

Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XV
ZVEZEK I**

LJUBLJANA 1935

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

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

II. Praktični del (Pars practica):

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

III. Slostvo (Litteratura):

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

IV. Razno (Miscellanea):

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

BIBLIČNE ZGODBE SV. CIRILA IN METODA.

(De historia biblica ss. Cyrilli et Methodii.)

Dr. Franc Grivec.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ BV 1934, str. 184 i. dr.

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

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

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

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

III. Preiskati zvezo biblične zgodovine z Žitjem Metodija.

I. Vpliv sv. Gregorija iz Nacianca.

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

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

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

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

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

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

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

³ PG 37, 1371.

⁴ PG 35, 728.

⁵ PG 36, 1—172.

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

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

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

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

⁶ PG 36, 29; 49—52 i. dr.

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

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

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

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

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

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

II. Tekst in viri.

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

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

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

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

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

⁹ BV 1934, str. 182—183.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹ PG 36, 320

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷ PG 36, 345 in 477.

¹⁸ PG 36, 84.

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

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

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

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

¹⁹ PG 36, 76 in 141.

²⁰ PG 36, 324; 632; 661.

²¹ PG 36, 632; 341 i. dr.

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁶ *Acta Sanctorum* 48, 337.

²⁷ PG 35, 860; 36, 49 in 592.

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

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

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

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

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

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

³⁰ PG 35, 545.

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

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

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

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

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

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

³¹ PG 29, 752.

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

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

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

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

³⁴ PG 35, 833; 36, 593.

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

³⁶ PG 35, 833; 36, 593 (dvakrat).

³⁷ PG 35, 833 in 853; 36, 192.

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

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

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

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

³⁹ PG 36, 593.

⁴⁰ PG 35, 861 i. dr.; 36, 596 i. dr.

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

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

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

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

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

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

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

⁴² PG 36, 105 in 272.

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

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

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

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

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

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

⁴⁵ Besedilo gl. BV 1934, str. 183.

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

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

III. Zveza z žitjem.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁷ PG 35, 860—861.

⁴⁸ PG 35, 1013.

⁴⁹ PG 46, 789—792 in 808—813.

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

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

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

⁵⁰ PG 31, 492; 593—597.

⁵¹ PG 50, 631 i. dr.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁴ PG 35, 1085.

⁵⁵ PG 36, 592—597.

⁵⁶ PG 35, 1085.

⁵⁷ PG 35, 1093.

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

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

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

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

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

⁸⁸ PG 36, 597.

⁸⁹ PG 36, 604.

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

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

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

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

⁶⁰ PG 35, 1088

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

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

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

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

⁶¹ Do letos je od tega dne preteklo 1050 let.

⁶² PG 36, 600 – 601.

⁶³ PG 35, 1128.

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

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

⁶⁴ PG 36, 604

⁶⁵ PG 35, 1128.

⁶⁶ PG 35, 1193

⁶⁷ Glej opazko 25.

⁶⁸ Acta Sanctorum 48, str. 348.

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

Zaključek.

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

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

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

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

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

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

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

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

KRISTUS V LITURGIČNIH MOLITVAH.

(Christus in orationibus liturgicis.)

Dr. F. Ušeničnik.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ Hauler, 108; cit. Jungmann, 8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ Oboji tekst cit. Jungmann, 19.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁷ Gl. Fr. U., Liturgika, 257 s.

PRAKTIČNI DEL.

O IZREDNI OBLIKI POROKE.

Ad can. 1098 C. I. C.

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

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

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

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

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

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

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

⁴ Z dne 17. januarja 1934, No 3/1934.

⁵ Z dne 11. maja 1934.

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

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

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

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

⁷ Cfr. *Oesterle*, o. c. 176.

⁸ Z mnenjem se bom bavil pozneje.

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

¹⁰ *De matrimonio*, l. III, disp. 17.

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

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

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

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

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

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

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

¹³ Cfr. Knecht, *Handbuch des katholischen Eherechts* 1928, 646. 647; Linneborn, *Grundriss des Eherechts nach dem Codex iuris canonici*⁴ 5, 1933, 365—369.

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

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

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

¹⁵ Fontes vol. 5, št. 2101, str. 77.

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

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

¹⁸ Fontes vol. 5, n. 2114, str. 101.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V naslednjem si kratko oglejmo citirane določbe.

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

²¹ AAS 1925, 583 ad VIII.

²² AAS 1928, 120 ad I.

²³ AAS 1931, 388 ad I.

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

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

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

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

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

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

²⁷ O. c. 137.

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

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

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

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

²⁸ Knecht, o. c. 645.

²⁹ O. c. 137.

³⁰ De matrimonio² 1927, 737.

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

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

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

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

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

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

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

³⁴ Let. 14, 185.

³⁵ O. c. 603.

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

³⁶ O. c. 289.

³⁷ O. c. 289.

³⁸ O. c. 368.

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

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

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

³⁹ O. c. 601.

⁴⁰ O. c. 291.

⁴¹ O. c. 142.

⁴² O. c. 141.

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

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

Al. Odar.

SODBE RIMSKE ROTE V LETU 1933.

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

⁴³ O. c. 134.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

KAPLANI NIMAJO PRAVICE POROČATI

(Interpretacijska komisija 13. septembra 1933.)

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

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

Al. Odar.

STAROSLOVENSKI VZORCI ZA GOVORNIŠKO PORABO SV. PISMA.

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

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

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

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

¹ Glej odzgor str. 6—10.

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

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

Fr. Grivec.

SLOVSTVO.

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

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

M. Slavič.

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

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

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

M. Slavič.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Jos. Turk.

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

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

F. U.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Al. Odar.

RAZNO.

NOVI PRAVILNIK RIMSKE ROTE IZ LETA 1934.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Bernardini v Apollinaris 1934, 433.

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

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

Al. Odar.

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

Urednika: prof. dr. Franc Ksaver Lukman, Ljubljana, Frančiškanska ulica 2/I, in doc. dr. Alojzij Odar, Ljubljana, Vidovdanska cesta 9. — Njima naj se pošilja vse, kar je uredništvu namenjeno.

Uprava: Prodajalna Kat. tisk. društva (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ul. 2. Njej naj se pošiljajo naročila, reklamacije in podobno.

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

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

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

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

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60.

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

NAZNANILO.

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

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

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