjen« in vzrok ni ničesar »povzročil«.

Oglejmo si Vebrov zgled, recimo tistega iz Knjige o Bogu: »Med pravim vzrokom in pristojnim učinkom je razmerje časovne zaporednosti... Puška počí, preden zajec pade.«⁴⁴ Filozof se zaveda, da je njegov primer »poljudno otipen, ker navaja le celote tam, kjer bi se znanstvenemu raziskovanju prikazale še neštevilne potankosti in kjer bi torej namesto le enega celotnega vzroka... morali govoriti prav za prav o celi vrsti takih posameznih vzrokov... kakor užig smodnika, odboj krogle in njeno premikanje, prodiranje v zajče telo, spremembe v zajčem živčevju itd.«⁴⁵ Ali je to res tako sigurno? Ali bi nas podrobno raziskovanje ne vedlo do zaključka, da je pritisk prsta na puškinega petelina in pritisk, ki ga puškin petelin od prsta sprejme, eno samo dejanje, ki veže dve bitji? Komur je to jasno, ta bo z lahkoto odkril enako razmerje pri vseh ostalih delnih vzrokih⁴⁶.

Ako je vzročnost vplivanje bitja na bitje, tedaj sta vzrok in učinek istočasna. Vplivati in vplivan biti sta dva vidika enega samega dogajanja. Kdor se s tem strinja, bo moral sprejeti tudi logično posledico, da učinek traja samo tako dolgo, dokler ga vzrok povzroča. Ta zaključek se zdi na prvi pogled nesprejemljiv, pa nujno sledi iz Vebrovih lastnih premis. Že Uvod namreč pravi, da je učinek »le sprememba nečesa, ki nujno predpostavlja eksistenco tega, kar se pri tem spreminja«⁴⁷. Knjiga o Bogu je še točnejša: »Vzrok' je vedno in povsod le neko 'spreminjanje', 'dogajanje' in tudi pristojni 'učinek' je zopet samo posebno 'spreminjanje', 'dogajanje'«⁴⁸. Učinek je torej »samo posebno spreminjanje, dogajanje«; ko neha spreminjanje, neha učinek. Ali se pa lahko vrši spreminjanje brez vzroka? Ne. O spremembi govorimo, kadar je bitje naslednji trenutek drugačno, kakor je bilo pred njim, to je, kadar ima nekaj, česar prej ni imelo. Toda ta 'nekaj' ne more biti iz nič, ampak mora biti od nečesa povzročen v skladu z našim načelom: »Vsak dogodek mora imeti svoj vzrok.«

⁴⁴ Str. 27.

⁴⁵ Str. 28.

⁴⁶ Podobno misel je izrazil Vebrov njegov učenec C. Logar, pa jo je filozof takrat odklonil. Gl. Knjigo o Bogu, 435, op. 4. Logar nevede ponavlja Meinongovo trditev, da imata vzročni implicans in implicatum »einen Zeitpunkt gemein«. Gl. o. c. 74.

⁴⁷ Str. 56.

⁴⁸ Str. 237.

Dokler sprememba, dotlej vzrok, ko neha vzrok, neha slehernna sprememba, in ker učinek ni nič drugega kakor spreminjanje, neha sleherni učinek.

Toda temu se upira na videz vse izkustvo. Ali ne trajajo učinki »v vsej svoji individualnosti naprej, četudi že davno ni več njihovih, vzrokov': hiša gori naprej, ko ni več bliska, ki jo je užgal; sunjena krogla teče po biljardni mizi naprej, ko odmaknem palico itd.«⁴⁹ Pustimo blisk in gorenje, ker sta prezamotana pojava, pa se vrnimo k puški. Ali pritisk na petelina tudi še traja, ko nikdo več ne pritiska nanj? Ali traja morda misel, ko jo neham misliti, ali slikanje, ko slikar neha slikati? Seveda traja slika, to je snov platna in barvil. Toda tej snovi in njenemu trajanju ni vzrok slikar. On je v pravem pomenu le vzrok — če govorimo samo o tvornem vzroku — da so se spreminjali odnosi med temi snovmi. Ko neha njegova vzročnost, neha spreminjanje. Isto je s kroglo. Kaj je povzročil sunek? Izpreminjanje stanja. Mirujoča krogla se je začela gibati, njena hitrost je naraščala, dokler je trajal sunek. Kakor hitro je ponehal, se je tudi hitrost nehala spreminjati (če odmislimo seveda zračni upor itd.) in traja, kakor je trajalo prej mirujoče stanje, dokler je kak vzrok znova ne spremeni. Telesa, ki delujejo nanje trajne sile, stalno spreminjajo svojo hitrost, n. pr. telo, ki prosto pada.

Ta trditev, da učinek traja samo tako dolgo, dokler ga vzrok dela istinitega, ni nova. Filozofija, ki smatra vzročnost za stvaren vpliv bitja na bitje, redno pride do tega zaključka. Tako A. Ušeničnik, ki pravi: »Ko preneha vzrokovanje, preneha učinkovanje in s tem nastajanje in tudi bivanje učinka. Cessante causa cessat effectus.«⁵⁰ Pri tem opozarja na sv. Tomaža, ki tudi ugotavlja, da je naravni vzrok »causa sui effectus secundum fieri tantum«, ter zaključuje: »Fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri.«⁵¹ Sicer se pa s tem sklada tudi Vebrov istinitostni dokaz. Ali ni stvariteljna vzročnost aktualni vir sleherne izkustvene istinitosti, ki bi se v trenutku razblinila v nič, ko bi ta vir usahnil?

Izkustvena vzročnost ima še eno lastnost, ki sledi iz prejšnjih. Videli smo, da sta vzrok in učinek »le neko spreminjanje, dogajanje«. Prav tako vemo, da »mora vsak dogodek imeti svoj vzrok«. Tudi to dogajanje torej, ki mu pravimo vzrokovanje, mora imeti svoj vzrok itd. in infinitum. Odtod pravilni zaključek: »Temeljni znak vsake kavzalne vrste je ta, da nima ta vrsta ne začetka in ne konca.«⁵² S tem ni povedano, da bi vsa vrsta ne mogla biti kako vključena, temveč le, da je vsak njen člen kot člen nekaj relativnega in bi bilo protislovno, da bi v njem iskali začetnika, to je absolutni vzrok vse vrste. Vključevalec vse vrste ne more biti obenem eden izmed odvisnih členov iste vrste. Tega nazora ni bilo treba bistveno spreminjati, ko je filozof odkril Stvarnika. »Po mojem,« tako pravi v Knjigi

⁴⁹ Uvod, 226.

⁵⁰ Uvod v fil. II, 475. Podčrtano samo tukaj.

⁵¹ S. Theol. I, q. 104, a. 1 c.

⁵² Uvod, 114.

o Bogu, »pa ostane Bog slej ko prej prvi vzrok, to pa seveda ne kot prvi istovrstni pričetek vsega vzročnega dogajanja, pač pa kot oni pričetek, kateri šele dá ter vrne vsej vzročnosti, vsemu notranjemu zaporednemu instinitostnemu vključevanju in samo njemu lastno vsebinsko posebnost, pa naj bo to vključevanje samo omejeno ali neomejeno, končno ali neskončno«⁵³. Ako se je izkustvena vzročna vrsta začela, je njen prvi člen prav tako nezmožen, da začne vzrokovati brez vzroka, kakor vsi ostali. Le v tem se loči od ostalih, da se njegov vzrok ne nahaja več v isti »vodoravni« vrsti pred njim, ampak je drugega reda, »nad njim«. Sama po sebi je pa taka vrsta brez konca, ker vsak njen člen kaže dalje, na svoj vzrok⁵⁴.

Povzamimo glavne točke. Vzročnost je stvarni vpliv podstati na podstat. Čista predmetna teorija zanika podstatnost, zato bi se z njo še najbolj strinjala Humeova vzročnost, ki ni nič drugega kakor zaporednost brez vsake stvarne zveze med pojavi. Veber se je spočetka res skliceval nanjo. Toda vsakdanja skušnja, ki jo predmetna teorija tako rada upošteva, ima za vzrok le to, kar pro-izvede kako spremembo. Zato je tudi Veber že spočetka začel odkrivati vedno ožje zveze med vzrokom in učinkom in to tem laže, ker so se mu sporedno kajstva preobraževala v podstati. Ako se ne oziramo na tipanje in iskanje ter si mislimo filozofovo pot do vzročnosti ravno, pa jo v označeni smeri morda še nekoliko podaljšamo, potem bi izrazili njegove dosedanje izsledke nekako takole:

Vzročno načelo: Vsak dogodek mora imeti svoj vzrok, je analitično, torej splošno in nujno, ker temelji v načelu zadostnega razloga. Bistvo izkustvene vzročnosti je vplivanje bitja na bitje. Bitji, ki ju naj veže vzročni odnos, morata biti zaradi tega istočasno istiniti. Tudi vzrok in učinek sta načelno sočasna, ker sta samo dejavna in trpna stran istega dogajanja. Učinek-izpreminjanje neha bivati, ko preneha vzrok-izpreminjevalec. Noben izkustven vzrok ne more sam po sebi začeti vzročne vrste in biti v tem smislu prvi vzrok. Tudi njegovo vzrokovanje je namreč izprememba, ki mora imeti vzrok. Ker torej vsako izkustveno bitje potrebuje neko dopolnilo, da lahko vzrokuje, je tudi vzročna vrsta kot taka, bodisi končna, bodisi neskončna, pomanjkljiva in zahteva, da sploh postane vzročna vrsta, »prvi vzrok, ... kateri šele dá ter vrne vsej vzročnosti ... lastno vsebinsko posebnost...«⁵⁵

(Konec prihodnjič.)

⁵³ Str. 66.

⁵⁴ Prim. Ušeničnikov ugovor glede te točke in Vebrov odgovor v Sistemu, str. 367, t. 4, in str. 369, t. 4.

⁵⁵ Knjiga o Bogu, 66. Za morebitne »podaljške« svojih misli seveda ni odgovoren avtor Knjige o Bogu.

Praktični del.

ŠE: MISSA RECITATA.

V razpravi »Liturgija in liturgično gibanje«, ki je bila objavljena v letošnjem BV, je treba v poglavju o recitirani maši (str. 104—107) dodati še najnovejši uradni dokument S. C. R. z dne 30. nov. 1935. C. Dalmazio Minoretti, kardinal-nadškof v Genovi, je imenovano kongregacijo tole vprašal: »I. In Seminariis, in Congregationibus, in aliquibus paroeciis inolevit usus quo populus, una cum ministro respondeat in Missis privatis, modo nihil confusionis afferat. Quaeritur utrum hic usus sustineri possit, imo et propagari. — II. In nonnullis locis, in missis privatis, populus una cum sacerdote celebrante, alta voce et concordere, recitat Gloria, Credo, Sanctus, Benedictus et Agnus Dei. Propagatores huius usus hanc rationem reddunt: Missa privata est abbreviatio Missae decantatae. Atqui in Missa decantata populus decantat Gloria, Credo, Sanctus, Benedictus et Agnus Dei. Ergo hoc fieri potest per recitationem etiam in Missis privatis. Quaeritur utrum sustineri possit et usus et ratio adducta.«

Na vprašanji je kongregacija takole odgovorila: »Questa Sacra Congregazione, udito anche il parere della Commissione liturgica, risponde che, secondo il decreto n. 4365, spetta all'Ordinario giudicare se nei singoli casi, avute presenti tutte le circostanze di luogo, popolazione, numero delle Messe celebrate contemporaneamente ecc., l'uso proposto, benchè per sè lodevole, importi disturbo anzichè fomentare la devozione. Il che più facilmente può verificarsi nell'uso proposto nel secondo dubbio, pure prescindendo dalla ragione addotta, che cioè: Missa privata est abbreviatio Missae decantatae. In conformità al suddetto criterio l'Em. V. Revma nella sua prudenza ha il pieno diritto di disciplinare questa forma di pietà liturgica.«

S tem je prav za prav le potrjen odlok S. C. R. iz l. 1922. Kongregacija v principu ne ugovarja recitiranim mašam v tej ali oni obliki. Škofova stvar pa je, da v praksi v posameznih slučajih presodi, ali naj te vrste aktivno udeležbo vernikov pri maši dovoli ali ne. Brez škofovega dovoljenja pa recitirane maše niso dovoljene. (Prim. Ephemerides Liturgicae 1936, 95; Liturgisches Leben 1936, 109. 110.)

C. Potočnik.

O ODSVOJITVI CERKVENE IMOVINE.

C a s u s. Cerkveno predstojništvo (župnik L. in ključarja) župne cerkve v Ž. je prodalo zemljišče, pripadajoče župni cerkvi, za 40.000 dinarjev. Kupec je kupnino takoj izročil župniku; ta pa jo je s pristankom občinskega odbora založil za zvonove, ki jih je nabavila po sklepu konkurenčne obravnave župna občina župni cerkvi. Ordinariat in banska uprava sta pristanek za pogodbo odklonila. Ker se zemljišče ni moglo prepisati na kupca, zahteva ta od župne cerkve, da mu izročeni znesek vrne. Novo cerkveno predstojništvo (župnik P. s ključarjema) pa zahtevk zavrača, češ da je bila pogodba neveljavna in da župna cerkev tudi ni bila obogatena; vsoto da more

tožitelj zahtevati le od župnika L. Prvostopno sodišče (okrožno kot zborna sodišče v Ljubljani z dne 18. okt. 1935, opr. št. Po I 71/35—12) je tožitelju zahtevak odbilo. V sodbi se navaja sledeče: V smislu § 51 zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50 in ministrske odredbe z dne 20. jun. 1860, d. z. št. 162 je za odsvojitve cerkvene imovine v vrednosti preko 50 din, odnosno za obremenitev v višini preko 500 din potrebno dovoljenje državne oblasti, kateri se mora v prošnji za dovoljenje izkazati pristanek škof. ordinariata. Šele s tako odobritvijo bi bila pogodba za toženo stranko, ki je sicer bila v smislu § 48 cit. zak. pravilno signirana, postala pravno veljavna za obe stranki in bi bil tudi župnik L. dobil potrebno pooblastilo v imenu tožene stranke in za njen račun potrditi prejem plačane kupnine 40.000 din. Ker pa župnik L. brez take odobritve ni mogel sprejeti kupnine za račun župne cerkve, ga je smatrati le za hranitelja sprejetega zneska 40.000 din na njegovo lastno osebno odgovornost napram kupcu. V smislu §§ 35, 36 zak. z dne 7. maja 1873, d. z. št. 50 je samo župna občina, ki jo v smislu ministrske naredbe z dne 31. dec. 1877, d. z. št. 5 ex 1878 zastopa odbor politične občine, dolžna s cerkveno konkurenčnimi prispevki skrbeti za nabavo predmetov, ki služijo cerkvenim namenom. Med take predmete spadajo tudi cerkveni zvonovi, ki jih je za toženo stranko morala po sklepu konkurenčne obravnave nabaviti župna občina s prispevki, ki bi jih izterjala do l. 1935. S tem, da je župnik porabil znesek za nabavo cerkvenih zvonov, pa ni obogatela župna cerkev, ker ona tega zneska ni sprejela, niti ni bila dolžna iz lastne imovine nabaviti zvonove, pač pa je začasno razbremenjena župna občina, ki je edina bila obogatela.

Sodba drugostopnega sodišča (apelacijsko sodišče v Ljubljani, odd. I dne 31. dec. 1935, opr. št. I Pl 300/35-3) pa se je postavila na nasprotno stališče in je tožiteljevemu zahtevku ugodila. V njej se navaja: Stališču prvega sodišča, da bi bil dobil župnik L. potrebno pooblastilo za to, da sme sprejeti kupnino v imenu tožene stranke in za njen račun, šele z odobritvijo nadzornih organov, ni pritrđiti. Pogodba je bila namreč s tem, da so jo podpisali župnik in dva ključarja, za toženo stranko v smislu določb §§ 42 in 48 zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50 pravilno podpisana. Zato je smatrati, da je bila sklenjena v imenu tožene stranke. Dejstvo pa, da bi morala biti pogodba odobrena od nadzornih oblastev — od škof. ordinariata in banske uprave — pa ima ravno ta pomen, da je taka odobritev pogoj dokončne veljavnosti pogodbe in sicer z učinkom ex tunc, ker ima po stališču o. d. z. taka odobritev vzvratno veljavo (§§ 865, 1016 o. d. z.). Iz besedila pogodbe je pa tudi razvidno, da je tožena stranka, zastopana po svojih zakonitih zastopnikih, prejela kupnino za prodani svet. Župnik L. te kupnine ni mogel hraniti kot privatna oseba na svojo odgovornost, marveč jo je hranil le v imenu tožene stranke kot njen zakoniti zastopnik. Zaradi tega ne more biti dvoma, da je tožena stranka dolžna vrniti kupnino, ki jo je na temelju pogodbe pravnoveljavno sprejela, ker bi bila sicer neupravičeno obogatena. Ker ni prišlo do odobritve pogodbe, je namreč odpadel razlog, da bi vloženo kupnino še nadalje obdržala (§ 1435 o. d. z.).

Tožena stranka pa ima iz naslova posojila terjatev na povračilo tega zneska napram cerkveni občini. Tožena stranka je pa še posebej na škodo tožeče stranke obogatena s tem, da je prejela zvonove, ki so bili nabavljeni s predmetno kupnino in ki so postali njena last od dneva dalje, ko so bili posvečeni.

Isti župnik L., ki se omenja v gornjem primeru, je kot nadarbinar prodal istemu kupcu nadarbinsko zemljišče za 60.000 din. Nadaljnji potek se docela ujema s potekom v primeru, ki smo ga zgoraj opisali. Prvostopno sodišče (okrožno kot zborna sodišče v Ljubljani z dne 18. okt. 1935, opr. št. Po I 72/35-5) je zahtevek, da kupnino vrne župna cerkev, odbilo, drugostopno sodišče (apelacijsko sodišče v Ljubljani, odd. I, dne 31. dec. 1935, opr. št. I Pl 301/35-3) pa mu je ugodilo. Motivacija se v obeh sodbah ujema do besede z motivacijo v zgoraj opisanih sodbah.

1. Oba primera sta teoretično in praktično zanimiva. Obe instanci sta se ozirali le na državne odločbe. V čem si sodba prvostopnega in drugostopnega sodišča nasprotujeta, je razvidno iz gornjega poročila. V naslednjem si oglejmo, kako bi v opisanih primerih sodilo cerkveno sodišče. Taka razmotrivanja pač niso odveč, saj gre za cerkveno imovino in je tožena stranka cerkvena oseba.

V obeh primerih je najprej govor o odsvojitvi cerkvene imovine in sicer v prvem o odsvojitvi imovine župne cerkve, v drugem pa o odsvojitvi imovine župnega beneficija. Odsvojena je bila cerkvena imovina v obeh primerih s kupoprodajno pogodbo.

Cerkveni zakonik ni uzakonil lastnega pogodbenega prava, temveč po kan. 1529 je sprejela cerkev, kar zadeva pogodbe, posamezna državna prava, kolikor njih predpisi ne nasprotujejo božjemu pravu ali kolikor nima cerkveno pravo lastnih določb. Za cerkveno območje velja torej vse, kar civilno pravo določa o pogodbah na splošno in o posamezni pogodbi posebej, dalje o pogojih, o solemnitetah, o učinkih, tako naravnih kot civilnih, in o zahtevkih ter tožbenih pravicah, ki izvirajo iz pogodbenega razmerja. Izjema je le, kakor rečeno, če državna določila nasprotujejo božjemu pravu ali če je izdala cerkev o stvari svoj zakon, bodisi splošen bodisi partikularen. Cerkveno sodišče v Sloveniji je zato dolžno uporabljati ustrezne določbe iz občega državlanskega zakonika; ne veže pa ga zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50, ki ureja v §§ 38—59 cerkveno imovinsko pravo, kolikor ne pride v poštev kan. 1186.

V kan. 1530—1543 se nahajajo nekatere cerkvene določbe o posameznih pogodbah. Za naše vprašanje prihajajo v poštev kan. 1530—1543, kjer so določbe o odsvojitvi cerkvene imovine.

Odsvojitev cerkvene imovine (nepremičnin in shranljivih premičnin) je dovoljena pod pogoji, ki jih našteva kan. 1530. Pogoji so: a) pismena cenitev predmeta, ki jo podajo izvedenci; b) upravičen razlog; c) pristanek (dovoljenje = licentia) zakonitega predstojnika in č) izpolnitev kvatel, ki jih predpiše zakoniti predstojnik. Izpolniti se morajo vsi naštetih pogoji, sicer je odsvojitve nezakonita. Za veljavnost odsvojitve pa se zahteva le pogoj, naveden pod c, namreč pristanek zakonitega predstojnika. Upravičen razlog, radi katerega

se sme cerkvena imovina odsvojiti, je sila ali očitna korist ali dobro delo. O obstoju in zadostnosti tega razloga gre sodba pač zakonitemu predstojniku, ki dá pristanek za odsvojitvev.

Kdo je »zakoniti predstojnik«, je po kan. 1532 odvisno od vrednosti predmeta, ki naj se odsvoji. Za odsvojitvev predmeta, ki je dragocenost (prim. kan. 1497, § 2) ali je vreden nad 30.000 zlatih frankov, se zahteva pristanek sv. stolice. Za odsvojitvev vrednosti med 1000 in 30.000 zlatih frankov je potrebno dovoljenje, ki ga da krajevni škof, ko dobi pristanek stolnega kapitlja, gospodarskega sveta in prizadetih. Za vrednosti pod 1000 zlatih frankov daje dovoljenje krajevni ordinarij, ko zasliši stolni kapitelj.

V gornjih primerih je šlo za odsvojitvev vrednosti med 1000 in 30.000 zlatih frankov (med c. 13.000 din in c. 400.000 din). Pod »odobritvijo škofijskega ordinariata«, ki se zgoraj v sodbah omenja, je torej umeti dovoljenje krajevnega ordinarija s pristankom stolnega kapitlja, eventualnega gospodarskega sveta in prizadetih (župnika, beneficiata, patrona). Dovoljenje ni bilo dano.

2. Odsvojitvev cerkvene imovine brez dovoljenja (pristanka) zakonitega predstojnika je po kan. 1530, § 1. n. 3 neveljavna (invalida). Taka odsvojitvev je ničen posel, kakor jasno pove kan. 2347, ki določa zanj kazensko sankcijo. »Firma nullitate actus et obligatione, etiam per censuram urgenda, restituendi bona illegitime acquisita ac reparandi damna forte illata, qui bona ecclesiastica alienare praesumpserit...« Če za odsvojitvev ni bilo dano dovoljenje zakonitega predstojnika, ne odgovarja cerkvena pravna oseba, katere imovina se je odsvojila, temveč njen upravitelj. Cerkevna pravna oseba odgovarja v takem primeru le, če je bila pri odsvojitvi obogatena. Kan. 1527, § 2 namreč določa: »Ecclesia (cerkvena pravna oseba) non tenetur respondere de contractibus ab administratoribus sine licentia competentis Superioris initis, nisi quando et quatenus in rem suam versum sit.«

Da je pri taki neveljavni pogodbi osebno odgovorna tista fizična oseba, ki je pogodbo sklenila, je jasno povedano v kan. 536, § 3, ki določa o redovniku, ki sklene pogodbo brez dovoljenja svojega predstojnika: »Si contraxerit religiosus sine ulla Superiorum licentia, ipsemet respondere debet, non autem religio vel provincia vel domus.«

Dovoljenje, o katerem govorimo, ni samo pogoj definitivne veljavnosti pogodbe, temveč se absolutno zahteva vnaprej: »Nisi prius ab Ordinario loci facultatem impetraverint, scriptis dandam, administratores invalide actus ponunt qui ordinariae administrationis fines et modum excedant« (kan. 1527, § 1). Odsvojitvev cerkvene imovine spada nedvomno med posle, ki presegajo redno upravo. Odsvojitvev cerkvene imovine kot končni posel kakor tudi vsi pravni posli, ki jo sestavljajo, so po kan. 1527, § 1 neveljavni, ako ni bilo predhodno dano pismeno dovoljenje zakonitega predstojnika. Čeprav je stališče našega o. d. z. glede tega drugačno, ker se zahteva, kot pravi zgoraj navedena sodba apelacijskega sodišča, odobritev nadzornega oblastva le kot pogoj dokončne veljavnosti in ima vzvratno veljavo, se mora cerkveno sodišče kljub državnemu pogodbenemu pravu, ki

je po kan. 1529 tudi za cerkev privzeto, ravnati po nav. kan. 1527, § 1. Naknadno dovoljenje cerkvenega predstojnika nima vzvratne moči, kar je treba s poudarkom naglašati. Ako torej dovoljenje ni bilo predhodno dano, so posli neveljavni. Da postanejo veljavni, je potrebna sanacija, ki je pa po odločbi koncilске kongregacije z dne 17. maja 1919 (AAS 1919, 382) krajevni ordinarij ne more podeliti, četudi gre za vrednost pod 30.000 zlatih frankov.

3. Odsvojitve imovine župne cerkve odnosno nadarbine v gornjem primeru je bila neveljavna. Župnik je sprejel kupnino na osebno odgovornost, ne pa za župno cerkev odnosno župni beneficij. Prav tako je župnik na osebno odgovornost založil prejeti znesek za zvonove.

Pri neveljavnih pogodbah odgovarja cerkvena pravna oseba po kan. 1527, § 2 le tedaj, če je bila obogatena in kolikor je bila obogatena. Nastane torej vprašanje, ali je bila v našem primeru župna cerkev obogatena.

Primer, kakor je predložen, glede tega vprašanja ni zadosti jasen. Zdi se, da je bil dejanski položaj takrat, ko je župnik založil nezakonito sprejeti znesek za zvonove, tak, da je župna cerkev že imela zvonove, ki jih je nabavila po sklepu konkurenčne obravnave cerkvena občina (župljani). Zvonovi so takrat že bili last župne cerkve in torej niso bili nabavljeni z onim zneskom. Po sklepu konkurenčne obravnave je bila župna občina dolžna priskrbeti cerkvi zvonove. Ta sklep je obvezen tudi za cerkveno območje (prim. kan. 1186, odst. 1). Župna cerkev zato s kupnino, ki jo je župnik nezakonito sprejel in za zvonove založil, ni bila neupravičeno obogatena.

Al. Odar.

NIČNOSTNA ZAKONSKA PRAVDA RADI NEZMOŽNOSTI

V zakonski pravdi, o kateri poročam, je bilo izdanih pet sodb; tri so izrekla naša državna sodišča (I. stopnja okrožno sodišče v Mariboru z dne 9. dec. 1931, opr. št. Cg I 5/23-31; II. stopnja višje deželno sodišče v Ljubljani z dne 3. marca 1932, opr. št. Bc II 14/3-32; III. stopnja stol sedmorice, odd. B v Zagrebu z dne 30. jun. 1932, opr. št. Rv 349/32-1), dve pa naši cerkveni sodišči (I. stopnja škofijsko sodišče v Mariboru z dne 20. jul. 1935, št. M/34-90; II. stopnja škofijsko sodišče v Ljubljani kot prizivno sodišče z dne 14. jan. 1936, MA 2/1935/21). Vse tri sodbe državnih sodišč so izrekle, da je zakon neveljaven radi spolne nezmožnosti moža, obe cerkveni sodišči pa sta odločili, da spolna nezmožnost ni dokazana. Zakon je torej za državno področje ničen, za cerkveno pa veljaven.

Pravne določbe, ki jih je bilo treba aplicirati, so v obeh pravnih redih stvarno iste. Zakonski zadržek spolne nezmožnosti v § 60 o. d. z. se ujema z zakonskim zadržkom v kan. 1068. Oba zakonika izrecno določata, da je pravna domneva vedno za veljavnost zakona in da mora biti zato zakonski zadržek popolnoma dokazan (§ 99 o. d. z. in kan. 1014). Po obeh pravnih redih je potreben v ničnostnih pravnih radah radi spolne nezmožnosti pred vsem dokaz po izvedencih (§ 100 o. d. z. in kan. 1976).

Primer se ni tikal teoretičnih dvomov o obsegu spolne nezmožnosti; šlo je le za konkretno ocenitev činjenic in stvoritev dokaza o obstoju zadržka spolne nezmožnosti. V tem pa se navedene sodbe državnih sodišč bistveno razlikujejo od sodb cerkvenih sodišč. Iz sodb razberemo, da ta diferenca ni le slučajna. Sodbe državnih sodišč so v motivaciji in odločbi popolnoma skladajo, prav tako tudi sodbi cerkvenih sodišč.

Sodbe državnih sodišč navajajo te-le motive: Dva izvedenca (dr. C. in dr. R.) sta izjavila, da je mož (toženec v pravdi) natura frigida, torej popolnoma in trajno nezmožen za spolno občevanje. Ugotovitev je sodišče sprejelo v polni meri. Priče so soglasno izpovedale, da jim je tožiteljica (toženčeva žena) kmalu po poroki povedala, da se s tožencem nista spolno združila radi njegove nezmožnosti. Pred sodiščem je tožiteljica izpovedala skladno z izpovedjo prič, da je mož sicer parkrat poskusil dovršiti zakon, a ga ni mogel. Toženec je sicer zatrjeval, da se je parkrat pravilno združil z ženo, večkrat pa ne, ker je imela žena mržnjo do njega. »Ne glede na mnenje izvedencev in izpovedbe prič, pa je njegova izpoved že radi tega malo verjetna, ker sam prizna, da do svoje poroke, to je do 38. leta, ni nikdar imel opravka s kakšno žensko. Če bi bil toženec zmožen za spolno občevanje, je pač težko verjetno, da bi bil kot gostilničar in mesar, ki ima mnogo priložnosti za spolno udejstvovanje, dočakal 38 let, ne da bi bil kdaj spolno občeval.« Tožiteljica je konzultirala več zdravnikov glede nezmožnosti svojega moža. Njene ponovne obiske pri zdravnikih in njeno živčno bolezen, ki ima izvir v pomanjkanju telesnega združenja, ne bi bilo mogoče razlagati, ako je mož spolno zmožen. Prezreti končno ni tudi priznanja toženca, da je bil v mladosti vdan onaniji. Sodišče se je, ko je upoštevalo navedene okoliščine, pridružilo mnenju izvedencev, da obstoji pri obtzencu impotentia coeundi.

Cerkveno sodišče — tako prvostopno kot drugostopno — pa je na osnovi poizvedb, ki jih je bilo izvedlo, sklepalo tako-le: Izpovedi moža in žene se ne ujemata. Sodišče nima razloga, da bi dajalo prednost izpovedi žene. Prišežni pomočniki (testes septimae manus) so izjavili, da je mož vseskozi verodostojen človek. Za njegovo verodostojnost govori tudi dejstvo, da je prostodušno priznal, da je nekajkrat z ženo le bolj »slabo« občeval, enkrat pa celo ni mogel izvršiti spolnega akta. Oba izvedenca (dr. M. in dr. T.) sta ugotovila, da je toženec pač natura frigida, kar pa, kakor sta pojasnila, ne pomeni spolne nezmožnosti ne organsične ne funkcionalne. Toženčeva trditev, da se je parkrat združil z ženo, se zdi obema izvedencema verjetna. Vzroki, da sta zakonca le malokrat spolno občevala, je moževa pasivnost in ženina mržnja do njega. Priče so pač izpovedale, da jim je žena tožila o moževi nezmožnosti, toda, ker so se prepri med zakonca začeli kmalu po poroki, je težko ugotoviti, če ni tega storila tempore iam suspecto. V vsakem primeru pa je vir izpovedim prič le žena. Na podlagi navedenih činjenic je sodišče razsodilo: spolna nezmožnost moža ni dokazana.

Al. Odar.

SODBE RIMSKE ROTE V L. 1935.

Seznam sodb, ki jih je izrekla Rimska rota l. 1935, je priobčen v AAS 1936, 124—140. Pri vsaki sodbi je omenjen napis pravde, imena sodnikov, branilca zakonske vezi in odvetnika, pravni spor (dubium) v stereotipni obliki in končno sodni izrek, ki se glasi kot odgovor na spor (prim. BV 1935, 66). L. 1935 je izrekla Rimska rota 84 definitivnih sodb (l. 1934 96 sodb, prim. BV 1935, 158 in l. 1933 77 sodb, BV 1935, 67). Od teh sodb jih je bilo 80 v ničnostnih zakonskih pravadah. Za veljavnost zakona se je izreklo 44 sodb in za neveljavnost 36 sodb, v odstotkih 55% in 45%. L. 1934 pa je bilo za veljavnost zakona 51 sodb in za neveljavnost 42 sodb, v odstotkih 54.9% in 45.1%. L. 1933 pa za veljavnost 43 sodb in za neveljavnost 29 sodb, v odstotkih 60% in 40%. Od 765 sodb v ničnostnih zakonskih pravadah, ki jih je Rimska rota izrekla v 25 letih (od 1908—1932 incl.) jih je bilo polovica za neveljavnost zakona. Število sodb, ki proglašajo zakon za neveljaven, sicer nekoliko variira, a v zadnjih letih ne doseže polovice vseh ničnostnih zakonskih pravad.

V seznamu sodb Rimske rote se navaja tudi razlog, radi katerega se je v posamezni pravdi izpodbijala veljavnost zakona. Statistika pravad po razlogih pa je kljub temu otežkočena, ker se v seznamu navajajo razlogi v raznih variantah in ker se je v kakšni pravdi navajalo več razlogov hkratu (n. pr. *ex capite defectus consensus atque conditionis vel intentionis contra bonum fidei et sacramenti*).

Med zadržki, radi katerih se je l. 1935 izpodbijala veljavnost zakona pri Rimski roti, se navaja spolna nezmožnost moža šestkrat (4 sodbe za veljavnost in 2 za neveljavnost zakona), svaštvo iz nedovoljene spolne združitve se navaja dvakrat (1 sodba za veljavnost in 1 sodba za neveljavnost) in zakonska vez (*ligamen*) enkrat (sodba za neveljavnost). Zadržek v zvezi s kakšnim drugim razlogom se dobi štirikrat, namreč zadržek zločina in pomanjkanja privolitve (1 sodba za neveljavnost), zadržek krvnega sorodstva, pomanjkanje oblike, sila in strah (1 sodba za veljavnost), zadržek spolne nezmožnosti žene, bistvena zmeta in pomanjkanje privolitve (1 sodba za veljavnost), zadržek spolne nezmožnosti moža in pomanjkanje oblike (1 sodba za veljavnost).

Radi napake v obliki (*ex clandestinitate*) se je izpodbijal zakon enkrat (sodba za veljavnost) in enkrat v zvezi z razlogom sile in strahu (sodba za neveljavnost). En primer pomanjkanja oblike smo pa že v prejšnjem odstavku omenili.

V vseh ostalih primerih (65) se je izpodbijala veljavnost zakona radi kakšne hibe v privolitvi. Skupaj je 12 takih razlogov. (L. 1934 jih je bilo 25.) Navajam pri njih tri številke: prva pomeni skupno število pravad 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 tile:

Sila in strah: sk. 36, n. 15, v. 21; sila in strah ter pomanjkanje privolitve: sk. 1, n. 0, v. 1; sila in strah ter izključitev nerazdružnosti: sk. 1, n. 0, v. 1. Sila in strah se torej skupno navaja v treh

variantah ter v 38 primerih; za neveljavnost zakona se je v teh slučajih glasilo 15 sodb in za veljavnost 23.

Pomanjkanje privolitve: sk. 8, n. 3, v. 5; umobolnost moža: sk. 2, n. 2, v. 0; dostavljen pogoj: sk. 3, n. 1, v. 2; pomanjkanje privolitve in pogoj ali namen proti dobrini zvestobe in zakramenta: sk. 1, n. 0, v. 1; izključena dobrina zakramenta: sk. 1, n. 0, v. 1; izključena nerazdružnost: sk. 2, n. 0, v. 2; izključena edinost (unitas) in nerazdružnost: sk. 1, n. 0, v. 1; izključena dobrina potomstva: sk. 8, n. 2, v. 6; hlinjena privolitev: sk. 1, n. 0, v. 1.

Brez definitivne sodbe se je ustavilo pri Rimski roti l. 1935 51 pravnih, od teh je bilo zakonskih 41 (AAS 1936, 141—148).

Najnovejši seznam sodb Rimske rote nam kaže iste rezultate, ki smo jih ugotovili pri sodbah iz l. 1933 (BV 1935, 68) in iz l. 1934 (BV 1935, 159).

Al. Odar.

MISLI IZ OKROŽNICE PIJA XI. »VIGILANTI CURA« O VZGOJNEM POMENU KINEMATOGRAFA.

Na praznik sv. apostolov Petra in Pavla je papež Pij XI. izdal okrožnico o kinematografu. Naslovil je okrožnico na škofe Zedinjenih držav Severne Amerike, obrača pa se v njej do škofov vsega katoliškega sveta. V latinskem izvorniku in v laškem prevodu je okrožnico priobčil Osservatore Romano 3. julija, št. 153. Posnemamo po njej nekatere najbolj pomembne misli, načela, po katerih naj presojamo kinematografske predstave.

Pred dobro dvema letoma so škofje v Severni Ameriki ustanovili nekako sveto zvezo za krščansko spodobnost, »legio a decetia«, ki naj bi se borila zoper zlorabo kinematografskih predstav. Ta odpor zoper nemoralne filme že rodi sadove. Papež se veseli uspehov ameriških katoličanov in vprav ti uspehi so mu bili povod, da je v posebni encikliki avtoritativno izpregovoril o stvari, ki tako globoko sega v moralno in religiozno življenje vseh krščanskih narodov.

Ni pa prvič, da Pij XI. govori o tej reči. Že v okrožnici o krščanski vzgoji mladine (»Divini illius Magistri«, 31. decembra 1929; AAS 1930, 82) toži, da ima naša doba mogočna sredstva (kinematograf i. dr.), ki bi lahko pospeševala vzgojo in izobrazbo, ko bi jih ljudje uporabljali po zdravih načelih, služijo pa, žal, pogosto le draženju grdih strasti in pohlepu po dobičku.

V avgustu l. 1934 je papež zastopnike mednarodne zveze za kinematografske liste in knjige opomnil, kako te vrste predstave vedno z večjo silo delajo bodisi za dobro, bodisi za slabo. Da torej te predstave ne bodo rušile krščanske, pa tudi ne človeške npravnosti, utemeljene v naravnem zakonu, je treba za kinematograf uporabiti najvišja načela, ki morajo voditi in uravnavati resnično umetnost, ta veliki dar božji.

Vsaka plemenita umetnost mora že po svoji naravi težiti za tem, da človeka izpopolnjuje v kreposti in dobroti; zato pa mora tudi sama biti urejena po npravnih načelih in zapovedih. Iz tega pa nujno

sledi, da morajo tudi kinematografske igre biti v soglasju s pravimi načeli; zakaj le tako morejo gledalca navajati na nravno lepo življenje.

Letos, v mesecu aprilu, je papež delegatom mednarodnega kongresa za kinematografski tisk iznova govoril o tem važnem in težkem problemu ter jih ne samo v imenu religije, ampak tudi v imenu npravne in kulturne blaginje narodov pozival, naj storé, kar jim je moči, da bodo kinematografske predstave ljudi res izobraževale in vzgajale, ne pa jih kvarile in duše pogubliale.

Papež smatra stvar za tako važno, da se mu je zdelo potrebno, dati navodila, primerna sedanji hudi sili, ne samo za posamezne škofije, ampak za vesoljni katoliški svet. Potrebno in nujno je delati za to, da bo sedanji napredek, ki je dar božji, pa naj je to napredek v umetnosti, v vedi ali tudi v tehniki, da bo ves napredek Boгу v čast in dušam v zveličanje. Uživati moramo sedanje dobrine tako, da večnih ne bomo izgubili: »sic transeamus per bona temporalia, ut non amittamus aeterna« — tako nas Cerkev uči moliti.

Jasno pa je vsem, čim bolj čudovito napreduje kinematografska umetnost in industrija, tembolj je nevarna veri in nravnosti, pa tudi spodobnosti v družabnem življenju. Priznali so to tudi ravnatelji kinematografske industrije in javno pred vso človeško družbo izpovedali svojo odgovornost. V mesecu marcu 1930 so se namreč radovoljno zavezali in slovesno obljubili, to obljubo skupno podpisali in objavili, da bodo vprihodnje čuli nad nravnostjo onih, ki prihajajo h kinematografskim predstavam. Obljubili so, da ne bodo več razvijali slik, ki bi kvarile nravnost gledalcev ali ki bi žalile nravni zakon ali navajale na kršitev nravnega zakona.

Pokazalo pa se je, da oni, ki so to modro sklenili, in oni, ki izdelujejo kinematografske slike, ne morejo ali tudi nočejo tega izpolniti, kar so sami od sebe obljubili.

V tej težki nepriliki so ameriški škofje osnovali sveto zvezo, ki naj brani javno nravnost, človeške in krščanske vzore poštenosti. Škofom ni bilo v mislih, da bi prizadejali škodo kinematografski industriji; vprav nasprotno; saj so kinematografsko industrijo posredno celò obvarovali propasti, ki grozi vsem oblikam umetnosti, kadar se umetnost izprevrže v nenravnost.

Milijoni ameriških katoličanov so slušali svoje škofe in se pridružili sveti zvezi za krščansko spodobnost ter se s podpisi zavezali, da ne pojdejo k nobeni kinematografski predstavi, ki bi žalila krščansko moralo in pravila spodobnega življenja.

Malo katera zadeva je v zadnjem času tako tesno združila škofe in njih vernike kakor sveta zveza za krščansko spodobnost. Pa ne samo katoličani, tudi odlični možje med protestanti in judi so sprejeli to misel in se strnili s katoličani v skupno borbo za to, da se kinematografske predstave preuredé po načelih resnične umetnosti in nravnosti.

Sveta zveza je dosegla znatne uspehe. V kinematografih so manj pogosto predstavljali zlodejstva in razbrzdanost strasti; greha niso več tako očito hvalili in proslavljali; kriva življenjska načela se niso

več kazala v tistih prelestnih oblikah, ki tako mamijo mehke, občutljive duše mladih ljudi.

Nekateri so napovedovali, da bo sveta zveza za krščansko spodobnost hudo škodovala kinematografski umetnosti. Zgodilo se je vprav nasprotno. Začeli so se truditi, in ne malo, da bi kinematografske predstave bile bolj in bolj v soglasju z načeli plemenite umetnosti. Predstavljali so stvaritve najboljših starih pisateljev, pa tudi novejša izvirna dela, ki so vredna več kot navadne hvale.

Tudi materialne škode ni trpela kinematografska industrija. Zakaj mnogi, ki niso več prihajali v kinematograf radi nemoralnih predstav, so se vračali, ko so mogli gledati dostojne slike, ki ne žalijo spodobnosti in niso nevarne krščanski kreposti.

Umevno pa je, da nekateri zastopniki te industrije želé, naj bi se v kinematografih zopet vprizarjale stvari, ki morejo v gledalcih dražiti nizkotno hotljivost. Zakaj res umetnostno predstavljanje krepostnega dejanja zahteva več duhovne sile, več truda, več sposobnosti, časih tudi več troškov; pogosto pa je relativno laglje vabiti ljudi k predstavam, ki podžigajo strasti in budé skrite poltene nagone. Zato pa morajo katoličani z vztrajnostjo v borbi za dostojnost kinematografskih predstav zastopnike te industrije prepričati, da ne bodo odnehali v boju, ki so ga začeli.

Nihče ne taji, da je vsem, ki se mučijo za vsakdanje življenje, po končanem delu potrebno telesno in dušno razvedrilo. Uvedli pa so v naši dobi razne oblike in načine razvedrila. A vsako razvedrilo bodi dostojno razumnega človeka, zdravo in nravno, da budi v srcu plemenita čuvstva. Narod, ki se v času počitka vdaja razveseljevanju, ki žali čut za dostojnost, čast, nravnost, ki se vdaja razvedrilo, ki je, zlasti mladini, prilika za greh, tak narod je v veliki nevarnosti, da bo izgubil svojo veličino in moč.

Vsem je jasno, da so med raznimi oblikami razvedrila v naši dobi kinematografske predstave največjega pomena že zato, ker so povsod razširjene. Vsak dan se milijoni in milijoni zbirajo h kinematografskim predstavam; pri vseh narodih, bolj ali manj izobraženih, se vedno v večjem številu odpirajo kinematografske dvorane; kinematograf je najbolj navadno razvedrilo, ne samo za bogate, ampak za vse vrste ljudi. In ni je stvari, ki bi imela tako moč do množice kakor kinematograf. Ta moč je že v naravi slik, ki jih bežna luč riše pred očmi množice, je v igri, ki je tudi preprostim ljudem lahko umevna, in je tudi v okoliščinah, ki spremljajo igro.

Kinematograf govori v slikah. Duša sprejema slike z veseljem in brez truda, tudi preprosta, neizobražena duša, ki ni vajena, da bi sama mislila, ali nima volje, da bi se sama trudila za spoznanje. Če kdo tudi samo bere ali drugega posluša, je treba nekaj napora. V kinematografu ni tega napora, ampak samo užitek, ki ga gledalcu napravljajo slike, ki se kakor žive vrsté pred njim. Moč kinematografskih predstav se še poveča, če slike spremljajo govorne besede, ki tolmačijo dejanja, in če se z dramatično predstavo družijo tudi očarljiva glasba. V presledkih tu in tam še s plesi in tistimi različnimi prizori, ki jih imenujejo variété, palijo nečiste strasti. H

kinematografskim predstavam se zbirajo ljudje v poltemnih dvoranah, v razkošno opremljenih prostorih; mnogi med temi, ki prihajajo, so dušno in telesno izmučeni. Dogodke, ki se kažejo v slikah, vprizarjajo moški in ženske, ki se odlikujejo po naravnih darovih; naravne darove so z vajami po pravilih umetnosti še izpopolnili; obenem uporabljajo še vse druge pomočke, ki morejo ljudi mamiti.

Kinematografske dvorane so torej kakor šola, kjer se ljudje bolj kakor z golim, abstraktnim dokazovanjem vnamajo za krepost ali za greh.

Nenravne predstave, ki proslavljajo strasti, zavajajo mladino na grešno pot; kažejo življenje v napačni luči; zastirajo vzore; skrunijo čisto ljubezen; zatirajo v dušah spoštovanje pred zakonom, čut za družino; morejo tudi delati razdor med posameznimi, med družabnimi sloji, med narodi in plemeni.

Dobre predstave pa morejo kar najbolj ugodno vplivati na gledalca. Človeka vedré, pa tudi učé, budé v njem plemenite misli o življenju, razgrinjajo pred njim zgodovino, razkrivajo lepoto domače in tuje zemlje, kažejo mu resnico in krepost v mikavni obliki, ustvarjajo ali vsaj pospešujejo sporazum med narodi, plemeni, družabnimi vrstami; branijo pravico; vse kličejo h kreposti; pomagajo, da bi se v človeško družbo uvedel nov in bolj pravičen red.

Ker kino govori množicam, more v množicah vzbujati tudi kolektivno navdušenje za dobro ali slabo, ki se — izkušnja to uči — časih pojavlja tudi v bolestinah oblikah.

V naši dobi je torej pred vsem treba čuti in delati, da kinematograf ne bo šola razbrzdanosti, ampak sredstvo, ki se z njim narod vzgaja in нравno dviga. Škofje vsega sveta naj pazijo na to splošno in silno obliko razvedrila in obenem pouka; prepovedujejo naj to igro, kjerkoli se v njej žali нравni in verski čut. Ta dolžnost pa ne veže samo škofov, ampak vse katoličane ter vse dobre ljudi, ki jim je še mar čast in нравnost družine, domovine, cele človeške družbe.

V čem pa naj se kaže ta čuječnost in skrb?

Zadeva kinematografskih predstav bi se hitro in temeljito uredila, ko bi bilo možno proizvajati slike, ki so v skladu s krščanskimi načeli. A težkoče, zlasti finančne težkoče, so prevelike, da bi se kinematografska industrija mogla kmalu preustvariti.

Že sedaj pa je možno tole: škofje vseh dežel naj bi se obrnili do onih katoličanov, ki so kakorkoli udeleženi pri kinematografski industriji. Ti naj mislijo resno na dolžnost, ki jo imajo kot katoličani, in skrbé, kolikor je mogoče, da bodo slike, ki jih izdelujejo, v soglasju z zdravimi načeli. Saj ni majhno število katoličanov, ki sodelujejo pri filmih kot izvršitelji, ravnatelji, pisatelji, igralci; a žal, njih delo se ne ujema vedno z njih vero in pravimi načeli. Najboljše sotrudnike, ki bi pri tem apostolskem delu mogli pomagati, bodo škofje našli v vrstah Katoliške akcije.

Tudi to je treba kinematografski industriji povedati, da so škofje po božji zapovedi dolžni vedenje svojih vernikov nadzirati in voditi tudi ob času razvedrila. Njih sveta služba škofom veleva, da govoré glasno in odkrito, kako nenravne igre razjedajo stržen narodne moči.

Ob koncu daje okrožnica še posebe nekatera praktična navodila.

Vsi dušni pastirji naj skrbé, da bodo verniki, kakor njih bratje in sestre v Ameriki, vsako leto obljubili, da ne bodo hodili h kinematografskim predstavam, ki žalijo krščanske resnice in nравnost. Najlaglje bodo to obljubili v cerkvi ali v šoli. Pomagajo naj pri tem zlasti očetje in matere, ki jih v tej stvari veže posebna dolžnost. Katoliški listi pa naj pišejo o pomenu take obljube.

Da bodo verniki mogli izpolnjevati to slovesno obljubo, pa morajo vedeti, katere slike so take, da jih lahko vsi gledajo, katere so dopustne samo proti določenim pogojem in katere so kvarne, zares slabe. Zato je potrebno, da se sestavljajo seznamí kinematografskih slik in se priobčujejo v dnevnih listih ali drugače, tako da more vsak dognati, kaj se predstavlja v kinematografih.

Samo po sebi bi bilo želeti, da bi se za ves svet sestavil enoten seznam, saj vse ljudi veže isti nравni zakon. Toda če pomislimo na razne vrste ljudi, na odrastle in otroke, na učene in nevedne, ki naj bi predstave gledali, sodba o istih slikah ne more biti za vse in povsod enaka. Običaji, okoliščine, način življenja so v različnih krajih različni. Zato se ne more za ves svet sestaviti en sam seznam kinematografskih slik. A če se bo izdelal za vsak narod poseben seznam z ozirom na običaje, izobrazbo, značaj tega naroda, bo vendarle urejen po istih občih načelih.

Zato naj škofje vsakega naroda postavijo nadzorstven svet, ki bo nравno dobre slike priporočal, druge pa po njih kakovosti razvrstil; to sodbo nadzorstvenega sveta bo treba priobčiti duhovnikom in vernikom. Najbolje bo, če se ta služba poveri osrednjim odborom Katoliške akcije. Da bo nadzorstveno delo uspevalo, je vsekakor potrebno, da bo v vsakem narodu en sam nadzorstven svet. Vendar pa smejo škofje iz važnih razlogov sestavljati svoje diecezanske svete, ki bodo radi krajevnih razmer morda strožji v svojih sodbah in prepovedovali kako vrst slik, ki jo je osrednji svet dovolil po načelih, ki veljajo za narod v celoti.

Nadzorstveni svet bo tudi skrbel, da se bodo v kinematografih v župnih domovih ali v domovih katoliških društev razvijale samo dobre slike. Te dvorane naj bodo med seboj združene in združene bodo za kinematografsko industrijo dobri kupci; s skupnim naročanjem si bodo osvojile novo pravico, namreč to, da bo industrija proizvajala filme, ki popolnoma ustrezajo našim načelom.

Nadzorstveni svet bodi sestavljen iz članov, ki poznajo kinematografsko tehniko in ki so obenem trdni v načelih katoliške nравnosti in vere. Vódi pa naj svet od škofa izbran duhovnik.

Da bo nadzorstvo bolj uspešno in enotno, naj so narodni sveti različnih dežel med seboj v zvezi in naj drug drugemu priobčujejo svoje sezname; seveda bo treba obenem vedno vpoštevati posebne krajevne razmere.

F. U.

Slovstvo.

a) Pregledi.

VIRI IN LITERATURA ZAKONSKEGA PRAVA.

(Konec.)

9. V kánonih iz formalnega zakonskega prava je interpretacijska komisija pojasnila tele stvari.

Pristojnost sodišča za zakonske pravde pojasnjujeta dva odgovora z dne 14. julija 1922 (ad I in II) h kan. 1964. V prvem (ad I) je določeno, da more žena, ki jo je mož zlohotno zapustil, vložiti tožbo v zakonski pravdi le pri sodišču moževega pravega ali nepravega domovališča, ne pa tudi pri sodišču lastnega domovališča. Drugi odgovor (ad II) pa določa, da more žena, ki je poročena z nekatoličanom, vložiti tožbo v zakonski pravdi pri sodišču, kjer ima sama nepravo domovališče, kakor tudi pri sodišču, kjer ima mož domovališče.

O aktivni tožbeni legitimaciji v zakonskih pravadah, ki jo ureja kan. 1971, je izdala interpretacijska komisija naslednje odgovore:

Odgovor z dne 12. marca 1929 je pojasnil, da je v kan. 1971, § 1, n. 1, ki določa, da so za zakonske pravde legitimirani zakonci »nisi ipsi fuerint impedimenti causa«, umevati izraz *impedimentum* v širšem pomenu⁶⁶, da torej ne pomeni le zakonskih zadržkov (kan. 1067—1080), temveč tudi hibe v privolitvi in napake v obliki (kan. 1081—1103). Drugi odgovor k istemu kánonu z dne 17. februarja 1930 določa, da morejo zakonci, ki sami niso legitimirani za zakonske pravde, naznaniti neveljavni zakon promotorju *iustitiae*, ki je po kan. 1971, § 1, n. 2 upravičen tožiti na neveljavnost zakona. Dalje je izdala komisija k istemu kan. 1971 dne 17. julija 1933 štiri odgovore (ad I—IV): prvi določa, da je zakonec, ki je bil prisiljen v zakon, upravičen tožiti na neveljavnost zakona (ad I); drugi odreja, da zakonec, ako je po njegovi krivdi (*causa culpabilis*) zakon neveljaven, nima pravice tožiti na neveljavnost zakona (ad II); tretji pojasnjuje, da zakonec, ki je sicer sam povzročil neveljavnost zakona, a na časten in dovoljen način (*impedimenti causa honesta et licita a coniuge apposita*), ni izgubil tožbene pravice (ad III); in končno določa četrti, da posluje promotor *iustitiae*, ko toži v smislu kan. 1971, § 1, n. 2 na neveljavnost zakona, po službeni dolžnosti (ad IV).

S ponovnim razpravljanjem iste zakonske pravde se je bavil odgovor z dne 16. junija 1931 in določil, da sodišče, ki je izreklo sodbo v zakonski pravdi, ne more znova soditi v isti zakonski pravdi. Do dvoma je prišlo, ker določa kan. 1989, da se morejo zakonske pravde, ki so se končale s sodbo, znova začeti (*retractari*), ker sodbe v zakonskih pravadah nikoli ne postanejo pravnomočne.

⁶⁶ Enako že v Gasparrijevem analitično-abecednem kazalu v. *impedimentum*.

O skrajšanem nesodnem postopku za ugotavljanje neveljavnosti zakona (kan. 1990) imamo tri odgovore. V prvem z dne 16. oktobra 1919 se določa, da more škof ali tudi župnik, ko obvesti škofa, pripustiti k poroki katoličana, ki se je poročil civilno ali nekatoliško v okoliščinah, v katerih ga je vezala določba o obliki, in je bil pozneje civilno razvezan, ne da bi bilo potrebno uvesti sodni postopek ali vsaj zaslišati branilca vezi. Odgovor z dne 16. junija 1931 (ad I) h kan. 1990 pojasnjuje, da se za »par certitudo«, ki je potrebna za ugotovitev, da spregled od zadržka ni bil podeljen, ne zahteva javna listina, — čeprav gre v tem kánonu za zadržke, ki se primarno dokazujejo z javnimi listinami⁶⁷ — temveč, da se more pridobiti tudi na druge zakonite načine. Po drugem odgovoru z istega dne (ad II) k istemu kánonu se zahteva zaslišanje prič, odrejeno v kan. 1990, preden se izreče, da je zakon neveljaven.

Koliko je v navedenih odgovorih interpretacijske kardinalske komisije v resnici novega, je točno težko povedati. Slo je pač za dvome, ki so jih različna cerkvena oblastva predložila. Pri dvomu pa je tako, da se nekomu zdi, da obstoji, drugemu pa ne. Vsekako pa je v nekaterih odgovorih podan smisel določbe, ki je bila v resnici sporna. Iz odgovorov oziroma predloženih dvomov marsikdaj zazveni zgodovinska reminiscenca. V teh primerih je dvom nastal zaradi zveze veljavnega prava s starim pravom, ki smo jo omenili v začetku. Podrobneje se s tem v temle uvodnem spisu ne moremo baviti, ker bi nas zapeljalo predaleč.

10. Poleg navedenih odgovorov je navesti med viri veljavnega zakonskega prava še vrsto odlokov centralnih cerkvenih organov, izdanih med leti 1918 do 1935.

Na prvem mestu moramo omeniti znano encikliko Pija XI. »Casti connubii« z dne 31. decembra 1930⁶⁸ in v njej formalno znova potrjeno konstitucijo Leona XIII. »Arcanum divinae sapientiae« z dne 10. februarja 1880⁶⁹. Oba papeška akta se bavita z zakonom sicer pod dogmatičnim in moralno-pastoralnim vidikom, vendar sta tudi za umevanje zakonskega prava zelo koristna.

Kongregacija za zakramente je dne 4. julija 1921 izdala instrukcijo »super probatione status liberi ac denuntiatione initi matrimonii«⁷⁰, kjer opozarja na določbe, kako se izkaže samski stan, in na določbo, da mora župnik kraja, kjer se je poroka izvršila, naznaniti poroko župniku rojstnega kraja zakoncev.

Instrukcija iste kongregacije z dne 1. avgusta 1931 o prošnjah za spreglede od zadržka krvnega sorodstva v prvem kolenu stranske črte mixto cum secundo⁷¹ (n. pr. stric in nečakinja)

⁶⁷ Zadržki, ki pridejo v poštev, so: zadržek različne vere, javne zaobljube, zakonske vezi, krvnega sorodstva, svaštva in duhovnega sorodstva (kan. 1990).

⁶⁸ AAS 1930, 539—592. Tudi slovenski prevod. O encikliki je nastala obširna literatura.

⁶⁹ Fontes, ed. Gasparri III, 153—167.

⁷⁰ AAS 1921, 348; šk. 1. za lj. škof. 1921, 77.

⁷¹ AAS 1931, 413—415.

naroča škofom, naj sprejemajo te prošnje le, če so podprte z nena-
vadnimi kanoničnimi razlogi. Prošnje se bodo upoštevale le, če jih
škof posebej priporoči in vsaj podpiše.

Kongregacija sv. oficija je dne 14. januarja 1932 izdala dekret
o poroštvi pri zakonih med katoličani in nekatoličani⁷². Poro-
štva, ki jih terja kan. 1061 odtodno kan. 1071, se morajo dati pismeno
in v obliki, da bodo veljala tudi po državnih zakonih kraja, kjer
zaročenca bivata, kakor tudi kraja, kamor se bosta preselila.

Obredna kongregacija je v odgovoru z dne 14. junija 1918 rešila
tri dvome o liturgični obliki poroke (kan. 1108)⁷³. Na praz-
nike, ki izključujejo drugo oracijo (oratio secunda), je dovoljeno
dodati komemoracijo za novoporočene, ako škof dovoli slovesno
poroko (ad I). Votivna maša za novoporočence je dovoljena tempore
clauso razen na nedelje, zapovedane praznike prvega in drugega
reda, privilegirane oktave prvega in drugega reda, privilegirane
ferije in na božično vigilijo (ad II). Votivna maša na binškošno vigilijo
in na vigilijo pred razglasenjem Gospodovim ni dovoljena (ad III).

11. Za formalno zakonsko pravo so bile izdane v tej dobi tele
določbe:

Instrukcija kongregacije za zakramente z dne 23. decembra
1929 o pristojnosti sodišča v zakonskih pravih iz
naslova nepravega domovališča⁷⁴ prinaša določbe za
sodišče, kadar se stranka, zlasti tujerodna, obrne nanj racione quasi-
domicilii. Določbe imajo namen preprečiti zlorabe, da si ne bi kdo
izbral oddaljenega sodišča z namenom, da bi prikril važne okoliščine,
ki bi jih pri sodišču racione domicilii ne mogel tako lahko utajiti.

Kongregacija sv. oficija je dne 27. januarja 1928 odgovorila na
dve vprašanji o zakonskih pravih, če gre za mešan zakon⁷⁵. Na
prvo vprašanje, ali imajo nekatoličani, bodisi krščeni ali nekrščeni,
v zakonskih pravih aktivno tožbeno legitimacijo, je
sv. oficij odgovoril negativno in dostavil, da se je ravnati po zakoni-
ku, zlasti pa po kan. 87. Vendar, če so posebni razlogi za to, da
bi se priznala nekatoličanom za tako pravdo tožbena legitimacija,
se je obrniti v vsakem primeru posebej na kongregacijo sv. oficija.
Drugo vprašanje pa je bilo o tem, če spadajo zakonske pravde med
katoličani in nekatoličani, ki se predlože sv. stolici, v pristojnost sv.
oficija. Odgovor je bil pozitiven, zlasti zaradi kan. 247, § 3, kakor
se v njem navaja; vendar pa ostane v moči kan. 1557, § 1, n. 1, ki
določa, da so zadeve državnih poglavarjev, njihovih sinov in hčera,
kakor tudi prestolonaslednikov pridržane papežu⁷⁶.

Kongregacija za zakramente je izdala dne 7. maja 1923 dekret
in pravilnik (normae) za postopanje pri dispensah super matri-
monio rato et non consummato⁷⁷; dne 27. marca 1929 pa je dodala

⁷² AAS 1932, 25; šk. l. za lj. škof. 1932, 34.

⁷³ AAS 1918, 332.

⁷⁴ AAS 1930, 168—169.

⁷⁵ AAS 1928, 75.

⁷⁶ Kritiko tega odloka podaja Hilling, Kompetenz des hl. Offiziums
in Ehesachen, Archiv f. k. KR. 1928, 537—549.

⁷⁷ AAS 1923, 389 in nsl. Tudi v knjižni obliki.

še pravilnik za ugotavljanje identitete oseb pri tem postopanju⁷⁸. Kongregacija za vzhodno cerkev je izdala podoben pravilnik za omenjena postopanja pri oblastvih vzhodne cerkve dne 10. junija 1935⁷⁹. Omenjena postopanja, ki jih vrše škofijske kurije, poverjene za to od kongregacije, so z omenjenimi pravilniki, ki spadajo h kan. 1970 in nsl., zelo natančno urejena.

Končno je treba v tej zvezi še omeniti okrožnico (litterae) kongregacije za zakramente z dne 1. julija 1932 na krajevne ordinarije »de tractatione causarum matrimonialium«⁸⁰. Okrožnica naroča krajevnim ordinarijem, da morajo vsako leto poslati kongregaciji za zakramente točno statistiko o poslovanju cerkvenega sodišča v zakonskih pravnih, in jih dalje opominja, da naj »etiam in levamen conscientiae suae« sporoče kongregaciji, ako škofija ne zmore sodišča, kot je predpisano, da bo kongregacija poverila vsaj začasno zakonske pravde kakšnemu drugemu sodišču.

12. V tretjo vrsto virov za zakonsko pravo po zakoniku štejejo člene o ureditvi zakona v nekaterih povojnih konkordatih in izvršilne naredbe k tem členom. V formalnem oziru sicer ta zakonodaja ni občeppravna, v ideološkem oziru pa gre njen pomen preko državnih mej.

Določbe o zakonu obsegajo čl. 15 litvanskega konkordata z dne 27. septembra 1927, čl. 34 italijanskega konkordata z dne 11. februarja 1929, čl. 26 nemškega konkordata z dne 20. julija 1933 in čl. 7 avstrijskega konkordata z dne 5. junija 1933⁸¹.

V nemškem konkordatu je vprašanje o zakonu le nekoliko obravnano. Določa se namreč, da se more izvršiti v nujnih primerih cerkvena poroka pred civilno. V litvanskem konkordatu se načelno prizna cerkven zakon. V italijanskem⁸² in avstrijskem⁸³ konkordatu pa je natančno določeno, da se pod določenimi pogoji priznajo cerkvenemu zakonu civilni učinki. K čl. 34 ital. konkordata je izdala sv. stolica te-le naredbe: instrukcijo kongregacije za zakramente z dne 1. julija 1929 o sklepanju zakonov z ozirom na civilne učinke zakona⁸⁴; instrukcijo iste kongregacije z dne 1. avgusta 1930 o spregledovanju zadržkov⁸⁵; okrožnico iste kongregacije z dne 1. maja 1932⁸⁶; instrukcijo apostolske signature z dne 3. avgusta 1929 o civilnih učinkih sodb cerkvenih sodišč v ničnostnih zakonskih

⁷⁸ AAS 1929, 490.

⁷⁹ AAS 1935, 333 in nsl.

⁸⁰ AAS 1932, 272—274.

⁸¹ Teksti so v AAS in v zbirkah konkordatov: Restrepo, *Concordata regnante Ssmo Dno Pio PP XI inita*, Rim 1934; Perugini, *Concordata vigentia*, Rim 1934; prim. BV 1934, 117 op. 34.

⁸² Prim. O dar, *Značaj zakona v italijanskem konkordatu*, BV 1932, 50—67.

⁸³ O dar, *Avstrijski konkordat*, BV 1934, 106—132; Kušej, *Bračno pravo za katolike v Avstriji izza konkordata*, Slov. Pravniki 1935, 247—260.

⁸⁴ AAS 1929, 351 in nsl.

⁸⁵ Tekst pri Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio II*, Rim 1932, 599—600.

⁸⁶ Tekst pri Gasparri, o. c. II, 603—605.

pravdah⁸⁷ in dekret koncilske kongregacije z dne 4. avgusta 1931, s katerim se popravijo vprašanja o zakonu v katekizmu Pija X. za Italijo⁸⁸.

Tako smo našeli vse važnejše vire cerkvenega zakonskega prava, ki so jih izdala po l. 1918 centralna cerkvena oblastva. Med temi so zlasti pomembni omenjeni pravilniki za postopanje pri dispensah super matrimonio rato et non consummato, pri katerem se je najbolj pokazalo, da imajo kánoni v cerkvenem zakoniku večkrat le značaj okvirnih zakonov, ki nujno potrebujejo podrobnih izvršilnih zakonov in naredb⁸⁹.

III.

13. V zvezi z opisanimi viri moremo razumeti značaj in pomembnost literature o cerkvenem zakonskem pravu. Kakšen je pomen zadevne literature pred l. 1917 za interpretacijo veljavnega zakonskega prava, smo že govorili v začetku prvega odstavka. O literaturi po l. 1918 pa moramo naprej reči, da je izredno obširna. Razlogov za to je več. Zakonsko pravo posega prvič zelo močno v vsakdanjo cerkveno prakso; dalje so bile »opportunae immutationes«, ki jih je v tej materiji uvedel cerkveni zakonik, zelo obširne in so vsaj deloma preuredile skoro vsako poglavje zakonskega prava, kakor smo videli v prvem odstavku. Zakonik pa je kljub temu pustil nekatera vprašanja nerešena in ni vseh sporov odpravil, kakor je pokazalo veliko število pravnih norm, ki so izšle po l. 1918 in ki smo jih našeli v drugem odstavku. Zato je bilo potrebno, da smo si vsaj v bežnem pregledu predstavili obseg in značaj virov za veljavno zakonsko pravo, preden spregovorimo o njegovi literaturi.

Vsa pomembnejša literatura o zakonskem pravu razen slovanške je registrirana v časopisih: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* (Literaturverzeichnis. IX. Eherecht)⁹⁰, *Ephemerides theologicae lovanienses* (Elenchus bibliographicus. Theologia moralis, 4. De sacramentis), *Ius pontificium in Apollinaris*. V temle našem pregledu nima pomena, da bi navedli literaturo kolikor toliko izčrpno; zadostuje, če omenimo najvažnejša in bolj dostopna dela.

Literaturo o zakonskem pravu moremo razdeliti v več skupin. Poleg učbenikov splošnega cerkvenega prava⁹¹, ki med drugim raz-

⁸⁷ AAS 1929, 511.

⁸⁸ AAS 1931, 337.

⁸⁹ Za izvajanje občnih določb iz zakonskega prava so krajevni cerkveni zakonodavci izdali podrobne zakone in naredbe. Storili so to zlasti nemški škofje, njihove naredbe glej v *Archiv für katholisches Kirchenrecht*. V ljubljanski škofiji manjka takih določb za marsikatero stvar iz zakonskega prava, III. sinoda je bila v tem oziru nezadostna.

⁹⁰ V tem seznamu, ki prinaša nemške knjige in spise zelo izčrpno, niso navedena le dela o katoliškem zakonskem pravu, temveč o zakonskem pravu sploh.

⁹¹ Med temi naj navedem le nekatere: *Eichmann, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, 2 zv.⁴ Paderborn 1934; *Vermeersch-Creusen, Epitome Iuris Canonici II⁵*, Mecheln in Rim 1934; *Retzbach, Das Recht der katholischen Kirche nach dem Codex*

pravljajo tudi o zakonskem pravu in sicer navadno iz praktičnih razlogov še bolj obširno kot o ostali snovi, imamo dela, ki obravnavajo samo zakonsko pravo, navadno materialno zakonsko pravo bolj izčrpno, formalno pa le bolj sumarično. Od teh del jih je večina manjšega obsega ter obravnavajo sicer vse zakonsko pravo, a le bolj pod praktičnim vidikom bodisi za šolo ali za župnike. Poleg teh pa so tudi velika dela, ki skušajo izčrpno obdelati vse zakonsko pravo in vprašanja, ki so z njim v zvezi, in sicer nekatera bolj pod pravno-historičnim vidikom, druga pa pod pravnodogmatičnim. Končno imamo še nebroj monografij in spisov ter sestavkov o posameznih vprašanjih iz zakonskega prava; nekateri od teh zasledujejo le praktične cilje, drugi pa znanstvene.

14. Vsaj po imenu naj navedem iz literature o zakonskem pravu naslednja dela, ne da bi se spuščal v njih opisovanje, ker bi nas to predaleč zavedlo: *Buonocore*, *Il sacramento del matrimonio nel diritto canonico* 1929; *Cerato*, *Matrimonium a Codice iuris canonici integre desumptum*¹ 1927; *Chelodi*, *Ius matrimoniale iuxta Codicem iuris canonici*² 1921. Chelodijevo delo ni obširno, a nenaavadno pregledno in jasno ter kot učna knjiga zelo priporočljivo. *Farrugia*, *De matrimonio et causis matrimonialibus* 1924 (prim. BV 1925, 281); *Gougnard*, *Tractatus de matrimonio*⁷ 1931; *Hilling*, *Das Eherecht des Codex Iuris Canonici* 1927⁹²; *Leitner*, *Lehrbuch des katholischen Eherechts*³ 1920; *Müssener*, *Das katholische Eherecht in der Seelsorgspraxis*² 1933⁹³; *Noldin*, *De iure matrimoniali iuxta Codicem iuris canonici* 1919; *Pighi*, *De sacramento matrimonii* 1919; *Schäfer*, *Das Eherecht nach dem Codex Iuris Canonici*⁴ in^o 1924⁹⁴; *Schönsteiner*, *Grundriß des katholischen Eherechts* 1925; *Vromant*, *Ius Missionariorum*, tom. V: *De matrimonio* 1930.

15. Posebej pa naj omenim sedem naslednjih del, ki brez dvoma spadajo med najvažnejša dela o zakonskem pravu izza zakonika; tri izmed njih so pisana nemško in štiri latinsko. Nemška dela so spisali *Linneborn*⁹⁵, *Trieb*⁹⁶ in *Knecht*⁹⁷; latinska

Iuris Canonici. Für die Praxis bearbeitet. Freiburg i. B. 1935; *Pöschl*, *Kurzgefaßtes Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts auf Grund des neuen kirchlichen Gesetzbuches*⁹, Graz, 2 zv. 1930/31; *Sipos*, *Enchiridion iuris canonici*², Pécs 1931; *Prümmer*, *Manuale iuris canonici*, 6. izd. priredil Engelbert M. Münch, Freiburg i. B. 1934.

⁹² Delo ni obsežno, a juristično nenaavadno dobro.

⁹³ Kritika je delo zelo hvalila.

⁹⁴ Pred leti je bilo to delo v Nemčiji zelo v rabi.

⁹⁵ *Grundriß des Eherechts nach dem Codex Iuris Canonici*⁴ in^o Paderborn 1933; 8^o, XV in 502 str.

⁹⁶ *Handbuch des kanonischen Eherechts* (naslov na prvi strani), na drugi pa: *Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts in Vergleichung mit dem deutschen staatlichen Eherecht. Für Theologen und Juristen.* Breslau 1927—1932, 8^o, str. 769 (poleg uvoda in kazala, ki sta brez numeracije).

⁹⁷ *Handbuch des katholischen Eherechts. Auf Grund des Codex Iuris Canonici und unter Berücksichtigung des bürgerlichen Eherechts des Deutschen Reiches, Österreichs, Ungarns, der Tschechoslowakei und der Schweiz.* Freiburg i. B. 1928, 8^o, str. XI in 812.

pa Cappello⁹⁸, Vidal⁹⁹, ko je predelal Wernza, Gasparri¹⁰⁰ in De Smet¹⁰¹. Ima pa vsako teh del svoje posebnosti.

Linneborn je prvi med Nemci znanstveno obdelal veljavno zakonsko pravo; prva izdaja njegove knjige je izšla že l. 1918, druga in tretja izdaja l. 1922, četrta in peta l. 1933. Delo je precej obširno; tretja izdaja ima 502 strani in v njih mnogo drobnega tiska. Pisana je knjiga zelo pregledno; navaja obširno literaturo, zlasti novejšo, medtem ko je v tretji izdaji opuščeno mnogo starejše literature. Avtor se mnogo sklicuje na sodno prakso Rimske rote. Knjiga pri- naša tudi kratke zgodovinske uvode. Delo je znanstveno, pisano v tradicionalnem stilu kanonističnih del, ki so po večini pisana dog- matično, a obenem ne zanemarjajo zgodovinskih uvodov in ekskur- zov, ter navajajo preporna vprašanja in važnejšo literaturo k njim. Hkrati pa je knjiga namenjena tudi praksi.

Drugače pa je zamislil svoje delo Trieb s, breslauski profesor cerkvenega prava in poznejši berlinski oficial. Namen je izražen že v naslovu »Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Ehe- rechts in Vergleichung mit dem deutschen staatlichen Ehe recht; für Theologen und Juristen«. Delo je predvsem namenjeno nemški dušnopastirski duhovščini in juristom v praksi. »Beide sollen — pravi v uvodu — das Ehe recht des neuen Gesetzbuches in theologischer und juristischer Darstellung wechselseitig kennen lernen.« Opomb pod črto Trieb s ne navaja; v uvodu pravi, da se je potrudil, da pove v tekstu, kar ima povedati. Ta metoda, ki je nastala kot reak- cija proti prekomernemu navajanju literature in mnenj, ki se je zlasti razpaslo med Nemci, ima seveda tudi senčne strani, ker ne more spornih vprašanj izčrpno obdelati in ne dati prilike, da čitatelj spozna tudi druga mnenja; po drugi strani pa vložki, ki bi spadali v opombe pod črto, motijo tekst. V jurističnem pogledu pa spada to delo med prva. Pohvaliti je zlasti juristično obdelovanje materije, ki ga v ka- nonističnih delih večkrat pogrešamo. Brez znanstvene »navlake« solidno, jasno in praktično tolmači pravne določbe. V delu so rešena mnoga praktična vprašanja, za katera bi rešitve v drugih delih zaman iskal. Avtor ni izviren le v sistemu in metodi, temveč veliko- krat tudi v rešitvah.

Tretje izmed navedenih nemških del je sestavil Knecht. Nje- govo delo je popolno nasprotje pravkar omenjenemu Triebsovemu delu; če bi to imenovali praktično, potem gre Knechtovemu naziv učeno delo. Kněchtov priročnik katoliškega zakonskega prava ima že daljšo zgodovino, kar je seveda močno vplivalo na njegovo vse- bino. L. 1883 je Weber izdal »Die kanonischen Ehehindernisse«;

⁹⁸ Tractatus canonico moralis de Sacramentis, Tomus III: De ma- trimonio. Accedunt Appendices de iure matrimoniali Orientalium et de iure italico post Concordatum viginti³. Turin 1933, 8^o, str. XXVIII in 1081.

⁹⁹ Ius canonicum. Tom. V: Ius matrimoniale, Rim 1927, 8^o str. XV in 868.

¹⁰⁰ Tractatus canonicus de matrimonio, 2 zv. (str. 476 in 636) 8^o, Rim 1932.

¹⁰¹ Tractatus theologico-canonicus De Sponsalibus et matri- monio⁴ Brugis 1927, 8^o str. XLV in 840.

peto izdajo tega dela je izdal l. 1898 Schnitzer pod naslovom »Katholisches Eherecht«. Na tem Weber-Schnitzerjevem delu sloni sedanji Knechtov priročnik. Delo je zlasti pomembno zaradi obširnih zgodovinskih uvodov. V opombah, ki so pogosto zelo obsežne, je nagromadenega veliko gradiva. Pravno-dogmatični del pa ni na isti višini kot historični del. V dodatkih upošteva avtor tudi državne določbe, veljavne v Nemčiji, Avstriji, Češkoslovaški, na Ogrskem in v Švici. Veliko pozornost posveča pisatelj tudi sodbam Rimske rote, ki jih večkrat per extensum navaja.

Med latinskimi deli sem omenil najprej delo, ki ga je napisal izredno plodoviti jezuit Feliks Cappello, profesor na rimski Gregorijani. Avtor je obdelal med drugim vse zakramente v obširnih tako zvanih kanonično-moralnih traktatih. V takih traktatih, ki so bili v prejšnjih časih zelo običajni po cerkvenih univerzah v Italiji, obdelujejo zakramente hkratu pod pravnim in moralno-teološkim vidikom. Cappellovo delo se v sholastično-šolski metodi bavi z interpretacijo pravnih določb. Historični podatki pa, ki jih navaja, so zelo skopi in nekam nametani skupaj, ne da bi bil iz njih vsaj v glavnih obrisih razviden pravni razvoj posameznega instituta. Pač pa je najti v njegovem delu veliko rešitev praktičnih vprašanj; v tem pogledu je delo vsega priporočila vredno. Dušnim pastirjem pride tudi prav, da je v tem delu zakon obdelan hkratu pod pravnim in moralnim vidikom. Svojim traktatom iz prava o zakramentih prideva Cappello tudi dodatke iz vzhodnocerkvenega prava.

Med najboljša dela o cerkvenem pravu je spadal pred zakonikom obširni Wernzov *Ius Ecclesiae Catholicae*. Posamezne zvezke tega dela po kodeksu predeluje jezuit Peter Vidal, profesor na Gregorijanski univerzi v Rimu. V petem zvezku, ki je izšel l. 1925 v prvi izdaji in l. 1927 v drugi izdaji pod naslovom »*Ius matrimoniale*«, je predelal Vidal četrti zvezek Wernzovega dela, ki ga je l. 1911 izdal v drugi izdaji jezuit Laurentius Wernz-Vidalov *Ius matrimoniale* je tehtno delo, ki ima bolj znanstven kot praktičen namen. Pisano je silno sistematično in skoraj abstrahira od kazuistike, ki je je polno Capellovo delo. Wernz je polagal veliko važnost na obširne zgodovinske uvode, kjer je prikazoval zgodovinski razvoj pravnega instituta; isto metodo je ohranil Vidal. V obširnih opombah je zbranih veliko podatkov. Ima pa to delo napako, ki se večkrat najde pri predelavi starejšega dela, da je namreč nekam okorno, premalo izčiščeno in da vsebuje mnoge stvari, ki bi se brez škode opustile in ki bi jih moderni avtor brezdvomno ne sprejel v svoje samostojno delo.

Najvažnejše delo za razlaganje zakonskega prava v zakoniku pa je brez dvoma Gasparrijev *Tractatus canonicus de matrimonio*, ki je izšel v dveh zvezkih l. 1932. Je to po kodeksu predelana izdaja dela, ki ga je izdal prvič Peter Gasparri l. 1891, ko je bil še profesor v Parizu. Avtor je veljal že pred novim zakonikom za enega med najboljšimi poznavalci prava o zakramentih. Pri novi kodifikaciji je imel vodilno vlogo; marsikatere stvari je po lastni izjavi v zakonikovih osnutkih in v zakoniku samem uredil

po svoje, ako v zboru konzultorjev ni bilo soglasja. Zato je jasno, da je stvarno, čeprav ne formalno, Gasparrijevo delo več kot le navaden tolmač zakonikovih določb. Vrh tega je bil Gasparri, ko je to zadnjo izdajo priredil, že štirinajst let predsednik interpretacijske kardinalske komisije in je v tej funkciji vso dobo izza zakonika vodil zakonikovo razlaganje. Gasparrijevo delo je sestavljeno v obliki starih legalnih komentarjev. V začetku vsakega odstavka izpiše besedilo kánona odnosno kánonov, če sestavljajo zaključeno celoto, in potem tekst komentira, a ne zgolj eksegetično, temveč po sistematični metodi. Zgodovinskih uvodov ne podaja; tudi historični podatki sploh so zelo pičli; omenja le nekatere starejše določbe iz dekretalnega prava in nekatere odloke rimske kurije, kolikor je za razlago veljavnih določb najnujnejše potrebno. Na koncu drugega zvezka je dodal še 25 dostavkov (*allegata*), 24 jih obsega razne pravne vire za zakonsko pravo¹⁰², v enem dostavku (*allegatum V*) pa je zbranih 68 formularjev o prošnjah za dispense in o njih podeljevanju.

Zadnje latinsko delo, ki sem ga zgoraj omenil, je spisal belgijski kanonik De Smet¹⁰³ pod naslovom *De sponsalibus et matrimonio*. Prva izdaja tega dela je izšla avgusta l. 1909, druga avgusta l. 1910, tretja izdaja l. 1920, dodatek k tretji l. 1923 in četrta izdaja l. 1927 v mogočem zvezku na 45 + 840 straneh. Delo ne podaja le zakonskega prava, temveč je »*theologico-canonicus tractatus*«, kar je isto kot zgoraj omenjeni »*tractatus canonico-moralis*«. Moralna vprašanja de usu matrimonii so v knjigi izčrpno obdelana. Nenavaden naslov *De sponsalibus et matrimonio* je ohranjen iz starejših izdaj, čeprav vsebini dela ne odговarja dobro. Prva knjiga »o zaroki« ima le 54 strani z dostavkom o oklicih (25 strani) vred, čeprav ta dostavek ne spada k poglavju o zaroki. Vse ostalo obsega druga knjiga »o zakonu«. V delu je nagromadene obilno snovi, v tem oziru je podobno zgoraj omenjenemu Knechtovemu delu. Zgodovinski podatki v njem so zelo bogati, vendar v glavnem to delo razpravlja o zakonu pod dogmatičnim, moralnim in pravnim vidikom. V resnici je prava zakladnica za to vrsto vprašanj. Ozira se tudi na državno belgijsko in francosko zakonodajo. Kritika je delo zelo hvalila. Škoda le, da je vobče premalo znano.

16. H koncu naj dostavim še nekaj o specialni literaturi zakonskega prava, ki se je v letih po promulgaciji zelo pomnožila. Shematično bi jo razdelil na dva dela: na zaključene monografije in na spise o kontroverznih in praktičnih vprašanjih.

O monografijah omenim najprej, da je njih število v zadnjih letih zelo narastlo radi številnih doktorskih disertacij z juridičnih

¹⁰² Poleg teh, ki smo jih zgoraj med viri navedli, n. pr. še okrožnico Pija XI o krščanski vzgoji, dekret »*Ne temere*«, encikliko Benedikta XIV o tistem zakonu in še druge. Pravega razloga, zakaj so se ponatisnile te okrožnice, ne najdem.

¹⁰³ Avtor je izdal tudi druga manjša dela o zakonu: *Compendium tractatus de sponsalibus et matrimonio* 1915; *Praxis matrimonialis ad usum parochi et confessarii* 1920; *Le mariage chrétien* 1920 (prevedeno tudi v flamščino in angleščino).

in kanonističnih fakultet. Med juridičnimi fakultetami pridejo zlasti v poštev nemške, predvsem v Münstru in Würzburgu. Te disertacije, ki so registrirane v že zgoraj omenjenem časopisu *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, so obdelavale najrazličnejša poglavja¹⁰⁴ iz cerkvenega zakonskega prava. Med kanonističnimi fakultetami pa naj omenim zlasti l. 1922 ustanovljeno fakulteto na ameriški katoliški univerzi (*The Catholic University of America*), ki je izdala že dolgo serijo kanonističnih disertacij (*Canon Law Studies*). Med temi disertacijami se jih mnogo bavi z zakonskim pravom, samo iz l. 1934 sem opazil med njimi pet kanonističnih disertacij iz zakonskega prava¹⁰⁵.

V naslednjem naj navedem nekaj pomembnejših monografij iz zakonskega prava izza zakonika. Nimam namena podati kolikor toliko popolnega seznama, ker ne spada v okvir tega uvodnega spisa. Pri naših razmerah pa bi ga tudi ne mogel podati. Naslednja dela naj nas vsaj nekoliko informirajo o stanju današnje literature o zakonskem pravu.

Za vprašanje o cerkveni in državni oblasti glede zakona naj omenim *Laisney, Mariage religieux et mariage civil 1930*; o mešanem zakonu *Eichmann, Das katholische Mischeherecht nach dem Codex iuris canonici 1921 in F. ter Haar, De matrimoniis mixtis eorumque remediis 1931*; o zadržku zakonske vezi *Kaas, Kriegsverschollenheit und Wiederverheiratung nach staatlichem und kirchlichem Recht 1919*; o zadržku mešane veroizpovedi in različne vere *Schenk, The matrimonial impediments of mixed religion and disparity of cult 1929*; o zadržku otmice *Mittlerer, Geschichte des Ehehindernisses der Entführung im kanonischen Recht seit Gratian 1924*; o zakonski privolitvi *Hübner, Das Eherecht Geisteskranken und Nervösen 1921*; *Juárez, De vi et metu in matrimonio 1928 in v. Schwerin, Quellen zur Geschichte der Eheschließung I, 1925*; o delegaciji za poroke *Krüger, Die Delegation zur Eheassistentz 1932*; o prepovedanem času za ženitev *Lampe, Die geschlossene Zeit (can. 1108 CIC). Historisch-dogmatisch dargestellt 1928*; o učinkih zakona *Picard, La communauté de la vie conjugale 1930*; o pravnem položaju nezakonskih otrok *Schmitz, Die Stellung der unehelichen Kinder im geltenden kanonischen Recht 1926*; o razporoki *Mahon, The Church and Divorce 1927*; o Pavlovem privilegiju *Jemolo, Il Privilegio Paolino dal principio del secolo XI agli albori del XV, 1923*; *Gregory, The Pauline Privilege. An historical synopsis and Commentary 1931*; o drugem zakonu *Rosambert, La veuve en droit canonique jusq'au XIV siècle 1923*; o zakonskih pravadh

¹⁰⁴ N. pr. o zaroki (več disertacij), o zadržku zločina, o vplivu zmote na zakonsko privolitve, o ozdravljenju v korenini.

¹⁰⁵ *Carbery, The juridical Form of Mariage, W. 1934*; *Dolan, The Defensor Vinculi, W. 1934* (ta disertacija je petinsedemeseta v vrsti kanonističnih disertacij); *Timlin, Conditional matrimonial Consent, W. 1934*; *Wahl, The matrimonial Impediment of Consanguinity and Affinity, W. 1934*; *White, Canonical ante-nuptial Promise and the civil Law, W. 1934*.

Hamedinger, Die Annulierung der katholischen Ehe 1928; Lanier, Guide pratique de la procédure matrimoniale en droit canonique 1927; Curinaldi, Parbeni postupak kod crkvenih ženidbenih sudova 1930; Haring, Der kirchliche Eheprozeß¹⁰⁷ 1930; Hollsteiner, Die Spruchpraxis der S. Romana Rota in Ehe-nichtigkeitprozessen seit Geltung des C. I. C. 1934¹⁰⁸; o tihem zakonu Lazzaro Maria de Bernardis, Il matrimonio di coscienza 1935; za zgodovinski razvoj zakonskega prava glej Joyce, Die christliche Ehe. Eine geschichtliche und dogmatische Studie 1934 (prevod iz angleščine) in Esmein-Généstal, Le mariage en droit canonique² 1929 in nsl.

17. O kontroverznih vprašanjih, ki z novim cerkvenim zakonom niso bila rešena oziroma so z njim šele nastala, sta podala pregled za prva leta po zakoniku Hilling¹⁰⁷ in De Smet¹⁰⁸. Več teh kontroverz je razvidnih iz zgoraj navedenih odgovorov interpretacijske kardinalske komisije, ki jih je avtentično rešila. Na tem mestu naj le kratko naštejemo glavna preporna vprašanja v zadnjih 18 letih, ne da bi omenjal zadevno literaturo. Preporna so bila zlasti vprašanja o obveznosti določb o zaroki, o pojmu javnega zakonskega zadržka, o obsegu zadržka spolne nezmožnosti, o spovednikovi oblasti, spregledovati zakonske zadržke, o obveznosti določb o obliki poroke, o izredni obliki poroke, o pasivni asistenci, o pravici kaplanov, asistirati pri poroki, o aktivni tožbeni legitimaciji nekatoličanov in o pristojnosti cerkvenih oblasti za nekatoliške zakone ter končno v zadnjih letih vprašanje, ali zadene izobčenje po kan. 2319, § 1, n. 1 vse, ki sklenejo zakon pred nekatoliškim verskim predstavnikom, ali samo tiste, ki se poroče pred katoliškim župnikom in pred nekatoliškim verskim predstavnikom¹⁰⁹. Samo po sebi se razume, da so k tem vprašanjem zavzeli svoje stališče tudi avtorji večjih del, ki so zgoraj omenjena. Al. Odar.

b) Ocene.

Grabmann Martin, *Mittelalterliches Geistesleben*. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Band II. 8^o (XII + 649). München 1936. Verlag Max Hueber.

Že l. 1926 je izdal Martin Grabmann zbornik raznih svojih razprav iz zgodovine srednjeveške sholastike in mistike (prim. BV VII,

¹⁰⁶ Podoben spis so moje Sodbe Rimske Rote 1934.

¹⁰⁷ Studien zum Eherecht des Codex Iuris Canonici (A. f. k. KR. 1922, 3—24); Eherechtliche Kontroversen und Probleme (A. f. k. KR. 1925, 97—121).

¹⁰⁸ Recentiores variationes et controversiae in re matrimoniali (Ephemerides theologicae lovanienses 1924, 558—579; 1925, 54—66).

¹⁰⁹ Eichmann, Die Straffälligkeit der Doppeltrauung (Theologie u. Glaube 1932, 206 in nsl.); isti Zur Auslegung der strafrechtlichen Bestimmung im CIC can. 2319, § 1, n. 1 (Trauung vor einem akatolischen Religionsdiener) (A. f. k. KR. 1934, 484—491); Barion, Die Straffälligkeit der Trauung von Katholiken vor dem akatholischen Religionsdiener (Bonner Zeitschrift f. Theologie u. Seelsorge 1931, 41 in nsl.); Mayer, Die Straffälligkeit bei Mischeneheschließung (A. f. k. KR. 1933, 488—495).

1927, 266 sl.). Sedaj nam podaja drugi zbornik, ki obsega 19 (prav za prav 25 razprav, ker obsega 19. sedem manjših razprav); med temi je 6 ne še natisnjenih, druge so pa po večini močno predelane in dopolnjene. Koliko dela in truda je nakopičenega v tem zborniku, je razvidno že iz tega, da je proučeval manuskripte in kodike 85 knjižnic, razmeščenih po 68 mestih. V središču tega zbornika so studije o avguštinizmu, aristotelizmu in averoizmu, pa velika studija o Albertu Velikem. Nekaj razprav je, ki morejo zanimati le strokovnjake v strogem pomenu, mnogo jih je pa, ki prinašajo novega znanja vsakemu, ki se bavi s filozofijo.

Podajmo le kratek pregled:

I. O vplivu sv. Avguščina na srednji vek glede na antiko (1—24). Sv. Avguštin se je skrbno bavil s starimi književniki in misleci. Njegov novoplatonizem sloni predvsem na Platonovih Enneadah. Poznal je Platona, malo pa Aristotela. Med Latinci je cenil najbolj Cicerona in Vergila. Vse to njegovo vrednotenje je prešlo na srednji vek. Srednji vek je silno cenil Cicerona in Vergila (prim. glede Vergila Dantejevo Divino Komedijo). Do Tomaža Akv. je dajal prednost Platonu pred Aristotelom. Platona je umeval novoplatonsko (nauk o idejah). Zato je E. Tröltscheva misel, ki je hotel sv. Avguščina ločiti od srednjega veka, popolnoma pogrešena. — II. Razprava sv. Avguščina o idejah in nje vpliv na srednji vek (25—34). G. razlaga Avguštinovo qu. 46 de ideis in kaže, kako so ta nauk sv. Tomaž, Bonaventura, Eckhart in Nikolaj Cusanus dalje razvijali. — III. Nauk sv. Avguščina o verovanju in vedenju in vpliv tega nauka na srednji vek (35—62). Auctoritas in ratio pri Avguštinu; intellectus praecedens fidem, fides quaerens intellectum, intellectus fidei; potreba npravnega razpoloženja: Ljubi Boga, da boš (globlje) spoznal Boga! Vpliv teh načel na sv. Anzelma, Tomaža, Duns Scota in dr. (Prim. pri nas podobno lepo študijo prof. dr. J. Fabijana v BV XII, 1932; Nauk sv. Avguščina o veri.) — IV. Aristoteles v sodbi srednjega veka (63—102). Danes je že premagana misel o »aristotelomaniji« srednjega veka. Denifle, Ehrle, Jeiler, Baeumker in dr. so nam odkrili bujno življenje v sholastiki in raznotero vrednotenje Aristotelove filozofije. G. na podlagi bogatega rokopisnega materiala kaže, kako se je Aristoteles uveljavljal, negativne in pozitivne sodbe o njem, podcenjevalne in precenjevalne do izmirjene in umerjene sodbe Tomaža Akv. — V. Cesar Friderik II. in njegovo razmerje do Aristotelove in arabske filozofije (103—137). Friderik II. je zelo pospeševal studij filozofije, prevajanje aristotelskih in arabskih del, vzdrževal je na svojem dvoru v Palermu takšne učenjake, ustanovil je tudi univerzo v Neapolu in poklical nanjo može, ki so bili znani kot aristoteliki, tako Petra de Hibernia, ki je bil učitelj tudi sv. Tomaža Akv. Tako se je sv. Tomaž po njem prvič seznanil z Aristotelom. — VI. Aristotelovi komentatorji Adam iz Bocfelda in Adam iz Bouchermeforda (138—182). Prvi prevodi Aristotelovih Physicorum in (tako zvanih) Metaphysicorum. V njih se že kaže vpliv averoizma. — VII. Zbirka quaestionum za izpite na pariški artistični (filozofski) fakulteti v 13. st. (183—199). — VIII. Opuscula de summo bono sive de vita philosophi in de somniis Boetija iz Dacije (200—224). Važni deli za poznavanje latinskega averoizma. — IX. Poročila iz monakovskih rokopisov o nekaterih doslej neznanih filozofih artistične fakultete (225—238). — X. Studije o averoistu Taddeju de Parma (239—260). O averoizmu v Italiji. Dante in averoizem. Taddeo de Parma (ok. 1321 v Bolonji) in njegova dela ter averoizem v njih. — XI. Bolonjski averoist Angelo d'Arezzo (261—271). Učil monopsihizem in večnost človeškega uma (ok. 1325). — XII. Poznosrednjeveški komentar o obsodbi latinskega averoizma po

pariškem škofu Štefanu Tempieru (1277) z drugim seznamom zmot (272—286). Komentar Raymunda Lulla in Duplessija d'Argentré. Doslej neznan komentar nekega pariškega profesorja iz 15. st. — XIII. Nauk sv. Alberta Vel. o razlogu za različnost stvari in latinski averoizem (287—312). Ali je bil Albert averoist? Neke težkoče v njegovih delih. Jasnost v Summa theologiae: neposredni vzrok različnosti stvari je božja stvarilna moč. — XIV. Ne še natisnjen rokopis Albertovega komentarja o Etiki v Stuttgartu (313—323). — XV. Vpliv Alberta Vel. na srednjeveško duhovno življenje (325—412). Nasproti mnenju, da je bil Albert samo zbiravec in enciklopedist, dokazuje G., da je bil velik stvarilen mislec, pravi početnik krščanskega aristotelizma. Njegovo duhovno osebnost označujejo imena: Albertus Teutonicus (radi poznanja nemških dežel, njih favne in flore), Magnus (zgodaj mu dodan priimek), Doctor universalis (radi obsežnosti njegovega znanja: poznavalec vse tedanje filozofije, aristotelске, arabske, judovske, novoplatonske; sv. pisma; patristike; prirode; spekulativne filozof in mistik). Njegov vpliv na vso dobo je bil izreden. G. kaže po virih, kako je vplival na sholastiko in mistiko (n. pr. na Eckharta, Taulerja in H. Seuse); na Nikolaja Cusana; na italijanske mislece, zlasti na Danteja, Savonarola in Pica de Mirandola; na francosko in angleško sholastiko. Že v 14. stol. so bili deli njegovih spisov prevedeni na armensko. Vprašanje o grških prevodih in o vplivu na bizantinsko teologijo še ni preiskano. — XVI. Prevodi Viljema iz Moerbeka Proklovih spisov in njih uporaba v latinski literaturi srednjega veka (413—423). Velik vpliv na sholastiko in mistiko 13. stol. je imel novoplatonik Proklos. Njegov spis »Stoicheiosis theologike«, lat. navadno z naslovom »Liber de causis« so sholastiki izprva imeli za Aristotelovo delo, šele sv. Tomaž je spoznal njegov izvor in značaj. V prevodu učenega dominikanca Viljema iz Moerbeka, sodobnika sv. Tomaža, so Proklovi spisi vplivali dalje. H knjigi »De causis« so pisali komentarje in vse spise razno-terito uporabljali. Še Nikolaj Cusanus je bil pod močnim vplivom novoplatonskega misleca. Klibansky misli, da je tudi nauk tega kardinala o vzvišenosti božji nad »coincidentia oppositorum« nastal pod Proklovim vplivom. — XVII. Pomočki za studij Tomaževih del v stari dobi (424—489). To so bili iznimki iz Tomaževih del (abbreviations, compendia), sezname v resnici ali na videz nasprotujočih mest z izravnavami (concordantia) in kazala (tabulae, indices). Zajemljivo je, kar poroča G. o konkordancah. V prvi dobi so skušali vsa nasprotja izravnati (odtod izraz »concordantiae«). G. navaja kakih 7 tipov takšnih rokopisov. Pozneje so priznavali, da je sv. Tomaž marsikatero sodbo izpremenil. Joannes Capreolus, Princeps thomistarum, je zašel že v drugo skrajnost in imenoval Summo theologico »quasi liber retractationum« po zgledu Avguštinovih »Retractiones«. Zelo zmerno in pač pravilno pa je razsodil Seraphinus Capponi a Porrecta, eden najjasnejših komentatorjev Teološke Summe, da moramo ločiti v Tomaževih delih poglobitve, pojasnitve in določitve pa prave preklite in popravke (correcturae et retractationes); prvih je mnogo, kar je le naravno, saj je tudi Tomaž napredoval v spoznanju, drugih je malo in jih upravičeno priznamo le tam, kar jih je sv. Tomaž sam priznal, ker jih je res na več krajih skromno priznal, n. pr. s pristavkom »quamvis aliter alibi scripserim« (III 9, 4; podobno III 12, 2; III 70 4; III 62, 6, ad 3; 2 II 8, 6 in dr.). Izmed obširnih indeksov je najbolj znana »Tabula aurea« dominikanca Petra a Bergamo (1475), ki jo še sedaj dodevajo zbranim Tomaževim delom. — XVIII. Nauk Jakoba iz Viterba († 1308) o resničnosti božjega bitja (490—511). Pod vplivom novoplatonikov, ki jim je Bog um »nad bitjem«, so koncem 13. stol. razpravljali tudi nekateri sholastični misleci o tem, ali je Bog bitje ali ni, in so nekateri mislili, da se o Bogu bitje ne more dopovedati. Tako je modroval tudi nemški mistik Eckhardt. Motilo je te mislece to, da kaže pojem bitja nekaj sestavljenega (bitje = nekaj, kar ima bit), a Bog je čista popolnost, potem pa novoplatonski (Proklov) nazor, da je spoznanje čistejša popolnost kakor bitje. G. poroča v tej razpravi o (rokopisni) quaestio disputata Jakoba iz Viterba,

koncem 13. stol. magistra na pariški univerzi († 1308 kot nadškof v Neapolu), »Utrum Deus dicatur vere ens«, ki bistro loči razne pomene, kako se more jemati beseda »ens« (loči 4 pomene), in potem dokazuje, da Bogu, če se beseda prav umeje (quoad rem significatam, a ne quoad modum significandi) pristoji ta predikat: Bog je bitje, čisto bitje, bit sama (Jahve = qui est) in pravi vsega ustvarjenega bitja. Odgovarja tudi na ugovore, ki se zde nekateri povzeti prav iz Eckhardtovih del. — XIX. Posamezni liki iz srednjeveške dominikanske in tomistične teologije (512—613): 1. Aegidius iz Lessinesa, O. P., vnet učenec sv. Tomaža (512—530). — 2. Fra Remigio de' Girolami († 1319) in njegov nauk o veri, vedi in veroslovju. Izšel je iz kroga neposrednih učencev sv. Tomaža, bil učitelj Danteja in uvedel pesnika v tomistično miselnost (530—547). — 3. Bernhard iz Auvergna († po 1304), razlagavec in branilec nauka sv. Tomaža Akv. (547—558). — 4. Kardinal Guilelmus Petri de Godino († 1336), in njegova Lectura Thomasina. Ta spis je komentar k Sentencam in zelo važen za spoznavanje najstarejšega tomizma. Ohranjen je v raznih manuskriptih (559—576). — 5. Helwicus Theutonicus, pisatelj psevdomističnega spisa »De dilectione Dei et proximi«. Pisatelj je bil pobožen frančiškan, a so njegovo delo dalj časa pripisovali sv. Tomažu in je devali v katalogih med njegova opuscula (576—585). — 6. Jakob Lilienstein in njegovo delo »Liber de divina sapientia«. Ta dominikanski teolog je bil doslej popolnoma nepoznan. G. je odkril njegovo delo v manuskriptu monakovske knjižnice (295 listov 4^o) in pravi, da je lepa sholastično-mistična Summa iz začetka 16. stol. Poleg Aristotela in Platona mnogo navaja stare klasike. Delo je posvečeno ogrskemu kralju Ladislavu VII., sinu poljskega kralja Kazimira II. (585—602). — 7. Kardinal Kajetan in njegovo stališče v zgodovini tomizma in tomistične šole. Značilno za velik ugled tega moža je, da je sprejet v Summa theologica sv. Tomaža editionis Leoninae vprav Kajetanov komentar (602—613).

Že ta borni pregled kaže, koliko bogastva je nakopičil G. v tem zborniku. Na koncu so še dopolnila in popravki, seznam porabljenih kodikov, analitično kazalo ter imenik oseb. A. U.

Jugie Martin, **Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium**. Tomus V: De theologia dogmatica nestorianorum et monophysitarum. 8^o, 818 str. Parisii 1935.

S tem (petim) zvezkom je pisatelj dovršil svoje ogromno delo o bogoslovju ločenih vzhodnih kristjanov. Prejšnji zvezki so bili v BV že ocenjeni (1927, str. 72—75; 1931, str. 313—319 [2. in 3. zvezek]; 1934, str. 81—82). Vsi skupaj obsegajo nad 3500 strani in imajo veliko vrednost ne samo kot samostojno sistematično znanstveno delo, ampak tudi kot dragocena zbirka težko dostopnega gradiva.

Pričujoči zvezek obsega dogmatično bogoslovje vzhodnih nestorianskih in monofizitskih kristjanov: Kaldejcev, Koptov (in Etiopcev — Abesincev), Sircev in Armencev. Ti vzhodni krivoverci so zaradi notranje slabosti ali sterilnosti in po vnanjih nasiljih ter pokoljih že skoraj brez pomena; nestorianskih Kaldejcev je komaj še okoli 80.000, monofizitskih Sircev pa okoli 150.000. Njihova sedanja bogoslovna literatura je brez pomena. A po slavnejši zgodovinski preteklosti so še pomembni in imajo še mnogo važne starejše bogoslovne literature, dasi se je večina starejših spisov izgubila. Nikakor pa se ne morejo meriti z vzhodnimi Grki in Slovani. Zato je pisatelj vso njihovo dogmatično literaturo obdelal v enem samem zvezku, grško-slovansko pa v štirih zvezkih.

Dasi vsa še ohranjena bogoslovna literatura vzhodnih krivovercev ni preveč obširna, je vendar njen študij težaven in zamuden, ker je ta literatura tako razkropljena in ohranjena v raznih vzhodnih jezikih. Velik del te literature je zakopan v še ne izdanih rokopisih. Pisatelj si je delo s tem olajšal, da se je oziral samo na že izdano in v starejše ali novejše evropske jezike prevedeno literaturo. Ta omejitev je sicer v škodo znanstveni vrednosti knjige, a samo ta omejitev je sploh omogočila to delo. Drugače bi bilo nemogoče, da bi en sam pisatelj vse razmetano in preobširno raznovrstno gradivo obdelal. Pa tudi v tej omejitvi je bila pisateljeva naloga še vedno jako težavna.

Manjša polovica knjige (348 strani) obravnava nestoriansko, večja polovica (str. 348—787; na str. 789—818 so razni indeksi) pa monofizitsko bogoslovje. Starejšo zgodovino nestorianskega krivoverstva je pisatelj že pred več leti obdelal v knjigi: *Nestorius et la controverse nestorienne* (Paris 1912). Iz te knjige je mnogo gradiva sprejel v svoje najnovejše delo.

Perzijski kristjani kaldejskega (asirskega) rodu so zašli v nestorianstvo deloma že pred Nestorijem, namreč pod vplivom teologije Diodora iz Tarsa in Teodora Mopsuetskega. Za krivoverstvo so bili toliko dovzetnejši, ker so bili pod nasilniškim jarmom neverniških perzijskih vladarjev preveč ločeni od ostale vzhodne in zahodne krščanske cerkve. Ta ločitev je šla tako daleč, da je vplivala celo na cerkveno ustavo in na nauk o vrhovni cerkveni oblasti. Na sinodi v Selevciji (410) so se samostojno organizirali in ločili od ostale vzhodne cerkve, na sinodi l. 424 pa so tudi načelno določili, da so popolnoma neodvisni in da ima njihov patriarh (katholikos) polnost Petrove vrhovne oblasti. K toliki ločitvi so jih silile politične razmere, ker so bili perzijski vladarji v vednih bojih z Bizancem. Brez dvoma je prevelika zveza bizanske cerkve z državo zelo škodovala cerkveni edinosti. A v liturgični in bogoslovni tradiciji so ohranili nekoliko značilnih jasnih izjav o Petrovem prvenstvu na podlagi Mt 16, 17—19 (str. 42—47). O rimskem primatu niso mogli imeti tako jasnih pojmov. Sele v 8. stoletju se je med njimi začelo teoretično širiti priznavanje rimskega prvenstva na podlagi arabskega prevoda cerkvenih kanonov. Ti arabski kanoni so v poznejših stoletjih zelo olajševali tudi praktično priznavanje rimskega prvenstva in s tem tudi cerkveno zedinjenje (47—53). V verske prepire poznejših Grkov proti Rimu se niso vmešavali. O izhajanju sv. Duha uče deloma nedoločno, deloma pa pravilno; v tem vprašanju niso šli za Grki in so ostali indiferentni (str. 237—240). Glede epikleze starejši liturgični teksti in pisatelji še suponirajo, da se spremenjenje kruha in vina v Kristusovo telo in kri izvrši po Kristusovih besedah, a novejši pisatelji pripisujejo spremenjenje epiklezi; nekolikokrat na leto rabijo liturgični tekst, v katerem so Gospodove besede sploh izpuščene. A tako so zašli iz nevednosti, ne pa iz polemičnih razlogov (str. 308—316).

Zgodovina monofizitizma in monofizitske herezije je mnogo bolj zapletena že zato, ker je ta herezija vzhodno cerkev mnogo bolj vznemirjala kakor nestorianstvo in tudi veliko širše segla med vzhod-

ne narode. Zato je tudi starejša in poznejša literatura veliko obsežnejša. Sem spada vsa armenska, sirska, koptska in etioptska literatura od druge polovice petega stoletja dalje; v poznejših stoletjih so mnogi teologi pisali v arabskem jeziku. Najvažnejša so ona bogoslovna vprašanja, ki se dotikajo kontroverz med vzhodno in rimsko cerkvijo.

V zadnjih stoletjih monofiziti veliko odločneje taje Petrov in rimski primat kakor nestorianci. Starejši pisatelji in liturgični teksti pa jako jasno priznavajo Petrov primat. Za rimski primat je nekoliko manj prič, a posamezni so ga še v srednjem veku teoretično priznavali (str. 390—396). — Pri starejših pisateljih in v liturgijah je mnogo dokazov za pravilni nauk o izhajanju sv. Duha (str. 604—611). — Še več prič je za pravilno umevanje epikleze (str. 694—716). A podobno kakor nestorianci so tudi nekateri monofiziti v poznejših stoletjih tako zašli v zmoto, da v nekaterih liturgijah celo opuščajo Kristusove besede (str. 702).

Specialisti za razne vzhodne krščanske literature bodo v tako obširnem in raznoličnem gradivu gotovo zasledili marsikatero vrzel. A knjiga ima toliko praktično in znanstveno vrednost, da moramo biti pisatelju hvaležni za toliki trud. Čestitamo mu, da je mogel tako veliko delo dovršiti.

F. G r i v e c.

William Franz Michel, **Das Leben Marias der Mutter Jesu**. Verlag Herder & Co., Wien 1936. 8°, X in 587 str.

William je jeseni 1932 izdal knjigo »Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel«, ki je dosegla nenavaden uspeh: 33. tisoč nemške izdaje je na trgu, prevedena je na angleščino, francoščino, španščino, italijanščino, holandsščino, madžarščino, češčino, poljščino in japonščino, obeta se celo kitajski prevod, slovenska prestava pa že več ko leto dni čaka — založnika. Po temeljitih študijah in pripravah doma in v Palestini je pisatelj življenje in delovanje Gospodovo postavil v pravi okvir, v palestinsko deželo z njenimi zemljepisnimi, klimatičnimi, gospodarskimi posebnostmi in izraelsko ljudstvo z njegovimi socialnimi razlikami, političnimi stremeljenji, njegovim religioznim verovanjem in življenjem z vsemi notranjimi napetostmi in nasprotji. To je živa, iz resničnosti zajeta knjiga in ima, kakor prav naglašja jezuit p. Lippert, nekaj tiste moči, s katero so zapiski evangelistov delovali na prve krščanske bralce.

Knjiga o Marijinem življenju je zrasla iz istih priprav kakor knjiga o Jezusovem življenju in jo lepo dopolnjuje. Kratka poročila evangelijev o Mariji, postavljena v okvir religioznega in družinskega življenja palestinskega judovstva in v zvezo z mesijanskim poklicem njenega Sina, v knjigi zaživé in se razširijo v podobo življenja »milosti polne«, »bлагословljene med ženami«, »Gospodove dekले«, skromno delavne in v Boga zatopljene matere, v materinski bližini in spoštljivi oddaljenosti z Jezusom rastoče v veri in spoznavanju božjih načrtov, ob angelovi napovedi Jezusovega večnega kraljestva in Simeonovi napovedi meča se pripravljajoče na najbridkejše žrtve, pod križem poklicane za novo materinstvo. Nič legendarnega, kar bi resničnost premaknilo, nič racionalističnega, kar bi nadnaravnost ponižalo.

S kakšno psihološko tenkočutnostjo govori pisatelj n. pr. o odnosu matere Marije do otroka Jezusa in odnosu otroka do matere ter pojasnjuje, kako je učlovečeni božji Sin ob človeški materi rasel, res rasel v znanju, ki mu pravimo »pridobljeno znanje« (scientia acquisita)! »Jezus je bil otrok in se ni samo otroka igral; njegova mati in zlasti še obličje njegove matere je bilo zanj zrcalo, v katerem je svet okoli sebe najprej spoznaval« (str. 223). Z isto psihološko poglobitvijo razpravlja, kako se je Marija vživljala v mesijansko skrivnost svojega Sina, ki se ji je polagoma razodevala, včasih v velikih presledkih, včasih pospešeno, zlasti po Jezusovem krstu v Jordanu. Kakor je podoba zunanjšega življenja mikavna, v ospredju stoji podoba Marijine notranje rasti, ne plod pobožne domišljije, marveč ljubezni polne poglobitve v evangelijska poročila.

Knjiga je razdeljena na osem večjih oddelkov: 1. Marijino življenje do angelovega oznanila s poglavji: Marijino življenje v milosti; Marijino življenje v religioznem občestvu; Marijino življenje v družinskem občestvu. — 2. Od oznanjenja do Jezusovega rojstva. — 3. Od rojstva do vrnitve v Nazaret. — 4. Skrito življenje v Nazaretu. — 5. Prehod od skritega življenja Jezusovega k javnemu (z globoko razlago Jezusovega čudeža v galilejski Kani). — 6. Marija med Jezusovim javnim delovanjem (s krasnimi izvajanji o Marijini rasti v veri). — 7. Marija in Jezusova daritvena smrt na križu s poglavji: Na potu v Jeruzalem; Jezusovo trpljenje; Poklic za novo materinstvo; Jezus v grobu; Mariji nosilka vere v odrešenje. — 8. Marija in mlada cerkev.

Brez pomišljanja trdim, da tako resnične in globoke knjige o Marijinem življenju ni v svetovni literaturi.

Posebej je treba opozoriti še na slike na tablicah, ki besedilo srečno pojasnjujejo. So to fotografije krajev in prizorov iz palestinskega življenja: pogled z nazareških višin na vzdrelonsko ravan in z ravnine na nazareške višine; moleči deklici na cvetno nedeljo v cerkvi božjega groba; pred vhodom v »kan« (prenočišče) in dvorišče v kanu z lopami; vhod v skalno votlino pri Betlehemu; pogled na Betlehem s cerkvijo Gospodovega rojstva; ilovnate jasli z rezanico in otrok v jaslih; žena z otrokom na oslu; karavana med morjem in puščavo; žene s pajčolanom in žene, ki nesó na glavi grmičje za kurjavo; notranjščina hiše; žene pri kuhi; krušne peči pri vasi Endorju; tipična skupina hiš v Naimu s skupnim dvoriščem; žena pri mosenju kruha; žena pri žrnvi in žena, ki pobira iz krušne skorje kamenčke; žene pri ročnem delu in žena z otrokom na hrbtu in vretencem v roki; pri studencu v Nazaretu; odhod božjepotnikov k Mojzesovemu prazniku (nebi-Musa); ples moških pri ženitnini; množica pred hišo; orientalska gornja dvorana; dvorana zadnje večerje, kakršno danes kažejo; jeruzalemska ulica; dve sliki na steklu iz katakomb: Marija med Petrom in Pavlom in Marija v raju. Podobam so pridejane podrobne razlage.

Knjigo najtopleje priporočam. Prepričan sem, da je bo vsak, kdor jo pazljivo prebere, iz srca vesel in jo zopet in zopet bral. Cena obsežni knjigi, vezani v platno, je nizka: v naših knjigarnah 102 din.

F. K. Lukman.

Korošec-Krek, Zgodovina in sistem rimskega zasebnega prava. 1. zv. 1. snopič: **Korošec, Splošni nauki, viri, osebno in stvarno pravo.** Založila Družba sv. Mohorja v Celju 1936. 8°. Str. XI in 265.

Rimsko zasebno pravo je sicer historično pravo, vendar je prešlo v velikem delu v moderna prava. Evropska kontinentalna prava in večina ameriških zasebnih prav temelje na njem. Papež Benedikt XV imenuje v konst. »Providentissima Mater Ecclesia«, s katero je na binkoštno nedeljo 1917 promulgiral Codex iuris canonici, rimsko pravo »insigne veteris sapientiae monumentum, quod ratio scripta est merito nuncupatum«. Zato je proučevanje rimskega prava še vedno najboljši uvod v pravni študij. Rimsko pravo ima pa tudi za cerkev in njeno pravo velik pomen. Cerkev je namreč zgradila svoje pravo na elementih rimskega prava, ko ga je »omilila ali po krščanskih resnicah popravljenega izpopolnila« (temperavit correctumve christianae perfectit), kot pravi Benedikt XV v zgoraj navedeni konstituciji. Podobno kot za pravnike je tudi za kanoniste študij rimskega prava koristen v dvojnem oziru. Odlično uvaja v pravno mišljenje in pojasnjuje številne pravne pojme, ki jih je cerkveno pravo sprejelo iz rimskega prava, čeprav jih je večkrat deloma spremenilo; toda teh sprememb ne more do dobra razumeti, kdor ne pozna prvotnega pomena. Nele za proučevanje cerkvenopravne zgodovine temveč tudi za tolmačenje veljavnega cerkvenega prava je poznavanje elementov rimskega prava zelo koristno. Zato je umevno, da na kanonističnih fakultetah skoraj redno naletimo na predavanja o rimskem pravu.

Iz povedanega bo razumljivo, zakaj slovenski učbenik o rimskem pravu omenjamo tudi v našem Bogoslovnem Vestniku. Učbenik, ki ga pišeta redna univerzitetna profesorja ljubljanske juridične fakultete Viktor Korošec in Gregor Krek, bo imel dva zvezka. V drugem bo prof. Krek obdelal obligacijsko pravo, v prvem pa profesor Korošec ostalo snov. Prvi snopič prvega zvezka, ki obravnava splošne nauke, vire, osebno in stvarno pravo, je pred kratkim izšel.

Prvi del pod naslovom »Splošni nauki« razpravlja o osnovnih pojmih (pravo, pravica, nastanek prava, vrste prava, razlaganje prava, analogija), o virih rimskega prava in o pravnih dejstvih (dejanje, dogodek, pravni posel, poslovna volja itd.). Drugi del podaja osebno pravo in tretji, najobširnejši, pa stvarno pravo. V vseh treh delih bo našel teolog mnogo pojmov, ki mu bodo prav prišli pri študiju cerkvenega prava in moralne teologije (n. pr. o sedmi božji zapovedi).

Delo je pisano jasno, precizno in v lepem jeziku. Avtor opisuje posamezne ustanove v luči tedanjih političnih, gospodarskih in kulturnih razmer, zato je delo pisano tudi zanimivo. Pod črto nakaže večkrat nadaljnji razvoj pravnega instituta do modernih zakonodaj.

O hvaležnosti, zlasti nasproti Bogu, pravijo, da je redka stvar v modernem svetu. Zato prijetno presenetli, da se prof. Korošec v uvodu svoje lepe knjige zahvaljuje najprej »Bogu, ki je scientiarum Dominus, za njim pa Njej, ki je Sedes Sapientiae«. Delo je avtor posvetil svojemu akademičnemu učitelju dr. Pavlu Koschakerju, univ. profesorju v Leipzigu.

Al. Odar.

Jeličić, dr. p. Vitomir, O. F. M., **Naša filozofsko-teološka učilišta prema najnovijim crkvenim odredbama.** (Ponatis iz »Franjevački Vijesnik« 1935, št. 10—11) Beograd 1935, str. 25.

V razpravi je ponatisnjeno predavanje, ki ga je imel avtor, profesor cerkvenega prava na frančiškanski univerzi v Rimu, dne 25. septembra 1935 v Zagrebu na kongresu profesorjev iz slovanskih frančiškanskih provinc. Avtor razpravlja o tem, kateri cerkveni zakoni veljajo za frančiškanska filozofsko-teološka učilišča, po katerem programu se morajo v njih vršiti predavanja in po kakšni metodi. Pisec poudarja, da veljajo za redovniška učilišča poleg kan. 587—591, ki izrečno govore o njih, tudi kánoni o cerkvenih seminških (kan. 1364—1366) in določbe v redovniških statutih. Za umevanje kan. 1365, § 1 (*»In philosophiam rationalem cum affinibus disciplinis alumni per integrum saltem biennium incumbant«*) je treba upoštevati italijanski sistem srednjih šol, po katerem traja gimnazija pet let in licej (filozofija) tri leta. Ta sistem je sprejet tudi v cerkvenih šolah v Italiji. V liceju se predava filozofija in matematični ter prirodoslovni predmeti (*»affines disciplinae«* v kan. 1365, § 1) kakor pri nas v višji gimnaziji. Iz tega sledi, da na naših bogoslovnih učiliščih ni potreben dveleten študij filozofije, temveč popolnoma zadostuje eno leto. Pa še v tem letu se smejo poučevati uvodni teološki predmeti (razni jeziki, zgodovina itd.), seveda ne sme biti teh predavanj preveč. V tretjem delu razprave pojasnjuje avtor določbe v kan. 1366, § 2 in kan. 589, § 1, ki ukazujeta, da se mora filozofija in teologija predavati *»ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia«* (prim. o tem BV 1932, 174—175).

Razprava je pisana tehtno; umerjeno in pravilno po smislu tolmači cerkvene določbe ter o označenem predmetu zelo dobro informira.

Al. Odar.

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: A. L. Odar, **Sodbe Rimske rote v zakonskih pravnih**. 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 proučevanju vzhodnega krščanstva. 8°. (23 str.) Lj. 1929. 4 Din.
8. F. Grivec, Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev. 8°. 46 str. Lj. 1931. 10 Din.
9. A. Odar, **Škof in redovništvo**. Veljavne določbe. 8°. (52 str.) Lj. 1936. 8 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, 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.

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).

Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XVI
ZVEZEK IV**

LJUBLJANA 1936

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

- Od ar, Zakonsko pravo v predhodnem načrtu jugoslovan-
skega državljskega zakonika (De iure matrimoniali in
schemate codicis civilis jugoslavici) 241—266
- Jan žekovič, Vebrova filozofija in tvorni vzrok (La
causalité efficiente dans la philosophie de M. Veber) 267—287
- L u k m a n, »Ecclesia quaedam forma iustitiae est.« (S. Am-
brosius, De officiis ministrorum I, 29, 142.) 288—295

II. Praktični del (Pars practica):

- Votivna maša v čast Jezusu Kristusu, najvišjemu in večnemu
duhovniku (F. Ušeničnik) 296
- Poveljavljenje mešanega zakona, sklenjenega v nekatoliški
obliki (A. Odar) 299
- Konstitucija o Apostolski penitencijariji z dne 25. marca 1935
(A. Odar) 304
- Jezusov krst — sredi zime (A. Snoj) 312

III. Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi:

1. Slovensko eharistično slovstvo zadnjih let (F. K. Lukman) 313
2. »Lexikon für Theologie und Kirche« (J. Turk) 317

b) Ocene:

- Heinisch, Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt (M. Sla-
vič) 317 — Baldi, Enchiridion locorum sanctorum (A. Snoj) 318
- Festschrift zur Feier des dreihundertfünfzigjährigen Bestandes
der Karl-Franzens-Universität zu Graz (F. K. Lukman) 319.

Zakonsko pravo v predhodnem načrtu jugoslovanskega državlanskega zakonika.

(De iure matrimoniali in schemate codicis civilis jugoslavici.)

Dr. Al. Odar.

Summarium: I. Schema codicis civilis jugoslavici (de anno 1933, publ. 1935) potissimum sequitur codicem civilem austriacum de anno 1811 cum tribus novellis ex annis 1914—1916. Introductae sunt tantum immutationes, quae commissioni ad codicem redigendum propositae opportuna videbantur. — Iure matrimoniali hucusque in Jugoslavia nondum in unum redacto distinguenda sunt diversa regni territoria nec non religiones: a) Slovenia et Dalmatia (ius matrimoniale e codice civili austriaci; forma celebrationis ordinarie religiosa, indissolubilitas matrimonii catholicorum); b) Croatia (pro catholicis ius matrimoniale ad concordatum austriacum de anno 1855); c) Vojvodina et Medjmurje (ius matrimoniale hungaricum de anno 1894; matrimonium civile obligatorium cum divortio); d) Bosna et Hercegovina (ius matrimoniale religiosum); e) Serbia (pro catholicis ius matrimoniale religiosum; concordatum de anno 1914); f) Mons Niger (ius matrimoniale religiosum; concordatum de anno 1886).

II. Ius matrimoniale codicis civilis austriaci (cap. II; §§ 44—136) nixum theoria regalistarum saec. XVIII de reali distinctione inter contractum et sacramentum in matrimonio, est formaliter civile, materialiter autem non est plene saecularizatum, sed continet aliqua diversa praescripta pro catholicis, diversa pro christianis non catholicis et pro iudeis. Iuris matrimonialis ecclesiastici vestigia in ipso ostendunt impedimenta disparitatis cultus, ordinis sacri, voti sollemnis, »catholicismi«; forma celebrationis nec non indissolubilitas matrimonii catholicorum. Legibus posterioribus (de anno 1868) quaedam praerogativa religionis catholicae, in praefato codice conservata, abolita sunt; simul introductum est matrimonium civile necessitatis ut aiunt (germanice Notzivilhe). Indissolubilitas matrimonii catholicorum nec non celebrationis forma religiosa, etiamsi sequentibus annis non raro vehementer oppugnatae, in legislatione matrimoniali austriaca semper conservatae sunt.

III. Ius matrimoniale in schemate codicis civilis jugoslavici (§§ 103—173) redactum est ad exemplum codicis civilis austriaci cum immutationibus, quae hac in materia commissioni non raro opportuna videbantur. De 93 paragraphis iuris matrimonialis in codice austriaco 34 non sunt receptae in schemate et quidem §§ 50, 51, 54, 61, 63, 64, 67, 97, 98, 100—102, 108, 111—114, 116, 117, 119, 123—136; quarum aliae sunt omissae ob indolem religiosam (impedimenta ordinis et voti sollemnis [§ 63], impedimentum disparitatis cultus [§ 64], impedimentum catholicismi [omissa § 111], exceptiones pro iudeis [§§ 123 ad 136] aliae vel ob indolem processualem aut internationalem vel quia iam antiquatae et superfluae erant. Omissum est impedimentum adulterii [§ 67 et consequenter § 119]. Introductae sunt duodecim novae paragraphi, quae in codice austriaco non inveniuntur (3 ex. gr. de dispensatione super impedimentis et bannis, 5 de divortio). Ius matrimoniale in schemate propositum est plene saecularizatum, etiamsi religiosa forma celebrationis ut regula retenta est. Introductum est divortium. Divortii causae, quarum maxima pars fundatur in principio cul-

pae (germanice Verschuldensprinzip) enumeratae sunt in § 165, ut sequuntur: adulterium, delictum diffamans, malitiosa derelictio coniugis, incerta absentia coniugis, inimicitiae vitae coniugis periculosae, saevitia coniugis, morbus animi, vita indigna, odium alternum inexpugnabile. Omnes actiones divortii praescribuntur quinque annis; aliquae (ob causas priores sex ex supra enumeratis) iam tempore sex mensium, postquam causa actori innouit (§ 167). Forma celebrationis matrimonii retenta est ut in codice civili austriaco, id est ordinaria forma est religiosa; si autem parochus repugnet assistere matrimonio ob rationem a lege civili non recognitam, nupturientes possunt adire officialem civilem (§§ 129—136) (matrimonium civile necessitatis). Competens est non solum parochus domicilii ut secundum § 75 cod. civ. austr., sed etiam parochus commorationis (§ 129). — Breviter describuntur differentiae inter ius matrimoniale in codice civili austriaco et in novo schemate.

IV. Catholicos Jugoslaviae ius matrimoniale in novo schemate positum non repugnantes non posse accipere evidens est. Ob divortium quod adhuc tantum in territorio iuris hungarici (Vojvodina et Medjimurje) pro catholicis valet, quam maximas difficultates orituras esse nemo est qui non videt. Quae sunt maiores quam in systemate matrimonii civilis facultativi vel obligatorii. Confusionum dolendarum in rebus matrimonialibus ultimis annis existentium, cum permulti dederint nomen sectae acatholicae (veteri-catholicae, orthodoxae) ut divortium consequerentur, ratio quaerenda non est in eo, quod in pluribus Jugoslaviae regionibus habentur plus minusve religiosum ius matrimoniale, sed in eo, quod nondum habetur lex civilis inter-confessionalis cum valore pro toto territorio, qua posset impediri, ne catholici abuterentur transgressu in aliam religionem ad divortium consequendum. Ratione habita conditionum nunc temporis optima solutio difficillimae quaestionis quoad ius matrimoniale in Jugoslavia unificandum esse videtur, quae habetur in art. 34 concord. italici de anno 1929 nec non in art. 7 concord. austriaci de anno 1933.

I. Uvod.

1. Izdelava unificiranega državljskega zakonika v naši državi je bila naložena odseku za zasebno pravo v stalnem zakonodajnem svetu. Po ustanovitvi vrhovnega zakonodajnega sveta je bil odsek spremenjen v navadno komisijo za izdelavo državljskega prava. Komisija (oziroma odsek) je po dvanajstih letih z večjimi vmesnimi presledki delo dokončala meseca oktobra l. 1933. Pravosodno ministrstvo je želelo, da se izdelek čimprej objavi. Nekateri člani komisije pa so nasprotno hoteli, da se elaborat najprej predloži superrevizijski komisiji. Ker s tem niso uspeli, je komisija sklenila, da se njeno delo imenuje *predhodni načrt* (predosnova gradjanskog zakonika za kraljevinu Jugoslaviju), s čimer je hotela naglasiti, da načrt »nima značaja gotovega in izdelanega zakonskega osnutka¹. Z razpisom z dne 27. maja 1935, št. 54.984 je pravosodno ministrstvo razposlalo ta predhodni načrt sodiščem in raznim korporacijam, v katerih področje spada tudi oddajanje mnenj in pripomb k zakonodajnim načrtom, da se o njem izrazijo².

¹ Maurović, Izvještaj o predosnovi gradjanskog zakonika za kraljevinu Jugoslaviju, Zagreb 1935, str. 4—5. Za zakonsko pravo v predh. načrtu prim. tudi Eisner, Das Ehe recht im jugoslawischen Vorentwurf und im tschechoslowakischen Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches, Ljubljana 1936 (v spomenici prof. Dolencu, Kreku, Kušeju in Škerlju ob 60-letnici, str. 569—643; tudi poseben odtis).

² Rok za oddajo mnenj je bil prvotno določen do aprila 1936, pozneje pa podaljšan do januarja l. 1937.

Komisija je vzela za podlago avstrijski občni državljanski zakonik (o. d. z.) iz l. 1811 s tremi delnimi novelami (I. nov. iz l. 1914; II. nov. iz l. 1915 in III. nov. iz l. 1916), ker je ta zakonik že v veljavi v velikem delu naše države³. Komisija se je tudi postavila na stališče, da se napravijo v o. d. z.-u le resnično potrebne spremembe. Tvarina je bila razdeljena med posamezne člane komisije⁴. Drugo poglavje v o. d. z.-u »o zakonskem pravu« pa je bilo izročeno ožji tričlanski komisiji⁵.

V tej-le razpravi si oglejmo, v čem se zakonsko pravo v predhodnem načrtu⁶ loči od zakonskega prava v II. poglavju o. d. z. Zanimajo nas predvsem tiste spremembe, ki so pomembne s stališča cerkvenega prava; ostale navedemo le radi informacije za dušne pastirje, ki morajo poznati tudi določbe državnega zakonskega prava⁷.

³ V Sloveniji in Dalmaciji z delnimi novelami vred, na Hrvaškem pa brez delnih novel. Stvarno pa velja avstr. občni drž. zakonik v marsičem tudi v ostalih pokrajinah.

⁴ §§ 1—43; 1451—1452 o. d. z. prof. Kreku; §§ 137—186 o. d. z. prof. Mitroviću; §§ 187—284 o. d. z. advokatu Tadiću; §§ 285—352; 825—858 o. d. z. ministru dr. L. Markoviću, ki ga je pozneje zamenil advokat Petković; §§ 353—530 o. d. z. adv. Petkoviću; §§ 531—551, 727—761; 797—824 o. d. z. prof. dr. Ž. Periću; §§ 552—726; 763—796; 1216—1266 o. d. z. prof. Ž. Spasojeviću; §§ 859—937; 1342—1450 o. d. z. prof. Mauroviću; §§ 938—1216; 1267—1292 o. d. z. prof. Arangeloviću; §§ 1293—1341 o. d. z. adv. dr. Werku, ki ga je zamenil prof. Arangelović (Maurović, o. c. 4).

⁵ Prof. Kušej, Lovrič in Mitrović (Maurović, o. c. 4).

⁶ Cit. predh. n.

⁷ Preden preidemo k nadaljnjemu razpravljanju, naj kratko očrtam današnje stanje zakonskega prava in pristojnosti v zakonskih stvareh v naši državi (prim. Eisner, Medjunarodno, medjupokrajinsko (interlokalno) i medjuversko bračno pravo kraljevine Jugoslavije, Zagreb 1935). Razlikovati moramo najprej šest teritorijev:

1. Ozemlje, kjer velja avstrijsko pravo (Slovenija, Dalmacija, del Istre in Prekmurje, kjer je bilo z naredbo poverjenika za pravosodje v Sloveniji dne 18. septembra 1919 raztegnjeno slovensko, odnosno avstrijsko pravo). V tem ozemlju velja zakonsko pravo v o. d. z.-u v polni moči, kakor bomo videli pozneje.

2. Ozemlje, kjer velja ogrsko pravo (Vojvodina in Medjimurje). Tu velja zakonsko pravo iz zak. čl. XXXI/1894, ki ga karakterizira obvezni civilni zakon (§ 29) in razporoka (§§ 73, 76—80).

3. Hrvatska in Slavonija. Po čl. III. ces. pat. z dne 29. novembra 1852 določbe II. pogl. avstr. občega državljanskega zakonika, ki se je takrat uvedel v tem ozemlju, v kolikor se tičejo veljavnega sklepanja zakonov in vprašanj o nezakovitosti zakonov, ločitve od mize in postelje ter razporoke, ne veljajo za pripadnike rimsko katoliške, grško katoliške in pravoslavne vere, marveč veljajo v teh stvareh predpisi dotične cerkve. V naštetih zakonskih stvareh pri pripadnikih imenovanih religij ne sodijo državna, marveč cerkvena sodišča (čl. II. in III. ces. pat. z dne 16. febr. 1853). Na temelju čl. X. avstr. konkordata iz l. 1855 je bil izdan s ces. pat. z dne 8. okt. 1856 zakon o ženitvah katoličanov, ki velja s priloženim napotilom za duhovna sodišča še sedaj. Vprašanje, ali morajo cerkvena katol. sodišča uporabljati tridentinsko zakonsko pravo ali novo, pustimo ob strani.

4. Srbija. Zakonsko pravo urejajo §§ 60—111 srb. drž. zakonika iz l. 1844, vendar ne povsem samostojno, ker se zakonik sklicuje na pravo srbske pravoslavne cerkve. Po §-u 99 srb. drž. zak. so za presojo o veljavnosti zakona in za razvezo zakona pristojna cerkvena sodišča (namreč pravoslavna). Po uredbi z dne 7. decembra 1861 so za zakonske spore ne-

II. Značaj zakonskega prava v o. d. z.-u⁸.

2. Zaradi lažjega umevanja je v okviru naše naloge na mestu, da kratko očitamo značaj zakonskega prava, kakor je v veljavi na ozemlju Slovenije in Dalmacije, ker se je novi načrt še najbolj približal temu pravu, oziroma je po zamisli komisije izhajal iz tega prava in

pravoslavnih oseb pristojna državna sodišča, ki pa morajo, kar zadeva materialno pravo, uporabljati za katoličane pravo katoliške cerkve in za luterance pravo luteranske cerkve, pri mešanem zakonu pa, če ni ena stranka pravoslavna, pa pravo cerkve, v kateri je bil zakon blagoslovljen. Po srbskem konkordatu iz l. 1914 je katoliška cerkev, kar zadeva zakon, zenačena s pravoslavno. Mešani zakoni (tudi med pravoslavnimi in katoličanom) se morejo sklepati po katoliškem obredu. O veljavnosti zakona in o ločitvi od mize in postelje sodijo pri čistih katoliških zakonih in pri mešanih zakonih, ki so sklenjeni v katoliški cerkvi, katoliška cerkevna sodišča. — Novo zakonsko pravo srb. prav. cerkve je notranje cerkveno pravo, zato načelnega razmerja med državno in cerkveno pristojnostjo ni moglo spremeniti; je pa to vprašanje v literaturi in v praksi sporno (prim. BV 1933, 267—268).

5. Bosna in Hercegovina. Za pripadnike vseh ver velja, kar zadeva sklepanje zakona, ločitev od mize in postelje ter razporoko, njih konfesionalno pravo. V kolikor gre za imovinskoppravna vprašanja iz zakonskega razmerja pri nemuslimanih, je sodna praksa uporabljala predpise občega državljskega zakonika.

6. Črna gora. Po čl. IV. uvedne uredbe k zak. o sodn. postopku v civilnih pravnih zadevah za Črno goro z dne 1. nov. (po starem koledarju) 1905 velja glede materialnega zakonskega prava in glede pristojnosti v zakonskih stvareh isto kot v Bosni in Hercegovini, torej konfesionalno pravo. Za katoličane je črnogorski konkordat iz l. 1886 v čl. 9. in 10. uredil vprašanje tako kot poznejši srbski konkordat, ki smo ga zgoraj omenili.

V Sloveniji in Dalmaciji spadajo vse zakonske pravde pred državna sodišča. Po §-u 111 o. d. z. pa je zakon katoličanov nerazvezljiv. Ker velja glede sklepanja in razvezavanja zakonov v vseh ostalih pokrajinah naše države izvemši Vojvodino in Medjimurje, konfesionalno pravo in ker vse konfesije v naši državi razen katoliške poznajo razvezo zakona, se dogajajo primeri, da katoličani v Sloveniji in Dalmaciji, ki bi radi dosegli razvezo svojega zakona menjajo vero in jim potem verska sodišča izven Slovenije in Dalmacije razvežejo zakon. Ali imajo take sodbe pravoslavnih sodišč v Sloveniji in Dalmaciji veljavo v državnem področju, je sporno. Ni pa dvoma, da take sodbe starokatoliških sodišč nimajo veljave ne le v Sloveniji in Dalmaciji, temveč tudi v Hrvatski in Slavoniji ne.

Opisane razmere so nevezdržne, ker nasprotujejo pravnemu redu. Zato jih je treba odpraviti. Popolnoma drugo vprašanje pa je, ali se dajo odpraviti le z unificiranim državnim zakonskim pravom ali ne tudi drugače.

⁸ Poleg določb v o. d. z.-u pridejo še v poštev dvorni dekreti z dne 26. avgusta 1814, 17. julija 1835 in 4. februarja 1837 (vsi o zadržku katolicizma); zak. z dne 25. maja 1868, d. z. št. 47, ki je upostavil II. pogl. o. d. z.-a in uvedel civilni zakon v sili; zak. z dne 31. decembra 1868, d. o. z. št. 3 za l. 1869 o spravnih poizkusih pred ločitvijo od mize in postelje; zak. z dne 31. decembra 1868, d. z. št. 4 za l. 1869 o sklepanju mešanih zakonov; zak. z dne 9. aprila 1870, d. z. št. 51 o sklepanju zakonov med osebami, ki ne pripadajo nobeni priznani verski družbi in o vodstvu matrik in poročnih knjig za te osebe; zak. z dne 4. junija 1872, d. z. št. 111, s katerim so se nekatere zakonske stvari iz področja deželnih oblastev pridelile okrajnim oblastvom; zak. z dne 15. junija 1912, d. z. 159 o sklepanju zakonov muslimanov in vodstvu matic za nje. Za formalno zak. pravo pa dvorni dekret z dne 23. avg. 1819, št. 95 in naredba iz l. 1897, št. 283. Nekatere druge zakone gl. pri G r i e s s l, Kirch, Vorschriften und österr. Gesetze u. Verordnungen in Ehe-Angelegenheiten, Graz 1890.

iz stanja, ki je v Sloveniji in Dalmaciji, čeprav je uvedel bistvene in v sam značaj prava globoko posegajoče spremembe.

Zakonsko pravo v o. d. z.-u je v formalnem oziru popolnoma samostojno in zaključeno državno pravo, v vsebinskem oziru pa konfesionalno diferencirano za katoličane posebej, za nekatoličane in jude pa tudi posebej. Po l. 1867 pa je zakonodavec v nekaterih stvareh z zakoni, ki so bili zgoraj (v op. 8) naštetih, zakonsko pravo tudi v vsebinskem pogledu sekulariziral. Do popolne reforme zakonskega prava pa v bivši Avstriji kljub ponovnim predlogom ni prišlo⁹.

Na podlagi učenja regalističnih in galikanskih teologov, ki so učili v zakonu realno razliko med pogodbo in zakramentom¹⁰, so začeli v Avstriji poddržavljati zakonsko pravo v drugi polovici 18. stoletja. Tako je izdala Marija Terezija l. 1753 določbe o zakonih maloletnih oseb in l. 1756 o zakonih častnikov. Cesar Jožef II. pa je z zakonskim patentom (Ehepatent) z dne 16. januarja 1783 uredil formalno samostojno vse zakonsko pravo in izročil zakonske spore državnim sodiščem; ohranil pa je obvezno cerkveno poroko¹¹. Določbe zakonskega patenta so s spremembami prešle v Jožefov zakonik iz l. 1786, nato v zapadno gališki zakonik iz l. 1797, v salcburški zakonski patent iz l. 1808 in končno v občni državljanski zakonik iz l. 1811, čigar II. poglavje »o zakonskem pravu« je potem veljalo v Avstriji do konkordata s sv. stolico l. 1855.

3. Da je bilo to pravo formalno izključno državno in v sebi zaključeno, se jasno razvidi iz namena, ki je izražen v Jožefovem zakonskem patentu, in iz dekreta v o. d. z.-u, ki nikjer ne navaja na cerkveno pravo, kakor n. pr. srb. držav. zakonik. Konfesionalni značaj pa razodeva avstrijsko zakonsko pravo po vsebini na več mestih. Tako pozna zadržke višjega posvečenja (§ 63 o. d. z.), slovesne redovniške zaobljube (§ 63 o. d. z.) in različnosti vere (§ 64 o. d. z.), ki so vsi državljanskemu stališču tuji. Po §-u 111. o. d. z. je zakon med katoliškimi osebami nerazvezljiv in ga more razvezati le smrt. Nerazvezljiv je tudi zakon, če je bil le en kontrahent ob času sklenitve zakona že katoliške vere. Na podlagi cit. paragrafa sta uvedla dvorna dekreta z dne 26. avgusta 1814 in 17. julija 1835 takozvani impedimentum catholicismi, ki izhaja s stališča, da mora smatrati katoličan vsak veljaven zakon za nerazvezljiv, četudi ga je državna oblast pri nekatoličanih razvezala. Neodvisnost zakonskega prava v o. d. z.-u od cerkvenega prava se kljub »konfesionalno pobarvani« vsebini prav pri tem zadržku kaže v tem, da je brez pomena, če je zakon cerkveno veljaven ali ne, po spolni združitvi dovršen ali ne. O razporoki pri

⁹ W a h r m u n d, Dokumente zur Geschichte der Eherechtsreform in Österreich 1908; L e t h, Zur Reform des österreichischen Eherechts 1906.

¹⁰ Prim. R ö s c h, Das Kirchenrecht im Zeitalter der Aufklärung (Der Staat und das Eherecht) A. f. k. KR. 1905, 26—37.

¹¹ § 1 zakonskega patenta se je glasil: »Die Ehe an sich selbst als ein bürgerlicher Vertrag (Kontrakt) betrachtet, wie auch die aus diesem Verträge herfließenden und den Vertrag-Errichtenden gegeneinander zustehenden bürgerlichen Gerechtsame und Verbindlichkeiten erhalten ihre Wesenheit, Kraft und Bestimmung ganz und allein von unseren landesfürstlichen Gesetzen.«

zakonih katoličanov zato o. d. z. nima nobene določbe, pač pa ureja v §§ 115 do 119 razvezo zakonov nekatoliških kristjanov, ker je njim po njihovem verskem nauku in pravu razveza dovoljena. Posebnosti židovskega verskega zakonskega prava upoštevajo §§ 123 do 136 o. d. z. Oblika sklepanja zakona (poroka) je bila v o. d. z.-u popolnoma cerkvena, oziroma verska. V tej dobi (pred l. 1868) je bila prednost katoliške vere priznana. Mešan zakon med katoličanom in nekatoličanom se je moral skleniti pred katoliškim župnikom; dušni pastir nekatoliškega kontrahenta je smel na zahtevo tega kontrahenta pri poroki pred katoliškim župnikom le prisostvovati (§ 77 o. d. z.).

Glede oklicev pri zakonih med nekatoliškimi kristjani in pri mešanih zakonih med katoličani in nekatoliškimi kristjani je določal § 71, drugi odstavek o. d. z.: »Pri zakonih med nekatoliškimi krščanskimi verniki se mora opraviti oklic ne le v njunih bogoslužnih zborih, marveč tudi v tistih katoliških župnih cerkvah, v katerih okolišu prebivata; in pri zakonih med katoliškimi in nekatoliškimi krščanskimi verniki ne le v župni cerkvi katoliškega in v molilnici nekatoliškega dela, ampak tudi v katoliški župni cerkvi, v katere okolišu prebiva nekatoliški del.«

Zasilnega civilnega zakona takrat še ni bilo. Sklepanje zakonov med osebami, ki ne pripadajo nobeni priznani verski družbi, še ni bilo urejeno. Konfesionalni značaj sta končno razodevala §§ 104 in 107 o. d. z., po katerih je moral spravne poskuse pred ločitvijo od mize in postelje opraviti verski predstavnik.

4. V letih 1856 do 1868 je v Avstriji na podlagi konkordata veljalo za katoličane v celoti katoliško zakonsko pravo. Zakon z dne 25. maja 1868, d. z. št. 47 pa je zopet uvedel II. poglavje o. d. z.-a. Sedaj pa se je pričela sekularizacija avstrijskega zakonskega prava tudi v vsebinskem pogledu. Že pravkar navedeni zakon je dovolil, da se moreta zaročenca v primeru, da bi verski predstavnik odklonil sodelovanje pri sklenitvi zakona iz razlogov, ki jih ne prizna državno pravo, poročiti pred civilnim oblastvom (civilni zakon v sili). Zakon z dne 31. decembra 1868, d. z. št. 4 za l. 1869 je odpravil prvenstveno stališče katoliške vere, ki je bilo izraženo v zgoraj navedenih §§ 71 in 77 o. d. z. Zakoni nekatoliških kristjanov se več ne oklicujejo v katoliških cerkvah in pri mešanem zakonu je kontrahentoma dano na izbiro, da se gresta poročiti ali pred katoliškega župnika ali pred nekatoliškega dušnega pastirja. Zakon z dne 9. aprila 1871, d. z. št. 51 je uredil sklepanje zakonov med osebami, ki ne pripadajo nobeni priznani veri. Na nje se aplicirajo določbe, ki veljajo za nekatoliške kristjane, a namesto verskega oblastva sodeluje državno oblastvo (civilni zakon). Zakon z dne 31. decembra 1868, d. z. št. 3 za l. 1869 je predpisa v §§ 104 in 107 o. d. z., da mora dušni pastir opraviti spravne poskuse med zakonci, kadar gre za ločitev od mize in postelje, odpravil in cerkvene spravne poskuse zenačil s sodnimi¹².

¹² Prim. Ehrenzweig, System des österr. allg. Privatrechts 6II/2, 1924, 8—10.

5. Reformiranje avstrijskega zakonskega prava po zakonodaji je bilo s tem končano. Njegov konfesionalni značaj pa je tudi praksa in interpretacija vedno bolj odstranjala. Po §-u 83 o. d. z. je n. pr. deželno oblastvo, ki je sprejelo prošnjo za spregled od zakonskih zadržkov, bilo obvezano »po okolnosti dalje poizvedovati«. Dostavek je treba tako razumeti, da je bilo deželno oblastvo dolžno stopiti v zvezo tudi s cerkvenimi oblastmi, čeprav na njih mnenja ni bilo vezano¹³. Do l. 1868 deželna oblastva sploh, kakor se zdi, niso dajala spregledov brez soglasja s škofijskimi ordinariati¹⁴. Pozneje soglasja niso več iskala in so pogosto dajala spreglede brez kakršnegakoli ozira na cerkvena oblastva. Do l. 1904 so avstrijska oblastva smatrala zadržek višjega posvečenja (§ 63 o. d. z.) za nespregleden, pozneje so začela dajati spreglede. Isto je bilo z zadržkom slovesne zaobljube¹⁵. Tudi od zadržka zakonske vezi so pod pretvezo, da o. d. z. ne navaja, kateri zadržki so spregledni in kateri ne, dajali spreglede. »Nach einer vertraulichen Mittheilung sind derlei kaiserliche Erklärungen in der Form von Dispensationen vom Hinderniß der bestehenden Ehe gegeben, nicht so selten, als man annehmen sollte«, je pisal l. 1898 Scherer¹⁶. Po svetovni vojni so v Avstriji pogosto spregledali ta zadržek in skovali za zakon, ki je bil sklenjen s spregledom od zadržka obstoječe zakonske vezi, besedo Dispensehe ali Severehe¹⁷.

Formalno je bil v Avstriji in tudi pri nas do sedaj dvotirni sistem zakonskega prava, državno zakonsko pravo je bilo samostojno in zaključeno. Poleg njega pa je bilo cerkveno zakonsko pravo, kateremu je prinesla nova kodifikacija precejšnje spremembe. Vsebinske razlike med državnim in zakonskim pravom so postale še večje, vendar se kljub sekularizaciji, ki je bila zgoraj popisana, v praksi težkoče niso čutile, razen pri mešanih zakonih, ker je ostal predpis o obvezni cerkveni poroki in § 111 o. d. z., po katerem je zakon katoličanov nerazvezljiv. Teh dveh točk pa so se tikali skoro vsi predlogi o reformi zakonskega prava že v Avstriji¹⁸ in potem ves čas, kar obstaja naša država¹⁹. Uvede naj se civilni zakon in razporoka. Predlogi so se sicer razhajali, ker so nekateri predlagali fakutativni, drugi pa obligatorni

¹³ Prim o tem Ehrenzweig, o. c. 61, op. 16.

¹⁴ Prim. dekret dvorne pisarne z dne 27. maja 1840 (Ehrenzweig, o. c. 62).

¹⁵ Haring, Grundzüge des katholischen Kirchenrechts² 1916, 516.

¹⁶ Handbuch des Kirchenrechtes II, 576. op. 111. Odlok notranj. ministva iz l. 1907, št. 16.658 je izrečno proglasil, da avstrijski zakon ne pozna nobenega nespreglednega zadržka (Ehrenzweig, o. c. 65).

¹⁷ Ime od Ševerja, nižjeavstrijskega deželnega glavarja, ki je l. 1919 dajal take spreglede. Literaturo o Dispensehe gl. pri Ehrenzweig, o. c. 64, op. 39.

¹⁸ Prim. op. 9.

¹⁹ Prim. Kušej, Vera in bračna vez v naši državi de lege lata et de lege ferenda (Zbornik zn. razpr. jur. fakul. v Lj. IV, 1925, 94—132; Tomac, Ustav i bračno pravo, Zagreb 1925; Ruspini, Crkveni ili gradjanski brak, Bogoslovska Smotra 1925, 156—159; 1927, 273—279; Troicki, Crkveni ili gradjanski brak (Biblioteka savremenih religiozno-moralnih pitanja), Beograd 1926, knj. 17; Troicki, Hrišćanska filozofija braka, Beograd 1934.

civilni zakon in tudi glede razlogov, iz katerih naj se razporoka dovoli, niso bili vsi edini, toda edinstvo je vladala v tem, da bodi v nasprotju z dogmo in s pravom katoliške cerkve zakonsko pravo docela laično in laksno.

III. Spremembe v predhodnem načrtu.

6. Zakonsko pravo v predh. načrtu je izdelano, kakor smo že omenili, na podlagi zakonskega prava v o. d. z.-u. Opuščen pa je konfesionalni značaj tega prava; uvedena je razporoka, pač pa ohranjena obvezna cerkvena poroka z zasilnim civilnim zakonom. Drugo poglavje v predh. načrtu z naslovom »o zakonskem pravu« šteje 71 paragrafov (§§ 44 do 136), drugo poglavje v o. d. z.-u z istim naslovom pa 93 paragrafov (§§ 44 do 136). Razvrstitev materije z obrobni naslovi je v predh. načrtu skoraj popolnoma sprejeta. Ob medsebojni primerjavi paragrafov se pokaže, da 34 paragrafov od navedenih 93 paragrafov v o. d. z.-u ni bilo na noben način sprejetih v predh. načrt; nasprotno pa je predh. načrt sprejel 12 paragrafov, ki nimajo paralele v o. d. z.-u. Odpadli so tile paragrafi iz o. d. z.-a: 50, 51, 54, 61, 63, 64, 67, 97, 98, 100—102, 108, 111—114, 116, 117, 119, 123—136. V njih so bile črtane posebnosti za zakone židov (14 paragrafov, §§ 123 do 136), dalje šest (oziroma sedem) razdiralnih zakonskih zadržkov (zadržek obsodbe na kazen radi hudodelstva, § 61; zadržek radi posvečenja ali slovesne zaobljube, § 63; zadržek različne vere, § 64; zadržek prešestva, § 67; impedimentum catholicismi, ker je črtan § 111; zadržek sodelovanja pri razvezi zakona, § 119). Ostali paragrafi so odpadli, ker spadajo v procesno pravo ali se nanj sklicujejo (§§ 97—101, 117), ali spadajo v uvodni zakon ali v internacionalno pravo ali so odveč.

Novo določbe v predh. načrtu pa se tičejo zlasti spregledovanja oklicev in zakonskih zadržkov (3 novi paragrafi) in razporoke (5 paragrafov), ostale le točneje izražajo in dopolnjujejo stare predpise. Mnoge delne spremembe so utrpeli tudi pridržani paragrafi.

V naslednjem naj podam kratek pregled zakonskega prava v predh. načrtu, oziraje se na zakonsko pravo v njegovi predlogi in v cerkvenem zakoniku. Točneje pa si oglejmo določbe o poroki in razporoki. Držim se razvrstitve, kot je v predh. načrtu in v o. d. z.-u.

7. Pojem zakona je opisan v §-u 103 predh. n. prav tako kot v §-u 44 o. d. z., ki je sprejet v celoti do besede²⁰. V cerkv. zak. bi odgovarjal kan. 1013, § 1, ki govori o namenu zakona²¹.

Pojem zaroke v §-u 104 predh. n. se krije z onim v §-u 45 o. d. z. Imovinsko pravni učinek odstopa od zaroke je v §-u 105 predh. n. drugače formuliran kot v §-u 46 o. d. z. (le krivdni

²⁰ Čeprav so ta paragraf hudo kritizirali, deloma kot nezadosten deloma pa kot odvišen.

²¹ Srbska pravoslavna cerkev pojmuje zakon drugače; prim. § 1 bračnih pravil iz l. 1933: »Pravoslavni brak je sveta tajna po kojoj se dva lica raznoga pola, na način propisan Crkvom, vezuju doživotnom duhovnom i telesnom vezom, radi potpune životne zajednice i radjanja i vaspitanja dece.«

razlog!). § 106 predh. n. ima določbo o pravici, zahtevati, kar je bilo dano zaročencu za dar, in o pravici, ne izpolniti obljubo obdarovanja, če se zaroaka razdere. V o. d. z.-u na tem mestu ni paralelne določbe, pač pa v drugem odstavku §-a 1247. Temeljna misel o bistvu zaroke in njenih učinkih je enako obsežena v kan. 1017; je pa v veljavnem cerkvenem pravu zaroaka strogo obličen posel, medtem ko v obeh ostalih tekstih ni.

Pravilo o možnosti, skleniti zakon enako izražajo § 107 predh. n., § 47 o. d. z. in kan. 1035.

Zakonski zadržki. Razdiralne zakonske zadržke predh. načrt in o. d. z. enako grupirata. O njih govorita pod tremi naslovi: I. pomanjkanje privolitve; II. zadržki radi posebnih lastnosti (v o. d. z.-u je bil napis pomanjkanje možnosti za smoter) in III. pomanjkanje bistvenih obličnosti. V cerkv. zakoniku ima pojem razdiralni zakonski zadržek ožji pomen; hibe, ki se tičejo privolitve ali oblike, cerkv. zakonik ne šteje med zadržke²².

Zadržke radi pomanjkanja privolitve delita predh. n. in o. d. z. a) v zadržke radi nezmožnosti, dati privoljenje in b) v zadržke radi nedostatka pravega privoljenja.

8. Zadržki radi nezmožnosti dati privoljenje so: a) Zadržek nezadostne starosti (§ 108 predh. n.). Moški pod 17. letom in ženska pod 15. letom ne moreta skleniti zakona²³. Zadržek je nespregleden (§ 142 predh. n.). Po §-u 48 o. d. z. ne morejo skleniti zakona nedorastle osebe, torej osebe pod 14. letom, ne oziraje se na spol. Kan. 1067, § 1 postavlja starostno mejo 16 let za moške in 14 let za ženske.

b) Zadržek nerazsodnosti (§ 109 predh. n.). Odgovarja § 48 o. d. z., ki je torej razdeljen v predh. načrtu na dva paragrafa. Nerazsodne osebe tudi po kan. 1081, § 1 ne morejo skleniti zakona.

c) Zadržek popolnega preklica (§ 109 predh. n.). Odgovarja § 3 prekl. reda iz l. 1916. V cerkv. zakoniku formalno tega zadržka ni.

č) Zadržek pomanjkanja svojepravnosti (§§ 110 do 112 predh. n.). Osebe pod očetovsko oblastjo, osebe pod varuštvom in omejeno preklicane ne morejo same skleniti zakona, temveč potrebujejo osebe pod očetovsko oblastjo pristanek zakonskega očeta, osebe pod varuštvom pristanek varuške oblasti, ki zasliši njihovega zakonitega zastopnika, in omejeno preklicane osebe pristanek pomočnika in sodišča. Odgovarjajo §§ 49, 52 in 53 v o. d. z. — §§ 50,

²² Bračna pravila srbske pravoslavne cerkve poznajo osebne zadržke, ki so odpravljeni in neodpravljeni, dalje zadržke radi hibe v izjavi privolitve in zadržke glede oblike (prim. BV 1933, 270—272).

²³ Isto po § 69 srb. drž. zak., samo da je bil možen spregled, tako da se je mogel poročiti mladenič s 15. letom in dekle s 13. letom. — Bračna pravila imajo neodpravljen in odpravljen zadržek nezadostne starosti. Neizpolnjeno 16. leto pri moškem in 14. leto pri ženski je neodpravljen zadržek; neizpolnjeno 18. leto pri moškem in neizpolnjeno 16. leto pri ženski pa odpravljen zadržek (§§ 12 in 13 br. pr.).

51, 54 o. d. z. so črtani. V cerkv. zakoniku ni paralelnih določb. Deloma pa spada sem kan. 1067, § 2.

9. Zadržki radi nedostatka pravega privoljenja: a) Zadržek strahu (§ 113 predh. n.). Odgovarja § 55. o. d. z.; dostavljeno pa je, da se upošteva za presojo strahu nevarnost »za življenje, zdravje in čast zaročenca ali osebe, ki je z njim tesno vezana«. Besed med narekovajem v §-u 55 o. d. z. ni. Grožnja je torej po vsebini omejena, po drugi strani pa so upoštevane tudi grožnje, ki so naperjene proti osebi, ki so z zaročencem v tesni zvezi. O vplivu strahu na sklenitev zakona ima določbo tudi kan. 1087, ki pa se v marsičem ne ujema s predpisom v §-u 55 o. d. z. in v §-u 133 predh. n.

b) Zadržek otme (§ 114 predh. n.). Odgovarja § 56 o. d. z. Dostavljeno pa je »ali s silo zadrževana« (oseba). S tem se je § 114 predh. n. približal kan. 1074. Ne le nasilna odveditev (kakor v §-u 56 o. d. z.), marveč tudi nasilno zadrževanje ustanovi zadržek. Po kan. 1074 mora biti odvedena ali zadrževana ženska oseba, po §-u 114 predh. n. in §-u 56 o. d. z. more biti tudi moška oseba.

c) Zadržek z mote (§ 115 predh. n.). Po §-u 57 o. d. z. je zakon neveljaven, če se je zmota zgodila v osebi bodočega zakonca. V §-u 115 predh. n. pa je še dostavljeno: »ali njihovih bistvenih lastnosti, ki ga predstavljajo za drugo osebo, kakor je«. S tem še ni sprejet star predlog, da naj se upošteva ne le zmota v fizični osebi, marveč tudi zmota v »državljski osebi«, ker se vendar v zakon ne jemljeta telesi, marveč predvsem duši²⁴, ampak se upošteva le error redundans in error personae, ki pa se še vedno nanaša na fizično osebo; v praksi bodo nedvomno nastali spori, ker besedilo le ni zadosti jasno. Po kan. 1083 se zmota »v državljski osebi« ne upošteva, pač pa error qualitatis, redundans in errore personae ter error conditionis servilis.

č) Zadržek nosečnosti od drugega moškega (§ 116 predh. n.). Odgovarja § 58. o. d. z. Ta zadržek, ki je seveda tuj cerkvenemu pravu, je prav za prav poseben primer zadržka zmote in povzroča, da je zakon izpodbojen.

V obeh zakonikih določa naslednji paragraf (§ 117 predh. n. in § 59 o. d. z.), da vse ostale zmote zakoncev kakor tudi njih prevarane nade domnevanih ali tudi dogovorjenih pogojev ne nasprotujejo veljavnosti zakona. V §-u 117 predh. n. je vstavljeno »pred sklenitvijo zakona« (dogovorjenih pogojev). Pogoji, ki so stavljani pri sklenitvi zakona, se torej upoštevajo; ali je tako tudi v o. d. z.-u, je sporno. Cerkv. zakonik ima obširnejše in točnejše določbe o zakonu pod pogojem (kan. 1092)²⁵.

10. Zadržki radi posebnih lastnosti. V predh. načrtu je pod tem naslovom obravnavanih v §§ 118—122 naslednjih pet zakonskih zadržkov, namreč zadržek spolne nezmožnosti, zakonske vezi, krvnega sorodstva, svaštva in umora soproga. O. d. z. pa

²⁴ Ehrenzweig, o. c. 48.

²⁵ Po § 35 bračnih pravil je zakon neveljaven radi zadržka glede oblike, ako privolitev ni bila brezpogojna.

na tem mestu pod naslovom pomanjkanje zmožnosti za smoter našteva v §§ 60—68 poleg navedenih pet še naslednje štiri zadržke: zadržek zaradi obsodbe na kazen radi hudodelstva (§ 61 o. d. z., ki pa je bil za civilne osebe odpravljen že v §-u 5 zak. z dne 25. novembra 1867, d. z. št. 131), zadržek radi posvečenja ali slovesne zaoobljube (§ 63 o. d. z.), zadržek zaradi prešuštva (§ 67 o. d. z.) in zadržek različnosti vere (§ 64 o. d. z.). Ti zadržki so torej odpravljeni, poleg njih pa še zadržek sodelovanja pri razvezi zakona (§ 119 o. d. z.) in impedimentum catholicismi (sive relativum sive absolutum) (osnovan na §-u 111 o. d. z.).

O zadržkih, ki so pod gornjim naslovom pridržani v predh. načrtu, je pripomniti tole: Zadržek spolne nezmožnosti je v §-u 118 predh. n. pod manj srečnim napisom: »Nedostatek fizične sposobnosti za izvrševanje zakonske dolžnosti« formuliran prav tako kot v §-u 60 o. d. z. (tam pod napisom [pomanjkanje] »telesne zmožnosti«). Samo konec besedila je točneje izražen v §-u 118 predh. n. ki pravi, da po poroki nastala nezmožnost »ne more biti razlog, da se zakon proglasi za neveljaven«, medtem ko se je § 60 o. d. z. izražal, da taka nezmožnost »ne more razvezati zakonske vezi«. Zadržek tvori samo impotentia coeundi kakor tudi v kan. 1068²⁶.

Zadržek zakonske vezi je v §-u 119 predh. n. bolje (pozitivno) stiliziran kot v §-u 62 o. d. z. Odgovarja kan. 1069.

Zadržek krvnega sorodstva sega po §-u 120 predh. načrta v stranski črti do četrtega kolena (po rimskem štetju) brez izjeme; medtem ko po §-u 65 o. d. z., ki je po imenu našteval sorodnike, ni segal do četrtega kolena brez izjeme. Do tretjega kolena v stranski črti je zadržek nespregleden (§ 142 predh. n.). O. d. z. ni imel določbe o tem. Po kan. 1076 sega zadržek krvnega sorodstva v stranski črti do šestega kolena (do tretjega po kanonskem štetju), vendar je v tretjem kolenu — v šestem in petem kolenu po rimskem štetju — kot zadržek nižjega reda (kan. 1042, § 2. n. 1) lahko spregleden. Nespregleden je zadržek (v stranski črti) le v prvem kolenu (kan. 1042, § 3), spregled pa je otežkočen, če gre za drugo koleno tangente primo (instrukcija kongr. za zakramente z dne 1. avg. 1931, AAS 1931, 413).

Zadržek svaštva obstoji po §-u 121 predh. n. le v ravni črti, ne več tudi v stranski črti, kot je po §-u 66 o. d. z. Kan. 1077 se je kril s § 66 o. d. z.

Zadržek umora zakonca v §-u 122 predh. n. odgovarja §-u 68 o. d. z., samo nekoliko drugače je formuliran. Nekaj sličnega je četrti primer zadržka zločina v kan. 1075, n. 3.

11. Pod naslovom: »Pomanjkanje bistvenih obličnosti«, ki spada, kakor smo videli v poglavje o zakonskih zadržkih, vsebujejo naslednji paragrafi v predh. načrtu (§§ 123—136 in o. d. z.-u (§§ 69—82) določbe o oklicih in poroki.

V predh. načrtu je pridržana »po uputstvima sa mjerodavne stra-

²⁶ Bračna pravila ne poznajo zadržka spolne nezmožnosti, temveč je po § 32 le prevara ali zmeta glede zmožnosti zadržek (prim. § 1333 nem. drž. zak.).

ne²⁷ načelno cerkvena oblika za sklepanje zakona; kadar pa ta ni možna, je dovoljena civilna oblika (civilni zakon v sili). Sprejeto je torej stanje, kot je v Sloveniji in Dalmaciji. Obči državljanski zakonik je predvideval le cerkveno obliko, zasilni civilni zakon je bil uveden, kakor je bilo že zgoraj omenjeno, šele l. 1868 in so bili nato paragrafi o. d. z.-u delno razveljavljeni, delno pa popravljeni. Pri sklepanju mešanih zakonov in tudi nekatoških zakonov je imela do l. 1868 katoliška cerkev izvestne predprave. Iz povedanega je razumljivo, da je komisija zadevne paragrafe precej preuredila, čeprav bistvenih sprememb na našem teritoriju ne bo veliko.

12. Oklici. Zakon se mora oklicati (§ 123 predh. n. in § 69 o. d. z.). Oklic, tudi eden ne, se ne zahteva za veljavnost zakona (§ 124 predh. n.). S tem je odpravljena težko umljiva določba § 74 o. d. z., da se en oklic zahteva za veljavnost zakona. Zaročenci ali njihovi zastopniki kakor tudi verski predstavnik ali predstavnik upravne oblasti so pod kaznijo dolžni skrbeti, da se oklici izvrše v predpisani obliki (§ 124 predh. n. in § 74 o. d. z.). Oklic mora obsegati poleg podatkov, ki jih zahteva § 70 o. d. z., še to, ali sta zaročenca polnoletna ali maloletna, ali sklepata prvi ali ponovni zakon (§ 125 predh. n.). Zadržki se morajo naznaniti predstavniku oblasti, pred katerim se bo zakon sklenil (§ 125 predh. n.).

Oklici so »cerkveni« ali »civilni«. Cerkevni oklic se izvrši tri zaporedne nedelje ali praznike med božjo službo v župniji (verski občini) obeh zaročencev (kjer bivata, ne več »stanovalište«) (§ 126 predh. n.). Dostavek »zaporedne« je nov (prim. § 71 o. d. z.), se pa krije s kan. 1024. Ta oklic je ustmen, more pa ga verski predstavnik zamenjati s pismeno objavo, ki se nabije na vidnem mestu na cerkvenih vratih in ostane afixirana deset dni. Kadar se sklene zakon pred civilnim oblastvom, se izvrši civilni oklic, in sicer tako, da se afixira objava na objavnih deski upravne oblasti prve stopnje in upravnih občin ženina in neveste; objava ostane afixirana deset dni. Ako verski predstojnik ali upravna oblast sodi, da so zaročenci v kraju oklica premalo znani, mora odrediti na stroške zaročencev oklice tudi v domačih in po potrebi tudi v tujih listih (§ 126 predh. n.).

Ako zaročenec še ne prebiva šest tednov v kraju (v verski občini, v upravnem okraju), kjer naj bi se izvršil oklic (po §-u 72 o. d. z. kjer »naj se zakon sklene«!), se mora opraviti oklic tudi v kraju, kjer je nazadnje prebival šest tednov, ali pa mora bivanje podaljšati do šest tednov (§ 127 predh. n.). Ako se v šestih mesecih po dovršenem oklicu zakon ne sklene, se morajo oklici ponoviti na predpisani način (§ 128 predh. n. in § 73 o. d. z.).

Vsebinska razlika med določbami o oklicih v predh. načrtu od onih v o. d. z.-u je torej v glavnem ta, da se oklic ne zahteva za veljavnost zakona in da so dovoljeni tudi pismeni oklici, kar bo pomenilo veliko olajšavo za večje župnije, ker sme po kan. 1025 krajevni ordinarij nadomestiti ustne oklice s pismenimi²⁸.

²⁷ Maurović, o. c. 16.

²⁸ Cerkevne določbe o oklicih so precej različne od gornjih (kan. 1022—1028).

13. **P o r o k a** (»slovesna izjava privoljenja«, §§ 129—136 predh. načrta). Kakor je bilo že zgoraj omenjeno, je v predh. načrtu v načelu obdržana cerkvena (verska) oblika poroke. Za pripadnike nepriznanih ver in tudi za ostale, kadar verski predstavnik odbije sodelovanje pri sklenitvi, o čemer je dolžan dati zaročencema potrdilo (§ 130 predh. n., novost!), je določena civilna oblika poroke, kakor je bilo že dosedaj v Sloveniji in Dalmaciji. Določbe o poroki so ostale večinoma takšne, kakršne so v zadevnih paragrafih v o. d. z.-u, spremenjenih po zgoraj navedenih zakonih iz l. 1868 in 1871. Tako odgovarja § 129 predh. n. (kateri župnik poroča) paragrafu 75 o. d. z.²⁹; § 130 predh. n. (civilni zakon v sili) zakonu z dne 31. decembra 1868 d. z. št. 4 za 1869 in zak. z dne 9. aprila 1871, d. z. št. 51; v drugem stavku §-a 130 predh. n. je govor o možnosti skleniti zakon pred diplomatskim ali konzularnim zastopnikom; § 131 predh. n. (poroka po zastopniku) §-u 76 o. d. z.; § 132 predh. n. (o spričevalih in listinah, ki se morajo predložiti pred poroko) §-u 78 o. d. z., § 133 predh. n. (o pritožbi zaročencev, če sodita, da je pristojna oblast oklice ali sodelovanje pri poroki po krivici odrekla) §-u 79 o. d. z., § 134 predh. n. podaja določbe o vpisu poroke (kot § 80 o. d. z.). Nova je določba, da mora predstavnik oblasti, ki poroča, še isti dan vpisati poroko v poročno matico in da morajo podatke podpisati tudi novoporočenca in priči. § 135 predh. n. ureja kot § 81 o. d. z. delegacijo za poroko in § 136 predh. n. vpis zakona, ki je bil sklenjen v tujem kraju (§ 82 o. d. z.)³⁰.

14. **O v i r a l n i z a d r ž k i**. Oviralnih zadržkov v tem pomenu, kot jih naštevajo kan. 1058 do 1064, o. d. z. in za njim predh. načrt ne pozna. Pač pa navajajo v našem sedanjem državnem zakonskem pravu, kot je znano, pet zakonskih prepovedi, ki imajo slične učinke kot oviralni zadržki. Te prepovedi s predh. načrtom niso spremenjene. Prepovedi so te: a) obstoj ničnega zakona (§ 62, stav. 2 o. d. z.; prim. § 151 predh. n.); b) izvestna javna nameščenja; c) vdovski rok (§§ 120 in 121 o. d. z.; §§ 171 in 172 predh. n.); č) pomanjkanje potrebnih spričeval (§ 78 o. d. z.; § 132 predh. n.); d) pomanjkanje oklicev (po §-u 74 o. d. z. drugega in tretjega oklica; po §-u 124 predh. n. oklicev sploh).

15. **S p r e g l e d o k l i c e v i n z a k o n s k i h z a d r ž k o v** (§§ 137—145 predh. n.; v o. d. z.-u napis: Spregled zakonskih zadržkov, §§ 83—88 o. d. z.). V tem odstavku je uvedenih več sprememb, ki se tičejo zlasti poveljavljenja zakona.

²⁹ Po § 75 o. d. z. se mora izvršiti poroka »pred rednim dušnim pastirjem ženina ali neveste«; po §-u 129 predh. n. pa »pred pristojnim predstavnikom one priznane verske zajednice (parohom, župnikom, pastorjem, rabinom itd.), v katere področju ima eden ali drugi zaročenec prebivališče ali kraj stanovanja«. Personalno načelo za določanje pristojnega župnika, ki je bilo sprejeto v §-u 75 o. d. z., je v predh. načrtu omiljeno. Ni pa sprejeto povsem teritorialno načelo, kot v veljavnem cerkvenem pravu.

³⁰ Cerkevni predpisi o poroki se v marsičem razlikujejo od gornjih (kan. 1094—1103).

Spreglede drugega in tretjega oklica daje upravna oblast prve stopnje (§ 137 predh. n.). Iz kakšnih razlogov, ni navedeno. V §-u 85 o. d. z. je rečeno »iz važnih razlogov«. Upravna oblast druge stopnje more spregledati vse oklice iz zelo važnih razlogov kakor tudi v primeru, ko se hočeta poročiti osebi, o katerih se je vobče domnevalo, da sta že poročeni. Kadar se spregledajo vsi oklici, morata zaročenca s prisego potrditi, da jima ni znan noben zadržek (§ 138 predh. n.). V §§ 86 in 87 o. d. z. je enaka določba. Samo dostavljeno je v §-u 87, drugi stav. o. d. z., da sme v primeru, ko se vobče smatrata zaročenca za poročena, dušni pastir prositi za spregled oklicev, ne da bi naznanil imeni strank (*tectis nominibus*). Ta dostavek je izpuščen; za spregled moreta prositi zaročenca, ko navedeta svoji imeni. Zahtevati pa seveda moreta tajnost. V primeru dokazane smrtne nevarnosti enega izmed zaročencev more spregledati vse zadržke pod pogojem, da se napravi omenjena prisega, tudi upravna oblast prve stopnje, in če je ta preveč oddaljena, tudi občinska oblast (§ 139 predh. n.). Dostavek, da more spregledati oklice tudi občinska oblast, je nov (§ 86 o. d. z.); s praktičnega stališča ga je treba pozdraviti (prim. kan. 1044 o župnikovih pravicah v smrti nevarnosti zaročencev).

Stranke se morajo obrniti za spregled zadržkov, ki so jim znani, pred poroko na upravno oblast druge stopnje (§ 141 predh. n. v zvezi s § 140 predh. n.). Isto je bilo določeno v §§ 83 in 84 o. d. z. Dostavek v §-u 83 o. d. z., da naj deželno oblastvo »po okolnosti dalje poizveduje«, ki naj bi garantiral vzajemno postopanje s cerkveno oblastjo, je odpadel. Ako se zve za zadržek šele po sklenitvi zakona, se moreta stranki obrniti za spregled ali neposredno ali po zastopniku oblasti, pred katerim je bil zakon sklenjen (§ 141 predh. n.). Dostavek v §-u 84 o. d. z., da se v tem primeru obrne dušni pastir na oblastvo za spregled brez navedbe imen prosilcev, je odpadel. Stranki se torej obrneta na oblastvo sami ali po zastopniku oblasti, v vsakem primeru pa z navedbo imen. Primer, ko je strankama zadržek pred poroko znan, a se obrneta za spregled šele po poroki, ni omenjen.

O. d. z. ni našteval taksativno, kateri zadržki so spregledni oziroma nespregljivi. To pomanjkljivost odpravlja § 142 predh. n., ki našteva, da so tile zadržki nespregljivi: vsi zadržki radi pomanjkanja privoljenja (§§ 108—110; 113—116 predh. n.), torej: zadržek nezadostne starosti, nerazsodnosti, popolnega preklica, pomanjkanja svojepravnosti, strahu, otmice, zmote in nosečnosti od drugega moškega), dalje zadržek spolne nezmožnosti (§ 118 predh. n.), zadržek zakonske vezi (§ 119 predh. n.), zadržek krvnega sorodstva v ravni črti in v stranski do tretjega kolena zaključno (§ 120 predh. n.), zadržek svaštva v ravni črti (§ 121 predh. n. in zadržek umora soproga (§ 122 predh. n.). Spregljen je torej le zadržek krvnega sorodstva v četrtem kolenu stranske črte. Zadržek nedostatka v obliki se v §-u 142 ne omenja, najbrž po pomoti.

O poveljavljenju zakona, ako govorimo v kanonistični terminologiji, imajo določbe zadnji trije paragrafi obravnavanega poglavja o spregledovanju (§§ 143—145 predh. n.). V njih gre za nekakšno sanatio in radice, ki je § 88 o. d. z., ki jim delno odgovarja, ni poznal.

Zakon, ki je neveljaven radi pomanjkanja privoljenja (torej radi zadržkov v §§ 108—116 predh. n.), se poveljavi, ako oseba, ki ima pravico zahtevati, da se zakon proglasi za neveljaven, dá svoj pri-stanek (te osebe so našteje v §§ 152—154 predh. n.); kjer pa je po-trebno odobrenje oblasti, ako se odobrenje dobi (§ 143 predh. n.).

Ako se dobi naknadno spregled od zadržka, se smatra zakon za veljaven od početka (§ 144 predh. n.). Kaj pa, če zadržek sam od sebe odpade?

Ako pa je zakon neveljaven radi napake v obliki sklepanja, se mora privoljenje v zakon ponovno dati v predpisani obliki in to vpi-sati v poročno knjigo (§ 145 predh. n.)³¹. Isto določa kan. 1137.

16. **Pravne posledice veljavnega zakona** (§§ 146 do 150 predh. n.; §§ 89—92 o. d. z.). Prvi trije paragrafi o izvoru pravic in dolžnosti zakoncev (§ 146 predh. n.), o njunih skupnih pravicah in dolžnostih (§ 147 predh. n.) in o posebnih pravicah in dolžnostih moža (§ 148 predh. n.) so skoraj do besede prevzeti iz odgovarjajočih §§ 89 do 91 o. d. z. Naslednja dva paragrafa (§§ 149—150 predh. n.), ki jima odgovarja § 92 o. d. z., razpravljata o pravicah in dolžnostih žene; imata pa točnejše in deloma nove določbe. V §-u 149 predh. n. je glede ženine dolžnosti, da je dolžna živeti z možem v njegovem bivališču, v nasprotju s § 92 o. d. z. dostavljeno: »izvzemši primer, da se določanje bivališča s strani moža pokaže kot zloraba njegove pravice, da določa skupno bivališče«. Med dolžnostmi žene v §-u 92 o. d. z. ni bilo naštet, da je dolžna vzdrževati moža, ako postane ta nesposo-ben; indirektno je ta dolžnost pač sledila iz § 44-a o. d. z. o namenu za-kona. Po §-u 149, odst. 2 predh. n. pa je žena dolžna vzdrževati moža primerno svojemu imovinskemu stanju, ako mož nima imovine in postane nesposoben za pridobivanje. Naslednji § 150 predh. n. je nov in ureja vprašanja, koliko je mož obvezan pri poslih, ki jih napravi žena v gospodinjstvu (»oblast ključev«). Po besedilu zastopa žena moža v skrbi za tekoče potrebe gospodinjstva. Njeni posli obvezu-jejo moža, razen ako je prestopila svoj delokrog in je to bilo znano oziroma je moralo biti znano osebam, ki so z njo sklenile pravne posle. Mož more ženi zastopstvo odvzeti ali ga omejiti, ako žena za-stopstvo zlorablja ali se pokaže, da ni sposobna ga izvršiti.

Cerkveni zakonik se v načelu glede pravnih posledic zakona sklada z navedenimi določbami, vendar o zgolj »svetnih« posledicah ne razpravlja, ker so effectus mere civiles, ki je zanje pristojna po kan. 1016 državna zakonodaja.

17. **Razdružba zakonske vezi ali skupnosti** (§§ 151—173 predh. n.; v o. d. z.-u je napis: Razdružba zakonske skup-nosti, §§ 103—122 o. d. z.). Zakonca sama ne moreta prekiniti za-konske skupnosti, češ da je zakon neveljaven ali da se hočeta ločiti od mize in postelje ali razporočiti (§ 151 predh. n.). Isto načelo je obseženo v §-u 93 o. d. z. in v kan. 1118 ter 1128.

Poglavje ima tri oddelke; v prvem so določbe o proglasitvi za-kona za neveljavnega (§§ 152 do 156 predh. n.), v drugem o ločitvi

³¹ Cerkvene določbe o spregledovanju zadržkov in o poveljavanju neveljavnih zakonov so v marsičem bistveno drugačne.

zakoncev od mize in postelje (§§ 157—164 predh. n.), v tretjem pa o razvezi zakona (§§ 165—170 predh. n.). Podobna razdelitev je o. d. z.-u, samo da je avstrijski držav. zakonik poznal razvezo zakona le pri nekatoličanih.

18. Proglasitev zakona za neveljavnega (§§ 152 do 156 predh. n.). V §-u 152 predh. n., ki glede pogojev, kdaj se more doseči proglas neveljavnosti zakona, sledi dv. dekretu z dne 27. junija 1837, se naštevajo podobno kot v §-u 94 o. d. z. primeri, kdaj se mora zahtevati proglasitev neveljavnosti uradno in kdaj le na zasebno zahtevo. Novo je, da se v primeru otmice več ne zahteva proglasitev neveljavnosti po službeni dolžnosti, torej ni impedimentum iuris publici, pač pa sta taka v nasprotju z o. d. z. zadržka v §§ 108 in 109 predh. n. Naslednja §§ 153 in 154 predh. n. določata, kateri zakonci nimajo pravice zahtevati, da se proglasi neveljavnost zakona (prim. §§ 95 in 96 o. d. z.). Novost je tretji odstavek §-a 154 predh. n., ki določa, da tožba za proglasitev neveljavnosti zakona v primeru, kadar sodišče postopa le na zasebno zahtevo, zastara po preteku leta, odkar se je zadržek zvedel, a najpozneje po petih letih, odkar se je zakon sklenil. O. d. z. v soglasju s cerkvenim pravom zastaranja take tožbe ni poznal. V §-u 155 predh. n. je prevzet § 99 o. d. z., ki določa, da stoji pravna domneva vedno za veljavnost zakona in je treba nasprotno dokazati (enako kan. 1014). Priznanje zakoncev nima dokazne moči in tudi prisege ni dovoljeno dopustiti zakoncem. § 156 predh. n. je nov in vsebuje umevno določbo, da ima proglasitev neveljavnosti učinek, da se smatra zakon za neveljaven od trenutka sklepanja. Pripomniti pa je, da se smatrajo otroci, ki so rojeni v zakonu, ki je bil pozneje proglašen za neveljaven, ali ki se rode do tristotega dne po proglasitvi neveljavnosti zakona, za zakonske (prim. § 176 predh. n. v zvezi s § 175 predh. n.). Nadaljnji §§ 97, 98, 100 in 102 o. d. z. niso bili sprejeti v predh. načrt, ker spadajo v procesno pravo, oziroma § 102 o. d. z. ne, ker je odveč.

19. Ločitev od mize in postelje (§§ 157—164 predh. n.). Kakor o. d. z. (§§ 103—110), pozna tudi predhodni načrt ločitev v sporazumu zakoncev in ločitev brez sporazuma med njima. Določbe glede sporazumne ločitve (§§ 157—160 predh. n.) odgovarjajo skoraj vsem ustreznim §§ 103—106 o. d. z. Za pravne poskuse se zakonca obrneta ali na okrajno sodišče ali na cerkveno oblast (tako tudi v zak. z dne 31. dec. 1868, d. z. št. 3 za 1869). Ukazana sta dva poskusa sprave, po §-u 104 o. d. z. in pravkar navedenem zakonu so se zahtevali trije. Novi sta določbi v odstav. 3 in 4 §-a 159 predh. n., da se more dogovor in sodna odločba o vzdrževanju spremeniti; isto velja tudi pri razvezi zakona. — Cerkevno pravo ne priznava sporazumne ločitve zakoncev od mize in postelje.

Razlogi za ločitev brez sporazuma niso naštetih taksativno. Poleg razporočnih razlogov se uvažujejo tudi taki razlogi, radi katerih se od tožeče stranke upravičeno ne more zahtevati, da bi živela dalje v zakonski skupnosti (§ 162 predh. n.). Tudi v §-u 109 o. d. z. po običajni interpretaciji razlogi niso bili taksativno naštetih; prav tako niso

v kan. 1131. Za ločitev brez sporazuma je treba vložiti tožbo; zahtevajo se spravni poskusi, kakor pri sporazumni ločitvi. Enako je bilo določeno že v §-u 107 o. d. z. Nova je določba, da more sodišče odrediti ogroženi stranki ločeno bivališče in primerno vzdrževanje, še preden je rešilo glavno stvar (§ 161, odst. 2 predh. n.). Prim. kan. 1917, § 1, n. 1. V odločbi o ločitvi brez sporazuma mora sodišče vedno izreči, kateri zakonec je kriv, ali morda oba ali nobeden, da je prišlo do ločitve (§ 163 predh. n., enako že dv. dekret z dne 23. avgusta 1819). Isto se indirektno zahteva v kan. 1132.

Z ločitvijo od mize in postelje ni razvezana zakonska vez, ugotavlja § 164, odst. 1 predh. n. V o. d. z. take določbe ni bilo, a je sledila a contrario iz § 111 o. d. z. V drugem odstavku §-a 164 predh. n. je normiran način ponovne združitve ločenih zakoncev kakor v §-u 110 o. d. z. Združitev je treba naznaniti sodišču, »da se obnovitev skupnega življenja zaznamuje v poročni knjigi« (§ 110 predh. n.). Dostavek je nov.

V o. d. z.-u sledi znani § 111, ki določa, da se zakonska zveza pri katoličanih in v mešanem zakonu, če je bil en zakonec ob sklenitvi zakona katoličan, razveže le s smrtjo enega zakonca. Ker je v predh. n. sprejeta razporoka, je cit. paragraf odpadel. Prav tako so odpadli §§ 112—114 o. d. z., ki govore o razvezi zakona s (»slovesno«) proglasitvijo za mrtvega, češ da so le povod za zmote³². Zato bo imela že navadna proglasitev za mrtvega (§§ 33 in 34 predh. n.) za posledico razvezo zakona. V o. d. z. je kakor v cerkv. pravu taka proglasitev le fikcija; ali je to tudi v našem predh. načrtu, ni jasno.

V §§ 115—119 o. d. z. se ureja »razdružba (zakona) pri drugih (nekatoliških) krščanskih vernikih« in v §§ 123—136 o. d. z. se naštevajo »izjeme pri židih«. S stališča predh. načrta, ki smo ga zgoraj omenili, nobeden od teh oddelkov ni bil sprejet. Pač pa ima predh. načrt na tem mestu določbe o razporoki, ki pomenijo najglobljo spremembo našega dosedanega zakonskega prava.

Pri dosedaj navedenih spremembah smo naleteli že večkrat na »laizacijo« našega zakonskega prava. V polnem obsegu pa se pokaže prelom z dosedanjo katoliško tradicijo pri uvedbi razporoke.

20. Razporoka (razvod braka, §§ 165—169 predh. n.). Zakonski osnutek našteva v §-u 165 razloge za razvezo zakona. Tekst se glasi: (1) »Zakon se more razvezati samo iz teh-le razlogov:

1. ako je eden zakoncev storil prešuštvo;
2. ako je zakonec po sklenitvi zakona storil kaznivo dejanje, ki poteka iz nizkih ali nečastnih nagibov ali je izvršeno v okoliščinah, ki kažejo skvarjen značaj, razen če je drugi zakonec soglašal s kaznivim dejanjem ali je pri njen na kakršenkoli način sodeloval;
3. ako je zakonec zlonamerno zapustil svojo zakonca in se na njegov poziv, opravljen po oblasti, ni po svoji krivdi vrnil v roku šestih mesecev v zakonsko skupnost, ali ako tega v slučaju, da je bilo njegovo bivališče nepoznano, ni storil na javni sodni poziv v roku enega leta; roka se računata od dneva poziva;

³² Maurovič, o. c. 17.

4. ako je zakonec svojemu zakoncu stregel po življenju ali je težko ogrožal njegovo življenje ali zdravje;

5. ako je zakonec slabo ravnal s svojim zakoncem;

6. ako je zakonec duševno obolel in ako je bolezen v zakonu trajala najmanj tri leta in dosegla tako stopnjo, da je duhovna skupnost med zakoncema prekinjena in nič ne kaže, da bi se mogla zopet upostaviti;

7. ako se je zakonec vdal nevrednemu življenju, ki težko ogroža čast, mravnost ali imovino družine.

⁽²⁾ Vrh tega moreta zakonca sporazumno zahtevati razvezo zakona radi nepremagljive mržnje. V tem primeru ni treba, da bi se razveza takoj dovolila, ampak se more najprej izreči ločitev od mize in postelje.

⁽³⁾ Prav tako se more najprej izreči ločitev od mize in postelje, ako je dokazano, da obstoji eden ali več razlogov, naštetih pod štev. 1 do 7 prvega odstavka in ako je utemeljeno upanje, da bosta zakonca obnovila skupno življenje. Ako zakonca v dveh letih od dne, ko je postala odločba o ločitvi pravomočna, nista obnovila skupnega življenja, more vsak od zakoncev s tožbo zahtevati, da se zakon razveže. V tem primeru kakor tudi v primeru, ko je bila pred tožbo za razvezo zakona radi nepremagljive mržnje že ločitev od mize in postelje (odst. 2), sodišče ne bo izreklo ponovno ločitve.

Tožba na razvezo zakona zastara pri prvih petih razlogih v šestih mesecih, odkar je tožitelj zvedel za razlog (pri prvem, drugem in četrtem razlogu), oziroma je potekel stavljeni rok (pri tretjem razlogu) ali odkar se je zgodil (pri petem razlogu) zadnji primer slabega ravnanja. V vseh slučajih pa zastara tožba najpozneje v petih letih, odkar je razlog podan (§ 167, odst. 1 predh. n.). Zakonec, ki je soglašal z obnašanjem svojega soproga ali mu je odpustil, ne more vložiti tožbe. Čeprav se radi zastaranja ali odpuščanja tožba za razvezo vložiti ne more, se vendar more ta razlog porabiti za podkrepitev tožbe, ki se vloži iz drugega razloga (§ 167, odst. 3 in 4 predh. n.). Razlog za razvezo more biti ali na strani moža ali na strani žene ali pa pri obeh zakoncih. Ako se zakon razveže samo po moževi krivdi, ima žena pravico izbirati med moževim ali dekliškim imenom. Ako se pa zakon razveže po ženini krivdi ali po krivdi obeh zakoncev, sme žena obdržati moževo ime le z izrecnim moževim pristankom. Žena mora dati izjavo o tem, katero ime si je izbrala, oziroma mož mora dati svoj pristanek na zapisnik pri sodišču, ki o njuni razvezni pravi razpravlja, oziroma z listino, ki jo overovi sodišče ali notar (§ 169 predh. n.). Z razvezo zakona premine zakonska vez popolnoma (§ 168 predh. n.). Ako se hočeta taka zakonca zopet združiti, je treba postopati kot sicer pri sklenitvi zakona (§ 170 predh. n.).

Zadnji paragrafi o zakonskem pravu v predh. načrtu (§§ 171 do 173) odgovarjajo §§ 120—122 o. d. z. ter razpravljajo o omejitvi in previdnosti pri zopetni poroki ter o vpisu proglastitve zakona za neveljavnega ali razvezanega v poročni matici, § 119 o. d. z., ki določa zadržek sodelovanja pri razvezi zakona, je

opuščen. V §-u 172 predh. n., ki odgovarja §-u 121 o. d. z., je opuščena passus, da je zakoncema, ki ne upoštevata vdovskega roka, naložiti kazni, kakor tudi zadnji stavek §-a 121 o. d. z., da se otroku, glede katerega je dvomno, ali ga je zarodil prejšnji mož, postavi skrbnik.

21. Razlogi, iz katerih je po nav. §-u 165 predh. n. mogoče doseči razvezo zakona, so v glavnem formulirani po češkem osnutku³³. V primeri s §-om 115 o. d. z., ki je našteval razloge za razvezo zakonov nekatoliških kristjanov, je razveza zakona olajšana. Uvedena sta dva nova razloga, namreč duševna bolezen (pod št. 6) in nevredno življenje (pod št. 7); ostali razlogi so ostali, a so točneje opredeljeni. Tudi § 94 srb. drž. zak. je bil strožji, ker ne pozna nepremagljive medsebojne mržnje kot razlog za razvezo. Še več razlogov za razvezo zakona kot naš predhodni načrt pa pozna srbska pravoslavna cerkev (prim. §§ 88—107 bračnih pravil iz l. 1933)³⁴.

Iz zgoraj navedenih razlogov za razvezo zakona razberemo, da narekuje v predhodnem načrtu razvezo zakona pretežno načelo krivde, vendar ne izključno. Duševna bolezen in tudi nepremagljiva medsebojna mržnja moreta biti namreč razlog za razvezo le na podlagi načela objektivne omajanosti zakona. Moderni reformatorji zahtevajo, da bi bila objektivna omajanost zakona sploh zadosten razlog za razporoko, kot je n. pr. v čl. 142 švicarskega drž. zakonika. Naš predh. načrt se je ustavil na sredi pota. Umevno pa je, da bodo šli reformni predlogi še dalje, ker prava odpornost pade s tem, da se razporoka sploh dovoli. To nam potrjuje moderna evropska zakonodaja. Razloga, radi katerih bo največ zakonov razvezanih, sta slabo ravnanje z zakoncem in prešuštvo. Nepremagljiva mržnja že suponira vzrok na obeh straneh, zato bo manjkrat podana. Razveze iz ostalih vzrokov bodo bolj izjemne.

Stališče katoliške Cerkve do razveze zakona je znano; bilo bi popolnoma odveč, ko bi o njem tu razpravljali. Spomnim naj le na Pijevo okrožnic Casti connubii z dne 31. decembra 1931, ki v odstavkih 88—98 razpravlja o razporoki in zavrača tako načelo krivde kot načelo objektivne omajanosti — to bolj kot prvo — in seveda tudi popolno samovoljo, ki hoče, da bodi zakon razvezljiv iz kakršnegakoli vzroka in razveza prepuščena svobodni volji pogodbenikov, ki sta k večjemu dolžna poskrbeti, da se radi imovinskopravnih učinkov njuna razveza pri uradu registrira.

IV. Zakonsko pravo v predhodnem načrtu in katoličani.

22. Nastane pa vprašanje, kako moramo presojeti s katoliškega stališča zakonsko pravo v predh. načrtu, zlasti še, ko uvaja razporoko iz zelo laksnih razlogov, saj je razlog medsebojne mržnje, ki ga je imel že pruski Allgemeines Landrecht (l. 1794, §§ 716—718),

³³ Maurović, o. c. 17. Češki osnutek je sprejel (§ 67) iz čl. 142 švicarskega drž. zak. generalno klavzulo, da je razlog za razporoko vsaka taka omajanost zakonskega razmerja, radi katere se upravičeno ne more zahtevati od zakoncev, da bi živela dalje v zakonu.

³⁴ Prim. BV 1933, 275.

»der willkürlichste aller Scheidungsgründe«, kot pripominja Förster-Eccius v svojem komentarju³⁵.

Najprej je treba naglasiti, da spada med kristjani zakonsko pravo, razen v kolikor gre za zgolj civilne učinke zakona, v kompetenco Cerkve (prim. kan. 1016). Ta določba ni le teoretičnega in programatičnega značaja, marveč je hkratu tudi silno praktična. Katoličanom nalaga dolžnost, da skušajo z vsemi zakonitimi sredstvi doseči, da bo država to cerkveno zahtevo spoštovala in upoštevala. Da more to storiti tudi moderna država, nam kaže novo zakonsko pravo v Italiji (po konkordatu iz l. 1929)³⁶ in v Avstriji (po konkordatu iz l. 1933)³⁷. Sklicevanje na moderno državo, češ da ne prenese verskega zakonskega prava, ne reši katoličanov omenjene naloge, ker bo država taka, kakršni bodo ljudje. Vprašanje, ali naj država sprejme versko zakonsko pravo ali ne, ni pravno vprašanje, marveč svetovno-nazorno. Čl. 21 naše ustave z dne 3. sept. 1931, ki določa, da je zakon pod zaščito države, nikakor nujno ne terjala laiziranja državnega zakonskega prava. In če bi ga tudi, ostane katoličanom še vedno omenjena dolžnost.

Res je sicer, da sta zgoraj omenjeni državi v verskem oziru zelo enotni. Katoliško prebivalstvo je v njih v veliki večini. Nasprotno pa je naša država versko izredno mešana. V njej so poleg veroizpovedi, ki štejejo manjši odstotek prebivalcev, tri veroizpovedi, namreč pravoslavna, katoliška in muslimanska, ki imajo veliko pripadnikov. Nobenega dvoma ni, da moramo pri vprašanju, kako urediti zakonsko pravo, računati z realnimi razmerami in to versko mešanost upoštevati. Vendar pa iz tega po našem mnenju nikakor ne sledi, da je edina rešitev iz sedanjega kaotičnega in naravnost sramotnega stanja v tem, da se uvede za vse državljane državno zakonsko pravo ali kakor pravimo »civilni zakon«. Dejstvo namreč, da naš predhodni načrt določa, kakor smo videli, redno cerkveno poroko, ne sme zavajati v zmoto, kakor da načrt ne uvaja civilnega zakona. Določbe o obliki sklepanja so namreč le en del zakonskega prava, dalje so te določbe formalno in po večini tudi materialno državne; župnik bo sodeloval pri sklenitvi zakona kot od države poverjen funkcionar. Saj je isto, kakor smo že zgoraj omenili, tudi po občem državljskem zakoniku, ki velja v Sloveniji in Dalmaciji. V praksi seveda težko radi dvotirnega sistema pri nas ni bilo, ker je bil po §-u 111 o. d. z. zakon katoličanov nerazvezljiv; toda popolnoma brez konfliktov, kakor je znano, le ni bilo.

Verska mešanost v naši državi, pravijo³⁸, zahteva civilni zakon, in kažejo pri tem na sedanje nevzdržne razmere. K temu moramo pripomniti, da vzroka nevzdržnim razmeram ni iskati v tem, ker je po večjem delu naše države zakonsko pravo konfesionalno, ampak v tem, ker država z interkonfesionalnim zakonom ni razmerja med posameznimi veroizpovedmi uredila. Ako bi n. pr. država priznala

³⁵ Prim. Trieb's, Handbuch des Kanonischen Eherechts 740.

³⁶ Prim. BV 1932, 50—67.

³⁷ Prim. BV 1934, 127—128.

³⁸ Literaturo gl. pod op. 19.

zakon, ki se sklene po zakonskem pravu religije, ki je od države priznana in ki smatra zakon za versko zadevo, za veljaven v svojem območju in bi še določila, da se zakon, ki se sklene po pravu določene konfesije, po tem pravu tudi presoja tako glede veljavnosti kot ločitve ali razveze, se zdi, da bi bile odpravljene zlorabe, ki jih sedanje stanje povzroča, ko more zakonec s tem, da menja vero, doseči tudi razvezo zakona.

Še manj pa je z načelnega katoliškega stališča vreden ugovor, da se zakonsko pravo povsod po svetu laizira. To je deloma res, čeprav se v najnovejši dobi javljajo tudi nasprotna stremjenja. Kljub temu pa je ostalo stališče katoliške Cerkve nespremenljivo. Ker se s tem stališčem dobro sklada tradicija našega naroda, res ne uvidimo nujnega razloga, zakaj bi se nam moral vsiliti civilni zakon z razporoko. Če naj zakonodavec pri svojem delu prisluškuje utripom narodove duše, naj stori to zlasti v tej stvari, ki najgloblje posega v celice narodovega življenja.

Trditev pa, da moderna država s civilnim zakonom nikakor ne brani svojim državljanom in Cerkvi, da uredi zakone tudi za področje vere in vesti, je zmotna in usodna, ker ne razume katoliškega pojmovanja o obveznosti državnih določb in dejstva, da ni mogoče v človeku delati razlike med državljanom in kristjanom, kot je jasno povedal Leon XIII. v okrožnici »Immortale Dei« z dne 1. nov. 1885. Kdor pravi, da bo mogla Cerkev kljub civilnemu zakonu nemoteno izvrševati svoje poslanstvo glede zakonskega in družinskega življenja, temu moramo odgovoriti, da ga bo vršila že, toda nemoteno ne. Ne bo redke katoličan, ki bo »pozabil« urediti svoj zakon tudi za cerkveno področje. Cerkev bo morala učiti, in ker bo to aktualno, veliko bolj glasno ko danes, da je raba civilnega zakona smrtno grešna, pa naj jo imenujemo priležništvo ali ne. Prav gotovo to ne bo pospeševalo potrebnega verskega miru v državi in spoštovanja državnih določb.

Osrednja točka pri reformiranju zakonskega prava je vprašanje o razvezi zakona³⁰. Vse priznane veroizpovedi v naši državi razen katoliške poznajo razvezo zakona. Če bi se torej uvedlo konfesionalno zakonsko pravo, ne bi bili katoličani, tako pravijo, enakovrni z drugimi državljani v uživanju državljanskih pravic, kar bi bilo proti ustavi. Tako sklicevanje na ustavo je dvomljive vrednosti. Saj je po eni strani priznano za muslimane šerijatsko pravo, ki je prav gotovo versko — v pomenu, da velja le za pripadnike islama — in vrh tega še popolnoma tuje evropski kulturi, po drugi strani pa pretežni del naših državljanov zakon še vedno smatra za versko zadevo in bi zato vsaj ne bilo primerno, če že ne protiustavno, ako ne bi država pri tako važni stvari, kot je zakon, upoštevala verskega prepričanja velike večine katoliških državljanov. Jugoslovanski pravniki so se res da na svojih kongresih po večini izjavili za laizirano zakonsko pravo z razporoko; pomniti pa je, da veliko pravnikov ni

³⁰ Prim. Klink, Die Reformbestrebungen im Ehescheidungsrecht, Berlin 1928; Bell, Ehescheidungsrecht und Reformprobleme, Köln 1929.

oddalo svojega mnenja, drugič pa je vprašanje o zakonu in razporoki, kakor je bilo že zgoraj omenjeno, manj pravno kot svetovno-nazorno in je zato treba zaslišati o tem tudi druge stanovce.

Če se zopet povrnemo k predhodnemu načrtu in k vprašanju o razvezi zakona, ki jo načrt uvaja, je torej treba reči, da morajo katoličani njegovo zakonsko pravo načelno in a priori odkloniti. Edino zadovoljiva rešitev vprašanja o razmerju med Cerkvijo in državo glede zakona in zakonskega prava je za katoličane v moderni državi ta, ki sta jo sprejela že zgoraj omenjena konkordata, italijanski in avstrijski.

23. Zakonsko pravo v predhodn. načrtu, ki družu redno obvezno cerkveno poroko z razporoko, je za stališče katoliške Cerkve nekaj nenaravnega. Obstoj samostojnega civilnega zakona poleg cerkvenega je lahko razumeti. Najbolj logična oblika je s stališča samostojne državne ureditve zakonskega prava obvezni civilni zakon. Država uredi zakon in njegovo sklenitev v tem primeru povsem samostojno in ne meneč se za vero. Pri fakultativnem civilnem zakonu daje država državljanu obliko poroke na izbiro. Zakon mora državljan skleniti v skladu z državnimi predpisi, toda ali pred svetnim funkcionarjem ali pa pred verskim predstavnikom, ki ga država za sodelovanje poveri. Kjer je uveden fakultativni civilni zakon, tam je običajno uzakonjena tudi razveza zakona. Ako se v tem slučaju katoliški državljan obrne do župnika, da bi sodeloval pri sklenitvi njegovega zakona, je s tem jasno pokazal, da hoče skleniti zakon v skladu z določbami katoliške Cerkve, torej nerazvezljiv zakon. Župnik more mirno sodelovati pri sklenitvi tega zakona, zakaj ako nupturient ne bi nameraval skleniti nerazvezljivega zakona, marveč razvezljivega po državnih predpisih, bi se obrnil do državnega funkcionarja.

Drugačna pa je zadeva pri civilnem zakonu v sili, ako je po državnih predpisih dovoljena razveza zakona, kakor je to ravno uvedeno v našem predhodnem načrtu. V tem sistemu se katoliški državljan namreč mora obrniti do župnika za sodelovanje pri sklenitvi zakona. Župnik sodeluje za državno področje kot od države poverjen. Ker pa je civilni zakon od Cerkve prepovedan, sme župnik sodelovati le takrat, kadar nupturient cerkvenega zakona ne odkloni, torej le, če se sklene hkratu cerkveno veljaven zakon. Drugače mora župnik sodelovanje, kakor je samo po sebi umevno, odkloniti⁴⁰. Po §-u 111 o. d. z. je bil zakon katoličanov, bodisi da sta bila oba nupturienta katoličana ali da je bil ob sklenitvi zakona vsaj eden nupturient katoličan, nerazvezljiv. Ker se je torej glede nerazvezljivosti zakona državno zakonsko pravo ujemalo s cerkvenim, je mogel župnik ex hoc capite takoj sodelovati pri sklenitvi zakona. Po predhodnem načrtu je pa zakon razvezljiv. Nastane vprašanje, kakšen zakon bo nameraval skleniti katoliški državljan, ki se bo po državnem predpisu moral obrniti do župnika za sodelovanje.

⁴⁰ Prim. odgovor sv. oficija z dne 11. dec. 1850, ad 24; Fontes, ed. G a - s p a r r i IV, str. 191—192.

Ali razvezljiv zakon po §-u 165 predh. n. ali nerazvezljiv po kan. 1013, § 2. Še večja težava bo nastala pri mešanem zakonu, ki naj bi se sklenil v katoliški obliki, ker smatrajo vse ostale religije pri nas zakon za razvezljiv. Za razvezljivost bo torej govorilo državno zakonsko pravo in versko prepričanje nekatoliškega nupturienta. Domneva, da hoče nupturient nerazvezljiv zakon, ni zato več tako trdna kot zgoraj pri fakultativnem civilnem zakonu⁴¹. Župnik bo torej moral v dvomu vprašati nupturienta, ali nameravata skleniti nerazvezljiv zakon. Če bosta odgovorila, da ne, bo župnik moral sodelovanje odkloniti in dati o tem zaročencema po §-u 130 predh. n. pisмено izjavo.

Ostale veroizpovedi v naši državi, zlasti pa pravoslavna cerkev, so nasproti zakonskemu pravu v predhodnem načrtu v popolnoma drugačnem položaju kot katoliška Cerkev. Ker priznavajo vsaj delno državno vzporedno kompetenco nad zakonom in ker zlasti priznavajo razvezo zakona iz podobnih razlogov kot predhodni načrt, se bodo mogle novemu sistemu z lahkoto prilagoditi, čeprav je doslej veljalo konfesionalno zakonsko pravo. Prišle bodo v praksi v približno tako razmerje, v kakršnem je sedaj pri nas v Sloveniji katoliška Cerkev. Pravoslavnemu nauku, da je duhovnikov poročni blagoslov bistveni del poroke, je z obvezno cerkveno poroko v predh. načrtu zelo ustrezno, ker bo pač redek primer, da bo moral duhovnik sodelovanje iz verskih razlogov odreči.

24. Ker se zakonsko pravo v predhodnem načrtu radi razveze zakona bistveno razlikuje od katoliškega zakonskega prava, nastane vprašanje, ali naj Cerkev sprejme sodelovanje pri sklepanju zakonov, veljavnih v državnem področju, ali pa naj župnikom to sodelovanje prepove ter tako izsili z državne strani gledano obvezni civilni zakon. Priznati pa je treba, da bi se razlika med cerkvenim in državnim zakonskim pravom bolj poudarila, ako Cerkev gornje sodelovanje že vnaprej odreče, samostojnost cerkvenega zakonskega prava bi prišla s tem do večjega izraza in Cerkev bi se rešila podrejene vloge, ki se ji sedaj nalaga, in videz, da Cerkev prizna državno zakonsko pravo, bi bil s tem odpravljen. To bi nedvomno govorilo v prilog mnenju, da naj Cerkev omenjeno sodelovanje odkloni. So pa po drugi strani tehtnejši razlogi za nasprotno naziranje. Na vprašanje, kateri izmed običajnih civilnih zakonov, ali obvezni ali fakultativni, pomeni manjše zlo, odgovarjajo danes katoliški kanonisti in moralisti skoraj soglasno, da fakultativni civilni zakon. V 19. stoletju pa so nasprotno nekateri nemški kanonisti trdili, da je za Cerkev boljši obvezni civilni zakon kot fakultativni. Res je, da fakultativni civilni zakon pospešuje verski indiferentizem in bi pod tem vidikom bil boljši obvezni civilni zakon, ker pomeni radikalni prelom, toda z njim država vsaj prizna veljavnost zakona, ki se sklene v cerkveni obliki, medtem ko institut obveznega civilnega zakona popolnoma ignorira versko prepričanje državljanov.

⁴¹ S tem pa seveda ni rečeno, da se sme domnevati nasprotno (prim. O d a r, Sodbe Rimske rote 1934, 68).

310 Zakonsko pravo v predhodnem načrtu je treba, kakor omenjeno, načelno s katoliškega stališča odkloniti. Toda če se kljub nasprotovanju katoličanov to pravo uzakoni, potem, se zdi, je boljše za katoliško stvar, da Cerkev sodelovanje, ki ji je v njem ponudeno, kljub zgoraj omenjenim senčnim stranem iz dušnopastirskih razlogov sprejme, kot pa da ga odkloni. Razmere so danes pač take, da se je bati, da bi se marsikateri državljani zadovoljili zgolj s civilnim zakonom, ne da bi se pobrigali tudi za cerkveno veljaven zakon, ako jim Cerkev ne pride nasproti. Cerkev oziroma dušni pastir ima pri tem sodelovanju priložnost poskrbeti, da se bo zakon tudi cerkveno veljavno sklenil. Ako se pa sodelovanje v načelu odkloni, se zavrne tudi ta priložnost. Skratka: zakonsko pravo v predhodnem načrtu je s katoliškega stališča malum, minus malum pa je, če Cerkev sodelovanje sprejme, kot če ga odkloni. Dušni pastir pa bo moral nupturiente opozarjati na bistveno razliko med obojnim zakonskim pravom. Če bo nupturient odklonil nerazvezljivost zakona, bo moral tudi dušni pastir odkloniti svoje sodelovanje.

Na vprašanje, ali bo v takem slučaju državni uradnik katoličan po svoji vesti mogel sodelovati pri sklenitvi zakona, odgovarja znani kanonist S a n t i⁴², ki je sodeloval več let pri apostolski penitenciariji in je zato dobro poznal njeno prakso, da tako sodelovanje državnega uradnika ni *intrinsicus malum* in da je zato iz važnih razlogov dovoljeno. Tudi v primeru, da oba nupturienta ali enega od nju že veže objektivno veljavna zakonska vez (*impedimentum ligaminis*), ker je n. pr. državno sodišče razvezalo cerkveno veljaven zakon, tako sodelovanje ni *intrinsicus malum*. Sv. penitenciarija je na tak primer, ki ji je bil predložen, 13. februarja 1900 odgovorila takole: »*Attentis singularibus circumstantiis, S. P. censet non esse inquietandum officialem civilem, qui suam operam in casu proposito praestat, dummodo publice declaret se 1º catholicum dogma circa unitatem et indissolubilitatem matrimonii profiteri; 2º actum illum civilem habere uti civilem caeremoniam, eique interesse coactum et ad maiora mala vitanda. Graviter insuper moneat, saltem privatim, contrahere hoc modo attentantes de enormitate sceleris, quod committunt et de omnimoda actus nullitate.*»⁴³ Četudi torej tako sodelovanje ni samo v sebi zlo, je vendar iz navedenega odgovora sv. penitenciarije lahko razbrati, v kakšen mučen položaj bo prišel vesten katoliški uradnik, kadar bo moral sodelovati pri sklenitvi civilnega zakona. Župnik bo navadno odklonil sodelovanje, ker nupturient ali ne bo hotel skleniti nerazvezljivega zakona ali ker je nupturient že v cerkveno veljavnem zakonu, ki pa ga je državno sodišče razvezalo. V takih primerih se bodo nupturienti obrnili do državnega uradnika, ki bo prišel v zgoraj opisani mučni položaj.

25. Državno zakonsko pravo, kot je predvideno v predhodnem načrtu, je v ostrem nasprotju s stališčem katoliške Cerkve, kakor smo videli. Prav posebno pa se morajo katoličani boriti proti razvezi

⁴² *Institutiones* lib. IV, tit. III, n. 55.

⁴³ *Prim. G a s p a r r i*, *Tractatus canonicus de matrimonio* II, 1932, 323.

zakona. Razveza nasprotuje dogmi o nerazvezljivosti zakona in povzroča katoliškemu nravnemu pojmovanju zakona in življenju v zakonu veliko škodo. Statistike iz dežel, kjer je zakonito dovoljena razveza zakona, pričajo, da primeri razporoke predvsem iz razlogov prešuštva in grdega ravnanja stalno naraščajo. Da je to v korist ljudstvu in državi, menda ne bo nihče trdil. Katoličani v teh deželah (n. pr. na Ogrskem, v Belgiji, Franciji) stalno tožijo, kolikšna škoda se v nravnem pogledu godi radi uzakonjene razporoke (zlasti otrokom), in skušajo doseči reformo zakonskega prava^{43a}, da bi bilo sprejeto versko zakonsko pravo (kot je v Italiji in Avstriji), ali pa da bi se vsaj razveza zakona odpravila. Minimalna njihova zahteva pa je, da bi se vsaj razlogi za razvezo zakona čim bolj utesnili. Razlogi, ki izhajajo iz takozvane objektivne omajanosti zakona, izročé praktično zakon samovolji soprogov. Če pa se razveza zakona dovoli le iz razlogov krivde, kaže skušnja, da pri tem ne ostane, marveč gre razvoj nevzdržno v to smer, da se dovoljuje razveza tudi iz drugih razlogov. Katoličani v naši državi bi si morali biti o vsem tem na jasnem in se z vsemi zakonitimi sredstvi boriti proti nameravani razvezi zakona. Če bi pa razveze zakona na noben način ne mogli preprečiti, kar pa je malo verjetno, potem mora iti njihovo prizadevanje za tem, da se razporoka tolerira samo iz nekaterih krivd-nih razlogov.

Ako se razveza zakona, kot jo uvaja predhodni načrt, uzakoni, bodo nastala različna moralna vprašanja o tem, ali sme in kdaj sme stranka zahtevati od državnega sodišča, da njen zakon za civilno področje razveže, in ali smejo pri tem sodelovati katoličani kot sodniki ali odvetniki. V drugi polovici 19. stoletja je bilo to vprašanje zelo pereče med francoskimi in belgijskimi teologi. Izjave sv. stolice niso bile zadosti jasne; zato je razumljivo, da so se teologi razdelili na dva dela in sta se oba opirala na izjave sv. stolice. Nekateri teologi so trdili, da je sodba civilnega sodišča, ki odredi razvezo zakona, ki je cerkveno veljaven, sama v sebi zla (*intrinsicus malum*) ter je zato vsako sodelovanje pri njej (vložitve tožbe za razvezo, sodnikova funkcija in delovanje odvetnikov) absolutno in povsod prepovedano. Drugi pa so učili, da tako sodelovanje ni v sebi zlo in zato iz zelo važnih razlogov dovoljeno⁴⁴. Sv. oficij se je l. 1906 jasno izrekel za milejšo sentenco⁴⁵. Po Gasparrijevem pričevanju⁴⁶ si je osvojila to mnenje tudi apostolska penitenciarija. Toda kljub

^{43a} S kongresi, ligami in različnimi propagandnimi sredstvi (prim. *Le divorce* v zb. *Les grands problèmes familiaux*, Paris 1928; v knjigi so ponatisnjena predavanja šestega francoskega narodnega kongresa Zveze za krščanski zakon [Association du Mariage Chrétien] v Arrasu l. 1928). Za Nemčijo gl. op. 39. Poljski katoličani imajo z novim osnutkom zakonskega prava, ki tudi uvaja razporoko, podobne težave kot jugoslovanski. Na Češkem je uvedla novela z dne 22. V. 1919, č. zl. z. 320 fakultativni zakon in razporoko iz pretežno krivd-nih razlogov, novi češki osnutek pa hoče obli-gatorni civilni zakon in razporoko iz objektivne omajanosti zakona.

⁴⁴ Gasparri, o. c. II 323 in nsl.

⁴⁵ Gasparri, o. c. II 337.

⁴⁶ Gasparri, *ibid*.

temu morejo nastati za katoliškega sodnika in odvetnika težki konflikti vesti, ki jih je težje reševati kot one, ki nastanejo za državnega uradnika pri sklepanju civilnega zakona, ker se je pač težje predstavljati, da bi bila sodba, ki izreče razvezo zakona, mere civilis caeremonia, ko so pa njeni učinki taki, da naravnost nasprotujejo učinkom veljavnega zakona.

Če abstrahiramo od razveze zakona in od načelnega stališča nasproti zaključenemu državnemu zakonskemu pravu, ki smo ga zgoraj omenili, naj omenimo, da zadenemo še tu in tam v obravnavanih določbah predh. načrta na misli, ki jih ne moremo spraviti v sklad z naravnopravnim in katoliškim stališčem, kakor je bilo nakazano že v prejšnjem poglavju pri pregledu določb.

Ostale spremembe pa, zlasti tiste, ki zadevajo effectus mere civiles, kakor tudi one glede oklicev, poroke in spregledavanja oklicev ter zadržkov, moramo odkrito pozdraviti. Marsikatera težava, ki se je v praksi radi zastarelih in neprimernih določb v o. d. z.-u občutila, je modernizirano zakonsko pravo v predh. načrtu srečno odpravilo. Podrobno razpravljanje o tem moramo opustiti, ker bi seglo preko okvira tega članka.

Veberova filozofija in tvorni vzrok.

(La causalité efficiente dans la philosophie de M. Veber.)

Dr. J. Janžekovič, Maribor.

II.

Ko smo premotrili glavne znake, ki jih Veber pripisuje vzročnemu odnosu, si hočemo še pogledati, kako tolmači filozof s to vzročnostjo nekatere pojave. Predvsem nas zanima, kako je z vzročnostjo med telesnim in duševnim svetom.

Veber je bil od vsega početka odločen dualist. V bistrih analizah, ki imajo veliko trajno vrednost, je zavrnil materializem ter pokazal, da sta duševnost in telesnost dva popolnoma različna svetova. Svoje izsledke je sam zgostil v treh točkah. Za nas je najvažnejša druga, ki pravi: »Psihični predmeti izključujejo po svoji naravi vse one lastnosti, ki jih dnevno pripisujemo ravno fizičnim predmetom; osobito so vsi prvi predmeti v nasprotju z drugimi absolutno neprostornega značaja.«⁵⁶ Potemtakem pa »vlada med duševnostjo (doživljaji, jazi) in nam znanim fizikalnim svetom absolutna dispartnost, ki izključuje vsako uvrstitev teh dveh pojavov v neki kontinuum. Med prostornostjo in neprostornostjo ni kontinua.«⁵⁷ »Če pa je temu tako,« sklepa nekoliko dalje, »tedaj je tudi vsaka kavzalna zveza med duševnostjo in zunanjim svetom vnaprej izključena.«⁵⁸ Zakaj? Izkustvena vzročna vrsta je, kakor vemo, nepretrgan tok, kjer vsaka sprememba izvira iz prejšnje spremembe in povzroča naslednjo: Izkustvena vzročna vrsta je kontinuum. Med duševnim in fizikalnim svetom pa ni kontinua, torej tudi ne vzročnosti. Vzročni zakon vlada sicer v obeh svetovih, toda obe vzročni vrsti tečeta sporedno, ker se zaradi popolne dispartnosti ne moreta nikoli zlivati druga v drugo. »Kakor je vzroke za fizikalne dogodke iskati le v fizikalnih dogodkih in narobe, tako je tudi vzroke za vse duševne dogodke iskati le v duševnih dogodkih in narobe... Potemtakem pa se mora poleg načela sklenjenosti fizikalno-kavzalne vrste postaviti še načelo sklenjenosti duševno-kavzalne vrste in čudim se le, da tega načela še ni bil izrekel noben psiholog, čeprav leži zgled naravoslovja tako blizu.«⁵⁹

Po tem načelu se ravnajo naravoslovne vede kakor psihologija. Naravoslovcu nikoli ne pride na pamet, da bi utegnil kak fizikalen pojav imeti psihičen vzrok. Prav tako se psiholog pri ugotavljanju dušeslovnih zakonov čuti popolnoma upravičenega, da uporablja introspektivno metodo, ne da bi se brigal za odgovarjajoče spremembe v možganski snovi, ki bi utegnile biti vzrok doživljajem.

Drug dokaz, da med duševnim in tvarnim svetom ni mogoča medsebojna vzročnost, je »naravoslovno-biološko načelo ohranitve energije in njegov spoznavno-teoretični smisel«⁶⁰.

⁵⁶ Uvod, 52.

⁵⁷ Uvod, 106.

⁵⁸ Uvod, 117.

⁵⁹ Uvod, 119.

⁶⁰ Uvod, 122.

Filozof omenja, kako so Mayer, Joule in Helmholtz dokazali za fizikalno področje, da ostane količina energije v ločenem sestavu kljub vsem spremembam vedno ista. Vprašanje pa, ali morda življenje ne proizvaja novih energij, je bilo še vedno odprto. Lotila sta se ga Rubner, ki je delal poskuse z živalmi, in Atwater, ki je raziskoval energetske pojave pri človeku. Oba sta prišla do zaključka, da velja zakon ohranitve energije tudi na biološkem področju. Seveda so vsi ti poskusi le približni, ker naša opazovanja sploh ne morejo dovesti do popolne ali celo načelne točnosti. Toda važno je, da noben vesten poskus ni pokazal, da bi kje kakšna energija nastala na novo. Za znanstvenika je to dovolj. Filozof pa lahko dá temu izkustvenemu zakonu načelno veljavo. Ako obrnemo načelo, da imajo isti vzroki iste učinke, na fizikalne spremembe, ki niso nič drugega kakor energetske spremembe, sledi z analitično nujnostjo, da je »energija vzrokov količinsko enaka energiji odnosnih učinkov«⁶¹. Kar je moderna veda odkrila s pomočjo indukcije, »smo mi deducirali ... iz bistva kavalnosti sploh«⁶² in s tem pripomogli empiričnemu, verjetnemu načelu, da »stoji zdaj na istem višku, kakor kateri koli matematični aksiom«⁶³.

Fizikalna vzročnost pa tvori, kakor smo videli, sklenjeno vrsto, to je, fizikalno vesoljstvo niti ne oddaja niti ne sprejema energije. Njena količina se torej načelno ne more spremeniti. Hipoteza, da duševni svet vpliva na telesnega, je tudi s tega razloga nedopustna. »Kdor smatra n. pr. naše doživljaje za učinke možganskih procesov, ta mora ipso facto količino celokupne možganske (sploh telesne) fizikalne energije znižati za toliko, kolikor je te energije treba, da povzročajo dotični možganski procesi nastop ... doživljajev;« in kdor »smatra nastop nekega procesa za neposredni učinek duševnosti (ne pa drugih možganskih procesov), ta mora potemtakem tudi možgansko energijo, javljajočo se v dotičnem procesu, smatrati za novo, neposredno od duševnosti dohajajočo energijo in s tem obenem za neki dodatek k vsej ostali možganski energiji«⁶⁴. Zato moramo zaključiti: »Med duševnostjo in fizikalnim svetom ni kavalnega razmerja, ker bi tako razmerje kršilo omenjeno načelo«⁶⁵ ohranitve energije.

Seveda bi lahko kdo ugovarjal, da se skriva v tem dokazu logična hiba, češ, a priori vendar ne vemo, kateri pojavi tvorijo sklenjeno vrsto. Morda bi ne bilo protislovno, ko bi kdo trdil, da vsaka toplota izvira iz druge toplote in ima za posledico zopet samo toploto. V tem slučaju bi govorili o sklenjeni toplotni vzročni vrsti. Toda to sklenjenost bi trebalo najprej dokazati. Dokler dokaz ni popoln in za kak slučaj še ni gotovo, ne nastaja li toplota morda še kako drugače, n. pr. zaradi trenja, bi bilo popolnoma nedopustno

⁶¹ Uvod, 130.

⁶² Uvod, 131.

⁶³ Uvod, 132.

⁶⁴ Uvod, 133.

⁶⁵ Uvod, 134.

sklepati po načelu sklenjene toplotne vrste na nov slučaj, ki ga nismo upoštevali, ko smo načelo postavili. Edino pravilni sklep bi bil: Ako toplota ne nastaja drugače kakor iz druge toplote in ima za posledico zopet samo toploto, tedaj je toplotna vzročna vrsta sklenjena. Podobno v našem slučaju. Ako ni vzročne zveze med duševnim in tvarnim svetom, tedaj je fizikalna vzročna vrsta sklenjena. Toda to je prav vprašanje, ki ga je treba rešiti, da se vidi ali načelo sploh velja.

Ne dá se zanikati, da ta očitek zadene nekatera mesta v Uvodu, ki smo jih navedli. Ako možgani porabijo kako energijo, da povzročajo doživljanje, kakor smo z Vebrom za hip podstavljali, tedaj bi bil edini logični sklep, da fizikalna vzročna vrsta ni sklenjena, ne pa, da bi to bilo proti zakonu o ohranitvi energije. Toda stvarno ugovor kljub temu ne drži. Filozof je namreč očitek sam videl — pripisuje ga Busseju⁶⁶ — ter oprl svoj dokaz na druga razmotrivanja. Jedro dokaza je ugotovitev, da je duševni svet absolutno nekolikostnega značaja, dočim je fizikalna energija merljiva količina. V nekolikostni duševnosti kolikostnih energij ni, zato jih ne more oddajati. Če bi jih duševnost oddajala, bi jih morala prej iz nič ustvariti, energija bi se res pomnožila, ne samo spremenila⁶⁷. Drugi dokaz torej zajema svojo dokazno moč iz prvega, ki je ugotovil »absolutno dispartatnost med duševnostjo in zunanjim svetom«, obenem pa sam krepí prvega, ker to dispartatnost mnogo podrobneje dokazuje. Zato ju lahko skupno presodimo.

Ni treba posebej omeniti, da jima filozof sam danes ne pripisuje več dokazne moči. Komur je duhovno prapočelo vir telesnosti in duševnosti, ta je za sebe obračunal s sklenjenimi vzročnimi vrstami. Vsaj za vplive pravzroka sta obe vzročni vrsti vselej odprti. Pa tudi med seboj sta se zbližali kot sestri po izvoru. V čem je bil torej Uvodov dokaz pogrešen? Mar ni res, da se energija ohranja in da duša ni nosilka tvarnih energij? Kaj pravi o tem fizika, kaj filozofija?

Fizika načela o ohranitvi energije danes nima kaj v časti. Nekateri poskusi mu naravnost nasprotujejo, da so znanstveniki prisiljeni graditi vedno nove podmene, da bi ga rešili, dočim so ga drugi sploh zavrgli⁶⁸. O pravem izkustvenem dokazu za to načelo ni niti govora. Že to je usodno, da znanost ne pozna točne definicije za energijo. Splošno jo označujejo kot »sposobnost, da opravlja pod danimi pogoji neko mehanično delo«⁶⁹. Toda sposobnost za mehanično delo se gotovo ne ohranja, ker se vse pretvorbe v vesoljstvu vrše tako, da bi jih lahko primerjali vodi, ki teče z višje lege v nižjo. Gornji nivo se niža, spodnji viša, ko se pa zenačita, se tok ustavi. Voda se je sicer ohranila, ne pa njena delazmožnost, ki je bila v toku. Sličen proces se vrši v vesoljstvu ter se imenuje entropija. Ako se energija ohranja, tedaj ni delazmožnost, ker se ta

⁶⁶ Uvod, 148.

⁶⁷ Prim. Uvod, 146/7 in vse poglavje.

⁶⁸ Prim. članek L. Debroglie: Voies anciennes et perspectives nouvelles en la théorie de la lumière (Revue de métaphysique et de morale 1934, št. 4, str. 455/6).

⁶⁹ Uvod, 123.

manjša. Kaj je torej? Pravega odgovora nikdo ne ve. Za fizika je kvocient, ki ga vstavlja v svoje enačbe. Ako pa ne vemo, kaj je energija, kako naj vemo, da se ohranja?

Obrazec za kinetično energijo, ki ga navaja tudi Veber⁷⁰, vključuje hitrost. Hitrost je pa mogoče določiti le, ako poznamo absolutno mirujočo točko v vsemirju. Kdo jo pozna? Moderna fizika jo sploh načelno zanika, zato ostane hitrost načelno nedoločena, relativna. Kako pa naj iz nedoločenih in relativnih elementov dobimo absolutno količino energije? Dokler pa ta ni znana, je nemogoče vedeti, ali se energija ohranja, manjša ali večja.

To, na kar smo nalepili naziv »energija«, sploh ni nekaj absolutnega, kar bi bilo lastno, recimo, kakemu telesu in kar bi lahko na njem precenili, marveč nekaj relativnega, kar zavisi od vsega sestava, ki mu telo pripada. Kolika energija je v kupici vode? To je zavisno tudi od tega, kam jo bomo napeljali in kolike gmote bodo vplivale nanjo. Njeno energijo »zvišam«, bodisi da dvignem kupico, bodisi da v enaki meri ceteris paribus znižam ploskev, kamor jo mislim izliti. Tudi njene toplote ne morem smatrati za energijo. Ista voda bo grela hladnejše telo, hladila toplejše. Toplotni tok bo tem jačji ter bo mogel oddati tem več »energije«, čim večja bo razlika v temperaturi. To razliko, napetost, padec, pa lahko povečam, bodisi da hladnejše telo še shladim ali toplejše bolj se-grejem. Vir mrzlot je za energijo prav tako važen kakor vir toplote, vir mirovanja prav tako kakor vir gibanja⁷¹.

Iz vseh teh razlogov je izkustveno nemogoče dohnati, se li energija posameznega telesa ohranja ali spreminja, dà, vprašanje v tej obliki sploh nima smisla. Zato zakon o ohranitvi energije tudi glede medsebojne vzročnosti med telesnim in duhovnim svetom ne prihaja v poštev.

Ta zakon se je zrušil tam, kjer je nastal, v fiziki. Filozof pač ne bo potočil solze zanj, saj je ležal kakor mōra tudi na nekaterih njegovih problemih. Toda nismo li sami dvignili tega izkustvenega pravila do filozofske višine ter mu priznali veljave matematičnih aksiomov? Ali nismo sedaj dolžni, da ga branimo proti fizikom? Res je. O filozofskem načelu, da se bitje ohranja, da iz nič ni nič, da se noben drobec realnosti ne more razbliniti v nič, o tem načelu ni nobenega dvoma. Toda to je zakon o ohranitvi bitja in zakon istovetnosti. Kakšni odnosi med bitji se pa lahko spremene, ne da bi se bitnost vesoljstva povečala ali zmanjšala, to skuša ugotoviti izkustvo. Kakor ni mogoče a priori postaviti za duševni svet, recimo, zakona o ohranitvi veselja, tako tudi ne za fizikalne pojave zakona o ohranitvi posameznih lastnosti, recimo, barve, somernosti ali okroglosti. Nekaj časa so mislili, da se ohranja energija. Toda izkazalo se je, da se za tem izrazom skriva čisto nedoločen pojem in da nikdo ne ve, kaj mu prav za prav odgovarja. Še več. Sodobni fiziki pravijo, da je izkustveno dognano, da se to, kar so doslej smatrali za energijo, ne ohranja, marveč se spreminja v maso in

⁷⁰ Uvod, 172.

⁷¹ Te misli se po večini opirajo na francoskega filozofa E. Meyersona.

narobe. Zakon ohranitve, kakor ga lahko analitično izvede filozof, drži, ne velja pa nujno vprav za energijo, kakor gotovo ne velja za lepoto ali okroglost. V tem smislu se izražajo tudi strokovnjaki v teoretični fiziki. »Ker ni mogoče podati splošne opredelbe za energijo,« piše H. Poincaré, »pomeni zakon o ohranitvi energije samo, da je nekaj, kar je stalno. Kakršnikoli bodo torej novi pogledi na svet, ki nam jih bodo odprli bodoči poskusi, nekaj bomo vedno našli, kar bo stalno — to je že vnaprej gotovo — in ta nekaj bomo lahko nazvali 'energijo'.«⁷² Dà, samo če pojem energije tako raztegnemo, da nam pomeni vobče »nekaj«, bitje, bomo lahko pridržali naše načelo. V resnici pa to ni več zakon o ohranitvi energije, marveč metafizično načelo istovetnosti, ki ga obračamo na fizikalne pojave.

S tem je pa tudi močno zadet oni dokaz proti medsebojni vzročnosti, ki se opira na dispartnost med duševnim in tvarnim svetom. Filozof si energije pač ne more misliti kot fluidum, ki se pretaka s telesa na telo, ampak kot telesno lastnost ali kot skupino takih lastnosti. Lastnosti se pa ne selijo s podstati na podstat. Ako torej podstavljamo, da duša vzročno deluje na telo, si tega ne smemo takó misliti, kakor da oddaja kako svojo pripadnost telesu, ki res ne more biti nosilec duševnih pripadnosti, ampak takó, da pod njenim vzročnim vplivom v tvarni podstati nastane tvorna sprememba, ki dobiva svojo istinitost od tvarne podstati. To je morda nedoumljivo, ni pa protislovno in ne nasprotuje nobenim zakonom.

Uvod ima še en ugovor proti medsebojni vzročnosti med fizikalnim in psihičnim svetom, ki ga razvija pod naslovom »protislovne konsekvence nasprotnega naziranja.«⁷³ Kakšne so te posledice?

Nobenega dvoma ni, da možganska sprememba, ki je nekaj fizičnega, ni isto, kar doživljaj. Doživljaj je k večjemu »vedenje« za tako spremembo. V radijskem aparatu se tudi vrše čudovite spremembe, ki lahko proizvajajo slične glasove kakor človek. Toda, kadar človek govori, tudi ve, da govori, kadar pa zvočnik govori, nič ne ve za to. Morda ni doživljaja brez kake fizikalne spremembe, a vendar je doživljaj nekaj drugega kakor ta sprememba. Kemična pretvorba je kemična pretvorba, to ni doživljaj. S tem, da kaj povzroča spremembo v možganih, še ne povzroči doživljaja. »Hipoteza psihofizične kavzalnosti je torej vsaj v toliko protislovna, v kolikor hoče kot taka razlagati nastanek duševnosti (življenja) sploh.«⁷⁴ Doživljaj ni sprememba možganske snovi. Sprememba je pa kljub temu. Torej sprememba česa? Ako je nastala pod vplivom telesne vzročnosti, je mogoč le en odgovor: Ker ni sprememba telesa, je torej sprememba duše. Duša, ki prej ni imela doživljaja, ga sedaj ima. »Tisti, ki trdi, da povzročajo procesi v naših možganih naše doživljaje, mora predpostavljati neodvisno existenco duševnosti, čije spremembe so ravno dotični doživljaji.«⁷⁵ Brezhiben zaključek.

⁷² H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Paris 1927, 195.

⁷³ Str. 152.

⁷⁴ Uvod, 155.

⁷⁵ Uvod, 153.

Toda ne pozabimo, da smo šele v Uvodu, ki ne pozna podstatne duše, temveč na doživljajih se gradeče duševno kajstvo. To kajstvo iz doživljajev na poseben način rezultira, zato ne morejo biti isti doživljaji spremembe tega kajstva. Filozof opozarja mislece, ki jih mika, da bi priznali psihofizično kavzalnost, »da vede ravno ta teorija neizogibno in v premi črti do omenjenega substancializma, ki se mu po pravici zoperstavlja vse moderno mišljenje«⁷⁶.

Pa zanimivo! Pri našem filozofu je šel razvoj drugačno pot. Napredoval je nazor o podstati in stoji danes tako rekoč dovršen pred nami, dočim je vzročni problem zaostal. Toda, ako nas vse ne vara, se bo Uvodova napoved kljub temu obistinila, samo v obratni smeri. Substancializem bo vedel »neizogibno in v premi črti« do — psihofizične kavzalnosti.

To bi bili trije ali štirje⁷⁷ načelni ugovori proti vzročni zvezi med duhovnim in tvarnim svetom. Ali filozof torej zanika sploh vsak odnos med obojim? Nikakor; saj je duševni svet zgrajen na neduševnem. Med obojim vlada »brezčasna harmonija«⁷⁸. Torej nekak psihofizični paralelizem, kakor ga je učil Leibniz, ki ne pozna stvarne vzročne zveze med monadami, temveč le sočasno odigravanje dogodkov v posamičnih monadah, ki ga je božja previdnost od vsega početka tako naravnala, da se natančno skladajo liki točno idoče ure? Zopet ne. »Proti temu paralelizmu ugotavljamo, da vlada med duševnimi in živčnimi spremembami sicer ne analitična, pač pa vsaj izkustvena notranja medsebojna zavisnost, taka zavisnost, da prve spremembe vsaj izkustveno ne morejo nastopati brez drugih in narobe.«⁷⁹ Filozof naziva svoj nazor »izkustven funkcijski paralelizem«⁸⁰.

Značilno je, da se Očrtov paralelizem znatno loči od Uvodove harmonije. Dočim so v Uvodu doživljaji odvisni od fizikalnih pojavov, »a ne narobe«⁸¹, so v Očrtu duševne spremembe zavisne od živčnih, torej telesnih sprememb »in narobe«. Prav zaradi te medsebojne odvisnosti naziva svoj paralelizem »funkcijski«. S tem se je tako približal staremu dualizmu, ki medsebojno zavisnost vzročno razlaga, da sam izjavlja o njem: »Ta nauk ... še najboljše soglašja z vsemi dosedanji našimi izvajanji.«⁸² Sicer pa smatra svoj nazor samo za »mного verjetnejši«⁸³. Od vseh ugovorov proti medsebojni vzročnosti je pridržal Očrt dva najvažnejša: Med vzrokom in učinkom je »realna časovna razlika, javljajoča se v tem, da nastopa in mora nastopati 'vzrok' realno časovno pred 'učinkom', dočim »med občutkom in možganskim vzdra-

⁷⁶ Uvod, 158.

⁷⁷ V tekstu samem so le trije dokazi, ki jih je filozof sam opremil z zaporednimi številkami. Ko pa na strani 158 povzema svoje misli, deli prvi dokaz v dva, da so skupaj štirje.

⁷⁸ Gl. zakon brezčasne harmonije med duševnim in neduševnim svetom v Uvodu, str. 312—322.

⁷⁹ Očrt, 176.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Str. 313.

⁸² Očrt, 173.

⁸³ Očrt, 174.

že nje m razmerje časovne sukcesije ni ne dokazljivo ne verjetno⁸⁴. Drug ugovor pa vidi v tem, da bi medsebojna vzročnost zahtevala podstatno dušo. Ta ugovor je pozneje zavrnil filozof sam, kakor vemo, s prvim smo se pa tudi že bavili.

Tudi spoznanje, ta posebni stik med subjektom in objektom, med psihičnim in nepsihičnim veseljstvom, tolmači predmetna teorija brez kavzalnosti, z brezčasno harmonijo in funkcijskim paralelizmom. Morda je bila vprav spoznavna teorija pred vsem vzrok temu nazoru. Zato proti mnenju, da fizični predmeti povzročajo v nas predstave, ne bomo našli kakih novih dokazov. Najobširneje se bavi s tem vprašanjem Sistem⁸⁵, sicer se pa problem ponavlja iz knjige v knjigo. Zlasti pogosto srečavamo ugovor: predočevalno razmerje med predstavo in predmetom je apriorno, idealno, brezčasno, dočim je vzročna zveza nekaj aposteriornega, izkustvenega, zaporednega.

Da bi kamen, ki sem se spotaknil obenj, ne bil vzrok, da ga zaznam? S tem nazorom se Vebrovi kritiki nikakor niso mogli sprijazniti⁸⁶. Poglejmo si problem od bliže.

Ako hočemo določiti razmerje med predstavo in predmetom, se moramo predvsem zavedati, da se skrivata v tem problemu dve popolnoma različni vprašanji, kakor je to Veber s svojo čudovito bistrumnostjo pokazal že v Sistemu, pozneje pa morda sam premalo upošteval. »Načeloma«, tako pravi, »si tu v gotovih slučajih kdo seveda more misliti tudi omenjeno vzročno razmerje med predmetom predstave in predstavo samo, n. pr. v slučaju pristne predstave ... odprto pa še ostane prašanje, ali je to morebitno vzročno razmerje istovetno z našim 'predočevalnim' razmerjem.«⁸⁷ Prevažna razlika!

Glede drugega vprašanja sta si Veber in Ušeničnik skoraj edina⁸⁸. Tomistična noetika, ki se mnogo bavi s »predočevalnim« razmerjem, četudi ne rabi tega naziva, prihaja do zaključka, da je to razmerje — istovetnost. Ideja, ki jo razberem, recimo, iz slike, je prav ista, kakor jo je umetnik zamislil ter izrazil na platnu, ako je moje spoznanje pravilno, le da v umu biva na drug način kakor v stvarnem predmetu. Isto velja o vsakem drugem spoznanju. Vsi predmeti so namreč ostvarjenja stvariteljnih idej; kako bi jih tudi sicer mogli spoznavati, ako bi ne bilo nič idejnega v njih? Veber sicer zanika to istovetnost⁸⁹ kakor sploh vsako podobnost med predstavami in predmeti⁹⁰, toda to vprašanje nas tukaj ne zanima. Le to hočemo ugotoviti, da predočevalno razmerje Vebru kakor tomistom ni vzročno razmerje.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Str. 164—66.

⁸⁶ Gl. A. Ušeničnikov ugovor in Vebrov odgovor v Sistemu, str. 367, št. 5, in 370, št. 5.

⁸⁷ Str. 164; gl. tudi str. 165, t. 3.

⁸⁸ Glej A. Ušeničnik: Uvod v fil. II, 227, kjer avtor presoja Vebrov zakon brezčasne harmonije.

⁸⁹ Sistem, 166.

⁹⁰ Sistem, 90 sl.

Sedaj pa k prvemu vprašanju. Zakaj nastane spoznanje? Zakaj imam od brezštevilnih možnih prav ta doživljaj, ki meri, recimo, na prav to določeno osnovno, dasi je osnov brez števila? Brezčasna harmonija? Pa zakaj harmoniramo samo z nekaterimi predmeti, zakaj prav s temi? Funkcijski paralelizem? Toda če ni nobenih stvarnih vzročnih vplivov med duševnim in tavnim svetom, potem bi moral biti duševni razvoj v enaki meri funkcija vseh kozmičnih sprememb, dočim izkušnja pravi, da je doživljanje odmev le tistih fizikalnih sprememb, ki vplivajo na naše telo. Dalje, ako je duševna vzročna vrsta res sklenjena, tedaj je vzrok vsakega doživljaja edino kak drug doživljaj, vsekako vedno nekaj psihološkega. Toda naš filozof bi prvi ugovarjal proti takemu zaključku. Ali ni zapisal, da »je poglavitna naloga tudi vsake znanosti vprav ta, da skuša vedno bolj izločiti orisani s a m o p s i h o l o š k i i z v o r pristojnih ‚znanstvenih‘ prepričanj...⁹¹? Odkod torej naj izvirajo naša prepričanja? »Iz nepsihološke faktičnosti objekta.«⁹² Mišljenje, ki mu služijo za podlago »goli psihološki drugotni činitelji na subjektu samem«, ni »spoznavanje«, ampak »zmota«, taka predstava pa halucinacija⁹³. Ali pa »izvirati« v tej zvezi more pomeniti kaj drugega kakor »biti povzročen«?

K vzročnemu tolmačenju tega izraza, ki ima o priliki res tudi drugačen pomen⁹⁴, nas nagiba še drug značilen izraz, ki je s prvim v ozki zvezi: »zadeti«. Pristna predstava izvira iz nepsihološke faktičnosti, eksistence, istinitosti predmeta, kadar smo to njegovo istinitost »zadeli«. Toda kaj se pravi »zadeti«? Krogla, ki »zadene« drugo kroglo, nam je vedno služila kot šolski zgled za vzročnost. Ali daje filozof ta vzročni pomen svojemu izrazu? Da, saj rabi sledeči primer: »Mislimo si človeka, ki gre z zavezanimi očmi v smeri neke sohe; ne vidi sohe, pa hipoma zadene obnjo in se ustavi...« Podobno tudi istinitosti ne »vidimo«, ampak »samo obnjo z a d e n e m o«⁹⁵. Filozof po pravici poudarja, da zadevanje ni nobeno predočevanje, pač pa, ako pod vplivom njegove primere pravilno tolmačimo izraz, v z r o k , d a n a s t a n e p r e d o č e v a n j e .

Tako bi tudi končno potrdili ter podprli načelne trditve predmetne teorije, da najenostavnejši predstavniki doživljajji, ki se na njih gradi vse višjeredno doživljanje, morejo prvotno nastati le ob eksistentnih predmetih⁹⁶. Ta trditev zdrave pameti je bila za predmetno teorijo, ki je pri svojih predmetih načelno odmisljala eksistenco, pravi deus ex machina. Sedaj bi bila dokazana: Kar ni istinito, ne more biti tvorni vzrok predstav. Vzročno zadetje je počelo vsega spoznavanja: cognitio incipit a sensibus. Še druge trditve, ki so se nam zdele v svoji prvotni, predmetno-teoretični zvezi brez podlage, bi nenadoma dobile pravi pomen. Tako smo brali n. pr., da je predstava trpni doživljaj. Toda ni trpnosti brez dejavnosti, saj sta to dva ko-

⁹¹ Problemi, 61.

⁹² Ibid. 60, 78.

⁹³ Ibid. 59; gl. tudi Znanost in vera, 28—55; Anal. psihol., 157/8, itd.

⁹⁴ Prim. Filozofija, 165 sl., op. 25, in Sistem, 104.

⁹⁵ Knjiga o Bogu, 9/10.

⁹⁶ Sistem, 315.

relativna pojma. Po načelu sklenjenih vzročnih vrst bi morali sklepati, da kak drug dejaven doživljaj povzroča predstavo. Pa ne. Sistem pravi, da se pri predstavi »nahajam napram dotičnemu predmetu v nekem absolutno pasivnem, trpnem stanju«⁹⁷, in Uvod trdi, da »so vse naše predstave kot take v resnici le neki psihični 'vtisi', na podlagi katerih se nahajamo napram vsej zunanosti le v pasivno-pričakujočem stanju«⁹⁸. Nepsihični predmet je torej dejaven, predstavnostni doživljaj trpen. Ako to ni prava, pristna vzročnost, kaj neki je?⁹⁹

Tako bi nam končno »zadetje« premostilo prepad med duhovnim in tvarnim svetom in vzpostavilo med obema vzročno zvezo. Knjiga o Bogu bi rešila tudi vzročni problem, kakor je rešila substancijskega. Vendar temu ni povsem tako. Izraz »zadeti« ima še drug pomen. Zadenem v loteriji, zadenem, kaj si kdo misli, zadenem, kakšno vreme bo jutri, to je, uganem, pogodim, v nasprotnem slučaju pa zgrešim. In prav ta pomen je v Knjigi o Bogu v ospredju. Izrazi »pogodim«, »zadenem« in njuno nasprotje »zgrešim« veljajo za enakovredne¹⁰⁰. S tem ni vzročni pomen izključen, pač pa zelo zasenčen.

Ako pa natančno premislimo, se zdi, da je vendar ta drugi, prenešeni pomen v našem slučaju, ko gre za veljavno spoznanje, nujno v zvezi z doslovnim, vzročnim pomenom, tako da bi brez njega zgubil vsak smisel. Kako vem, da sem zadel v loteriji, pogodil tuje misli, uganil vreme? Sam se moram kako prepričati o stvari ali mi mora kdo drug povedati. Pogoditev sama nikakor ne zadošča, da tudi vem, da sem pogodil. Dokler pa tega ne vem, tako dolgo bo moje spoznanje k večjemu »zgolj vnanje pravilno«, da govorimo kakor Problemi¹⁰¹. Kako se torej naj prepričam, da sem »zadel«? Da mi kdo pove? Odkod ve on? Ali naj skušam »pogoditi«, sem li »zadel« ali ne itd. in infinitum? Ako naj ne obvisi vsa izvestnost v praznini, tedaj ne smemo dati našemu izrazu pomena »uganiti«, marveč njegov doslovni pomen, prav v smislu Vebrove primere. Le tisto spoznanje je vnanje in notranje pravilno, ki je nastalo zaradi doživetega »trčenja« s predmetom, to je iz vzročnih vplivov predmeta na spoznavajoči subjekt, pa naj si bodo ti vplivi še tako posredni. Tudi Laverrier je končno »trčil« na Neptuna, četudi je videl samo Uranovo svetlobo. Bodisi torej, da rečemo s Problemi, da ima le tako predstavljane in mišljenje spoznavno vrednost, čigar pristnost »izvira« »iz istinitosti ali faktičnosti njihovih objektov same«, bodisi da v smislu Knjige o Bogu to faktičnost »zadenemo«, v obojem slučaju bo treba priznati stvaren vzročni vpliv podstati na podstat, obema izrazoma bo treba dati vzročni pomen.

Razmotrivanja o zvezi med duhovnim in tvarnim svetom bi nas tako dovedla do sledečih zaključkov: Zakon o ohranitvi energije, kakor ga pojmuje sodobna fizika, ni nobena ovira za medsebojno

⁹⁷ Str. 102.

⁹⁸ Str. 219.

⁹⁹ Zanimivo je, da je Veber sam uvidel, da bi mogel ta njegov nazor voditi do psihofizične vzročnosti. Prim. Problem predst. prod., 161.

¹⁰⁰ Str. 10.

¹⁰¹ N. pr. str. 78.

vzročnost, saj pravi edino to, kar je filozofom že davno znano, da se bitje ohranja in da je vesoljstvo istovetno samo s seboj. Sicer pa itak vzročnost ni nobeno prehajanje ali prelivanje energij ne česa drugega, marveč stvaren vpliv podstati na podstat. Analiza vzročnosti nas torej nikjer ne vede do zaključka, da je vzročni vpliv med duhovnimi in telesnimi podstatmi nemogoč, dočim nas vsakdanja skušnja naravnost sili, da ga priznamo¹⁰². Zakaj bi duša ne mogla vplivati na telo in telo ne na dušo? Seveda pri tem ne prehaja kaj duševnega na telo ne kaj telesnega v dušo, marveč se radi tega vpliva spremene duši duševne pripadnosti, telesu telesne. Eno edino, pa veliko hibo ima ta nazor, kakor smo videli: vplivanje samo je ostalo nedoumljivo. Nedoumljivo, toda ne protislovno. Ali so mar druge teorije umljivejše, pa nam povrh prinašajo vedno nove težave, ko jih skušamo obrniti na dejansko dogajanje?

Morda bi bilo preveč trditi, da tako pojmovanje vzročnosti nujno sledi iz premis Vebrove filozofije, toda zdi se, da je v glavnem vendar v skladu z njimi, dočim ga nekatere teze spoznavne teorije naravnost vključujejo.

III.

Kadar filozofija govori o vzročnosti, redno vsaj spotoma omenja voljo, preiskuje njen vzročni vpliv na pojave in njeno svobodo. Kaj pravi o teh vprašanih Vebrova filozofija?

Duševni pojavi tvorijo, kakor smo brali v Uvodu, sklenjeno vzročno vrsto. Pa tudi tukaj se moramo vprašati, ali je ta vrsta v predmetni teoriji res »vzročna«. Kaj naj bo vzrok in čemu? Nižjeredni doživljaji so samo podlage višjerednih, kakor smo videli, ne pa njihov tvorni vzrok. Naravnost protislovno bi pa bilo trditi, da višjeredni doživljaji povzročajo nižjeredne, to je, svoje lastne podlage. A stremljenja so najvišji doživljaji, zato že celo ne morejo biti drugim vzrok, volje kot take pa predmetna teorija ne pozna. Uvod ter Znanost in vera tega izraza sploh nimata v stvarnem kazalu, Sistem pa zavrača čitatelja k besedi »hotenje«. Vprašanje o dispozicijah ali duševnih zmožnostih se bo šele pozneje pojavilo.

Čista predmetna teorija torej nima prostora za razum in voljo, marveč pozna le spoznavne in teživne doživljaje. Kjer pa ni govora o volji, seveda ne more biti tudi vprašanja o svobodni volji.

Iz te prve dobe je tudi Etika. Tu pa se je filozof, govoreč o moralnih problemih, hočeš nočeš moral dotakniti svobodne volje, ker je zgodovina filozofije obe vprašanji pač za vedno povezala. Tudi Veber ni mogel prezreti te vezi. Bil je torej prisiljen, da govori o svobodni volji, še preden je odkril voljo kot zmožnost duševne podstati. Kaj čudno, da je njegova takratna rešitev, ki je veljala k večjemu za predmetno teorijo, zgubila v njegovih očeh ves pomen, kakor hitro se je na važnejših točkah oddaljil od svojega izhodišča.

Osnovna trditev Vebrove Etike iz leta 1923 je bila, da se dado etični problemi obravnavati ne glede na to, je li volja svobodna ali ne. Etika je veda, ki govori o pravilnosti človeških teženj in iz njih

¹⁰² Prim. Uvod, 134/5.

izvirajočih dejanj. Toda vprašanje, ali je kako teženje pravilno ali ne, nima nobene zveze z vprašanjem, ali je dotično teženje svobodno ali nujno, prav »kakor je tudi za današnje logiko popolnoma irrelevantno vprašanje, ali gre pri mišljenju tudi za povzročene ali v tem smislu 'svobodne' doživljaje«¹⁰³. Etika ni nič drugega kakor »eksaktna logika nagonske pameti«¹⁰⁴. Ako je pa to takó, tedaj je sploh ves »problem indeterministov, psevdoproblem«¹⁰⁵. Saj »bi se problem svobodne volje sploh nikdar ne bil postavil, ako bi tega po mnenju indeterministov ne zahtevali baš etični problemi. Ako pa ti problemi tega ne zahtevajo, tedaj ni več povoda, pretrgati samo na eni in napram celokupnemu veselstvu do ničevosti malenkostni točki to, kar velja načelno za vse ostalo dogajanje... Zase stojim torej vse-kako na stališču strogega determinizma...«¹⁰⁶

Filozof se ne zadovolji samo s temi načelnimi trditvami, ampak skuša dokazati »še neposredno in analitično strogo kavzalno determiniranost tudi vsega našega stremljenja«¹⁰⁷, in sicer na dva načina: s tem, da zavrne glavni dokaz indeterministov, in s tem, da poda svoj dokaz za splošno determiniranost vsega dogajanja.

Glavni dokaz indeterministov se po Vebrovem mnenju glasi nekako takole: kadar kar koli v strogem pomenu besede »hočemo«, se neposredno zavedamo popolne prostosti ali svobode svojega hotenja. Ker pa je baš vsako notranje zaznavanje lastnega doživljanja neposredno spoznavanje, ki izključuje vsak dvom o tem, da doživljaj, ki se ga neposredno zavedamo, v resnici imamo in da je takšen, kakor se ga zavedamo, sledi iz tega, da je naše hotenje svobodno, ker se ga takega zavedamo. Toda, odgovarja filozof, mi se vendar neposredno zavedamo le stremljenja, ne pa odnosa, ki ga ima ta doživljaj s kakim drugim dogajanjem. Odnos sploh ni noben doživljaj, zato se ga ni mogoče neposredno zavedati. Samosvest nam torej načelno ne more povedati, ali je naše stremljenje z drugimi doživljaji v nujnem vzročnem ali kakem drugem odnosu¹⁰⁸.

Toda s tem dokaz indeterministov še ni povsem ovržen. Ali se ne zavedamo, da je hotenje »dejaven« doživljaj, ki izvira »iz nas samih«, dočim so nam drugi doživljaji tako rekoč vsiljeni od zunaj?

Res je, odgovarja filozof, da so nekateri doživljaji po svojem psihološkem značaju trpni, drugi dejavni in da spada v to zadnjo vrsto tudi hotenje. Toda ta dejavnost ali spontanost je le poseben psihološki aspekt doživljanja, ki ga »že načelno ne smemo zamenjati s povsem drugačnim vprašanjem, v kaki o b j e k t i v n i relaciji stoji doživljanje z doživljanjem... Ta argument znanstveno zato ni vreden niti ne piškavega oreha...«¹⁰⁹

¹⁰³ Etika, 67.

¹⁰⁴ Prim. podnaslov knjige: »Prvi poizkus eksaktne logike nagonske pameti.« Izraz »nagonska pamet« je filozof pozneje zamenjal z izrazom »aksiološka pamet«; gl. Estetika, 295.

¹⁰⁵ Etika, 338; Problemi, 14.

¹⁰⁶ Etika, 340.

¹⁰⁷ Problemi, 17.

¹⁰⁸ Problemi, 17—20.

¹⁰⁹ Problemi, 24.

Kot dosleden predmetni teoretik je Veber moral zapisati, kar je zapisal. Kaj neki bi mu takrat mogel pomeniti izraz »iz nas samih«? Ali je morda duša vzrok doživljanja? Ali niso prej doživljaji vzrok duše, če že hočemo na vsak način govoriti o vzrokih? Hotenje nima iz česa izvirati razen iz nižjerednih doživljanja, ti pa končno iz predmetov.

V tem je tudi napovedani »neposredni in analitično strogi« dokaz za vzročno določenost vsega doživljanja. Stremljenje, ki se javlja kot volja in želja, je analitično zavisno od svojih psiholoških podlag, od čustvovanja in mišljenja, torej ni svobodno¹¹⁰.

Vendar ta dokaz tudi s stališča predmetne teorije ni brezhiben. Mar smo res dokazali »kavzalno determiniranost vsega našega stremljenja«? Misli in čustva so neobhodne psihološke podlage stremljenjem, to je res, toda Sistem in Uvod sta vendar ugotovila, da podlage niso vzroki ali vsaj ne popolni vzroki višjerednega doživljanja, zato ga tudi ne morejo popolnoma determinirati. Kakor kamenje še ne determinira hiše in glasovi ne melodije, tako tudi čustva ne hotenja.

Indeterminizem v resnici ni ovržen niti s stališča predmetne teorije. Kakor hitro se bo pa izkazalo, da je duša podstat, bo dobil tisti »iz nas samih« svoj pravi pomen in stavilo se bo vprašanje, ni li kaka subjektivna »delovnost« v resnici svobodna.

Značilno je, da se filozof sam že v Etiki ni mogel ravnati po svojih dognanjih. Vsemu determinizmu na kljub je dal moralnim zakonom velemo obliko. Ali ni to neverjeten ilogizem? Kdo bo ukazoval kamenu, naj pada s takim in takim pospeškom? Saj drugače ne more! Tudi človek ne more drugače ravnati, kakor ravna, ako je determiniran. Veber bi ne bil filozof, ko bi bil to spregledal. Njegovi velelniki niso nezavesten ilogizem. »Pripomnim še,« tako nas opozarja, »da se poslužujem imperativne oblike samo radi krajšega izraževanja, da pa ne pomeni nič drugega, nego n. pr. stavek: Tvoje vrednočenje vsega tega, kar smatraš za vredno, je pravilno, itd. Isto velja tudi za sledečo uporabo imperativnih oblik.«¹¹¹

Moralni zakoni imajo velemo obliko, da bi bili krajši! Zakaj neki šolske fizike in kemije ne izražajo svojih zakonov tako? Sicer pa, ali je bilo filozofu res samo do tega, da bi knjiga, ki obsega 600 strani, ne narasla še za kako stran? Ali bi sploh narasla? Ne, Vebera pač ne muči skrb, kako bi si prihranil nekaj vrstic, toda on čuti, da etika, ki le ugotavlja, kako je, pa nič ne predpisuje, kako bi naj bilo, ni etika. Veber čuti, da je možno le dvoje: biti prepričan determinist in opisovati človeška dejanja, kakor opisuje prirodopisec življenje divjačine v naravi, zavedajoč se, da recimo volk ne ravna ne moralno, ne nemoralno, ko živi nujno po zakonih svoje narave — ali priznati, da človek ne ravna nujno tako, kakor ravna, temveč se često sam odloča. Zato je za taka dejanja tudi odgovoren in zasluži hvalo ali grajo. Treba je samo brati patetično stran 575 ali drugo

¹¹⁰ Problemi, 24—29.

¹¹¹ Etika, 398.

podobno, pa vsak takoj uvidi, kako je filozof prepričan, da bi človeštvo lahko ravnalo drugače, ko bi le hotelo. Taka mesta dokazujejo, da Vebrov etični študij ni šport, ampak poklicna dolžnost, ki jo vrši kot filozof med svojim ljudstvom. Zato posveča knjigo z vso resnobo državnikom in vzgojiteljem, ter upa, da bo morda vendar kaj pripomogla k etičnemu prerojenju. V takih trenutkih pozabi, da je determinist. Zato bi na njegov etični velelnik lahko obrnili Pascalove besede, ki jih je o priliki sam rabil: »Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas.«¹¹² Vsaj takrat jih razum še ni poznal. Vebrov ilogizem je bil zmagá intuicije nad dialektiko, zmagá človeka nad teoretikom.

Iz nekaterih premis bi pa tudi teoretik lahko že v Etiki sklepal na človekovo svobodno voljo. Knjiga namreč pravi, da imamo dolžnost samo do takih moralnih dejanj, ki jih označuje neka srednja stopnja možnosti. Maksimalno možno je dejanje, ki je že izvršeno, minimalno možno pa tako, ki se sploh ne da izvršiti. Prvo nisem dolžan storiti, ker je že storjeno, do drugega me zopet ne veže dolžnost po znanem načelu: Ultra posse nemo tenetur. Samo v navadnem pomenu možna dejanja so lahko naša etična dolžnost. Do sem Vebrova Etika¹¹³. Toda vprašajmo se dalje: Ali spadajo k omenjenim možnim dejanjem tudi nujna, že vnaprej vzročno popolnoma določena dejanja? Ali niso taka dejanja več kot samo možna? Ali ne trdi predmetna teorija, da je n. pr. »z lovčevim strelom neobhodno dana tudi že živalina smrt«¹¹⁴? V hipu, ko počí strel, je smrt samo še možna, in vendar se pravi, da je že dana. In po pravici. Ako vlada v veseljstvu popoln determinizem, tedaj je vsak najmanjši dogodek »že dan« v svojih nujnih vzrokih. Determinizem pozna samo nujne in nemožne pojave, večja in manjša možnost so le druge besede za našo manjšo in večjo nevednost, ki jim stvarno sicer prav nič ne odgovarja. Do tega pa, kar se bo itak nujno zgodilo, me dolžnost ne veže, kakor nimam dolžnosti, da se pokorim zakonu težnosti. Ako etika naj ni prazna beseda, potem morajo obstajati tudi dejanja, ki še niso dana, marveč so res v pravem pomenu, ne samo glede na našo nevednost, zgolj možna, to je taka, da jih poljubno lahko storim ali opustim. Ni etike brez »možnih« dejanj, ni »možnih« dejanj brez svobodne volje.

V obeh Psihologijah se vprašanje o svobodni volji nikjer ne pojavi, pač pa začenjajo »dispozicije« zbuditi pozornost. Filozof se že sprašuje, ali bi morda ne smeli doživljajev »tudi v kavzalnem smislu izvajati iz pristojnih dispozicij subjekta«¹¹⁵. Tedaj bi n. pr. hotenja izvirala tudi iz volje, dočim smo doslej vedeli samo, da izvirajo iz psiholoških in predmetnih podlag. Predmetne podlage so hotenju nujne, ali pa hotenje tudi nujno izvira iz volje? Psihologiji si tega vprašanja še ne stavita, vendar sta pripomogli, da se lahko postavi.

¹¹² Emocionalna struktura osebnosti (Ljubljanski Zvon, 1928).

¹¹³ N. pr. str. 332.

¹¹⁴ Anal. psihol., 115.

¹¹⁵ Anal. psihol., 168.

Estetika ne prinaša glede našega problema nič novega. Zdi se, da je filozof še vedno determinist¹¹⁹. V Agrarizmu pa nastopi za naše vprašanje odločilen preokret. Filozofov razvoj je namreč v tem delu dovedel do spoznanja, da je človeška oseba duhovna podstat¹¹⁷. Osebnost s svojimi »instinktivnimi in racionalnimi duhovnimi doživetji« je postala »center človeške narave«. Ta osebni center obdaja človeška animaličnost »kot drugi in podrejeni center« s svojimi animaličnimi doživetji. Duhovna doživetja so »osrednja«, »središčna«, ter zadevajo »nas same«, animalična pa »obodna«, ki »ne tangirajo človeka samega, človeške osebnosti«, razen posredno¹¹⁸.

S tem je Agrarizem prevrgel vso predmetno teorijo in jo postavil na glavo. Prej so bile istinite fizikalne osnove pravic vsega, duševnost pa najvišjerednejša in torej najodvisnejša predmetnost. Sedaj je oseba — Bog — pravic vesoljstva, ki daje tudi fizikalnim osnovam istinitost. Doslej smo glede doživljanjev poznali samo eno resnično odvisnost, odvisnost višjerednega doživljanja od nižjerednega, sedaj se ji pridružuje druga, važnejša: odvisnost doživljanja od osebe. V osebi smo končno našli nekaj, kar bi moglo biti svobodno, še malo, pa bomo trčili na izjave, ki to svobodo res priznavajo.

Prvič menda izpoveduje Veber prepričanje, da je oseba svobodna, v razpravi o Predstavni produkciji, vendar izraza »svobodna volja« še ne rabi¹¹⁹. V tej študiji, zlasti na straneh, ki so posvečene krščanskemu pojmovanju človeške osebnosti, kakor se zrcali v evangelijih in pri sv. Pavlu, je načrtan ves poznejši nazor o svobodni volji. Temeljne misli so sledeče: Za svoja zunanja dejanja ter za animalično stran svojega doživljanja človek ni neposredno odgovoren, ker vse to prihaja in odhaja po svoji lastni vzročni poti. Eno je pa neposredno od osebe same odvisno, to je notranja usmeritev, namen, dobra volja, ljubezen. In to edino tudi Bog od človeka zahteva, za to edino ga evangelij dela odgovornega. Da se pa ta notranja odločitev spravi v sklad z izkustvenim ravnanjem osebe, za to so potrebni drugi, nadnaravni činitelji¹²⁰.

Ta pojem svobode je Filozofija izdelala do potankosti. Oglejmo si поблиže njena izvajanja, ker obravnavajo tudi fizikalno vzročnost.

¹¹⁶ Vsaj tako bi mogli tolmačiti izraz »zasluži« na koncu strani 301, ako ga primerjamo z istim izrazom v Etiki, str. 496; prim. 498: »Pripomnim še...«

¹¹⁷ Dasi izraza podstat še ne najdemo.

¹¹⁸ Str. 167—172.

¹¹⁹ Beseda »svoboden« se nahaja sicer često v Vebrovih spisih, saj pozna filozof celo posebno »elevertično« čustvo, toda to ni liberum arbitrium, ki nas zanima, temveč samo libertas a coactione externa. V istem pomenu zahteva svobodo n. pr. tudi Einstein, ki sicer izjavlja, da je prepričan determinist (prim. njegovo knjigo: Comment je vois le monde, Paris 1934, str. 8, ter n. pr. str. 42, 108 etc.) Ali je tako stališče dosledno, to je seveda drugo vprašanje. Ako zahteva Einstein — in v tem so mu podobni vsi »svobodomiselnici« deterministi — da bodi zajamčen svoboden razvoj spontanih človeških teženj, tedaj ne sme v isti sapi kratiti enake svobode političnemu in kulturnemu »tiranu«, ki je tudi morda spontano tiran.

¹²⁰ Strani 234—242. Filozof izjavlja, da hoče z nazorom, ki ga je našel v Novem zakonu, »utrditi le svojo domnevo« (242).

Bela krogla se premika, ker jo je zadela rdeča krogla. Preiščimo ves pojav. Kaj vse je potrebno za premikanje naše krogle? Predvsem ta krogla sama kot nosilka gibanja. Premikanje je »zgrajeno« na krogli. Imenujmo zato kroglo »fundament«, gibanje pa »fundat«. Toda istinitost fundamenta v našem slučaju še ne zadošča za istinitost fundata, kakor zadošča za realen stik, da sta fundamenta istinita in primerno razmeščena v prostoru. Stik je statičen fundat, ki brezčasno izvira iz svojih fundamentov, gibanje pa dinamičen fundat, ki sicer tudi »sloni« na svojem fundamenteu, pa ne izvira iz njega, marveč izhaja časovno iz drugega gibanja, torej ne iz fundamenta, temveč iz fundata. S tem smo opisali prirodno vzročnost, ki meri vsa le »na orisane dinamične fundate«. Zato jo lahko opredelimo: »Vzročnost v bistvu sploh ni nič drugega nego vprav zakonito izviranje realnega fundata — iz (drugega) realnega fundata.«¹²¹

Nastane vprašanje, ali ni tudi takih dinamičnih fundatov, ki bi ne le sloneli na svojih fundamentih, ampak bi iz njih tudi izvirali. Izkustvo pravi, da jih imamo, to je vprav človeška volja. Introspekcija namreč priča, da nimamo le takih doživljajev, ki sledijo iz drugih doživljajev itd., marveč da kot osebe zavzemamo tudi stališče do svojih doživljajev, se jih branimo ali jih odobravamo ter pospešujemo¹²². Dočim doživljajske spremembe vedno izvirajo iz kakih drugih sprememb, izvira osebno stališče do teh sprememb iz osebe same. Ako je torej vzročnost izviranje spremembe iz spremembe, tedaj lastna osebna kretnja do teh sprememb ni vzročnost. Časovno-izkustveno izviranje hotenih činov iz osebe kot fundamenta »ni več vzročno, pač pa in to v strogem pomenu besede ‚svobodno‘«¹²³. Zakaj svobodno? Zato, ker ga ne pogaja in ne določuje kaka prejšnja sprememba, temveč spontano vre iz podstatne osebe in je v tem smislu absoluten začetek. Toda spontanost, bi dejal kdo — tudi Veber si stavi podoben ugovor — ni isto, kar svoboda. Res prihajajo odločitve iz najglobljeja jedra osebnosti same in torej niso od zunaj vzročno določene, toda to jedro samo je, kar je, in kdor bi mu pregledal bistvo, bi vnaprej vedel za vse njegove odločitve. Volja sicer izvira iz osebe, toda nujno, zato ni govora o svobodi. Kaj pravi filozof na ta ugovor? Ta točka morda do danes res še ni dovolj osvetljena, sicer pa tudi spada med najtežje probleme, ki se je kdaj človeški duh bavil z njimi. Ako že pri navadni vzročnosti trčimo na neprehodne zapreke, potem se ne smemo čuditi, da nam tudi glede svobodne vzročnosti ni vse jasno. Vsekako pa ni nobenega dvoma glede avtorjevega mnenja samega. Volja mu je res v pravem pomenu svobodna, ne le spontana. »Svojo voljo,« tako izjavlja, »človek neposredno sam ustvarja, naša volja je tudi realno-dinamično naša last, naša in ne — božja volja.«¹²⁴

¹²¹ Filozofija, 167.

¹²² Filozofija, 86—98.

¹²³ Filozofija, 168.

¹²⁴ Filozofija, 169.

Tudi v Knjigi o Bogu Veber ne pogloblja razlike med spontanim in svobodnim. Volja mu je zato »že po lastni naravi v pravem pomenu besede svobodna«, ker »hotenje poteka centralno ali globinsko« iz osebne podstat, ne iz drugih pripadnosti (str. 241). To je lahko

V Knjigi o Bogu je dal filozof svojim izsledkom o svobodni volji dovršeno sistematsko obliko. Za izhodišče mu služi analiza »delovnosti«. Najprej ugotavlja, da je temeljni zakon bitja vobče »vztrajnost«, lahko bi rekli tudi istovetnost v času. »Vse podstati in vse pripadnosti neobhodno vztrajajo, dokler se ne pojavi od koderkoli poseben povod, ki to vztrajanje izrine.«¹²⁵ Tak povod za spremembo prirodnih reči nazivamo vzrok. Ako si natančneje ogledamo to vzročnost, najdemo, da je vedno neko premikanje sproženo po drugem premikanju, to po tretjem itd. To premikanje je vedno od zunaj »sproženo«, nikoli ne izvira spontano iz telesne podstati same. Vse znanstvo nam je za pričo, da se »gola reč n. pr. premika le toliko, kolikor je bila sama »premaknjena«¹²⁶. Ker je reč sama do teh sprememb popolnoma indiferentna, ne moremo govoriti ne o njeni dejavnosti, ne o trpnosti. Mirujoča krogla je ravno tako dejavna, ko ustavlja gibajočo se, kakor ta, ko poganja mirujočo, a z isto pravico bi lahko trdili, da sta obe trpni. Drugače naši doživljaji. Ali niso n. pr. stremljenja nekaj izrazito dejavnega, kar vleče človeka čisto z neodoljivo silo? Toda kadar se zavedam, da me kaj »vleče«, pa mi to v globini duše recimo ni po godu, tedaj mi samosvest priča, da je poleg stremljenja, ki me vleče, v meni še neka druga, globlja delovnost, ki to stremljenje odklanja. In ta delovnost ni nič drugega kakor osebnost sama, ki je zavzela stališče do svojih dejavnih doživetij. Izraz volja ima torej dva pomena. V navadnem govoru že teženja nazivamo voljo, zlasti kadar se z njimi strinjamo. Toda potanjša analiza dobro loči teženje, ki je doživljaj med doživljaji, od osebnega pristanka ali odpora na to teženje. »In samo to je zdaj zares volja v najčistejšem pomenu besede, tista volja, o kateri edini velja, da sama . . . sploh ni več nikako doživetje, pač pa iskana in naravnost osnovna dejavnost človeka samega, njegova osnovna, osebno podstatna dejavnost.«¹²⁷ Osební pristanek ali odpor sta samo dva načina, kako se javlja ta čista volja, ki je »osnovno bistvo slehernega osebnega subjekta«¹²⁸. Voluntarizem? Da in ne. Izraz volja ima namreč pri Vebru širši pomen, »tudi teoretični razum in praktična pamet, inteligenca in vest v bistvu niso nič drugega nego osebna volja . . .«¹²⁹ Skratka, volja mu je tista živa duhovna osebna dinamika, ki zavzema svoje stališče do vesoljstva in vseh njegovih temeljnih vidikov: verum, bonum, pulchrum. Oseba je torej po svojem jedru dejavnost. »Latentna ali mirujoča dejavnost«, bi lahko rekli, četudi

samo spontanost, lahko pa tudi prava svoboda. Osebnostni dokaz se sploh nikjer posebej ne opira na svobodno voljo, marveč so vse njegove premise take, da drži, četudi je volja samo spontana. Zato dr. Šerkova kritika tega dokaza (Sodobnost, 1935, str. 480 sl.) strelja mimo cilja, ker zavrača njen avtor takšno svobodo, kakršno običajno slikajo druge knjige, ne take, kakor jo odkrivajo Vebrove analize. Sicer se pa Vebrov osebnostni dokaz cepi, kakor smo videli (Bogoslovni Vestnik, 1935, 143), in se nekatere inačice sploh ne opirajo na voljo, ampak na dvojstvo: podstat — pritika.

¹²⁵ Str. 221.

¹²⁶ Ibid. 221/2.

¹²⁷ Str. 199.

¹²⁸ Str. 200.

¹²⁹ Filozofija, 83.

se besede branijo take zveze, ki pa postane »aktualna trpnost ali dejavnost«, kadar jo dejavni doživljaji »sprožijo«, da se jim protivi ali soglašajo z njimi¹³⁰.

Z raziskovanjem delovnosti je Veber na zelo eleganten in izviren način odkril skupno počelo dvema problemoma, ki sta se doslej samostojno razvijala: to sta problem podstati in problem svobodne volje. Človeška volja je tista delovnost, ki je ne povzroča nobena pripadnostna delovnost, ampak ki vre spontano iz osebne podstati. Kot nepovzročena in iz podstati izvirajoča je tako rekoč per definitionem svobodna in bi bilo odveč navajati za to še druge dokaze.

Poglejmo si še torišče svobodne osebne delovnosti. To je predvsem svobodna osebnost sama. V naši moči je, da smo dobri ali zli, da bližnjega ljubimo ali sovražimo. Zato je tudi ljubezen zapoved, celo največja zapoved. Dobrota ali zloba je »zares v polnem obsegu in v vsakem oziru najbolj notranja in najbolj čista last dobrega (slabega) človeka s a m e g a«¹³¹, saj »izvira po vsem obsegu že iz naše osebno podstatne dejavnosti same in samo iz te dejavnosti«¹³², tako da je ne more ovirati ne kako pripadnostno doživljanje, še manj pa zunanji svet. V svojem najglobljem osebnem jedru se človek popolnoma sam odloča. To je »svoboda v najožjem pomenu besede, ker je bistvo naše dobrote ali zlobe po oni naši osebno podstatni dejavnosti tudi v polnem obsegu zajeto in izčrpano«¹³³.

V pravem, pa vendar »samo v širšem pomenu besede« smo svobodni tudi tedaj, »ko kaj zares ‚spoznavamo‘ ali se glede česa zares ‚motimo‘«¹³⁴. Na vsako trditev, ki naj bo n a š e spoznanje ali n a š a zmeta, moramo dati svoj pristanek. Zopet ista »osebna kretnja« do resnice kakor prej do dobrote. Toda dočim človek svojo etično dobroto sam ustvarja, saj ni nič drugega kakor pravilna osebna usmerjenost, ne povzroča na enak način s svojim pristankom, da je kaka trditev resnična. Pri spoznavnih doživljajih se je treba tudi vprašati, v kakem odnosu so ti doživljaji do svojih predmetov. Ta odnos pa ni v naši oblasti. Edino božji spoznavajoči subjekt tudi resnico takó ustvarja z mišljenjem kakor mi svojo moralno dobroto s hotenjem.

Dalje, to je izven svojega osebnega jedra, na svet doživljajev in reči pa človeška volja sploh nima stvarnega vpliva. Navadna vzročnost ali prirodna dinamika in osebna svobodna dinamika se »druga druge niti ne dotikata, kaj še, da bi druga drugo kakorkoli ovirali ali celo onemogočali. Med njima je kajpa prevažna zveza, ali ta zveza ni dejansko stvarna, tembolj p o r m a t i v n o m o r a l n a«¹³⁵. Da se dvigne roka, to morejo povzročiti le fizični vzroki, spremembe v živčevju in mišicah. Ta vzročnost šele omogoča hotenje, ne pa, da bi hotenje povzročalo fizikalne spremembe. Kar ni fizikalno možno, to si morda želimo, hoteti pa tega ne moremo.

¹³⁰ Knjiga o Bogu, 200.

¹³¹ Str. 205.

¹³² Str. 207.

¹³³ Str. 243.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Str. 250/1.

iii Vzročna nepreohodnost med duhovnim in tvarnim svetom je torej ostala. Še več, filozof ji je dodal še novo. Tudi med doživljaji in med osebno kretnjo človeškega bistva do teh doživljajev ni vzročnega prehoda. Tudi doživljaj, recimo kako poželenje, spada »samó v vzročni sestav vseh prirodnih dogodkov in ni prave vzročne poti od tega poželenja — do naše volje«¹³⁶. Ali torej filozof sedaj zanika, kar je priznaval že v Sistemu in Uvodu, da ima »ravno doživljaj stremljenja moč, da prekine ... determinacijo (med doživljaji) in poda prihodnji duševnosti bistveno drugo lice«¹³⁷? No, da stremljenja vplivajo na druge doživljaje, to priznava še sedaj, toda stremljenja ravno niso volja, vsaj ne v onem ožjem pomenu, ki smo ga označili. Stremljenja so doživljaji kakor drugi ter potekajo po navadnih vzročnih zakonih. Toda »tako potekanje ni več v nobenem oziru od volje zavisno ... Poželenje nam je prirodno vzročno dano, n. pr. po naših telesnih potrebah, po okolici, v kateri živimo, po naših prednikih itd. In enaki pravi prirodni vzroki so potrebni, če naj tako naše poželenje zopet izgine ...«¹³⁸

Človek je torej odgovoren samo za svoje namene. Edino njegova osebna etična usmerjenost je izključno njegova last. Na čustva, misli in teženja nima vpliva. Vse to se poraja v nas brez nas. Ali pa ne vodijo te premise do nesprejemljivih zaključkov? Tudi krščanska etika smatra vest, ki sodi namen in stopnjo svobode, za najvišjega sodnika, uči pa obenem, da človeka spoznamo po njegovih delih, ker dobro drevo rodi dober sad. Tudi Tomaž Akvinski pravi, da oseba ne more poljubno spreminjati svojih doživljajev, ker ne zapoveduje nižjim teženjem »principatu despotico«, temveč »principatu politico et regali, quo aliquis principatur liberis«¹³⁹, pa tudi to je vzročnost, četudi samo delna. Ako pa med doživljaji in notranjo usmerjenostjo osebe ni nobene vzročne zveze, tedaj ima lahko najbolj moralen človek zločinsko doživljanje in ravnanje, podlež pa najplemenitejše. Izkušnja pa vendar kaže, da vobče upravičeno sodimo etično vrednost osebe iz njenih dejanj, ta so celo najboljši kriterij. Kako spraviti v sklad vsakdanjo izkušnjo s filozofskim nazorom, ki ne pozna stvarne zveze med osebo in njenimi doživljaji? Zakaj plemenite osebe redno tudi plemenito ravnaajo, podle pa podlo? Odkod ta skladnost med etično vrednostjo in med doživljanjem oseb?

O tem ima Veber svoj poseben nazor. Volja sicer ne more spremeniti doživljajev in iz njih izviraajočih dejanj, pa kljub temu se naša pripadnostna, obodna delovnost sklada s podstatno središčno delovnostjo. Na kak način? To skrb prepustimo — milosti, Bogu! Človek naj se briga le za to, »v kakem odnosu je vsaj sam do svojih strasti, ki se jih na zunaj nikakor ne more ubraniti ... Ni pa njegova zadeva vprašanje, ali bodo one strasti tudi same dejanski izginile; to vprašanje je nasprotno le zadeva njegovega zaupanja, njegove vere ...«¹⁴⁰

¹³⁶ Str. 252.

¹³⁷ Sistem, 139, Uvod, 273.

¹³⁸ Knjiga o Bogu, 252.

¹³⁹ S. Theol. I, q. 81, a. 3 ad 2.

¹⁴⁰ Knjiga o Bogu, 254.

»Če se ... svojemu poželenju zares osebno upreš, ti bo tudi ostalo navrženo in ono tvoje poželenje bo po svoji vzročni poti izginilo ... In tako bralec obenem vidi, kako se vprav na tej točki harmonično križata in prepletata oba mogočna stebra naše duhovnosti, ... spoznanje in vera.«¹⁴¹

Z osebno svobodo smo torej odkrili še novo sklenjeno vzročno vrsto, tako da bi poznali sedaj tri. Toda medtem se je prepad med fizikalno in doživljajsko vzročnostjo skoraj čisto izpolnil. Ali nismo brali, da nam je »poželenje prirodno vzročno dano n. pr. po naših telesnih potrebah« in da so »pravi prirodni vzroki potrebni, če naj tako naše poželenje zopet izgine? Med doživljaji in telesi je torej vendar možna prava vzročna zveza, kljub nasprotnim dokazom, ki jih je bil navajal Uvod. Zato se je pa odprl tem globlji nov prepad med podstatno in pripadnostno delovnostjo, tako globok, da opušča filozof, dasi nerad, načelo vesoljne vzročnosti in stopa »s svojo izvedeno teorijo človeške osebnosti zares na plan še s posebnim dualizmom, namreč dualizmom prirodnega stvarstva na eni strani, za katero načelo vzročnosti splošno velja, in posebnega osebnega stvarstva na drugi, za katero to načelo več ne velja.«¹⁴². Vsako dogajanje ima svoj vzrok, edino osebne odločitve ga nimajo; za vsa bitja velja zakon vztrajnosti, le oseba lahko tudi svoje vztrajanje brez vzroka premakne¹⁴³.

Ta nazor vključuje dve trditvi, ki sta filozofsko silno drzni: neprehodnost med osebno delovnostjo in med prirodno vzročnostjo ter dogajanje brez vzroka.

Glede prve omenja Veber, da se tudi A. Ušeničniku zdi zveza med prirodno in osebno dinamiko, kakor jo slika Knjiga o Bogu, prerahla, nato pa sam dostavlja: »Imam tudi že misli, ki bi utegnile to zvezo storiti še 'trdnejšo', niso pa še tako izbrušene, da bi jih lahko že danes izročil naši znanstveni javnosti.«¹⁴⁴ Osnova teh misli bi bila, da je osrednja dinamika do obodne v »pravokotni« notranji zvezi »in je zato ne more ne tako ne drugače količinsko spreminjati«. Zamisel ni točneje izvedena, pa vsekakor to ne bo tisti »pravokotni« vpliv, ki ga je omenil in upravičeno zavrzel Uvod in ki temelji na nefilozofskem in tudi fizikalno napačnem pojmovanju energije¹⁴⁵. Pa četudi bi nam ostala zveza med obojno dinamiko vedno nerazumljiva, kakor je vobče vzročnost v svojem jedru nekaj nedoumljivega, samo zaradi tega je nimamo pravice zanikati, ako sicer govore razlogi zanjo. Nerazumljivo ni protislovno. Toda o tem smo že govorili v drugem delu. Zanimivo je, da je tako ožjo zvezo tudi Veber že o priliki priznaval, ko je zapisal n. pr., da je pijančevanje, ki se vendar tiče telesnega sveta, »v večini slučajev vsaj tudi zadeva njegove (človekove) lastne samodejavnosti«¹⁴⁶. Vsekakor glede tega vprašanja filozof še ni povedal zadnje besede.

¹⁴¹ Str. 253.

¹⁴² Str. 248.

¹⁴³ Str. 221.

¹⁴⁴ Str. 440, op. 47.

¹⁴⁵ Prim. Uvod, 149.

¹⁴⁶ Filozofija, 165, op. 24.

Se teže bi se bilo sprijazniti z mislijo, da je možno kako dogajanje brez vzroka. V Filozofiji se nahaja lepo mesto z izvirnimi dokazi za božjo nespremenljivost¹⁴⁷. Toda isto je treba reči na svoj način o vsakem bitju. Saj ugotavlja tudi Knjiga o Bogu, da velja »vztrajnost brez izjeme sploh za vse, kar naj dejanski bo«, za podstat in pritike. Ali je osebnost po svobodni odločitvi povsem taka, kakor je bila prej? Očividno ne. Zakaj torej ni »vztrajala«? Ker je nekaj povzročilo v njej spremembo. Kdo je tisti nekaj? Knjiga o Bogu pravi, da osebnost sama. Ker je sprememba nekaj dejanskega in ker prav nič ni vplivalo na osebo, je dejanska sprememba nastala iz nič, oseba jo je ustvarila. V Filozofiji smo res našli ta izraz, sedaj vemo, da bi ga bilo treba vzeti doslovno. Sicer je pa že v Agrarizmu mesto, ki pravi, da utegnejo v duhovnem svetu »prav malim' vzrokom odgovarjati največji' učinki in obratno«, češ da velja tu »načelo dinamične neenakovrednosti med 'učinkom' in 'vzrokom'«¹⁴⁸. Odkod tisti »več« na učinkih? Ustvarjen je iz nič! Toda kdo bo duši pripisoval stvariteljno zmožnost in celo tako, kakor je niti Bogu ne pripisujemo, saj tudi Bog ne ustvarja sebe ali sprememb v sebi, kar je končno isto? In ali je mogoče opustiti načelo, da ostane vsako bitje istovetno samo s seboj, dokler ne deluje nanj kak zunanji vpliv, ne da bi ipso facto zanikali načelo istovetnosti samo in s tem možnost misli vobče? Za to načelo ne more biti izjeme ne v Bogu ne v duši ne v ostalem vesoljstvu. Ako je »osebna kretnja« sploh kaj, potem ni mogla nastati iz nič, in ako ji je duša vzrok, mora biti tudi za to duševno vzrokovanje zadosten razlog.

Tudi tukaj je filozof sam začrtal rešitev. »Latentna volja« postane dejavna, kadar jo kaj »sproži«. Sprožijo pa jo dejavni doživljaji. S tem bi našli vsaj delni vzrok. Toda trebalo bi priznati, da je to »sproženje« sploh vzrok, da je torej med osebno in prirodno dinamiko vzročna zveza možna. Da Veber ni daleč od tega mnenja, priča njegova izjava, da gre »pri pravih duhoslovnih vedah... za posebno izvajanje 'pripadnosti' iz — pristojne podstatnosti, in sicer vprav iz osebno človeške podstatnosti«¹⁴⁹. Najbrž bo pa treba iskati tudi v »navpični« smeri. Edino Pravir naše osebnosti bi mogel voljo tako sprožiti in jo v njenem vzrokovanju delati istinito, da bi ji s tem ne odvzel svobode.

Filozof, kakor smo videli, sam izpoveduje nedovršenost svojega nazora. Toda taka, kakor so, s svojimi rešitvami in zagatami, spadata Vebrova izvajanja o svobodni volji med najgloblja in najizvirnejša, kar jih pozna sodobna filozofija. Le škoda, da so zaenkrat mislecem drugih narodov nedostopna.

* * *

¹⁴⁷ Str. 186.

¹⁴⁸ Str. 4.

¹⁴⁹ Knjiga o Bogu, 239.

Pojmovanje vzročnosti je v najožji zvezi s pojmovanjem istinitosti in podstatnosti. Kdor ne pozna istinitih podstati, ta nima komu pripisovati vzročnega vpliva. Zato je tudi Veber kot predmetni teoretik spočetka smatral vzročnost za golo zaporednost, prav kakor Hume in pozitivisti. Kakor pa je kmalu zaslučil podstatni ustroj vesoljstva, tako je tudi že zgodaj začel pojmovati vzročnost kot stvaren vpliv bitja na bitje. V čem je ta vpliv in med kakimi podstatmi je mogoč, o tem še ni jasnih zaključkov. Vsekako postaja izraz analogen in dobiva vedno širši pomen, da ga bo kmalu mogoče raztegniti na vse dogajanje v vesoljstvu. »Že sama telesna vzročnost,« pravi v Knjigi o Bogu, »utegne biti še kaj različna in to bo tem bolj veljalo za duševno vzročno potekanje.«¹⁵⁰ Tudi božja dejavnost je vzročnost¹⁵¹.

Vzročnosti pripada v Vebrovi filozofiji temeljni pomen, zlasti ker bo treba, kakor se zdi, spoznavno teorijo in njen pojem »zadevanja« vzročno utemeljiti. Kakor do Knjige o Bogu ni bilo mogoče podati zaključenega nazora o vzročnosti, ker ni bil rešen podstatni problem, tako ne bo mogoče izdelati dokončne spoznavne teorije, dokler se kako ne reši vprašanje vzročnosti, posebno vprašanje o zvezi med dušo in telesom. Ob tej priliki bo tudi treba znova premisliti, ne tvorita li duša in telo v človeku ene podstati, kakor filozof že sam sluti. V Knjigi o Bogu namreč pravi: »Sicer pa lahko tudi tu (glede duše in telesa) govorimo še o samo eni osnovni istinitosti, namreč ne o istinitosti gole telesnosti in tudi ne o istinitosti gole duševnosti, pač pa o istinitosti ž i v e, 'oduševljene' telesnosti.«¹⁵²

Prav tako glede dokazov za bivanje božje vzročnosti ni brez pomena, dasi v Vebrovi filozofiji nima niti približno take važnosti, kakor recimo v tomizmu¹⁵³. Toda brez neke vzročnosti, ki mora biti več kakor gola zaporednost, ni stvarjenja in brez svobodne volje ni osebnega Stvarnika. Istinitostni dokaz v resnici črpa svojo moč iz vzročnosti, čeprav jo pojmuje morda drugače, kakor je običajno. Tudi vzročni problem tvori del Vebrove poti do Knjige o Bogu.

¹⁵⁰ Str. 436, op. 5.

¹⁵¹ Agrarizem jo naziva »metafizična vzročnost« (str. 310).

¹⁵² Str. 29.

¹⁵³ Prim. dr. A. Trstenjak: Ob Vebrovi Knjigi o Bogu, Dom in svet 1935, str. 213/4.

„Ecclesia quaedam forma iustitiae est.“

(S. Ambrosius, De officiis ministrorum I, 29, 142.)

Pripombe k berilom 2. nočna 3. nedelje v avgustu.

Dr. F. K. Lukman.

Summarium. — Lectiones II. nocturni dominicae terciae Augusti, ex opere s. Ambrosii »De officiis ministrorum libri tres« sumptae, difficultates quasdam prae se ferunt. — 1. Lectiones breviori textus ex ampliore contextu evulsos continent. Lectio vero VI. in se difficilis intellectu est. — 2. Generalia quaeJam de s. doctoris libris »De officiis« adnotantur. — 3. S. Ambrosii tractatus de virtutibus cardinalibus (De off. I, 25, 166—50, 238) recapitulatur. — 4. Disputationibus de iustitia (De off. I, 28, 130—28, 142) versio slovena adnotationibus opportunis instructa proponitur. — 5. Explicatur, quomodo s. doctor, M. T. Ciceronis verba: »Fundamentum est autem iustitiae fides« (De off. I, 12) theologice interpretatus, sententias enuntiaverit, quarum sensus et connexio primo, ut aiunt, intuitu haud apparent.

V 2. nočnu tretje nedelje v avgustu se berejo odlomki iz 28. in 29. poglavja 1. knjige »De officiis« sv. Ambrozija. Na prvi pogled berila gladko tekó; če pa jih bliže pogledaš, niso tako preprosto jasna, kakor se je zdelo. Prejel sem pismo, naj ta berila pojasnim, kakor sem v BV XII (1912) 326—328 pojasnil Ambrozijevo razlago osmih blagrov. Naslednje pripombe hočejo tej želji ustreči.

1. Odkod nejasnost v berilih, kakršna so v brevirju? — Predvsem odtod, da so berila odlomki, iztrgani iz večjega konteksta o o pravičnosti v ožjem pomenu v 28. in 29. poglavju 1. knjige »De officiis«. Ta knjiga je v naših izdajah¹ razdeljena na 50 poglavij in 258 malih odstavkov. Razprava o pravičnosti obsega 28, 130—138 in 29, 139—142, berila pa so sestavljena iz naslednjih kosov:

lectio IV: 28, 137 (brez zadnjega stavka);

„ V: 29, 139 (prva četrtina) in 140 (prvi stavek);

„ VI: 29, 142 (brez zadnjega stavka).

Nejasnost 6. berila pa je v tekstu samem ali bolje v načinu, kako je Ambrozij svoja razmišljanja o krščanski pravičnosti naslonil na Ciceronovo besedo o temelju pravičnosti. O tem pa kasneje.

Preden Ambrozijeva izvajanja o pravičnosti razčlenimo, da najdemo miselno zvezo odlomkov v brevirju, nekaj pojasnil o delu »De officiis« ne bo odveč.

2. »De officiis ministrorum libri tres.« — Milanski škof je v tem delu prvi skusil v celoti podati in utemeljiti krščansko moralo. Naslonil se je na Ciceronov spis »De officiis libri tres«. Od njega je prevzel naslov, razporedbo snovi in mnogo etičnih pojmov, postavil pa je moralo na religiozno podlago, dal moralnim terjatvam religiozno utemeljitev in porabil zglede iz svetega pisma (zlasti stare zaveze), kaj malega tudi iz starejše krščanske zgodovine. Kako se krščanska

¹ Pri Migneu so knjige »De officiis ministrorum« natisnjene v XVI. zvezku serije latinskih očetov.

morala bistveno razlikuje od etike stoikov in drugih filozofov in jo prekaša, kako drugače presoja, kaj je dobro in koristno, je posebej poudaril: »Nos autem nihil omnino nisi, quod deceat et honestum sit, futurorum magis quam praesentium metimur formula², nihilque utile, nisi quod ad vitae illius aeternae prosit gratiam, definimus, non quod ad delectationem praesentis... Non superfluum igitur scriptionis nostrae est opus, quia officium diversa aestimamus regula atque illi aestimaverunt« (I, 9, 28. 29). Zavedajoč se, da je krščanska morala po bistvu nad stoično, je Ambrozij brez strahu prevzel iz Cicerona, kar je v etičnih naukih stoikov in drugih poganskih modrijanov našel dobrega in prikladnega, toda ne po načinu eklektikov, marveč tako, da je prevzetim elementom dal krščanski smisel in jih postavil na temelj krščanskega verovanja³. »Ta spis (De officiis) je zato važen, ker se je v njem antični nauk o čednostih načelno sprejel v teologijo.«⁴

Naslov »De officiis« je Ambrozij vzel od Cicerona in svoje ravnanje opravičil. Ob premišljevanju 118. psalma se mu je rodila misel, napisati knjigo v dolžnostih — de officiis (I, 7, 23). Cicero je sestavil knjigo »De officiis« za svojega sina Marka. Ambrozij meni, da ima kot duhovni oče pravico, pisati »De officiis« za svoje duhovne sinove, k'erike, ki jih je v evangeliju rodil in jih nič manj ne ljubi, nego bi jih ljubil kot rodni oče: »Non enim vehementior est natura ad diligendum quam gratia« (I, 7, 24). Beseda »officium« ni primerna samo za modroslovne šole, marveč jo rabi tudi sveto pismo, saj pravi sv. Luka (1, 23) o Zahariju: »Factum est, ut impleti sunt dies officii eius, abiit in domum suam« (I, 7, 25). Beseda pa tudi po svoji etimologiji ustreza Ambrozijevemu namenu: »Officium ab efficiendo dictum putamus, quasi efficium.« Zaradi blagoglasja pa se je »e« spremenil v »o«⁵. Gotovo »officium« opominja, »ut ea agas, qua nulli officiant⁶, prosint omnibus« (I, 7, 26).

3. O poglavitnih čednostih (I, 25, 116—50, 258). — Ambrozij govori v 1. knjigi od 25. poglavja dalje o štirih poglavitnih čednostih. To so: modrost (prudentia), »quae in veri investigatione versatur et scientiae plenioris infundit cupiditatem«; pravičnost

² Mi kristjani z večnim, ne totranskim merilom merimo, kar je dostojno in dobro.

³ Pravilno sodi P. de Labriolle, Histoire de la littérature latine chrétienne (Paris 1924) 371: »Dans chacune de ses exhortations on retrouve, à l'analyse, comme un amalgame de stoïcisme et de christianisme; mais c'est le christianisme qui est l'élément prépondérant et décisif. Nulle part on ne saisit mieux à quel point les dogmes capitaux du christianisme, croyance en la Providence, ferme espoir en l'immortalité de l'âme et en la rémunération d'outre-tombe, et surtout foi en Jésus Christ, ont déplacé maints problèmes moraux.«

⁴ H. Eibl, Augustin und die Patristik (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen B. 10/11, München 1923) 279.

⁵ »Officium« morja iz »opificium« s spremenjenim pomenom. »Officium« pomeni isto, kar grški »ὁ νόμος«, t. j., kar pristoja, moralna naloga, dolžnost, poklic.

⁶ Officere = protiviti se, biti v napoto.

(iustitia), »quae suum cuique tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit, ut communem aequitatem custodiat«; srčnost (fortitudo), »quae et in rebus bellicis excelsi animi magnitudine et domi eminet corporeque praestat viribus«; zmernost (temperantia), »quae modum ordinemque servat omnium, quae vel agenda vel dicenda arbitramur« (I, 24, 115).

V poglavjih 28.—34. razpravlja Ambrozij o osnovah človeške družbe. »Pravičnost se nanaša na družbo človeškega rodu in na občestvo. Zakaj osnova družbe se deli na dvoje: pravičnost (iustitia) in dobrotljivost (beneficentia⁷), tej pa pravijo radodarnost (liberalitas⁸) in dobrotljivost (benignitas⁹). Pravičnost se mi zdi vzvišenejša, radodarnost ljubkejša: oni je lastna stroga presoja, tej dobrota« (I, 28, 130).

4. O pravičnosti posebej (I, 28, 130—29, 142). — Slovenski prevod 28. in 29. poglavja, iz katerih so berila 2. nočna 3. nedelja v avgustu, bo najbolje pokazal, kako Ambrozij svoje misli razvija.

28. poglavje.

(131.) Že to, kar imajo filozofi za prvo nalogo pravičnosti, mi izpahujemo. Pravijo namreč, da je prvi način pravičnosti¹⁰, če kdo nikomur ne prizadene škode, razen ko ga krivica izzove. To (trditev) izpodnaša veljavnost evangelija (Lk 9, 36); zakaj sveto pismo hoče, da bodi v nas duh Sinu človekovega, ki je prišel milost deliti, ne krivico delati.

(132.) Potem so imeli za način pravičnosti, da imej skupno, t. j. javno za javno, zasebno za svoje. Niti to ni po naravi, zakaj narava je vse vsem skupaj nasula. Bog je namreč velel, naj vse nastane takó, da bi živež bil vsem skupaj in bi zemlja bila nekaka skupna

⁷ Prim. I, 30, 143: »Sed iam de beneficentia loquamur, quae dividitur et ipsa in benevolentiam et liberalitatem. Ex his igitur duobus constat beneficentia, ut sit perfecta. Non enim satis est bene velle, sed etiam bene facere; nec satis est iterum bene facere, nisi ex bono fonte, hoc est, ex bona voluntate proficiscatur.«

⁸ Plemenito mišljenje in ravnanje, radodarnost (nasprotje: avaritia). Poglavitno pravilo za radodarnost je: »... eo largiri consilio, ut prosis, non ut noceas« (I, 30, 144). Pravo mero radodarnosti je treba določiti po okoliščinah: »Deinde perfecta liberalitas fide, causa, loco, tempore commendatur« (I, 30, 148).

⁹ Za benignitas« rabi Ambrozij prav pogosto »benevolentia«. O odnosu dobrotljivosti do radodarnosti lepo piše I, 32, 167: »Est autem benevolentia etiam coniuncta liberalitati, a qua ipsa liberalitas proficiscitur, cum largitatis affectus sequitur largiendi usus, et separata atque discreta. Ubi enim deest liberalitas, benevolentia manet, communis quaedam parens omnium, quae amicitiam connectit et copulat... Tolle ex usu hominum benevolentiam, tamquam solem e mundo tuleris, ita erit, quia sine ea usus hominum esse non potest... Benevolentia itaque in his omnibus tamquam fons aquae reficiens sitientem et tamquam lumen, quod etiam aliis lucet nec illis desit, qui de suo lumine aliis lumen accenderint.«

¹⁰ Ambrozij rabi izraz »forma iustitiae«, način, oblika ali vrsta pravičnosti, t. j., kako se pravičnost, ki daje vsakemu svoje, konkretno izvršuje. Tako je n. pr. tudi zaničevanje denarja »iustitiae forma« (II, 27, 133).

last¹¹. Narava je torej rodila skupno pravico, prilastitev je naredila zasebno pravico. Tu, pravijo, so stoiki trdili, da vse nastaja za človekovo rabo, kar zemlja rodi; ljudje pa se rodijo radi ljudi, da si morejo med seboj drug drugemu koristiti.

(133.) Odkod so vzeli¹², da je treba tako govoriti, če ne iz našega svetega pisma? Mojzes je namreč zapisal, da je Bog rekel: »Naredimo človeka po svoji podobi in podobnosti in naj gospoduje čez ribe v morju in ptice pod nebom in čez zverine in čez vso laznino na zemlji« (Gen 1, 26). In David je dejal: »Vse si podvrigel njegovim nogam: drobnico in vsa goveda in tudi divje živali, ptice neba in ribe morja« (Ps 8, 8. 9). Iz našega so se torej naučili, da je vse človeku podložno, in zato sodijo, da je radi človeka nastalo.

(134.) Tudi to najdemo v Mojzesovih knjigah, da je človek rojen radi človeka, saj je Gospod rekel: »Človeku ni dobro samemu biti, naredimo mu pomočnico« (Gen 2, 18). Za pomoč je torej možu dana žena, ki rodi, da bi bil človek človeku za pomoč. Preden pa je bila narejena žena, se o Adamu pravi: »Za Adama pa ni bilo najti pomočnika njemu podobnega« (Gen 2, 20). Človek ni mogel dobiti pomoči razen od človeka. Med vsemi živalmi ni bilo podobne živali, in da kratko rečem, ni bilo najti človeku nobenega pomočnika. Žene je bilo treba za pomočnico.

(135.) Po božji volji torej ali po naravni vezi moramo drug drugemu pomagati, tekmovati z uslugami, tako rekoč vsak hasek dajati za občo porabo in, da povem z besedo svetega pisma¹³, drug drugega podpirati z vdanostjo, s postrežljivostjo, z denarjem, z dejanji ali kakorkoli že, da bo življenje v naši družbi vedno lepše. Naj nikočar od usluge ne odvrne niti strah pred nevarnostjo, marveč vsak imej vse za svoje, dobro in slabo¹⁴. Sv. Mojzes se ni bal začeti hudo vojsko za svoje ljudstvo, ni se tresel pred orožjem mogočnega kralja, ni ga bilo strah barbarske divje jeze, marveč je pustil v nemar svojo varnost, da bi svojemu ljudstvu vrnil svobodo.

(136.) | Velik je torej sijaj pravičnosti: Ker je bolj za druge ko zase, podpira naše občestvo in našo družbo; pokoncu drži vzvišenost duha¹⁵, da vse podreja svoji (nepristranski) sodbi, drugim deli pomoč, prispeva denar, ne odreka uslug, jemlje nase tuje nevarnosti.

¹¹ To ni »komunizem« v smislu komunistične doktrine. Kar tu Ambrozij uči, splošno uči katoliška etika. Tako n. pr. sv. Tomaž Akvinec, S. th. 2 II, q. 66, a. 7 c.: »Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum res inferiores sunt ordinatae ad hoc, quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex iure humano procedentem non impeditur, quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus.« Prim. S. th. 1 II, q. 94, a. 5 ad 3; 2 II, q. 66, a. 2 ad 1.

¹² Že apologeti 2. stoletja so trdili, da so grški filozofi zajemali iz modrosti najstarejših judovskih svetih knjig. Mojzes in David sta živela in pisala davno pred najstarejšimi grškimi pevci in filozoti.

¹³ V mislih ima Gen 2, 18, 20.

¹⁴ Prim. Rimlj 12, 15; »Veselite se z veselimi, jokajte z jokajočimi.«

¹⁵ »Excelsitatem tenet.« — »Excelsitas animi« Cicero, De officiis III, 24; prim. Ambros., De officiis I, 24, 115; »excelsi animi magnitudine eminent.« — »Excelsitas« je na tem mestu tista neodvisnost, samostojnost duha, ki ji je vodilo samó pravičnost.

(137.) Kdo ne bi želel imeti ta vrh čednosti¹⁶, če ne bi prastara lakomnost¹⁷ slabila in lomila čile moči tolikšne čednosti? Zakaj ko želimo množiti imetje, kopiciti denar, posesti in prilastiti si zemljo, slečemo pravičnost, izgubimo dobrotelost za občestvo¹⁸.¹⁹ Kako bo namreč pravičen, kdor preži, kako bo drugemu kaj iztrgal, da bi sebi pridobil?

(138.) Tudi pohlep po oblasti možato pravičnost poženšči²⁰. Kako se bo za druge potegoval, kdor si jih skuša podvreči? Kako bo slabotnim pomagal zoper mogočneže, kdor sam hlastá po moči, svobodi usodni?

29. poglavje.

(139.) Kako velika je pravičnost, se da spoznati tudi po tem, da ji ni izjeme ne po kraju ne po osebah ne po časih²¹, da velja celó za sovražnike. Če je s sovražnikom dogovorjen kraj ali čas boja, se ima za krivično, napasti ga drugje ali prej. Ni namreč vse eno, ali se kdo ujame v boju in srditem spopadu, ali pa radi ugodnejših okoliščin ali po naključju.²² Nasilnejše in verolomne sovražnike in tiste, ki so prizadejali več hudega, zadene hujše maščevanje, n. pr. Madiance, ki so po svojih ženskah mnoge iz judovskega ljudstva zavedli v greh, radi česar se je božja jeza razlila čez ljudstvo očetov. In tako se je zgodilo, da zmagovalec Mojzes nikogar ni pustil živega (Num 31, 3 sl.), da pa Jozue Gabaoncev, ki so ljudstvo očetov napadli bolj z zvijačo nego z vojsko, ni pokončal, marveč jih je osramotil in jim naložil suženjstvo (Joz 9, 20—27) in da Elizej, ki je oblegajoče Sirce, v hipu oslepljene, da niso videli, kam gredó, pripeljal v mesto, izraelskemu kralju, hotečemu jih pobiti, ni pritegnil, češ: »Ne pobijaj jih;

¹⁶ »Virtutis arcem.« Podlaga tej metafori je prejšnja »excelsitas«. »Arx« (deblo arc v glagolu arceo) je varna, utrjena višina, ki varuje in krije mesto ali okolico, trdnjava, grad.

¹⁷ »Prima avaritia.« — Slovenim: »prastara lakomnost« s pogledom na II, 26, 130: »Vetus igitur et antiqua avaritia est, quae cum ipsius divinae legis coepit oraculis, immo propter ipsam reprimendam lex delata est.« Ambrozij navaja za zgled Num 22, 7 sl.; Joz 7, 19 sl. in 10, 12, 13; Sodn 16, 5 sl.

¹⁸ »Iustitiae formam exuimus, beneficentiam communem amittimus (amismus).« — Preziranje bogastva, denarja, je »forma iustitiae«. Kdor hlepi po bogastvu, »sleče« (exuimus) to formo pravičnosti. Dobrotelost meri na občestvo. Kdor pa grabi denar, gleda nase, ne dela več za občestvo.

¹⁹ Besedilo med krepkima navpičnima črtama je 4. berilo v jutranjicah 3. nedelje v avgustu. V zvezi s prejšnjimi Ambrozijevimi izvajanji je vsaka beseda lahko umljiva.

²⁰ »Formam iustitiae virilem effeminat.«

²¹ Sv. Ambrozij je tu načel vprašanje »de medio virtutum«. O tem prim. sv. Tomaža, S. th. 1 II, q. 64, a. 2 c.: »Alio modo potest dici medium rationis id, quod a ratione ponitur in aliqua materia; et sic omne medium virtutis moralis est medium rationis; quia ... virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam. Sed quandoque contingit, quod medium rationis est etiam medium rei, sicut est in iustitia. Quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparationem ad nos; et sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus.«

²² 5. berilo v jutranjicah 3. nedelje v avgustu je sestavljeno iz prve četrtine 139. in prvega stavka 140. odstavka (med krepkimi navpičnicami).

nisi jih namreč ujel s svojim mečem in svojim lokom; postavi prednje kruha in vode, da jedó in pijejo in se vrnejo k svojemu gospodu« (4 Kralj 6, 22); človekoljubno dejanje naj bi jih izzvalo, da vrnejo hvaležnost. Odtlej ni bilo več sirskih razbojnikov v izraelsko deželo.

(140.) | Če torej pravičnost celó v vojski velja, koliko bolj jo je treba izpolnjevati v miru!²² In takšno usmiljenje je prerok izkazal ljudem, ki so prišli, da bi ga ujeli. Beremo namreč²³, da je sirski kralj poslal svojo vojsko njega lovit, ko je zvedel, da Elizej s svojimi nasveti in modrimi ukrepi preprečuje vse njegove nakane. Ko je prerokov hlapec Giezi zagledal vojsko, se je zbal nevarnosti. Prerok pa mu je dejal: »Nikar se ne boj; zakaj več jih je z nami ko z njimi.« In ko je prerok molil, da bi se njegovemu hlapcu odprle oči, so se mu odprle. Giezi je tedaj zagledal vso goro polno konj in vozov krog in krog Elizeja. Ko so prišli k njemu, jim je prerok dejal: »Bog, udari s slepoto sirsko vojsko!« Ko je to dosegel, je rekel Sircem: »Pojdite za menoj in popeljem vas k možu, ki ga iščete!« In videli so Elizeja, ki so ga hoteli ujeti, pa čeprav so ga videli, ga niso mogli prijeti. Jasno je torej, da je tudi v vojski treba držati dano besedo in pravičnost in da ne more biti častno, če se zvestoba prelomi.

(141.) Naposled še to. Nasprotnike so stari²⁴ s prizanesljivo besedo imenovali, da so jim rekli tujci. Sovražnike so namreč po stari šegi nazivali tujce. Lahko rečemo, da so to prav iz našega²⁵ vzeli. Hebrejci so namreč svoje nasprotnike imenovali tujerodce (allophyli), t. j., z latinsko besedo »alienigenae«. V 1. knjigi Kraljev beremo tole: »In zgodilo se je tiste dni, da so se zbrali tujerodci na boj z Izraelom« (1 Kralj 4, 1).

(142.) | Temelj pravičnosti je torej poštenost, zakaj srca pravičnih mislijo pošteno in pravični, ki se obtožuje, stavi pravičnost na poštenost; tedaj se namreč razodeva njegova pravičnost, če resnico priznava. Slednjič pravi tudi Gospod po Izaiju: »Glej, jaz postavim kamen Sionu za temelj« (Iz 28, 16), t. j., Kristusa za temelj cerkvi. Poroštvo za vse je namreč Kristus, cerkev pa je neki način pravičnosti, skupna pravica vseh: za občestvo moli, za občestvo dela, za občestvo trpi preizkušnje. Zato pa, kdor se samemu sebi odpove, ta je pravičen, ta je Kristusa vreden. Radi tega je tudi Pavel položil Kristusa za temelj (1 Kor 3, 11), da bi nanj zidali pravična dela; kajti vera je temelj;²⁶ v delih pa je ali v slabih hudobija ali v dobrih pravičnost.

5. Zadnji odstavek (I, 29, 142), iz katerega je 6. berilo jutranjic 3. nedelje v avgustu, je res težaven in podrobnejših pojasnil potreben. Vir nejasnosti je raba besede »fides« v različnih pomenih, potem pa uvajanje misli brez vidne logične zveze.

Poglejmo latinsko besedilo!

²² 4 Kralj 6, 8 sl.

²³ T. j., v stari zavezi.

²⁴ T. j., iz našega svetega pisma.

²⁵ Besedilo med krepkima navpičnima črtama je 6. berilo v jutranjicah 3. nedelje v avgustu.

»Fundamentum ergo est iustitiae fides; iustorum enim corda meditantur fidem: et qui se iustus accusat, iustitiam supra fidem collocat; nam tunc iustitia eius apparet, si vera fateatur. Denique et Dominus per Esaiam ‚Ecce‘, inquit, ‚mitto lapidem in fundamentum Sion‘, id est, Christum in fundamentum ecclesiae. Fides enim omnium Christus, ecclesia autem quaedam forma iustitiae est, commune ius omnium: in commune orat, in commune operatur, in commune tentatur. Denique qui se ipsum sibi abnegat, ipse iustus, ipse dignus Christo est. Ideo et Paulus fundamentum posuit Christum, ut supra eum opera iustitiae locaremus, quia fides fundamentum est, in operibus autem aut malis iniquitas aut bonis iustitia est.«

Ker je prireditelj beril za brevir izpustil zglede iz svetega pisma, kako je treba tudi nasproti sovražniku ravnati pravično, pošteno, besedica »ergo« v prvem stavku 6. berila v brevirju ni prav umljiva. Kontekst pa zvezo jasno kaže: iz zglede je Ambrozij sklepal, kaj je temelj pravičnosti. Besedo o temelju pravičnosti pa je Ambrozij vzela od Cicerona, De officiis I, 12: »Fundamentum est autem iustitiae fides.« Kaj je »fides«? Cicero jo je opredelil: »dictorum conventorumque constantia et veritas« — stalnost in resničnost besed in dogovorov, torej poštenost, zvestoba, zanesljivost, iskrenost. Tudi Ambrozij je v tem stavku besedo v tem pomenu zapisal, ni pa ponovil Ciceronove razlage in se pri njej ustavil, marveč je besedi »fides« hotel dati globlji pomen z aluzijami na razne biblične besede, ne da bi bil kako mesto izrečno navedel. Ko je zapisal stavek: »iustorum enim corda meditantur fidem,« je mislil na razne podobne besede v 118. psalmu, kjer se premišljevanje (meditari, meditatio) Gospodove pravičnosti, Gospodove postave tolikokrat ponavlja. To ni čudno, saj je Ambroziju ob premišljevanju 118. psalma, ki ga je skoraj ob istem času na široko razložil v 22 homilijah²⁷, dozorel sklep, napisati delo »De officiis«. Misel na pravičnega, ki iskreno in pošteno misli, pa je v Ambroziju zbudila spomin na pravičnega, ki si ne prikriva svojih slabosti, marveč se jih odkrito obtožuje, in na besede Preg 18, 17²⁸, ki jih je mnogokrat rabil, govoreč o pokori²⁹. Takšna asociacija po misli sorodnih ali po besedi podobnih bibličnih mest je pri Ambroziju običajna.

Sedaj pa je hotel Ambrozij, učenec aleksandrijskih eksegetov, ki so povsod iskali globlji pomen, dati globlji pomen tudi besedi »fundamentum«. Izaijeve besede (28, 16), ki mu jih je beseda »fundamentum« priklicala v spomin, so mu ga odkrile: Sion je cerkev, temeljni kamen pa Kristus. Tu pa se je odprla pot novim mislim. Govoril je že bil o raznih načinih, oblikah, kako se pravičnost, »ki je bolj za

²⁷ Homilije, ki jih je izdal pod naslovom »Expositio in psalmum CXVIII«, je Ambrozij govoril najbrž l. 387/288. Termin post quem dela »De officiis« pa je l. 386. Prim. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III² (Freiburg im Breisgau 1923) 518, 529; M. Ihm, Studia Ambrosiana (Lipsiae 1889) 24. 27.

²⁸ »Iustus in exordio sermonis accusator est sui« [vulgata: »Iustus prior est accusator sui«].

²⁹ Prim. moja razprava: Sv. Ambrozij o pokori, BV I (1921) 238.

druge ko zase — *aliis potius nata quam sibi*« (I, 28, 136), dejansko izvršuje. Tudi cerkev je ena izmed mnogih oblik pravičnosti, *«ecclesia quaedam forma iustitiae est»*, celo najpopolnejša: *«commune ius omnium»*. Kar se v njej vrši, se vrši za skupnost, za občestvo — *«in commune»*. *«In commune»* ne znači *n a č i n a*, kako se vrši, marveč *n a m e n*, za katerega se vrši. Cerkev moli za skupnost, za občestvo (prim. obliko liturgičnih molitev!), dela za skupnost (prim. evharistično daritev!), trpi za občestvo. To je skupnost, ki ji pravimo občestvo svetnikov, *«communio sanctorum»*.

Ce pa je cerkev *«quaedam forma iustitiae»*, mora ta pravičnost imeti tudi svoj temelj. Temelj cerkvi je Kristus, temelj pravičnosti pa je (po Ciceronu) *«fides»* in tako je Ambrozij prišel do enačbe: *«Fides omnium Christus.»* V tej enačbi pa *«fides»* nima več istega pomena ko pri Ciceronu ali v prvem stavku tega odstavka, pa tudi ne pomeni božje čednosti vere ali njenega deja; smisel je marveč ta: Kristus je temelj cerkve in poroštvo, da se v njej ostvarja pravičnost, *«commune ius omnium»*. Na Kristusu sloni občestvo vernikov, on je vez, ki spaja posameznike v občestvo, on je torej tudi jamstvo, da se v tem občestvu za občestvo moli, dela in trpi. Potek misli bi bil nemara jasnejši, ako bi bil Ambrozij besede: *«Fides enim omnium Christus»* postavil na konec za besedami: *«... in commune tentatur.»*

Naslednji stavek: *«Denique... dignus Christo est»* se zdi, da ne sodi v to zvezo, da uvaja čisto tujo misel. Pa ni tako. *«Denique»* (pri Ambroziju mnogokrat in v različnih pomenih) tukaj sklene prejšnja izvajanja in pove, kaj iz njih sledi. Ker je cerkev *«forma iustitiae»*, pravičnost pa je *«aliis potius nata quam sibi»*, sledi, da je pravičen tisti, ki samega sebe zataji in služi občestvu. Takšen je vreden Kristusa, ki je temelj cerkve in jamstvo, da se v cerkvi pravičnost vrši.

V rahlejši zvezi pa je zadnji stavek. *«Fundamentum»* je po asociaciji zbudil Ambroziju spomin na Pavlove besede 1 Kor 3, 10, 11: *«Po milosti božji, ki mi je dana, sem kot moder stavbnik položil temelj, drug pa nanj zida, vsak pa naj gleda, kako zida.»* Kajti drugega temelja nihče ne more položiti razen tega, ki je položen, in ta je Jezus Kristus. Pavel je položil Kristusa za temelj, da nanj zidamo pravična dela. Misel postaja splošnejša, zakaj ta dela niso dejanja pravičnosti v ožjem pomenu, marveč pravična, dobra dela sploh. Cerkev kot *«forma quaedam iustitiae»* izgine. *«Fides»*, ki se tu imenuje, ni več *«fides»* v prejšnjem pomenu (poroštvo), marveč vera v Kristusa.

Pokazalo se je torej, da Ambrozij v tem odstavku ni kar na slepo nametal nekaj misli brez notranje zveze, marveč da je Ciceronov izrek o temelju pravičnosti, poštenju, porabil za izhodišče teološkim izvajanjem, ki jih je po svoje razvli. Po svoje, pravim, kajti asociacija bibličnih mest, po besedi si podobnih ali po vsebini sorodnih, ga je tukaj kakor premnogokrat drugje zavedla, da je na videz skakal z misli na misel. Šele podrobna analiza odkrije notranjo zvezo. Ne dá se tajiti, da je v takšnih izvajanjih marsikaj umetno, prisiljeno. Odtod težave za bralca in še večje za prevajalca.

Praktični del.

VOTIVNA MAŠA V ČAST JEZUSU KRISTUSU, NAJVIŠJEMU IN VEČNEMU DUHOVNIKU.

V okrožnici o katoliškem duhovništvu je papež ob koncu odredil, naj se v čast in spomin Kristusovega duhovništva uvede posebna votivna maša. »Ta maša — tako veli okrožnica — se bo mogla opravljati ob četrtkih po liturgičnih predpisih.«

Formular nove maše je bil objavljen obenem z okrožnico. Dodan je bil še dekret kongregacije za sv. obrede, v katerem se bere, da je besedilo nove votivne maše potrdil papež in ukazal, naj se formular uvrsti med votivne maše v rimskem misalu¹. — Denimo sem celotni formular.

Missa votiva D. N. Jesu Christi Summi et Aeterni Sacerdotis quae in locum canventualis de feria quinta communi in choro suffici potest.

Introitus, Ps. 109, 4. Juravit Dominus, et non poenitebit eum: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. *Ps. ibid. 1.* Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis. Gloria Patri.

Oratio. Deus, qui ad majestatis tuae gloriam et generis humani salutem. Unigenitum tuum summum atque aeternum constituisti Sacerdotem: praesta, ut quos ministros et mysteriorum suorum dispensatores elegit, in accepto ministerio adimplendo fideles inveniantur. Per eundem Dominum.

Lectio Epistolae beati Pauli Apostoli ad Hebraeos (Hebr. 5, 1—11): Fratres: Omnis Pontifex ex hominibus assumptus etc.

Graduale. Luc. 4, 18. Spiritus Domini super me, propter quod unxit me: *V.* Evangelizare pauperibus misit me, sanare contritos corde, Alleluja, Alleluja. *V.* Hebr. 7, 24. Jesus autem eo quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium. Alleluja. — *Post Septuagesimam, omissis Alleluja et V. seq., dicitur: Tractus. Ps. 9, 34—36.* Exsurge, Domine Deus, exaltet manus tua: ne obliviscaris pauperum. *V.* Vide, quoniam tu laborem et dolorem consideras: *V.* Tibi derelictus est pauper: orphanus tu eris adiutor. — *Tempore autem paschali omittitur Graduale et eius loco dicitur: Alleluja, Alleluja. V. Hebr. 7, 24.* Jesus autem eo quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium. Alleluja. *V. Luc. 4, 18.* Spiritus Domini super me; propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me, sanare contritos corde. Alleluja.

Sequentia sancti Evangelii secundum Lucam. Luc. 22, 14—20. In illo tempore: Discubuit Jesus et undecim Apostoli cum eo etc.

Offertorium. Hebr. 10, 12—14. Christus unam pro peccatis offerens hostiam, in sempiternum sedet in dextera Dei: una enim oblatione consummavit in aeternum sanctificatos.

Secreta. Haec munera, Domine, mediator noster Jesus Christus Tibi reddat accepta; et nos, una secum, hostias tibi gratas exhibeat: Qui tecum.

Praefatio de Cruce.

Communio. 1 Cor. 11, 24—25. Hoc corpus, quod pro vobis tradetur: hic calix novi testamenti in meo sanguine, dicit Dominus: hoc facite, quotiescumque timentis, in meam commemorationem.

Postcommunio. Vivificet nos, quaesumus Domine, divina, quam obtulimus et sumpsimus, hostia; ut perpetua Tibi caritate conjuncti, fructum, qui semper maneat, afferamus. Per Dominum.

¹ Pius XI, litt. encycl. »Ad catholici sacerdotii«, 20. dec. 1935; S. R. C. decr. 24. dec. 1935: AAS 1936, 53—56.

Vsi teksti, izbrani iz sv. pisma stare in nove zaveze, govore o velikem in večnem duhovniku Kristusu, o njegovi izvolitvi po Očetu, o maziljenju po Sv. Duhu, o njegovem delu, o njegovi molitvi in daritvi. A kar beremo o velikem duhovniku Kristusu, velja analogno vsem mašnikom. Vsi mašniki Jezusa Kristusa so deležni njegove mašniške oblasti in vrše od veka do veka nepretrgoma njegovo mašniško službo. Vsi nosimo v duši neizbrisno znamenje Kristusovega duhovništva.

Zato pa prosimo v molitvah (*oratio, secreta, postcommunio*), da bi bili zvesti v naši sveti službi, da bi združeni s Kristusom bili Bogu prijetna žrtev in rodili sadove, ki ne minejo.

V svojem ustroju se molitve odlikujejo po klasični preprostosti in umerjenosti. In prav tako, kakor so molili v stari dobi, se v vseh treh molitvah nove votivne maše obračamo do Boga, Očeta, po Kristusu s r e d n i k u².

Okrožnica veli, naj bi se nova votivna maša opravljala vsak četrtek, kadar dopuščajo rubrike. Kako je umeti te besede, moremo razbrati iz naslova k novemu formularju: *Missa votiva D. N. J. Chr. Summi et Aeterni Sacerdotis quae in locum conventualis de feria quinta communi in choro suffici potest*. Naslov govori o konventni maši in pravi: v navadne četrtke, kadar je za konventno mašo dopustna votivna maša, se namesto druge votivne maše, ki je v misalu določena za četrtek (*Missa de Spiritu Sancto, Missa de SS. Eucharistiae Sacramento*) more opraviti maša v čast J. Kr. najvišjemu in večnemu duhovniku. Za konventno mašo pa je dopustna votivna maša, kadar je oficij de feria (razen v adventu, postnem času, v kvatrne dni, v prošnje dni, vigilije), če tisti dan ni treba opraviti maše prejšnje nedelje (*diebus in quibus primo resumenda non sit Missa Dominicae impedita*) ali če za tisti dan ni ukazana črna konventna maša (*Rubr. gen. miss. IV 3; Add. et variat. in miss. III 2*).

Obred nove votivne maše je isti kakor za druge konventne votivne maše. Maša je torej: sine *Gloria*, 2. *Oratio de feria*, 3. pro diversitate temporum assignata, sine *Credo*, Praef. de Cruce, ob koncu *Benedicamus Domino*; barva liturgične obleke je rdeča.

Okrožnica govori samo o četrtkih, da se sme opraviti votivna maša o J. Kr. duhovniku, če to dopuščajo rubrike. To seveda treba umeti samo o konventni maši. Privatna votivna maša v čast J. Kr. duhovniku pa je dovoljena vse dni, v katere so dovoljene tihe votivne maše. Rubrika našteva te dni (*Add. et variat. in miss. II 1*) in škofijski liturgični direktoriji jih naznanjajo v uvodu ali jih tudi sproti posebej označujejo. Obred je isti kakor pri drugih privatnih votivnih mašah.

Kmalu potem, ko je bila priobčena okrožnica o katoliškem duhovništvu, pa je papež za novo votivno mašo dovolil posebno pravico. — Zadnji dve leti so v mnogih škofijah uvedli običaj, da opravljajo za svetost mašnikov vesoljnega sveta posebne pobožne vaje, in sicer zlasti v soboto po prvem petku v mesecu. Ker se namen

² Gl. BV 15 (1935) 33—54.

teh pobožnih vaj čisto ujema z namenom votivne maše J. Kr. duhovnika, so prosili sv. očeta, naj dovoli, da se v vseh cerkvah in oratorijih, kjer z ordinarijevim odobrenjem posebej molijo za svetost mašnikov, sme opraviti vsak prvi četrtek v mesecu ena votivna maša v čast J. Kr. najvišjemu in večnemu duhovniku. Sv. oče je tej prošnji ugodil. Kongregacija za sv. obrede je izdala dekret »Urbis et orbis«, v katerem določa: primis feriis V cujusque mensis in ecclesiis et oratoriis, ubi de consensu respectivi Ordinarii peculiaris exercitia pietatis pro Cleri sanctificatione mane peraguntur, una Missa votiva de Jesu Christo Summo et Aeterno Sacerdote litari possit, dummodo non occurrat festum duplex primae vel secundae classis, quodlibet festum, vigilia aut octava Domini, Commemoratio omnium fidelium defunctorum; prohibetur etiam diebus 2, 3 et 4 Januarii, in quibus legatur Missa »Puer natus« infra Octavam Nativitatis salva tamen semper Missa conventuali aut parochiali. Namesto prvi četrtek v mesecu se sme pobožna vaja vršiti prvo soboto (S. R. C., 11. mart. 1936: AAS 1936, 241).

Po tem odloku je torej prvi četrtek v mesecu ali prvo soboto dovoljena votivna maša o J. Kr. najvišjem in večnem duhovniku, tudi če je ta dan festum duplex minus vel majus, v cerkvah in oratorijih, v katerih z ordinarijevim odobrenjem opravljajo posebno pobožnost za svetost duhovnikov. Ni pa dopustna ta maša v praznike 1. ali 2. reda, na noben Gospodov praznik, naj bo kateregakoli reda, na nobeno vigilijo in med nobeno osmino kateregakoli Gospodovega praznika.

Kakšen pa je obred maše, o tem odlok ne govori. Pa tudi iz obćih rubrik o votivnih mašah se ne dá razbrati, kako naj se vrši votivna maša o J. Kr. duhovniku prvi četrtek ali prvo soboto v mesecu. Privileg, ki ga ima maša presv. Srca Jezusovega prvi petek v mesecu, se zdi, da za mašo o J. Kr. duhovniku ne velja, ker ta maša nima značaja slovesne votivne maše. Mogel pa bi se morda za to mašo uporabiti odlok C. R. 17. nov. 1922, n. 4379, de Missa votiva pro Fidei propagatione. Po tem odloku se votivna maša za razširjenje vere sme opraviti enkrat v letu na dan, ki ga določi ordinarij, tudi če je tisti dan festum duplex majus vel minus. Maša ima torej nekako iste pravice kakor maša o J. Kr. duhovniku prvi četrtek ali prvo soboto v mesecu. Pri votivni maši za razširjenje vere pa se moli *Credo*, tudi če je maša tiha; (*Gloria* se ne moli, ker je liturgična barva pri tej maši vijolična); komemoracije in oracije so tiste kakor na festum duplex majus in minus. Analogno moremo reči: pri votivni maši o J. Kr. duhovniku prvi četrtek ali prvo soboto je *Gloria* in *Credo*; komemoracije so tiste kakor na festum duplex majus vel minus; tudi »imperata« se moli; izpusté se commemoraciones communes (*A cunctis*, de S. Maria, *Ecclesiae* vel pro papa etc.), ki se molijo pri maši ritus semiduplicis vel simplicis³. Mislim, da se po tem lahko ravnamo, dokler C. R. te stvari ne bo drugače razsodila.

Fr. Ušeničnik.

³ Tako sodi o obredu votivne maše o J. Kr. duhovniku prvi četrtek ali prvo soboto J. P a u w e l s S. J. v *Nouv. rev. théol.* 63 (1936) 913.

POVELJAVLJENJE MEŠANEGA ZAKONA, SKLENJENEGA V NEKATOLIŠKI OBLIKI.

V zadnjih letih niso redki primeri, da katoličanke iz naših krajev sklenejo zakon doma ali pa v južnih pokrajinah naše države z ženini pravoslavne vere po pravu in obredu pravoslavne cerkve. Po § 2 bračnih pravil srbske pravoslavne cerkve iz l. 1933 se zahteva za veljavnost zakona, da zaročenca izrečeta privoljenje v zakon v pravoslavnem božjem hramu pred pravoslavnim duhovnikom ob navzočnosti dveh prič in »da duhovnik potrdi njuno zvezo s cerkvenim obredom« (a sveštenik utvrduje ovu vezu crkvenim obredom). »Razlika v veroizpovedanju« (odgovarja ji v katoliškem pravu mixta religio; pomeni torej pripadnost k nepravoslavni krščanski veri) je po § 13 br. pr. razdiralni zadržek, ki pa spada med spregledne zadržke. Za spregled od tega zadržka zahteva srbska pravoslavna cerkev po § 16 br. pr., da poda nepravoslavni zaročenec vpričo pravoslavnega duhovnika in dveh prič pismeno izjavo, da bodo vsi otroci pravoslavno krščeni in vzgojeni. Katoliške poroke v primerih, ki smo jih zgoraj omenili, seveda ni, ker zaročenca ne dasta poroštrev, ki se zahtevajo v kan. 1061. Poroštrev pa ne dasta in jih tudi dati ne moreta, ker sta prav kar dala nasprotna poroštva zastopniku pravoslavne cerkve. Katoličanka se zaveda, da je njen zakon neveljaven, ker ga ni sklenila v katoliški obliki, da je sama izključena od prejemanja zakramentov, morda tudi, da je izključena iz cerkvenega občestva. Pogosto se zgodi, da kmalu po poroki ali pa po več letih prosi (katoliškega) župnika ali spovednika, »da bi se njena zadeva uredila«. Tako nastane konkretno vprašanje, kako naj se ta zakon poveljavi. Reči, da je zakon neveljaven in da mora zato katoličanka zapustiti zakonsko skupnost, je sicer lahka stvar, toda iz moralnih, socialnih in civilnih razlogov manj priporočljiva in neredko popolnoma zgrešena.

Cerkev mešane zakone, kakor je znano, najstrože prepoveduje (kan. 1060). Oviralni zadržek mešane veroizpovedi spregleda le, če podasta zaročenca poroštva, ki se zahtevajo v kan. 1061, in obstoji moralna izvestnost, da bosta zaročenca poroštva tudi držala. Obe zahtevi se uvajata s členico »nisi« in sta torej pogoja, ki se po kan. 39 zahtevata za veljavnost dispenze. Ako poroštrev in moralne izvestnosti ni, Cerkev kratko malo spregleda ne dá. Tudi v smrtni nevarnosti se dispenza ne sme in tudi ne more veljavno podeliti, ako poroštva niso dana. To sledi že iz kan. 1043 in 1044; vrh tega pa je še opozeril dekret sv. oficija z dne 14. januarja 1932 (AAS 1932, 25) škofo, župnike in vse, ki imajo fakulteto, spregledovati zadržka mešane veroizpovedi ali različne vere, naj svoje pravice nikoli ne uporabijo, ako niso dana poroštva, »secus ipsa dispensatio sit prorsus nulla et invalida«.

V kan. 1061, § 2 je določeno, naj se redno zahtevajo pismena poroštva. Navedeni dekret sv. oficija pa je določbo še izpopolnil z dostavkom, da morajo biti poroštva taka, »quarum fidelem executionem, etiam vi legum civilium, quibus alteruter subiectus sit, vigentium in loco actualis vel (si forte alio discessuri praevideantur) futurae eorum commorationis, nemo praepedire valeat«. Tudi to se

terja za veljavnost dispenze. Ker naš interkonfesionalni zakon določa vero otrok iz mešanega zakona drugače, kot hoče Cerkev (čl. 1—3 zak. z dne 25. maja 1868, d. z. št. 49), zato se morajo dati poročstva v obliki pogodbe.

Iz navedenih določb je jasno, za kakó resno stvar ima Cerkev svojo prepoved glede mešanih zakonov. Nikdar ne spregleda zadržka mešane veroizpovedi, ako ni poročtev in moralne izvestnosti, da se bodo poročstva izpolnjevala. Ravnanje cerkvenih oseb, ki bi asistirale pri mešanih zakonih, čeprav dispenze ni bilo, ali ki bi dajale ali priporočale dispenzo, čeprav poročstva niso bila dana, ali niso moralno izvestne, da so poročstva resna, moramo obsoditi v cerkveno javno-pravnem pogledu naravnost za — zločinsko. Gre namreč za očiten abusus potestatis, ki je dvakrat usoden, ako ga kdo krije z izgovorom, češ da moramo biti »dobri za ljudmi, uslužni, postrežljivi in da je treba preprečiti greh, ko bi sicer zaročenca živela v konkubinatu, oziroma v nedovoljenem ter neveljavnem zakonu«. Tak, v plašč gorečnosti zaviti izgovor razodeva nepoznanje osnovnih principov o obveznosti zakonov ter osnovnega načela o Cerkvi kot pravni družbi, da namreč »bonum publicum praevallet bono privato«. Kam more kdo priti, če gleda zgolj na uslužnost, kaže tale naravnost neverjetni zgled. *Confessarius quidam — proh dolor! — puellae ipsi dicenti sponsum suum non catholicum nolle praestare cautionem ad can. 1061, § 1, n. 2 dedit consilium, ut ad interim ipsa transgrederetur ad religionem sponsi et matrimonio celebrato reverteretur et consequeretur matrimonii sanationem. Ita est in actis. Refero tantum nullo verbo addito.*

Zakon med katoličanko in nekatoliškim kristjanom, o katerem smo zgoraj govorili, je neveljaven radi nedostatka v obliki. Katoliške poroke ni bilo radi poročtev. Brez pomena je, ali je katoliški župnik odrekel sodelovanje pri sklenitvi zakona, ker zaročenca nista hotela dati poročtev, ali pa sploh nista hotela priti k njemu, ker nista marala dati poročtev ali ker je nekatoliški zaročenec v načelu odbil katoliško poroko. Dejstvo je, da se je zakon sklenil v pravoslavni cerkvi in da je katoliška nevesta dala zgoraj omenjeno izjavo, da bodo otroci pravoslavno krščeni in vzgojeni. Gre za poveljavljenje tega zakona.

Cerkveni zakonik pozna, kakor je znano, dva načina poveljavljenja zakona, namreč navadno poveljavljenje (kan. 1133—1137) in ozdravljenje v korenini (kan. 1138—1141). Najprej je treba poskusiti z navadnim poveljavljenjem, ako to ni mogoče, pa z ozdravljenjem v korenini.

O navadnem poveljavljenju zakona, ki je neveljaven radi nedostatka v obliki, določa kan. 1137: »*Matrimonium nullum ob defectum formae, ut validum fiat, contrahi denuo debet legitima forma.*« Zakon se torej mora v takem primeru skleniti v zakoniti obliki; da pa je ta možna, se mora prej dobiti spregled od zadržka mešane veroizpovedi; ta pa se ne dobi, kakor smo videli, ako ni poročtev in moralne izvestnosti o njih izpolnjevanju. Ako sta torej osebi, ki živita v neveljavnem mešanem zakonu, pripravljene, dati zahtevana

poročstva in nato izreči privoljenje v zakon v katoliški obliki, se more njun zakon poveljaviti z navadnim poveljavljenjem. Katoličana je treba prej še odvezati ekskomunikacij — možnih jih je več —, ki jim je zapadel po kan. 2319.

Če pa osebi v obravnavanem zakonu nočeta ponoviti zakonskega privoljenja v predpisani cerkveni obliki, ali če je nevarno, nekato-liški del spomniti na neveljavnost zakona, ali če ni mogoče dobiti spregleda od zadržka mešane veroizpovedi (ker ni poročtev) in zato Cerkev ne dovoli poroke, tedaj je navadno poveljavljenje izključeno. Treba je zato poskusiti z ozdravljenjem v korenini.

Osnovni pogoj, da se more zakon v korenini ozdraviti, je obstoj naravnopravno veljavne zakonske privolitve (kan. 1139). Njen obstoj v našem primeru sponiramo; zato se načelno tak zakon more ozdraviti v korenini. Kodeks posebnih določb za mešane zakone v tem pogledu ne navaja. Nastane pa vprašanje, kako je tu s poročtvii: ali se more sanatio doseči brez njih? ali je dovolj, če vsaj katoliški del obljubi, da bo izpolnjeval, kar Cerkev zahteva v mešanem zakonu od katoličana? ali se zahteva za to obljubo kakšna oblika? ali se končno more podeliti ozdravljenje v korenini tudi brez te obljube?

Najprvo moramo reči, da v kodeksu na ta vprašanja v kanonih, ki govore o ozdravljenju v korenini, ne dobimo odgovora. Kakor sicer večkrat so tudi ti kanoni iz cerkvenega zakonskega prava zelo splošno formulirani. Upoštevati moramo zato ves sistem cerkvenega zakonskega prava. Radi tega sem tudi omenil strogo cerkveno prakso glede poročtev pri mešanem zakonu. Res je, da ravna Cerkev kot dobra mati in vseskoz izvaja načelo: »Salus animarum suprema lex« in da bo zato s katoličanom, ki že dalj časa živi v neveljavnem zakonu, ki ga ne more zapustiti ali vsaj ne brez težav zapustiti, ravnala drugače kakor pa s tistim, ki šele namerava skleniti tak zakon: vendar pa je treba po drugi strani kljub temu imeti na umu, da je Cerkev glede poročtev neizprosna, vsaj pred poroko. Da se ne bo komu to čudno zdelo, naj omenim, da je srbska pravoslavna cerkev še neprimerno strožja. Po § 123 br. pr. se mora mešan zakon, sklenjen pred nepravoslavnim duhovnikom, anulirati na zahtevo pravoslavnega zakonca ali njegovega zakonitega zastopnika ali tudi po službeni dolžnosti, ako nepravoslavni zakonec noče prestopiti v pravoslavno vero.

Ozdravljenje zakona v korenini je po kan. 1141 pridržano sveti stolici; če gre za mešan zakon, je za zunanje območje pristojen sveti ofij (kan. 247, § 3). Škofje dobe v petletnih fakultetah pravico, da morejo sanirati neveljavno sklenjene mešane zakone. V tekstu fakultete pa so glede teh sanacij navadno navedene nekatere važne omejitve. Ker nam bo tekst služil pri reševanju našega vprašanja, naj ga izpišem, kakor je obsežen v sedaj veljavnih petletnih fakultetah ljubljanskega škofa (podeljene 1928, podaljšane 1933, veljavne do 1938); glasi se: »Sanandi in radice matrimonia attentata coram officiali civili vel ministro acatholico a suis subditis etiam extra territorium, aut non subditis, intra limites proprii territorii, cum impedimento mixtae religionis aut disparitatis cultus, dummodo consensus

in utroque coniuge perseveret, isque legitime renovari non possit, sive quia pars acatholica de invaliditate matrimonii moneri nequeat sine periculo gravis damni aut incommodi a catholico coniuge subeundi; sive quia pars acatholica ad renovandum coram Ecclesia matrimonialem consensum, aut ad cautiones praestandas, ad praescriptum Cod. I. C. can. 1061, § 2 ullo modo induci nequeat; exceptis casibus: 1^o in quo pars acatholica adversatur baptismo vel catholicae educationi prolis utriusque sexus natae vel nasciturae; 2^o in quo ante attentatum matrimonium, sive privatim sive per publicum actum, partes se obstrinxerunt educationi non catholicae prolis, uti supra: dummodo aliud non obstat canonicum impedimentum dirimens, super quo Ipse dispensandi aut sanandi facultate non polleat.« (Škof. list 1933, 80; 1929, 126—127.)

Iz citiranega besedila sledi, da se za sanacija poročstva ne zahtevajo. Dobro pa je treba paziti, da je sv. oficij l. 1930 dostavil fakulteti bistven pogoj: »dummodo moraliter certum sit partem acatholicam universae prolis tam natae quam nasciturae catholicam educationem non esse impedituram.« To je sporočil sv. oficij kongregaciji de propaganda in orientalski kongregaciji (Gasparrri, Tractatus canonicus de matrimonio II, 1932, 269); kongregacija de propaganda je o tem obvestila podložne ordinarije 2. julija 1930 (Linnborn, Grundriß des Eherechts nach dem Codex iuris canonici^{4, 5}, 1933, 442, op. 2). Na neko poznejšo prošnjo apostolskega delgata za Turčijo je kongregacija de propaganda odgovorila 4. septembra 1931: »iuxta ultimas dispositiones S. Officii, non posse sanari in radice mixta coniugia, nisi habeatur moralis certitudo partem acatholicam universae prolis tam natae quam nasciturae catholicam educationem non esse impedituram« (cit. Gasparrri, o. c. II, 269). Gasparrri dostavlja: »Quam regulam modo omnes SS. CC. (= sacrae congregationes) accurate servant« (o. c. II, 269). Dostavek »dummodo moraliter certum sit partem acatholicam universae prolis tam natae quam nasciturae catholicam educationem non esse impedituram« stoji v novejših formularjih namesto obeh izjem, ki sta navedeni zgoraj v tekstu fakultete ljubljanskega škofa; ta tekst se je nahajal v petletnih fakultetah, ki jih od l. 1923 prejema jo krajevni ordinariji, ki niso podložni kongregaciji de propaganda ali orientalski kongregaciji. Razlika med novejšim in starim formularjem je za redne cerkvene province v tem, da je po starem zadoščalo za sanacijo mešanega zakona, da le ni nekatoliški del nasprotoval katoliškemu krstu in vzgoji otrok, po novem pa mora biti moralno izvestno, da ne bo oviral katoliške vzgoje otrok. Pod izrazom »katoliška vzgoja« je umeti tudi katoliški krst (Gasparrri, o. c. II, 269). Ako torej ni mogoče dobiti moralne izvestnosti, da nekatoliški zakonec ne bo delal ovir, da bi bili otroci, ki se bodo rodili, katoliško krščeni, kakor tudi ovir, da se bodo vsi otroci, oni, ki so že rojeni, in oni, ki se bodo še rodili, katoliško vzgajali, se sanacija ne podeli; in sicer ne le škof nima pravice v takem primeru zakona sanirati, marveč je tudi kongregacije ne podele. Podpisanemu ni znano, zakaj je ostala fakulteta ljubljanskega škofa izražena po starem formularju (morda

napačno objavljena v Škofijskem listu? ni morda prevzet po pototi stari formular?). Gotovo pa je, da moramo fakultete tolmačiti ad mentem sv. stolice. Po zgoraj navedenih izjavah rimskih kongregacij in po Gasparrijevem pričevanju pa v zadnjih letih rimske kongregacije zakona ne sanirajo, ako ni omenjene moralne izvestnosti. Izjema pod števil. 2 v starem formularju (*in quo ante attentatum matrimonium, sive privatim sive per publicum actum, partes se obstrinxerunt educationi non catholicae prolis*) je v novem odpadla.

V formularju fakultet, ki jih prejemajo nunciji in apostolski delegati, se ni za sanacijo mešanega zakona od nekatoliškega zakonca nič zahtevalo. Tekst se je namreč glasil: *Quod si matrimonium fuerit nullum ob non servatam formam in casu mixtae religionis aut disparitatis cultus, et pars acatholica induci non possit ad renovandum consensum iuxta leges Ecclesiae, danda non erit sanatio in radice, nisi assumptis a parte fidelis obligationibus curandi pro viribus conversionem coniugis et educationem prolis in fide catholica, concessa eidem absolute a censuris, si coram acatholico matrimonium attentaverit, ipsaque monita de gravi patrato scelere* (cap. III, 31, al. 3). V formularju II in III za misijonske ordinarije je stalo samo: *Sanandi pariter in radice matrimonia mixta attentata coram magistratu civili vel ministro acatholico* (form. A 23). Zato je umevno, zakaj je sv. oficij gornjo omejitev sporočil, kakor smo videli, predvsem kongregaciji de propaganda.

Za spregled zadržka mešane veroizpovedi se zahtevajo, kakor smo omenili, poročstva, ki jih morata dati oba kontrahenta v taki obliki, da bodo veljala tudi po krajevnih civilnih določbah. Vrh tega mora biti dispensator tudi moralno izvesten, da se bodo poročstva izpolnjevala. Mimogrede bodi še omenjeno, da se zahtevajo tudi *urgentes iustae ac graves causae* (prim. kan. 1061, § 1, n. 1), da se more dispenza podeliti. Za sanacijo mešanega zakona se pa formalna poročstva od nekatoliškega dela izrečno ne zahtevajo, pač pa more biti tisti, ki sanacijo podeli, moralno izvesten, da nekatoliški del ne bo delal ovir, da bi se otroci katoliško krstili in vzgajali. Brez te moralne izvestnosti se zakon ne sanira. Če sta zakonca dala nasprotna poročstva pred pravoslavnim duhovnikom kakor v primeru, ki smo ga v uvodu omenili, bo pač težko priti do omenjene moralne izvestnosti, ako nekatoliški zakonec ne poda pismene izjave, da ne bo oviral katoliške vzgoje. Sv. stolica ali škof si zgradi moralno izvestnost na podatkih in poročilu župnika odnosno duhovnika, ki vložil prošnjo za sanacijo. Odveč je pripomniti, da je ta dolžan poročati po resnici *graviter onerata conscientia*.

Da se mešan zakon ne more v korenini ozdraviti, če katoliški del noče prevzeti dolžnosti, ki jih Cerkev zahteva v mešanem zakonu od katoliškega zakonca, je menda samo po sebi jasno. Sanacija se vendar podeli v njegov prid. Glede katoliškega dela naroča zgoraj omenjena fakulteta, ki podeljuje krajevnim ordinarijem pravico, sanirati mešane zakone, tole: *Ipse autem Ordinarius serio moneat partem catholicam de gravissimo patrato scelere, salutare ei poenitentias imponat et, si casus ferat, eam ab excommunicatione ab-*

solvat iuxta Cod. I. C. can. 2319, § 1, n. 1^o, simulque declaret ob sanationis gratiam a se acceptatam, matrimonium effectum esse validum, legitimum et indissolubile iure divino et prolem forte susceptum vel suscipiendam legitimam esse; eique insuper gravibus verbis in mentem revocet obligationem, qua semper tenetur, pro viribus curandi baptismum et educationem universae prolis utriusque sexus, tam forte natae quam forsitan nasciturae, in catholicae religionis sanctitate et prudenter curandi conversionem coniugis ad fidem catholicam.« Zelo bi bilo zgrešeno, ako bi si kdo ozdravljenje v korenini pri mešanem zakonu predstavljal le kot neko pravno formalnost, radi katere se pač za cerkveno območje neveljaven zakon poveljavi, ki pa od katoliškega zakona ne zahteva nič, razen k večjemu to, da se »poniža«, prositi za njo. Iz citiranega besedila sledi vse kaj drugega.

Fakulteta končno naroča, naj se listina o sanaciji z izvršilnim dekretom shrani v škof. kuriji; sanacija sama pa se zapiše, ako škof ne odloči po modrem preudarku drugače, v krstni knjigi katoliškega kontrahenta. Po želji sv. stolice naj pravice, sanirati mešane zakone, škof nikomur ne delegira, marveč naj jo sam osebno izvršuje.

Iz povedanega si na zgoraj zastavljena vprašanja, mislim, lahko vsak sam odgovori. Prav tako je umevno, kakšne podatke mora župnik zbrati, kadar gre za poveljavljenje ali za sanacijo mešanega zakona. Postopek je ta, da je treba najprej poskusiti z navadnim poveljavljenjem; ako to ne uspe, preidemo k ozdravljenju v korenini. Za ozdravljenje v korenini je osnovni pogoj obstoj prave zakonske privolitve pri obeh zakoncih. Potem mora biti katoliški del pripravljen storiti vse, kar Cerkev od njega zahteva. Ako te pripravljenosti ni, se sanacija ne more doseči. Glede nekatoliškega dela pa absolutno zahteva nbovejša praksa rimskih kongregacij moralno izvestnost, da ne bo delal ovir pri katoliški vzgoji. Ako te moralne izvestnosti ni, se sanacija pro foro externo ne dá. Ostane pa v takem primeru še poskus, doseči sanacijo od sv. penitencijarije, da se morda more pomagati skesanemu katoliškemu zakoncu, čigar nekatoliški soprog nikakor noče nič slišati o katoliški vzgoji otrok.

Župniki in spovedniki pa naj nikar prehitro ne obetajo katoličanom, ki »gravissimo scelere patrato« pogazijo važne cerkvene določbe ter sklenejo zakon pred nekatoliškim duhovnikom in se še zavežejo, da bodo dali otroke nekatoliško krstiti in jih bodo nekatoliško vzgajali, da bo Cerkev rada sanirala njihove neveljavne zakone. Paziti je, v teh primerih, kakor sem že omenil, tudi na ekskomunikacije po kan. 2319.

Al. Odar.

KONSTITUCIJA O APOSTOLSKI PENITENCIJARIJI Z DNE 25. MARCA 1935¹.

1. Apostolska penitencijarija² spada med najznačilnejše ustanove osrednjega cerkvenega vodstva tako glede zadev, za katere je pri-

¹ Konstitucija Quae divinitus, AAS 1935, 97—113.

² V kodeksu (kan. 258) se to oblastvo imenuje sacra poenitentiaría, v citirani novi Pijevi konstituciji pa sacra paenitentiaría apostolica, apostolica paenitentiaría, sacra paenitentiaría.

stojna, kakor glede organizacije. Po današnji³ uredbi ima apostolska penitencijarija dva oddelka: prvi je sodno oblastvo za notranje ob-

³ Pristojnost apostolske penitencijarije se je od početka, ki sega v 13. stoletje, do definitivne ureditve, kakor je danes v kan. 258, zelo spreminjala. Zgodovinskega razvoja na tem mestu ne morem opisovati, Naštem le važnejše pravne vire in literaturo o apostolski penitencijariji, ker bo treba v poročilu nekatere od teh omeniti.

Viri: c. 1, in VI 1, 9; c. 2 in Clem. 1, 3; ordo romanus XIV, cc. 46, 72, 78; ordo romanus XV, cc. 13, 24, 54, 110.

Konstitucije: Benedikt XII., In agro dominico z dne 8. aprila 1338 (v njej se že omenja ureditev ap. penitencijarije, ki je v bistvu ostala še danes); Sikst IV., Quoniam nonnulli z dne 9. maja 1484 (papež brani pristojnost ap. penitencijarije v zunanjem območju); Pij IV., In sublimi z dne 4. maja 1564 (papež je pristojnost ap. penitencijarije v marsičem omejil); Pij V., In omnibus rebus humanis z dne 18. maja 1569 in Ut bonus z istega dne (ap. penitencijarijo je na novo uredil in njeno pristojnost omejil zgolj na notranje območje); Aleksander VII., In apostolicae dignitatis z dne 22. februarja 1659 (uredba o tako zvanih poenitentiarii minores); Aleksander VII., Ex commissi nobis z istega dne (de poenitentiarii minoribus sacrae Domus lauretanae); Innocenc XII., Romanus pontifex z dne 3. septembra 1692 (papež je omejil pravice kardinala velikega penitencijarja); Innocenc XIII. z dne 11. septembra 1721 in Benedikt XIII. z dne 15. julija 1724 (de poenitentiarii minoribus in basilica S. Ioannis in Laterano et in basilica Liberiana); Benedikt XIV., Pastor bonus z dne 13. aprila 1744 (o pristojnosti apostolske penitencijarije); Benedikt XIV., In apostolicae z dne 13. aprila 1744 (o organizaciji in o postopku apostolske penitencijarije); Pij X., Sapienti consilio (Tribunalia: Sacra Poenitentiarialia) z dne 29. junija 1908; Pij X., Vacante Sede Apostolica (12, 13, 16) z dne 25. decembra 1904 (o pravicah kardinala vel. penitencijarja za čas, ko je papeški prestol izpraznjen); motuproprij Benedikta XV., Alloquentes z dne 25. marca 1917; AAS 1917, 167 (pri ap. penitencijariji se ustanovi oddelek za oskrbo odpustkov); kan. 258 in konst. Pija XI., Quae divinitus z dne 25. marca 1935.

O odnosu veljavnih določb do določb v naštetih virih velja naslednje: Kan. 258 je vzet iz cit. konst. Pija X, Sapienti consilio, ki se zopet sklicuje na uredbo v konst. Benedikta XIV. In apostolicae. Prav tako se sklicuje na isti dokument Benedikta XIV. nova konstitucija Pija XI. (»Nos quoque ad hoc sollemne documentum mentem convertimus; ab eoque solo principes harum litterarum lineas mutuamus, tam in notis propriis obligationibus designandis Officialium, quibus Sacra Paenitentiarialia constat, quam in negotiorum tractatione definienda; in id unum... intendentes, ut Constitutio In Apostolicae, quae iam a duobus fere saeculis existit, ad ea quae rerum usus et temporum rationes Nos docuerint magis accommodetur... attentis praesertim consuetudinibus, sensim sine sensu in hoc Sacrum Officium inductis; quae quidem eandem Constitutionem Benedicti XIV aliquantum immutarunt«). Temeljna ureditev apostolske penitencijarije je torej vzeta iz konst. Benedikta XIV In apostolicae; v uvodu te Benediktove konstitucije pa stoji besede: »(Pii Papae V) Constitutionem, quae incipit In omnibus... Nos quoque firmam esse volumus atque decernimus praeter quam in iis, in quibus eandem praesentibus Nostri Litteris constiterit adversari.« Vsi novejši papeži, ki so v organizatornem pogledu reformirali apostolsko penitencijarijo, izhajajo torej končno iz konstitucije Pija V. In omnibus.

Literatura o ap. penitencijariji: G ö l l e r, Die päpstliche Pönitentiarie in ihrem Ursprunge bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V., 2. zv., 1907 in 1911.

C h o u ë t, La sacrée Pénitenciarie Apostolique, Etude d'histoire et de droit 1908.

H i n s c h i u s, System des katholischen Kirchenrechts I, 1869, 427—432.

močje⁴, drugi pa je pristojen za vprašanja o podeljevanju in rabi odpustkov. Čeprav pristojnost omenjenega drugega oddelka ni omejena samo na notranje območje, kot je pristojnost prvega, vendar je lahko uvideti, da ni brez globljega razloga izročil papež Benedikt XV.⁵ penitencijariji odpustkov, »quibus fidelibus facultas tributur recipiendi a Divina Misericordia paenarum remissionem, quae ob peccata commissa, eaque in confessione sacramentali iam quoad culpam deleta, solvendae remanent«, kot pravi papež Pij XI.⁶

Pristojnost prvega oddelka apostolske penitencijarije, ki se v novi konstituciji imenuje *sectio tribunalis*, opisuje kan. 258, § 1, ki je skoraj do besede vzet iz konstitucije *Sapientis consilio* (II, 1), s katero je Pij X. l. 1908⁷ reformiral rimsko kurijo⁸, takole: »Huius tribunalis iurisdictione coarctatur⁹ ad ea quae forum internum, etiam non sacramentale, respiciunt; quare hoc tribunal pro solo foro interno gratias largitur, absolutiones, dispensationes, commutationes, sanationes, condonationes; excutit praeterea quaestiones conscientiae, easque dirimit.«

Pristojnost drugega oddelka (*sectio indulgentiarum*) pa je orisana takole v kan. 258, § 2: »Eiusdem insuper est de iis om-

B a n g e n , Die römische Curie, ihre gegenwärtige Zusammensetzung und ihre Geschäftsordnung 1854, 418—426.

Od komentarjev k novi Pijeви konstituciji omenjam: Ulrich Stutz, Zur Neuordnung der Sacra Paenitentia Apostolica (Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1935 XVII) Berlin 1935; Canestri, De novissima Poenitentiarie Apostolicae reformatione (Apollinaris 1935, 203 sq.).

⁴ Izraz sodno oblastvo (tribunal) je vzeti tu v širšem pomenu besede (prim. kan. 258, § 1 in v njem orisani delokrog penitencijarije).

⁵ Z motupopr. Alloquentes z dne 25. marca 1917, AAS 1917, 167.

⁶ V konst. Quae divinitus z dne 25. marca 1935, AAS 1935, 97.

⁷ Dne 29. junija: fontes, ed. Gasparri III, 726—736.

⁸ V konstituciji se glasi tekst (kar je razprto tiskano, se nahaja v kan. 258): Huius sacri iudicii seu tribunalis iurisdictione coarctatur ad ea dumtaxat quae forum internum, etiam non sacramentale, respiciunt. Itaque, externi fori dispensationibus circa matrimonium ad Congregationem de disciplina Sacramentorum remissis, hoc tribunal pro foro interno gratias largitur, absolutiones, dispensationes, commutationes, sanationes, condonationes; excutit praeterea quaestiones conscientiae, easquae dirimit.

⁹ Po konst. Benedikta XIV. Pastor bonus iz l. 1744, ki je uredila podobno kōt konst. Pija V. Ut bonus iz l. 1569, stvarno kompetenco apostolske penitencijarije, je bila penitencijarija v določenih primerih pristojna tudi za zunanje območje; njen § 6 je namreč med drugim določal: »absolvere et absolvi mandare possit et valeat (sc. poenitentia); Regulares nimirum a culpis et censuris praemissis in utroque foro; Ecclesiasticos vero saeculares necnon laicos a praedictis culpis et censuris in foro conscientiae tantum; eosdem vero ecclesiasticos saeculares necnon laicos tunc in utroque foro ecclesiasticos absolvi mandare possit, quando agitur de censuris publicis latis a iure...« Pozneje je postala penitencijarija še pristojna za zakonske dispenze v zunanjem območju v primerih, ko stranke niso zmogle predpisanih taks (Hinschius, o. c. l. 430). Papež Pij X. pa je omejil pristojnost penitencijarije le na notranje območje; zato je v konstituciji *Sapientis consilio* izraz »coarctatur« na mestu, medtem ko pomeni v kan. 258, § 1 le historično reminiscenco.

nibus iudicare quae spectant ad usum et concessionem indulgentiarum, salvo iure S. Officii videndi ea quae doctrinam dogmaticam circa easdem indulgentias vel circa novas orationes et devotiones respiciunt.»

2. Nova papeževa konstitucija Quae divinitus z dne 25. marca 1935 ni pristojnosti apostolske penitencijarije v ničemer spremenila, pač pa je uredila »modum et rationem... quibus amplissimae et sanctissimae facultates, Sacrae Paenitentiariae can. 258 Cod. Juris Canonici datae, sint adhibendae«¹⁰. Ko sta reformirala apostolsko penitencijarijo papeža Pij V. in Benedikt XIV., sta izdala vsak po dve konstituciji; v eni sta začrtala kompetence apostolske penitencijarije, v drugi pa njeno organizacijo in postopek¹¹. Piju XI. ni bilo treba določati kompetence apostolske penitencijarije, ker je to storil že kodeks, pač pa je na novo uredil njeno organizacijo in postopek. Razloga za novo konstitucijo pa sta bila v glavnem dva: posli apostolske penitencijarije so v modernem času, v katerem je komunikacija tako zelo olajšana, silno narastli, vrh tega pa spadajo v njeno pristojnost še zadeve, ki se tičejo odpustkov; te zadeve v času, ko je bila apostolska penitencijarija zadnjič urejena, niso bile v njeni pristojnosti. Sv. penitencijarija je sicer vezana na občno cerkveno pravo in na uredbo, ki velja za rimsko kurijo, vendar je primerno glede na njeno posebno nalogo (munus conscientias in foro interno moderandi), da ima¹² »instituta et leges omnino propria«. Nova konstitucija je napram dosedaj veljavnim določbam lex posterior, ki po kan. 22 odpravlja zadevne določbe, v kolikor niso explicite ali implicite v njej obsežene¹³.

3. Apostolska penitencijarija ni kardinalska kongregacija ali kardinalska komisija, ki bi jo sestavljalo več kardinalov članov, ona tudi sicer ni nikako kolegialno oblastvo, temveč je urad, ki ga vodi kardinal veliki penitencijar, »qui in Sacrae Paenitentiariae regimine et in tractandis negotiis opera definiti numeri Officialium Maiorum et Officialium Minorum utitur,« kot pravi konstitucija¹⁴. O prvem izmed višjih uradnikov, ki se imenuje regens, je rečeno, da vodi urad (sacrum officium moderatur) pod neposrednim vodstvom kardinala velikega penitencijarja in skrbi za vestno poslovanje nastavljenecv¹⁵. Prav tako sledi iz poslovanja pri apostolski penitencijariji, ki bo še pozneje omenjeno, izrazito monarhični značaj te ustanove. Apostolska penitencijarija je prav za prav kardinal veliki penitencijar sam.

4. O kardinalu velikem penitencijarju govori sicer konstitucija na prvem mestu, vendar le bolj mimogrede. Kardinala velikega penitencijarja določa z brevejem papež; njegova jurisdikcija ne premine s papežovo smrtjo¹⁶. Ako kardinal penitencijar umrje za časa sedis-

¹⁰ AAS 1935, 100.

¹¹ Prim. op. 3.

¹² Oziroma ohrani.

¹³ Konstitucija se deli v uvod in v 12 odstavkov.

¹⁴ Prvi stavek v odst. 2; AAS 1935, 101.

¹⁵ Prvi stavek v odst. 5; AAS 1935, 103—104.

¹⁶ Tako je določil že Benedikt XIV.

vakance, izvoli kardinalski kolegij drugega. Svojo oblast mora kardinal veliki penitencijar, potem ko je po posebnem obredu umeščen v baziliki sv. Petra, izvrševati sam¹⁷. Ako je zadržan ali odsoten iz Rima, tako da je dostop do nježa otežkočen, naj določi s pristankom papeža enega izmed kardinalov, ki so člani sv. oficija, za propenitencijarja¹⁸. Propenitencijar dobi s tem vse fakultete, ki jih ima penitencijar, in jih uporablja proprio nomine¹⁹. Konstitucija spominja še nekatere pravice kardinala velikega penitencijarja; tako more imenovati paenitentiariorum minores²⁰, podeljevati z dotikom s spokornopalico (virga paenitentialis) 300 dni odpustka²¹; v papeški kapeli mu gredo nekatere častne pravice²²; njegova pravica je končno, da previdi umirajočega papeža²³.

5. Sv. penitencijarija ima višje in nižje uradnike (officiales maiores et minores)²⁴. Višji uradniki so prelati apostolske penitencijarije. Teh višjih uradnikov je šest; njih število in nazivi so ohranjeni iz zgodovinskih razlogov²⁵. Višji uradniki so: regens²⁶, theologus²⁷, datarius²⁸, corrector²⁹, sigillator³⁰, canonista³¹. Mesto teologa je po privilegiju pridržano za jezuite³². Višje uradnike imenuje papež z dekretom (per schedulam) državnega tajništva. Po imenovanju morajo napraviti običajno professio fidei, prisego proti modernistom in posebno prisego, ki je od Benedikta XIV. dalje pred-

¹⁷ Da mora kard. vel. penitencijar sam izvrševati svoj posel, je določil že pap. Pij V. v konst. In omnibus. Zato pa je bilo tudi določeno, da mora biti kard. vel. penitencijar duhovnik in doktor teologije (magister in theologia) ali kanonskega prava (decretorum doctor).

¹⁸ Da naj se propenitencijar vzame izmed kardinalov članov sv. oficija, je nova uredba.

¹⁹ O kard. propenitencijarju, qui et ipse proprio nomine agit, govori že omenjena konstitucija Pija V. In omnibus.

²⁰ Paenitentiariorum minores so povedniki za razne narodnosti po rimskih bazilikah. Gl. konstitucije v op. 3.

²¹ Dekr. sv. penit. z dne 6. marca 1917.

²² Poseben sedež blizu papeža (prim. Bangen, o. c. 422).

²³ Tako že Benedikt XIV. v konst. In apostolicae.

²⁴ Početki obeh se dobe že v konst. Benedikta XII. In agro dominico z dne 8. aprila 1338.

²⁵ »ob historicam rationem retinemus, etsi eorum officia, pro nonnullis praesertim, titulo iam non apprime respondent« (odst. 2, AAS 1935, 101).

²⁶ Regens ustreza modernemu direktorju ali šefu. Z imenom se omenja v konst. Pija V. In omnibus; njegovo zvanje pa že v konst. Benedikta XII. In agro dominico, Regensa je prej imenoval papež izmed avditorjev rimske rote (Bangen, o. c. 423).

²⁷ Magister in theologia se omenja v konst. Pija V. In omnibus; navadno se je imenoval consultor theologus. Naštevati so ga na predzadnjem mestu med višjimi uradniki (Bangen, o. c. 424).

²⁸ Darius se omenja v konst. Pija V. In omnibus. Bil je prvi za regensom. Ime ima od tega, ker je opremljal papeške odgovore z datumom; vršil pa je še druge posle (Bangen, o. c. 423).

²⁹ Correctores se omenjajo že v konst. Benedikta XII. In agro dominico. Revidirali so odgovore. Pij V. je določil, da bodi le en corrector.

³⁰ Sigillator se omenja v konst. Pija V. In omnibus. Ime ima odtod, ker je na pregledani odgovor pritisnil pečat.

³¹ Zvanje se omenja že v konst. Benedikta XII. In agro dominico.

³² Poprej je bilo tako, da se je navadno jemal teolog iz jezuitov (cfr. Hinschius, o. c. I, 432).

pisana za člane apostolske penitencijarije³³. Slednjo prisego morajo vsi uradniki, višji in nižji, vsako leto v prvi plenarni seji (signatura) ponoviti.

Višji uradniki sestavljajo svet kardinala velikega penitencijarja. Urad vodi regens; kadar pa je ta zadržan ali odsoten, kateri izmed ostalih višjih uradnikov. Zato jih mora regens o poslih informirati. Višji uradniki tudi podpirajo regensa pri delu, kadar jih s pristankom kardinala penitencijarja povabi³⁴.

6. Nižji uradniki so: tajnik (secretarius), dva substituta in sicer eden za prvi oddelek (sodno oblastvo) in drugi za drugi oddelek (oddelek za odpustke)³⁵; v obeh oddelkih je končno več pisarniških in arhivskih uradnikov³⁶. Pisarniški in arhivski uradniki obeh oddelkov so med seboj enaki; med njimi se določa prednost po službeni starosti. Nižje uradnike imenuje z dekretom (scidula) kardinal veliki penitencijar. Nižji uradniki so vsi subalterni uradniki; od njih nima nihče oblasti »ad Officium regendum et ad causas decernendas«, kot se izraža konstitucija³⁷.

7. Zanimiv je poslovni red pri apostolski penitencijariji. Radi že omenjenega nekolegialnega značaja tega oblastva je odločitev vedno prepuščena eni osebi, in ta je ali regens ali kardinal veliki penitencijar ali papež. Po drugi strani pa zahteva važnost predmeta, da se zadeve rešujejo na sejah, kjer ima navzočni sicer le posvetovalni glas, toda vsi s predsedujočim vred odgovarjajo in solidum »de consiliis captis«.

Seje so dvojne, congressus cotidianus in signatura praelatorum³⁸. Congressus sestavljajo regens, secretarius in pa substitut iz tistega oddelka, v čigar kompetenco spada predmet seje. Signatura praelatorum pa je plenarna seja, ki se je udeleže vsi višji uradniki pod predsedstvom kardinala velikega penitencijarja; če je ta odsoten, predseduje regens.

Congressus se vrši vsak dan dvakrat; eden za zadeve, ki spadajo v prvi oddelek apostolske penitencijarije, eden pa za zadeve iz njenega drugega oddelka. Predseduje regens, oziroma če je on odsoten, kateri izmed ostalih višjih uradnikov, ki ima v tem pri-

³³ Prisega je obsežena v konst. Benedikta XIV. In apostolicae. Po kan. 243, § 2 je ostala v veljavi. Za kršitev prisega je določena v imenovani konstituciji sankcija: »Qui autem iuratum secretum violaverint, non levius punientur quam presbyteri confessiones peccatorum prodentes.« Prim. Stutz, o. c. 21, op. 1.

³⁴ V tej točki je izvršena reforma. Poprej so bili višji uradniki potisnjeni ob stran; vse je vršil le regens.

³⁵ Konstitucija Quae divinitus imenuje oddelka: sectio tribunalis in indulgentiarum sectio. V kan. 258 teh izrazov ni.

³⁶ Konstitucija Quae divinitus opisuje te uradnike takole: »quibus Protocolli (quod vulgo vocant), Rescriptorum conficiendorum ac Tabularii cura commissa est; ali: »qui Tabulariis praesunt, qui Rescriptis conficiendis destinantur« (odst. 2; AAS 1935, 102). Pred Pijem V. je bilo nižjih uradnikov veliko; veliko število je tudi pospeševalo korupcijo (podkupovanje), ki se je v 15. in 16. stoletju razpasla v tem uradu.

³⁷ Odst. 4, AAS 1935, 103.

³⁸ Odst. 6, AAS 1935, 105—110.

meru vsa pooblastila regensa. V zadevah, ki spadajo v notranje območje, ne more regens ničesar odločiti, čeprav je za zadevo pristojen, temveč se morajo vse obravnavati in congressu.

Signaturo skliče kardinal veliki penitencijar, kadar smatra to za potrebno. Signatura se bavi s težjimi in važnejšimi zadevami apostolske penitencijarije in z izpiti njenih nižjih uradnikov ter penitencijarjev rimskih bazilik. Glede izpitov so glasovi članov decisivni, v ostalih zadevah le posvetovalni.

8. Omenil sem že, da odločajo v zadevah, za katere je pristojna ap. penitencijarija, regens, kardinal veliki penitencijar in papež. Regens je pristojen za vse zadeve po kan. 258, ki niso iz njegove kompetence izvzete³⁹. Izvzete pa so prvič vse stvari, ki si jih je kardinal veliki penitencijar pridržal. Dalje in materia indulgentiarum tiste stvari, ki so v seznamu fakultet, ki jih ima kardinal veliki penitencijar, za take označene. Izmed stvari pa, ki spadajo v prvi oddelek apostolske penitencijarije, in materia fori interni, pa so po konstituciji izvzete naslednje⁴⁰:

Zadeve, ki se tičejo kleriškega celibata (kan. 132) in izpodbijanje obveznosti glede brevirja in celibata (kan. 214); stvari, ki so prepovedane po kan. 827 kot simonija ali trgovanje z mašnimi intencijami; protipravno zmanjševanje mašnih stipendijev (kan. 828 in 1527); protipravne manipulacije z mašnimi stipendiji (kan. 840); iregularnosti radi umora ali odprave človeškega ploda (kan. 985, n. 4); zadeve, ki se tičejo zadržkov mešane veroizpovedi (kan. 1060 in nsl.), različne vere (kan. 1070) in zadržka zločina, če je po sredi umor soproga (kan. 1075, nn. 2 in 3); dalje poveljavljenje zakona v korenini (kan. 1138 in nsl.), četudi gre le za notranje območje. Končno odvezovanje od cenzur in drugih kazni (in foro interno), ki so določene za naslednje delikte: herezija in shizma (kan. 2314), oskrnitev posvečene hostije (kan. 2320); prekršitev klavzure (kan. 2342); potvorba papeških aktov (kan. 2360); falsa denuntiatio criminis sollicitationis (kan. 2363); ob solutio complicitis (kan. 23367); fractio sigilli sacramentalis (kan. 2369); simonistična podelitev in prejem redov (kan. 2371); ženitev klerika, ki ima višja posvečenja, ali redovnika, ki ima trajne zaobljube (kan. 2388); simonija glede cerkvenih služb, beneficijev in dostojanstev (kan. 2392).

V naštetih izvzetih stvareh more odločiti regens le in casibus urgentioribus v smislu kan. 2254 in 990, § 2; sicer pa jih mora predložiti kardinalu velikemu penitencijarju⁴¹.

Zadeve, za katere je regens pristojen, se morajo reševati, kot že omenjeno, in congressu cotidiano. Če se pri takem primeru pokaže kakšna nejasnost ali težkoča, naj regens o stvari poroča kardinalu velikemu penitencijarju, da pošlje primer višjim uradnikom v pre-

³⁹ Odst. 5, AAS 1935, 103—105.

⁴⁰ Za omenjene predmete more biti ap. penitencijarija pristojna pod različnimi vidiki, ki so omenjeni v kan. 258, § 1. Izvzete pa so popolnoma iz pristojnosti regensa.

⁴¹ Iz naštetega seznama tudi spoznamo, katere stvari je smatrati za važnejše v cerkvenem pravu.

tres; ti bodo razpravljali o njem na seji (signatura). V stvareh pa, ki presegajo regensovo kompetenco, mora regens tako natančno informirati kardinala velike penitencijarja ali papeža, da more ta izreči definitivno odločbo⁴².

S prestankom jurisdikcije velikega penitencijarja ne premine regensova jurisdikcija; vendar če odpade veliki penitencijar v času, ko so papeške avdience prekinjene, more izvrševati regens svojo oblast le v primerih skrajne sile⁴³.

V primerih, ki ne presegajo regensove kompetence, podpisuje regens sam; če vrši mesto njega posel kateri izmed višjih uradnikov, dostavi svojemu podpisu »pro regente«. Rešitve, za katere je bil pristojen kardinal veliki penitencijar, podpisuje kardinal sam ali pa regens z dostavkom »de mandato eminentissimi«. Rešitve, ki jih je podpisal kardinal, mora sopodpisati tudi regens. Ostale akte podpisuje poleg regensa še tajnik ali pa substitut. Odločbe, ki se objavijo v Acta Apostolicae Sedis, podpišeta kardinal veliki penitencijar in regens⁴⁴.

9. Kardinal veliki penitencijar ima avdienco pri papežu dvakrat na mesec. V avdijenci mora predložiti vse zadeve, ki presegajo njegove fakultete, kakor tudi vse tiste, o katerih mu je poročal v prejšnji, a še niso bile končno rešene. Kardinal veliki penitencijar mora biti točno poučen o vseh poslih v apostolski penitencijariji; papeža obvešča o tistih, o katerih sodi, da je prav, da je papež o njih poučen: »tam ut Pontifex ea cognoscat quae magis conducere possunt ad Universalis Ecclesiae hac in re gubernationem, quam ut idem Paenitentarius Maior in adhibendis amplissimis sanctissimisque Sacrae Paenitentiariae facultatibus, normas et regulas ab Eo accipiat, qui utpote Supremus conscientiarum Moderator, pro Apostolico quo fungitur Officio peculiari divina ope absque dubio donatur«⁴⁵.

Apostolska penitencijarija je tisto centralno cerkveno oblastvo, s katerim pridejo duhovniki kot izpovedniki največkrat v stik⁴⁶. Pri tem gre za težke slučaje vesti, ki ne trpe odloga. Obravnavana konstitucija pa nam kaže, kako je poskrbljeno pri apostolski peniten-

⁴² Kardinal veliki penitencijar in papež torej aktivno sodelujeta pri rešitvah.

⁴³ AAS 1935, 105 in 109, 110. V času, ko so prekinjene papeške avdience, more v najnejših primerih odločati kardinal vel. penitencijar tudi v zadevah, ki so sicer papežu pridržane, a mora v naslednji avdijenci o tem papežu poročati; razlog je: »cum bonum animarum aliis omnibus rebus anteponat« (AAS 1935, 109).

⁴⁴ Odst. 8, AAS 1935, 111.

⁴⁵ AAS 1935, 109.

⁴⁶ Na apostolsko penitencijarijo se je mogoče obrniti v vsakem jeziku. Monitum paenitentiarie z dne 1. februarja 1935 (AAS 1935, 62) opozarja, da mora biti poslovanje z ap. penitencijarijo tajno, zato v zaprtih pismih. Obratovati se je na penitencijarijo direktno; če pa se kdo hoče po škofijskem agentu, mora temu poslati zaprto pismo in mora biti na ovoju tega pisma označeno, da gre za ap. penitencijarijo. Papež je odločil 21. julija 1935, da je sv. penitencijarija glede odpustkov pristojna tudi za orientalce (AAS 1935, 379).

cijariji po eni strani za pospešeno poslovanje (*congressus c o t i d i a - n u s*), po drugi strani pa tudi zavarovano, da ne bi postalo poslovanje površno (*congressus, signatura*). V organizaciji apostolske penitencijarije so na zanimiv način združene prednosti obeh tipov (monarhičnega in kolegialnega) oblastev. Mimogrede pa nam odkriva organizacija tega specifično cerkvenega oblastva tudi eno stran težkega in odgovornega dela, ki ga ima papež. Al. Odar.

JEZUSOV KRST — SREDI ZIME.

Evangelisti ne poročajo, v katerem mesecu je bil Kristus krščen. Iz njihovih poročil moremo sklepati samo to, da sta med krstom in prvim velikonočnim praznikom pretekla najmanj dva meseca (po krstu je naš Gospod bival 40 dni v puščavi; od tam se je vrnil k Janezu in teden dni nato je bila svatba v Kani; iz Kene je Gospod obiskal še Kafarnaum, in ko je nekaj dni ostal tam, se je napotil v Jeruzalem k velikonočnim praznikom).

Zaradi tega je med grškimi cerkvenimi očetmi že od začetka 2. stoletja soglasno prepričanje, da je bil Kristus krščen meseca januarja. Tudi v tem soglašajo, da 6. januar ni samo praznični spomin Kristusovega krsta, ampak pravi zgodovinski dan, ko se je Kristus s krstom razodel za Mesija. V zapadni cerkvi to zadnje mnenje sicer ni bilo tako splošno kot na vzhodu, vendar so tudi tu mnogi cerkveni očetje in pisatelji istovetili liturgični dan Kristusovega krsta z zgodovinskimi.

Eksegetje, stari in novejši, po večini stavijo krst Jezusov v mesec januar ali december, torej sredi zime. Nekateri imajo proti temu pomisleke, češ da krst s potapljanjem, kakor je bil tedaj običajen, sredi zime in mraza ni lahko mogoč; trdijo tudi, da se velikanski dotok ljudstva iz Galileje (Jezus, učenci), Jeruzalema, iz vse Judeje in vse pokrajine ob Jordanu (Mt 3, 5) ne dá razlagati v najbolj mrzlih in deževnih mesecih decembru in januarju. Zato se jim zdi umestneje, krst Jezusov in dogodke, ki so z njim v zvezi, staviti v drugo polovico oktobra ali v začetek novembra (prim. n. pr. E. Ruffini, *Chronologia Veteris et Novi Testamenti*. Roma 1924. str. 132. — P. Ketter, *Biblische Studien* 6/3, str. 80).

Ti pomisleki, ki se zbujejo morda tudi otrokom v šoli, nimajo podlage. Res sta v Palestini meseca december in januar najbolj deževna in mrzla. A deževje nastopa periodično. Med deževnimi periodami, ki trajajo po nekaj dni, tudi po en do dva tedna, so celi tedni, ko sije gorko sonce. V takih dneh je izlet proti Jerihi in Jordanu izredno prijeten in v Jordanovi kotlini, ki je pri Mrtvem morju skoraj 400 m pod gladino Sredozemskega morja, je ob sončnih decembrskih in januarjskih dneh tako vroče, da ljudje iščejo sence. Tudi je količina padavin na vzhodnem pobočju judejskih gora in posebno v Jordanovi kotlini mnogo manjša kot n. pr. v Jeruzalemu.

Da bi se prepričal, kakšne so klimatične razmere pozimi ob Jordanu, sem bil preteklo zimo dvakrat na kraju Kristusovega krsta, 1. in 29. januarja. Na novega leta dan, ki je bil jasen in sončen,

so se v Jerihi otroci kopali v Elizejevem studencu; v Mrtvem morju je bilo polno odraslih kopalcev. Toplomer je popoldne ob treh kazal v senci 22° C, na soncu 42° C. Isti dan je bilo v Jeruzalemu v senci zjutraj 6°, opoldne 14° in zvečer 9° nad ničlo. Dne 29. januarja je popoldne ob pol štirih znašala temperatura Jordana 18° C, Mrtvega morja 28° C.

Po judovskih merjenjih in meteoroloških poročilih znaša v decembru, januarju in februarju temperatura Jordana poprečno 18° do 22° R, ako dežuje še nekoliko več. Samo l. 1928 je bilo le 12° do 14° R in je šele v marcu temperatura narasla na 16° R.

Iz tega je razvidno, da se je Kristusov krst lahko izvršil meseca januarja, kar se dá najlažje spraviti v sklad z drugimi evangelijskimi dogodki. Stari tradiciji o dnevu ali o času krsta se s stališča klimatičnih razmer ob Jordanu ne dá oporekati.

A. Snoj.

Slovstvo.

a) Pregledi.

1. Slovensko evharistično slovstvo zadnjih let.

Pred nekaj tedni smo brali, kako so tekači prenašali olimpijski ogenj s Peloponeza na jugu proti severu v Berlin, da je tam gorel do konca olimpijskih iger. Zadnja leta smo doživljali, kako se je po slovenski zemlji prenašal ogenj verske obnove od oltarja v naše župnije in domove, da bi tu svetil in ogreval in ne ugasnil. V obeh slovenskih škofijah so se več let, zlasti pa od l. 1931 dalje vršili dekanjski evharistični shodi, ki so brez dvoma poživili versko življenje. Pripravljali so škofijski evharistični shod v Mariboru l. 1934 in veliki kongres v Ljubljani l. 1935. Neposredna duhovna priprava na oba kongresa so bili po posameznih župnijah misijoni, duhovne vaje, tridnevnice; sme se reči, da se je seglo na globoko. Ogenj, ki se je razvnel, bo pa treba skrbno čuvati, da ne zamre pod pepelom vsakdanjosti; zlasti ko se skuša v naših industrijskih krajih, pa tudi marsikje na kmetih ustvariti strupeno ozračje, ki bi verski ogenj dušilo. Lena zadovoljnost z doseženim bi bila nevarna, bi bila kakor uspavalni opij.

V teh letih smo dobili nekaj dobrega evharističnega slovstva, ki ga hočem na kratko oceniti.

Liturgijo praznika presv. Rešnjega Telesa je poslovenil in v drobni knjižici izdal Jože Pogačnik¹. To je po času prva evharistična publikacija v tem času. Na prvem mestu stoji v knjižici 5. poglavje tridentskega dekreta o presv. evharistiji v slovenskem prevodu. V uvodu izdajatelj podaja kratko zgodovino češčenja presv. R. T., praznika presv. R. T. in teoforične procesije. Nato sledi sv. maša na praznik presv. R. T. in obred procesije z vsemi berili, spevi in molitvami. Gotovo bi pobožnost zelo izpodbudilo, če bi čim več vernikov na dan presv. R. T. imelo to knjižico v rokah.

¹ Praznik presvetega Rešnjega Telesa. [Iz liturgije svete cerkve. I. knjižica.] Družba sv. Mohorja v Celju 1934. 16^o, 76 str.

Na drugem mestu je spominska knjiga na mariborski škofijski evharistični shod². Opisovanju priprav in poteka je odmerjenih le malo strani. Slovesno božjo službo na Glavnem trgu in mogočno procesijo kaže več skrbno izbranih in lepo natisnjenih slik. Dobro je podan »idejni načrt evharističnega kongresa« (str. 9—16). »Dve nalogi hoče doseči: prvič pripeljati udeležence k božjim vrelcem in drugič jih poglobiti v katoliški verski izobrazbi, in sicer na stanovski podlagi.« Obnovitveno delo se mora vršiti v župnijskem občestvu: »Župnije so čudežne celice milosti, božje postojanke na zemlji in božje delavnice, v katerih se duše oblikujejo, branilke npravne kreposti in našega narodnega duševnega zdravja. Vprašanje župnega občestva je zato prav življenjsko vprašanje vsega verskega in našega narodnega preporeda.« V celoti so natisnjeni stanovski govori za može (3), žene (3), fante (2), dekleta (3) in izobražence (4). Mnogo lepega, klenega. Pa ponavljati bo treba, da se ne pozabi. Resolucije stanovskih zborovanj (str. 144—146) — 16 jih je — so kakor dobri sklepi pri duhovnih vajah: vredne so toliko, kolikor se izvajajo. Kontrola je potrebna.

Za jugoslovanski evharistični shod v Ljubljani se je vršila skrbna duhovna priprava. Zanj in iz nje so izšle tri knjige. Največ vernih src so pač dosegle evharistične šmarnice³, ki jih je izdal pripravljalni odbor. Ker so bile to »šmarnice«, je bil zunanji okvir, razdelitev na 31 poglavij, dan. Vsebina je zelo bogata, izdelava skrbna. Knjiga ni samo za »kongresno leto 1935«, marveč ima trajno vrednost. — Tu mi sili v pero splošna pripomba o šmarnični literaturi. Vsako leto nam prinese vsaj ene šmarnice, dobili pa smo jih tudi že dvoje, celo troje, tako da bi lahko govorili o nekaki hipertrofiji. V teku desetletij je nastala kar cela biblioteka. Ali pa je vsaka teh knjig ustregla tudi dejanskim duhovnim potrebam? Ali ni ta ali ona življenju nekam tuja, kakor bi bila nastala nekje na blaženem otoku, kamor trenje v svetu ne sega? Res je pobožnost v mesecu maju namenjena Materi božji. To ji je bližnji, neposredni namen. Toda bistvo Marijinega češčenja je: Po Mariji k Jezusu. Če imamo to pred očmi, kako se razširi snov, ki se dá pri šmarnicah obravnavati! Duhovna stiska našega časa je huda, mnogo hujša, nego je bila zadrega ženina in neveste v galilejski Kani. Takrat je Marija, ki je bila prosila svojega Sina pomoči, naročila strežnikom: »Karkoli vam poreče, storite!« Segajmo v šmarnicah v življenje, kakršno je danes, obravnavajmo v luči katoliške resnice vsa pereča vprašanja, verska, moralna, cerkvena, socialna, vzgojna, obravnavajmo jih jasno in krepko, pod varstvom nje, ki jo je dobitljiva božja previdnost postavila nam za duhovno

² Evharistični kongres za lavantinsko škofijo v Mariboru v dneh 7. in 8. septembra 1935. Založila tiskarna sv. Cirila v Mariboru. 8^o, 160 str.

³ Evharistične šmarnice za kongresno leto 1935. Ljubljana 1935. 12^o, 256 str. — Na str. 127 naj se popravi »lapsus memoriae«, ki se mi je pripetil. Katehez, ki so omenjene v zadnjih dveh vrstah, ni napisal Teodoret iz Kira, ampak Teodor, škof v Mopsuestiji, mestu v pokrajini Kilikiji II. († 428), nekdanj v Antiohiji sošolec sv. Janeza Krizostoma (prim. BV XIII [1933] 294/95).

mater in srednico milosti. Šmarnice naj ne hodijo mimo duhovnih problemov našega doraslega in doraščajočega rodu, inteligenčnega, kmetskega in delavskega, marveč naj probleme naravnost zagrabijo. Ne bojmo se jih! Krščanstvo ima moč, ki jim je kos; pokažimo, da smo jim kos mi, »služabniki Kristusovi in delilci božjih skrivnosti«!

Evharistični krožek ljubljanskih akademikov je od 23. do 25. marca 1935 priredil vrsto predavanj in jih, nekatera malo spremenjena, izdal v lični knjižici, ki je s svojo nenavadno obliko, lepim ovajem in krepkim tiskom prijetna za oko¹. Ne vem, ali je bilo to delce z izbrano vsebino deležno pozornosti, kakršne je vredno. Kako globoko in toplo so govorili štirje laiki: Evharistija in akademik (dr. Viktor Korošec), Evharistija in obnova družine (dr. Joža Basaj), Evharistija in socialno vprašanje (Franc Terseglav), Sveto obhajilo izobrazenca (dr. Miha Krek).

Skromna na zunaj, pa bogata na znotraj je zbirka premišljevanj iz spisov in govorov bl. Petra Julija Eymarda, ki so jo iz francoščine prevedli ljubljanski bogoslovci². Eymard (1811—1868), l. 1925 blaženim prištet, je ustanovil moško kongregacijo evharistincev (Societas sacratissimi Sacramenti), žensko kongregacijo služabnic najsv. zakramenta, duhovniško bratovščino častilcev najsv. zakramenta (sacerdotes adoratores) in podobno laiško. Iz njegove zapuščine so njegovi duhovni sinovi zbrali in izdali 4 zvezke premišljevanj o najsv. zakramentu (La divine Eucharistie, Paris, 1872—1876). Naša knjižica obsega 27 premišljevanj iz 1. zvezka francoske izdaje. Globoka, topla pobožnost diha iz njih. Kakor prerokovanje so besede v premišljevanju »Najvišja dobrota«: »Dobro se zavedajmo, da se po Jezusovem odhodu povrnejo v Evropo pokolji, preganjanje in barbarstvo« (str. 112).

Salezijanci na Rakovniku izdajajo na štirinajst dni drobne brošure po 1 din kot »Knjižice. Časopis za duhovno probudo in prosveto.« Med njimi so naslednje dobre razpravice evharistične vsebine: Svete snovi (št. 26); Jezus med nami (št. 28); Evharistični zgledi (št. 31); Sveta maša (št. 32); Zadnja večerja (št. 33); Daritev nove zaveze (št. 34); Kruh iz nebes (št. 36); Dar svetega obhajila (št. 47).

Poročilo o ljubljanskem evharističnem kongresu, drugem jugoslovanskem, je kongresni odbor podal v monumentalni knjigi, ki je letos poleti izšla³. Ivan Martelanc, uradnik Vzajemne zavarovalnice, v pripravljalnem odboru referent za zunanje priprave, je s pomočjo

¹ Naš kruh. Evharistična izpoved inteligence. 1935. Založila Družba sv. Mohorja v Celju. Oblika: širina 17,8 cm, višina 12,5 cm; 128 strani.

² Presveti zakrament. Premišljevanja o Gospodovi pričujočnosti v presvetem Rešnjem Telesu iz spisov in govorov bl. Petra Julija Eymarda. 1935. Založila Družba sv. Mohorja v Celju. 16^o, 176 str.

³ II. evharistični kongres za Jugoslavijo v Ljubljani 1935. Ljubljana 1936. Izdal kongresni odbor. Tiskala in založila misijonska tiskarna Groblje-Domžale. Leks. 8^o, 707 str. — Ko je bil ta pregled že postavljen, je izšlo krajše poročilo o kongresu: I. Martelanc, II. evharistični kongres v Ljubljani 1935. Ljubljana 1936. Tiskala in založila misijonska tiskarna Groblje-Domžale. 8^o, 128 str. Knjiga opisuje pripravo za kongres, kongres sam in še obletnico kongresa v Stični v avgustu 1936 in je bogato ilustrirana.

sodelavcev, ki jih v uvodu (str. 6) našteva, knjigo zelo lepo in skrbno uredil. Gradivo je razdeljeno na 12 poglavij. Bralec dobi popolno podobo, kako se je ljubljanski kongres uvrstil v dolgo vrsto evharističnih prireditev v ožji in širši domovini — za pregled evharističnih kongresov v Jugoslaviji smo predsedniku stalnega odbora zanje, škofu Josipu Srebrniču, posebno hvaležni —; kako se je delalo mesece pred kongresom, tem živahneje, čim bliže so prihajali veliki dnevi; kako je bilo tisti petek 28. junija, ko je Gorenjska pozdravljala častitljivo podobo Marije Pomagaj na njeni poti z Brezij na kongres in ko je ljudstvo ob južni železnici od severne meje do Ljubljane pozdravljalo zastopnika svetega očeta; kako se je isti petek večer kongres pričel v stolnici in vseh ljubljanskih župnih cerkvah in se je nato ljubljanska noč zasvetila kakor dan; kako bogat je bil praznik sv. apostolov Petra in Pavla s tisto čudovito pobožnostjo slovenske mladine na Stadionu in 22 stanovskimi zborovanji, kjer so tisoči poslušali poučne in izpodbudne besede o verski obnovi posameznika in družbe in prisegli zvestobo Kristusu in njegovi cerkvi; kako so isti dan popoldne množice na Stadionu radostno poslušale slovensko besedo kardinala legata in besede drugih govornikov; kako so ponoči tisoči mož in fantov z baklami v rokah v veličastni procesiji korakali na Stadion k svoji polnočnici, žene in dekleta pa napolnile cerkve; kako nepopisno veličastno je bilo v nedeljo dopoldne na Stadionu pri slovesni pontifikalni maši papeževega zastopnika in pri 2. slavnostnem zborovanju; kako pretresljivo lepa je bila velika teoforična procesija, ki se je popoldne pomikala po ljubljanskih ulicah na Stadion k slovesnemu sklepu kongresa; kako so takoj po sklepu podobo Matere božje po drugi poti prepeljali nazaj na Brezje. Zadnja tri poglavja poročajo o raznih prireditvah ob kongresnih dnevih, o legatovem božjepotnem obisku na Brezjah in njegovem slovesu iz Slovenije ter o »odmevih kongresa« pri udeležencih, pri naših misijonarjih v tujini in v inozemskem tisku. Opis spremljajo srečno izbrane in lepo reproducirane podobe na 88 tablicah; pred naslovnim listom je podoba Marije Pomagaj z Brezij v večbarvnem tisku, na koncu pa velika, 72 široka in 16 cm visoka podoba, pogled na Stadion med pontifikalno mašo papeževega legata. Osnutek za platnice je izdelal akad. slikar Slavko Pengov. Posebej zasluži pohvalo abecedno stvarno kazalo, ki zelo zvišuje porabnost knjige.

Mogočna knjiga je pred nami, dostojen spomin na evharistični shod. Naša naloga je, da ne bo ostala samo lep spomin, marveč da se v njej zbrani zakladi porabijo za versko prenavljanje. Slovesne obljube, ki so se naredile na stanovskih zborovanjih, ne smejo obmolkniti; naj se o primernih priložnostih obnavljajo, da bodo dramile srca in krepile slabotno voljo.

Zadnja po času je v vrsti evharističnih spisov lepa poljudna liturgična in ascetična razlaga sv. maše, ki jo je letos izdal p. Bogumil R e m e c⁷ D. J. Po treh uvodnih poglavjih o odnosu sv. maše do daritve na križu, o ustanovitvi sv. maše in o sv. maši, viru živ-

⁷ S v e t a m a š a. Dar Srca Jezusovega. (Glasnikova knjižnica zv. 7.) Ljubljana 1936. 12^o, 163 str.

ljenja in svetosti, razlaga v nadaljnjih sedem in dvajsetih vse molitve in obrede sv. daritve. Razlaga je lahko umljiva, bogoslovno solidna, podana v preprostem jeziku. Razdeljena je na 30 branj za dneve meseca junija.

Tarakonski škof in mučenec je Fruktuoz, ne Fruktuozij (str. 72) Sv. Matija ni bil na Gospodov vnebohod za apostola izbran (str. 94), ampak »v tistih dneh«, t. j. med vnebohodom in binkoštnim praznikom (Apd 1, 15).

F. K. Lukman.

2. »Lexikon für Theologie und Kirche.«

Točno po programu izdaja Herderjevo založništvo to najmodernejšo teološko enciklopedijo. L. 1935 je izšel VII., l. 1936 pa VIII. zvezek. Vsak obsega po 1040 stolpcev velike osmerke, več tabel, nariskov in slik, predvsem pa seveda članke, ki so obdelani po najnovejšem stanju in napredku teološke in filozofske znanosti z navedbo virov in najvažnejše literature. Hvala in priznanje, ki velja za en zvezek, velja v enaki meri za vse. Zato naj zadostuje, da pri vsakem zvezku opozorimo na posebno važne članke. VII. zvezek vsebuje članke Mauretaniën-Patrolögie, VIII. pa Patron—Rudolf. Zlasti pomembni so članki: Messe, Messias, Metaphysik, Methodisten, Metropolit, Michael Cäcularius, Michelangelo, Mexiko, Militärseelsorge, Mischehe, Missale, Missionsgeschichte, Missionswissenschaft, Mittelalter, Modernismus, Mystik, Neuheidentum, Neukantianismus, neukatholische Kirche, Neuplatonismus, Neuscholastik, Newman, Niederlande, Norwegen, Nominalismus, Ockham, Olivi, Ordensabkürzungen, Origenes, Österreich, Palästina, Papst, Patronat, Paulus, Persien, Peterskirche, Petrus, Pfarrei, Philosophie, Photius, Polen, Portugal, Prädestination, Prag, Predigt, Priester, Protestantismus, Reformation, Religion, Religionsgeschichte, Religionsphilosophie, Religionspsychologie, Religionswissenschaft, Renaissance, Rom, Rosenkranz itd. Za nas prihajajo vpoštev članki: Mostar (Lukman), Merz (Srebrnič), Pettau (Lukman), Pleterje (Turk), Ragusa (Turk), Philipp der Kartäuser, Maximilianus v. Cilli.

Izdajatelj regensburški škof Buchberger je, kot se zdi, bavarskim škofijam (München, Passau, Regensburg) v primeri z drugimi odmeril več prostora. V VII. zv. v članku Österreich na str. 815 je nerodno rečeno, da je pokristjanjenje in germaniziranje Slovanov, ki je izšlo iz Bavarske, »eine verdienstvolle Arbeit der Kirche«. V VIII. zv. str. 352 čitamo Vinkovce in Ungarn namesto pravičnega Vinkovci v Jugoslaviji; na str. 594 Sissek namesto Sisak. Na str. 565 je treba popraviti Barberič v Barbarič. J. Turk.

b) Ocene.

Heinisch, Dr. Paul, *Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt.* (Die Heil. Schrift des Alten Testaments hsg. v. F. Feldmann und H. Herkenne, I. Bd., 3. Abt.) 8°, XII+132 S. Bonn 1935, P. Hanstein. RM 4.50, vez. RM 6.

Plodoviti komentator svetega pisma stare zaveze je lani izdal prevod in razlago 3. Mojzesove knjige. Kar sem pri prejšnjih Hei-

¹ Prim. BV XIII (1933) 279—281.

nischevih prevodih in komentarjih označil za hvale vredno ali za dvomljivo, velja podobno tudi za Levitik (prim. BV 1932, 185—186, 311 in 1935, 162). Heinisch je dosleden v svojih naziranjih. Za postanek pentatevha uči tudi tukaj zmerno teorijo o dodatkih. O posameznih odstavkih pravi, da ne izhajajo iz Mojzesovega časa, in našteva dele, ki jih pripisuje Mojzesu, potem postave iz dobe pred Salomonom in po Salomonu, iz dobe med Salomonom in kraljem Ezekijo ter iz Ezekijeve dobe. Dostavke išče tudi pri nekaterih opominih. Vse to je precej subjektivno, tako da je težko reči, kaj je resnično, kaj dvomljivo, kaj napačno. V prevajanju hebrejskega besedila in razlaganju teksta pa je H. zanesljiv in prijeten vodnik. Razlago spremlja z velikim znanstvenim aparatom in mnogovrstnimi opombami, ki v lepi obliki pojasnjujejo stvarino.

Heinischev Levitik je 24. knjiga »bonske stare zaveze«.

M. Slavič.

Baldi, P. Donatus O. F. M., **Enchiridion locorum sanctorum**. Documenta S. Evangelii loca respicientia. 8^o (XXXII+928 str.). Jerusalem 1935. Typis PP. Franciscanorum.

Važen pripomoček pri proučevanju topografije bibličnih krajev in palestinskih svetišč so potopisna poročila starih obiskovalcev svete dežele. Teh poročil je razmeroma mnogo. Ker tudi bogatejše knjižnice nimajo vseh potopisov, je p. Baldi, profesor frančiškanske biblične šole v Jeruzalemu, zbral iz njih vsa važnejša mesta, ki opisujejo svete kraje in njih lego, ter jih izdal deloma v izvirnih jezikih, deloma v latinskem prevodu.

Pisatelj se omejuje samo na kraje, ki se omenjajo v evangelijih in so v zvezi z življenjem našega Gospoda. Obravnava jih v 38 poglavjih. Za podlago si je izvolil zgodovinski okvir Jezusovega življenja, zato pričinja z Nazaretom in Ain Karemom (rojstvo Jan. Krstnika) ter končava z Emavsom.

Za vsak kraj navaja najprej tekst evangelija (evangelijev) po vulgati, nato pa poročila starih potopiscev in cerkvenih pisateljev. Poročilom so pod črto v pojasnilo dodane kratke opazke. Ker so poročila tem dragocenejša, čim starejša so, zato je pisatelj za najstarejšo dobo (od začetka do križarskih vojsk) zbral vse tekste, ki se nanašajo na svete kraje; od križarskih vojsk dalje pa se ozira le na pisatelje, ki prinašajo kaj novega. Teksti so povzeti večidel po kritičnih izdajah starih itinerarijev, ki jih je avtor našel v knjižnici frančiškanske biblične šole in po drugih jeruzalemskih bibliotekah. Aramejskim, sirske, grškim in arabskim tekstom je dodan latinski prevod. Zanimive potopisne podatke ruskega igumena Daniela (12. stol.) navaja pisatelj v francoskem prevodu B. Khitrowa (Itinéraires russes).

Pred zbirko tekstov je štiri strani obsegajoče bibliografično kazalo, ki odpira pogled v prve vire, in obsežen zgodovinsko-bibliografični uvod (Introductio historico-bibliographica, str. XV—XXXII). Slednji je posebno važen in poučen. V njem so v časovnem redu naštetni vsi pisatelji, ki so potovali po Palestini in pisali o svetih krajih. Pri vsakem so kratki biografični podatki. Kot zadnji se omenja

p. Elezarij Horn iz 18. stoletja. Novejša dela o topografiji Palestine in zgodovini njenih svetišč so navedena na koncu vsakega poglavja pod črto.

Kljub temu, da je natančna lokalizacija nekaterih bibličnih krajev na podlagi teh poročil mnogokrat težka, skuša biti pisatelj vedno samo objektivni zbiralec gradiva in se tudi v opazkah pod črto zdržuje lastne sodbe. Celó pri vprašanju Emavsá prepúšča bralcu, da se sam odloči ali za Amwas (dominikanca p. Vincent in p. Abel) ali za Quoubeibeh (frančiškanska šola).

Tisk knjige je jako lep. Snov je razvrščena pregledno. Med tekstom je 21 slik, ki so obenem z besedilom povzete iz starih virov.

Ni dvoma, da je pisatelj s tem priročnikom storil veliko uslugo ne samo slušateljem teologije, marveč tudi znanstvenikom, ki na podlagi pisanih virov proučujejo topografijo Palestine. Posebno pa bo služila knjiga kot pripomoček eksegetom in voditeljem bibličnih seminarjev.

A. Snoj.

Festschrift zur Feier des dreihundertfünzigjährigen Bestandes der Karl-Franzens-Universität zu Graz. Herausgegeben vom Akademischen Senat. Graz, Leuschner & Lubensky, 1936. 4^o, 226.

Graško univerzo je ustanovil nadvojvoda Karel I. 1586. Predavanja so se pričela že 11. nov. 1585, slovesno odprli pa so jo naslednje leto 14. aprila. Ob tristoletnici je izdal prof. F. v. Krones knjigo »Geschichte der Karl-Franzens-Universität in Graz« (1886). Cesar Jožef II. je 14. sept. 1782 vseučilišče spremenil v licej. Avstrijski nadvojvoda Ivan (1782—1859), ki je vneto pospeševal gospodarski in kulturni napredek štajerske vojvodine, je dosegel, da je cesar Franc 27. jan. 1827 univerzo obnovil. V spomin na ustanovitelja in obnovitelja se graška Alma mater imenuje Carolo-Francisca. Ob stoletnici obnovitve je izšlo delo »Beiträge zur Geschichte der K.-F.-U. zu Graz« (1927). Letos je ob tristopetdesetletnici usanovitve akademski senat izdal zbornik z osmimi razpravami o zgodovini visoke šole; uvodno besedo je napisal rektor J. Haring, znani kanonist. Med razpravami sta zlasti dve, ki nase vlečeta naše oko: Andr. Posch, Die Bedeutung der Grazer theologischen Fakultät für den Südosten der ehemaligen Monarchie in der Zeit von 1773 bis 1827 (str. 105—119) in Jos. Matl, Die Bedeutung der Universität Graz für die kulturelle Entwicklung des europäischen Südostens (str. 187—226).

Posch meri pomen graške bogoslovne fakultete za slovenske dežele, Istro in Dalmacijo od l. 1773, ko je papež Klemen XIV. odpravil jezuitski red in so jezuitski profesorji izginili z graške fakultete, pa do obnovitve univerze l. 1827 po številu profesorjev in slušateljev iz teh krajev. Med profesorji so bili v tem času s slovanškega juga: Jožef Lenaz iz goriške škofije (1784/85), Franc Tomicich (1773—83, a od 1777 je imel Gmeinerja za adjunkta), Kaspar Rojko (1773—82), Franc Gmeiner (1777—82 Tomicichev adjunkt, 1782—1822 profesor, Rojkov naslednik), Anton Luby (1775—82) in Franc Luschin (1808—21). Tu bi želel, da bi bil Posch globlje segel; pomen graške fakultete se ne kaže samo v številu učiteljev in dijakov, marveč zlasti v vplivu, ki ga je imela s svojo duhovno usmerjenostjo. Z malo bese-

dami bi se dal n. pr. povedati Tomicičev vpliv. Res je, da za znanstvo ni bil pomemben in da je bilo polje njegovega dela organizacija in uprava (str. 109), toda vprav o tem njegovem vplivu na južne kraje bi se dalo kaj povedati. Prav tako bi želeli točnejšo in boljšo označbo treh najbistvejših glav: Rojka, Gmeinerja in Lubyja. Ta bi bila za stvar važnejša od pripombe, da Slovenci prva dva štejejo za svoja »konnacionala«, da pa je bil Gmeiner otrok nemških staršev, da je bila izobrazba obeh nemška in da sta oba pisala samó nemško in latinsko¹. Pri Antonu Lubyju bi bilo vendar vredno omeniti njegovo »Theologia moralis in systema redacta« v treh zvezkih, ki je bila sad njegovega delovanja na graški fakulteti in je trikrat izšla, saj je že po svoji »matematični« metodi zanimiva. Lubyjevo učiteljsko delovanje se je jeseni 1782 končalo v Gradcu; imenovan je bil sicer za Línz in se tja tudi preselil, predaval pa je k večjemu en semester, če je, ker je že v sept. 1783 dobil župnijo Mariahilf v Gradcu. — Kar je Posch v svoji razpravi podal, je dobro, ni pa dal, kolikor naslov obeta.

Pravilno in globoko je zagrabil problem Matl v svoji razpravi in poskusil — močno naglašá, da je prvi poskus — podati poglobitna dejstva in zarisati poglobitne črte kulturnega vplivanja graške visoke šole na sosedne narodnosti, Madžare, Slovence in Hrvate. Razločuje tri razdobja: prvo do konca 18. stoletja, ki ga imenuje katoliško baročno dobo; drugo, ki obsega 19. stoletje in začetek 20. do svetovne vojne, ko se je izoblikovala kulturna in politična narodna zavest; tretje, po svetovni vojni, ko so manjši narodi s politično osamosvojitvijo ustvarili lastne višje kulturne zavode. V teh treh razdobjih je vplivanje graške univerze na zunaj različno po jakosti, obliki in razsežnosti. Obširneje se z lepo Matlovo razpravo, ki izpodbuja k nadaljnjemu razmišljanju in raziskavanju, v BV ne morem baviti.

Ostale razprave naj omenim samo na kratko. Hans Pirchegger je prispeval pregled tristošestdesetletne zgodovine graške univerze in pokazal zlasti razvoj posameznih fakultet in njih zavodov po l. 1848 (str. 5—61). Fritz Popelka slika gospodarski pomen graške univerze, ko so jo vodili jezuiti (str. 68—83). Hugo Hantsch opisuje razvoj študija srednje in novejše zgodovine na graški univerzi (str. 85—104). Adolf Lenz in Ernst Seelig poročata o kriminološkem institutu, ustanovljenem leta 1912 (str. 121—145). Heiner Reichel ocenjuje pomen graške univerze za zdravstvene razmere na Štajerskem (str. 147—167). Viktor v. Geramb zelo zanimivo piše o narodoznanstvu na graški univerzi (str. 169—185).

Knjižga je po vsebini in obliki dostojna visoke obletnice znanstvenega zavoda.

F. K. Lukman.

¹ Gmeinerjev oče je bil sodnik (Hofrichter) v Studenicah pri Poljčanah v službi samostana, ki je imel nižje sodstvo. Ali je bil slovenskega rodu, ne vem. Rojko je bil kmečki sin iz Metave pri Sv. Petru nižje Maribora. Oba sta se šolala na nemški gimnaziji v Mariboru (Fest-Programm des k. k. Gymn. in Marburg, 1858, str. 118); drugačne pač bilo ni. Oba sta bila prosvetljsko orientirana teologa, vneta zagovornika jožefinskih reformnih idej in sta, delujoč v Gradcu, Rojko kasneje tudi v Pragi, seveda pisala samo nemško in latinsko.

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, **Cerkve**. 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: A. Odar, **Sodbe Rimske rote v zakonskih pravadah**. 8°. (99 str.) Lj. 1934. 12 Din.

II. Razprave:

1. F. Grivec, **Pravovernost sv. Cirila in Metoda**. (Razprodano.)
2. A. Snoj, **Staroslovnski 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 proučevanju vzhodnega krščanstva. 8°. (23 str.) Lj. 1929. 4 Din.
8. F. Grivec, **Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev**. 8°. 46 str. Lj. 1931. 10 Din.
9. A. Odar, **Škof in redovništvo**. Veljavne določbe. 8°. (52 str.) Lj. 1936. 8 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, 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.

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).