

*Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.*

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

**IZDAJA  
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XVII  
ZVEZEK IV**

**LJUBLJANA 1937**

# KAZALO.

(INDEX.)

## I. Razprave (Dissertationes):

- Lenček, Dobiček kot brezdelni dohodek (Poglavje iz teme o dobičku in dobičkarstvu) . . . . . 217—250  
Odar, Pravna sposobnost v cerkvenem pravu (De capacitate iuridica in iure canonico) . . . . . 251—276

## II. Praktični del (Pars practica):

- Desetletna rast slovenske katoliške akcije. Nadaljevanje. (Dr. F. Ambrožič) . . . . . 277—281  
Potestas benedicens (C. Potočnik) . . . . . 282—286

## III. Slovnstvo (Litteratura):

- Gredt, Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae I/II. Ed. 7. (J. Janžekovič) 287 — De Vries, Denken und Sein (A. U.) 289 — Gilson-Böhner, Die Geschichte der christlichen Philosophie. 1. Lieferung (J. Turk) 290 — Maritain, Andreoski Naučitelj (J. Turk) 291 — Denisoff, L'Église Russe devant le thomisme (T. Kurent) 292 — Müller, Der heilige Joseph (J. Hohnjec) 292 — Heiler, Die katholische Kirche des Ostens und des Westens I (J. Turk) 294 — Kragl, Zgodovinski drobci župnije Trzič (J. Turk) 295 — Schnürer, Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit (J. Turk) 296 — Kniewald, Liturgika (F. Ušeničnik) 297.

## IV. Razno (Miscellanea):

- Statistika prebivalstva Svete dežele (Snoj) . . . . . 300

# Dobiček kot brezdelni dohodek.

(Poglavje iz teme o dobičku in dobičkarstvu.)

Dr. Ignacij Lenček.

## I. Pojem dobička.

Kakor je vprašanje dobička, posebno iz moralnega vidika, še malo raziskano, ravno tako tudi pojem dobička še ni povsod enotno določen. Pri različnih avtorjih zasledimo različne opredelbe, pa tudi pri enem in istem pogosto pojem dobička nima stalne vsebine. Zato je treba najprej določiti pomene dobička in pa v kakšnem smislu bomo o njem v tej razpravi govorili.

Najprej rabimo besedo dobiček v najširšem pomenu besede. »Kakšen dobiček (profit) pa imaš od tega« — pravimo in hočemo s tem reči, da je nekdo pri tem in onem svojem dejanju več žrtvoval, kakor pa je bil vreden sad in uspeh njegove žrtve. Ta najsplošnejši in najširši pojem dobička nima nujno z gospodarstvom še nobene zveze, razen če pojmuemo gospodarstvo ravno tako v najširšem pomenu besede kot naše ravnanje, v kolikor pričakujemo od njega za vsak svoj trud in napor neke koristi.

Že v ožjem pomenu govorimo o dobičku v zasebnem potrošnem gospodarstvu. Saj »hoče vsak moderni človek pri svojem gospodarskem dejanju, posebej še pri menjavi, nekaj pridobiti«<sup>1</sup>! Tudi v naravnem gospodarstvu je veljalo in velja še danes isto, samo da je to stremljenje po dobičku v tem pomenu bolj prikrito.<sup>2</sup> Kmet orje, ker pričakuje od svojega dela vsaj toliko korist, da bi mu odtehtala njegov trud in napor. V domačem potrošnem gospodarstvu si nabavi človek eno stvar pred drugo, ali sploh nekaj, namesto da bi denar hranil, ker pričakuje ravno od te nabave zase večjo korist, ker bolj ceni nabavljeno stvar, kakor pa denar, ki ga je zanjo dal, ker bolj ceni to, kar je kupil, kakor kaj drugega, kar bi si bil za isti denar lahko nabavil; več cenim stvar, ki sem jo kupil, ker mi v sedanjih okoliščinah bolj koristi, bodisi da jo rabim, bodisi da mi ugaja. Ta dobiček lahko z dr. Gosarjem označimo za »presežek gospodarske koristi nad troški.«<sup>3</sup> Seveda je ta korist lahko zelo subjektivna, prav psihičnega značaja, nek »plus ugodja«, nekaj osebnega, tako da je ne moremo meriti ali kvantitativno določiti ter izraziti. Včasih se zato ta dobiček imenuje tudi subjektivni dobiček.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Dr. A. Gosar, Za nov družabni red, I., Družba sv. Mohorja, Celje, 1933, str. 401.

<sup>2</sup> Dr. A. Gosar, o. c. I., 431. Prim. tudi njegovo delo: Socialna ekonomija, Ljubljana, Zvezna tiskarna, 1924, str. 61, 197.

<sup>3</sup> Gosar, Socialna ekonomija, str. 197.

<sup>4</sup> Tako dr. Gosar, Socialna ekonomija, 197, Za nov družabni red, I., 432.

V navadnem pomenu besede pa govorimo o dobičku v pridobitnem gospodarstvu, ki se navadno izraža v denarju, v določeni vsoti denarja. Tako je ta dobiček nekaj objektivno določenega. Vsi razumemo v tem smislu dobiček kot nekaj, kar smo pridobili (pridobitek), profitirali (profit), kot nekaj več kakor pa smo dali, kot nekaj plus, ki nam ostane. Nasprotje dobička je zguba; v sredi med obema pa smo takrat, kadar nimamo ne dobička ne zgube, ampak dobimo nazaj le toliko, kolikor smo dali. O takem dobičku govorimo n. pr. v poljedelstvu, pri zemljiščih in posestvih sploh. Dobiček je tu dohodek iz zemlje, ki mi ga donša, če jo obdelujem, ali pa če jo dam v najem. V prvem primeru govorimo o dobičku, kadar je bila letina dobra, ko sem za svoje pridelke dobil več kakor rabim za življenje; če pa je bila letina slaba, imam zgubo: zemlja mi ni rodila niti toliko, da bi me preživela. Posestvo, zemljišče mi donša dobiček tudi, če ga dam v najem, da ga izkoriščajo drugi, jaz pa zato dobivam letno določeno vsoto kot odškodnino (rento). Ravno tako govorimo o dobičku, ki mi ga donša naložen kapital ali pa denar, ki sem ga posodil. Ta dobiček ima svoje posebno ime: obresti. V najnavadnejšem pomenu pa rabimo besedo dobiček za oni dohodek, ki ga uživajo lastniki tovarn ali obratov iz svojih podjetij in trgovin. Ta dobiček nima posebnega imena, zato se pod to besedo navadno razume ta industrijski in trgovski dobiček.<sup>5</sup> Tu mislimo na ono vsoto denarja, ki podjetniku ostane, tisto, kar več dobi oz. zahteva kakor pa je sam imel s proizvodom stroškov, na prebitek, za kolikor je stvar draže prodal, kakor pa jo je bil kupil.

Za nadaljnjo določitev pojma dobička je važna ločitev med surovim (*lucrum late dictum*, Rohgewinn) in pa čistim dobičkom (*lucrum merum, purum*, Reingewinn). Surovi dobiček je delež, ki ga prejmem od proizvoda, od prodaje, od zemljišča, najemnine itd.<sup>6</sup> Čisti dobiček pa je tista vsota, ki ostane od deleža, potem ko sem vse stroške, ki so bili s proizvodnjo, trgovanjem itd. združeni, odračunal in plačal.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Nekateri imenujejo ta dobiček v industriji in trgovini dobiček v ožjem pomenu besede. A. Ušeničnik, Socialna ekonomija, (Orlovska knjižnica 21) Ljubljana, 1926, št. 168.

<sup>6</sup> »In negotiis fructuosus, lucrum, latius sumptum, complectitur omnes fructus collectos (produit brut)«. P. A. Vermeersch, *Quaestiones de iustitia*. Ed. 2., Brugis, 1904, n. 405. Prim. tudi: »Der Gewinn theilt sich in Rohgewinn (Rohertag) und Reingewinn (oder Reinertrag). Der Rohgewinn ist der ganze Anteil, welchen der Capitalist von dem neuen Product erhält.« Liberatore S. J., *Grundsätze der Volkswirtschaft*, Innsbruck, 1891, str. 264.

<sup>7</sup> »Lucrum proprie« je: »id, quod superest, deductis impensis! Vermeersch, l. c. »Der Reingewinn ist das, was nach Abzug der von ihm, bezüglich der Vorauszahlungen für die Arbeiter und für den Gebrauch der Werkzeuge, gemachten Vorauslagen übrig bleibt.« P. Liberatore, l. c. Se jasneje: »Jener Ertragstheil, welcher am Ende der produktiven Arbeit über die Produktionskosten hinausreicht.« O. c. str. 151. Popolnoma v istem smislu definira P. Costa-Rossetti S. J. *lucrum purum*: ... »est fructus capitalium demptis omnibus sumptis negotii productivi remanens.« *Philosophia moralis*, ed. 2., Oeniponte, 1886, str. 787 sl. Podobno imenuje dr. Gosar denarni pridobitek »previšek denarne koristi nad denarnimi oziroma v denarju izraženimi troški.« Za nov družabni red, I., 369.

Iz navedenega je razvidno, da je pojem čistega dobička bistveno odvisen od pojma stroškov. Čim več stvari moremo šteti med stroške proizvodnje ali trgovanja, tem ožji bo pojem čistega dobička, tem bolj bo dobiček čist.

So izdatki, ki jih brez dvoma moramo — in drugi, ki jih ravno tako brez dvoma ne smemo in ne moremo šteti med »stroške«, so pa tudi taki, o katerih je mogoč dvom.

Brez oklevanja prištevajo vsi med »stroške« izdatke za plače delavcev, za obrabo in obnovo strojev, za njihovo pogonsko silo, za obresti in amortizacijo naloženega kapitala, dalje za vzdrževanje poslopij tovarne in skladišč, izdatke za prevoz, reklamo, za organizacijo industrijskega ali trgovskega obrata in podobno. Z druge strani je pa tudi dovolj jasno, da ne moremo šteti med produkcijske stroške na primer izdatke za povečanje (ne za morda potrebno modernizacijo!) obrata, ali tudi za posebno razkošno in drago reklamo.<sup>8</sup>

Med stroške, seveda v širšem pomenu besede, prištevajo nekateri tudi odškodnino za nevarnost, v kateri se nahaja naloženi kapital: »Predvsem ne smemo prezreti, da obresti in še bolj dividende nikakor ne predstavljajo vedno pravega, čistega dobička. V vsoti, ki jo prejme lastnik kapitala kot obresti ali dividendo, so poleg pridobitka mnogokrat še razni drugi zneski. Posebno važna je med njimi odškodnina za negotovost naloženega kapitala, ali, kakor navadno pravimo, premija za riziko.«<sup>9</sup> Te premije se ne vključujejo v čisti dobiček, češ da ni drugega kot odškodnina, kot plačilo za to negotovost, za ta upravičen strah, za to realno breme. Najbližji vzgled za to so obresti. Po cerkvenem pravu (can. 1543) je dovoljeno zahtevati za posojen denar obresti (čeprav ne zaradi pösode same po sebi), ni pa povedano, na kakšni podlagi. Že prej so splošno poleg drugih zunanjih pravnih naslovov: *damnum emergens*, *lucrum cessans*, *titulus morae*, dovoljevali obresti kot odškodnino za to gori omenjeno nevarnost, v kateri se nahaja naložen, oziroma posojen denar; imenovali so ta naslov: *periculum sortis*. Ta pravni naslov velja danes praktično povsod, kjer je kapital naložen. Podobno si more n. pr. tudi trgovec vračunati med stroške riziko, da ne bo prodal blaga, ki ga je nakupil, da bi mogel vsestransko postreči svojim odjemalcem. Ta velika zaloga pomeni za trgovca ne samo posebno delo in trud, ampak tudi riziko, za odjemalce pa korist; to pa ima svojo ceno, ki jo more potem šteti med stroške.<sup>10</sup> O upravičenosti teh pravnih naslovov (posebno glede *lucrum cessans*) so bili moralisti dalje časa razdvojenega mnenja, danes pa so splošno priznani.<sup>11</sup> Če jih štejemo med stroške, kot odškodnino za neko breme, potem ostane vprašanje upravičenosti čistega dobička še odprto; če pa jih prištevamo k dobičku, imamo že nek dobiček, ki je po splošnem mnenju upravičen in dovoljen. Ti pravni naslovi odškodnine so potem tudi pravni naslovi

<sup>8</sup> Vermeersch, *Quaestiones de iustitia*, n. 405.

<sup>9</sup> Gosar, *Za nov družabni red*, I, 436. Riziko nasprotno šteje k dobičku Schilling, *Katholische Wirtschaftsethik*, München, 1933, str. 198—201.

<sup>10</sup> Vermeersch, *Theologia moralis*, II, Brugis—Roma, 1928, n. 461, 3.

<sup>11</sup> Vermeersch, *Quaestiones de iustitia*, n. 366, 1, 2, 3, 4.

dobička. Zdi se, da ta drugi način pojmovanja dobička bolj odgovarja splošni rabi besede dobiček, dočim moremo govoriti o riziku kot o »strošku« le v prenesenem pomenu. Res pa je, da je tako ta dobiček manj »čist« kakor dobiček v prvem pomenu.

Med stroške podjetja računajo nadalje nekateri tudi plačilo za podjetnikovo delo, dočim štejejo drugi ta zaslužek z delom k dobičku. P. A. Vermeersch šteje v svojem delu *Quaestiones de iustitia* na enem mestu<sup>12</sup> plačilo za podjetnikovo delo, obresti ter del amortizacije lastnega v podjetje vloženega kapitala med stroške podjetja, ne pa k dobičku. Po tem pojmovanju podjetnikov zaslužek ni dobiček. Na istem mestu priznava, da je tako pojmovanje dobička zelo ozko, »valde stricte«, ter da je tudi širša raba besede dobiček upravičena. Sicer je praktično vseeno, ali si podjetnik prilasti določeno vsoto denarja kot plačilo za svoje delo ali pa kot dobiček od naloženega kapitala, vendar pa je za načelno obravnavanje dobička to razlikovanje velike važnosti. Nihče n. pr. ne taji podjetniku pravice do onega dobička, ki obstoji le v plačilu za njegovo osebno delo; vse drugače pa je, če to vsoto štejemo med stroške produkcije ali trgovine ter tako omejimo pojem dobička na brezdelne dohodke, na dohodke od kapitala. Stališče mnogih do takega dobička pa je povsem drugačno, kot bomo videli. Tudi načela, po katerih se meri višina takega dobička, so z ozirom na obojno pojmovanje različna, vsaj formalno.

Drugi pa vidijo v plačilu za podjetnikovo delo njegov pravi, čeprav ne edini dobiček. To pojmovanje je videti bolj splošno in bolj odgovarja našemu navadnemu izražanju. O plači govorimo res navadno le takrat, kadar kdo na podlagi delovne pogodbe, *ex iustitia*, drugemu plača njegovo delo, ki mu ga je bil odstopil. Ne govorimo pa, da kdo sam sebi plača, ali pa da sam svojemu kapitalu plačuje obresti. Pravimo pravilneje: Toliko ima dobička, kolikor bi sicer znašale obresti, če bi bil kapital naložil; toliko ima dobička, da lahko z njim stalno primerno preživlja sebe in svojo družino. V tem smislu govorijo o dobičku tudi dr. A. Gosar<sup>13</sup>, Liberatore<sup>14</sup>, Costa-Rossetti<sup>15</sup>,

<sup>12</sup> *Quaestiones de iustitia*, n. 405. Primerjaj tudi naslov XXVIII. teze, kjer loči in stavi nasproti: »*moderatus capitalis et propriae industriae fructus*« in »*lucrum merum*«. (Str. 530.) Torej to dvoje še ni *lucrum merum*. Podobno pravi drugje, da čisti dobiček »*non est mera recompensatio*, sed *incrementum*, quod negotii domino fas est quaerere ex sua re, si revera illud affert.« (O. c. n. 409.)

<sup>13</sup> »Ta običajni pridobitek ali dobiček pomeni plačilo gospodarju za njegovo delo ali odškodnino za investirani kapital (obresti, dividende)«. Za nov družabni red, I., 410. Vendar pa »opažamo mnogokrat, posebno pri delniških družbah, da podjetnik tudi svoje osebno delo zaračunava z določeno vsoto med stroške podjetja.« O. c. I., 371.

<sup>14</sup> O. c. str. 264. Liberatore navaja po Minghettiju, da so liberalni ekonomisti, ki so učili, da je vrednost stvari enaka stroškom njene produkcije, nujno prištevali plačilo za podjetnikovo delo in obresti kapitala med stroške produkcije. O. c. str. 105 sl.

<sup>15</sup> »... *quamvis merces in sensu stricto non cuiuslibet a seipso, sed ab altero alteri ex iustitia detur, quod certe de hoc lucro dici nequit.*« *Philosophia moralis*, Oeniponte, 2. ed. 1886, str. 794.

dà, celó sam P. Vermeersch na drugem mestu v istem svojem delu. Govoreč o trgovinskem dobičku pravi: »Za pravično imamo ceno, ki daje večim trgovcem zmeren dobiček ali plačilo za njihovo delo ali napor.«<sup>16</sup> Tu imenuje zmeren dobiček, kar je poprej izrecno štel med izdatke produkcije in kjer se zmeren dobiček prav za prav šele prične. To neenotno pojmovanje moti: kar je po enem pojmovanju komaj dobiček, je po drugem že več kot zmeren dobiček. Tako se zdi, da rabi enkrat pojem dobička le v smislu zaslužka, drugič pa le kot dohodek brez dela, dočim mu je zaslužek le del stroškov proizvodnje.

Iz neenotnega določevanja pojma dobiček, izhajajo tudi neenotne opredelbe dobička in različno presojanje dobička z moralnega stališča. Zato je nujno, da se pri vsakem avtorju prepričamo, v kakem smislu rabi besedo dobiček, in še če jo rabi povsod v enem in istem pomenu. Tako n. pr. ne rabi dr. A. Ušeničnik v svojih delih besede dobiček vedno v istem pomenu. V Sociologiji vprašanja o dobičku ni izrecno načel, rabi pa besedo v navadnem pomenu. V Socialni ekonomiji (1926) mu je profit »delež iz proizvodnje, ki si ga v modernem gospodarstvu prisvajajo posestniki zemlje, lastnik kapitala in podjetniki ne za delo, temveč za posebne usluge, ki jih ima od njih gospodarstvo.«<sup>17</sup> Torej je v tej opredelbi izključen dobiček kot zaslužek z delom. Profit pa je trojen: profit posestnika zemljišča je renta, profit od kapitala so obresti, od podjetja je dobiček.<sup>18</sup> Torej je dobiček ožji pojem kot profit. Je »delež, ki ga dobivajo podjetniki iz proizvodnje za to, da podjetja vzdržujejo.«<sup>19</sup> Podjetnik ima torej dohodke: plačilo za delo + dobiček. Torej je le ta dvakrat omejeni pojem dobička dobiček v »pravem pomenu.«<sup>20</sup> Mi bi rekli: podjetnikovi dohodki brez dela.

V Socialnem vprašanju (1925) loči A. Ušeničnik dobiček v »pravem pomenu« in v pomenu, ki se tudi časih rabi.<sup>21</sup> V pravem pomenu je dobiček le tam, kjer mu stoji nasproti zguba, včasih pa se imenuje dobiček tudi pošten zaslužek. Prvega avtor zametuje, drugega dovoljuje. V Socialnem vprašanju, izšlem leta 1934, ki se lahko smatra kot druga prenovljena izdaja njegovega Socialnega vprašanja, je ta delitev le v toliko spremenjena, da se rabi »časih ne samo kot pošten zaslužek z delom, ampak tudi pošten prebitek pri gospodarjenju.«<sup>22</sup> V tem delu, ki je izšlo po okrožnici Quadragesimo anno, je pojem pravičnega dobička postal širši: pošten zaslužek + pošten prebitek.

<sup>16</sup> »Iustum censendum est pretium, quod peritis mercatoribus non tribuit nisi moderatum lucrum seu retributionem suae operae vel industriae.« O. c. n. 354.

<sup>17</sup> Socialna ekonomija, (Orlovska knjižnica, 21) Ljubljana, 1926, št. 190.

<sup>18</sup> O. c. št. 190—196.

<sup>19</sup> O. c. št. 196.

<sup>20</sup> l. c.

<sup>21</sup> Socialno vprašanje, (Orlovska knjižnica, 15) Ljubljana, 1925, str. 23—24.

<sup>22</sup> Socialno vprašanje, (Naša pot, IV) Ljubljana, 1934, str. 23—24; Primerjaj tudi Dr. Aleš Ušeničnik, Socialno pitanje, Zagreb, 1934, str. 23—24, br. 63—66.

Njegov pojem dobička vključuje torej sedaj dohodek od dela in dohodek brez dela, zaslužek in prebitok. V tem pomenu bomo rabili pojem dobička v tej razpravi.

O dobičku moremo razpravljati z različnega vidika. Najprej lahko motrimo dobiček kot gospodarski pojav. Pod ta vidik spadajo vprašanja o naravi dobička, o raznih vrstah dobička, o njegovem pomenu za današnje gospodarstvo; dalje vprašanje, kako je danes dejansko z dobičkom, kako se pridobiva, kolik je, kaj določuje dejansko njegovo višino, od česa je odvisen itd. Gre tu za dobiček, v kolikor je dobiček gospodarstvenika, brez ozira na нравno sodbo, brez ozira na sočloveka in na človeško družbo sploh. V kolikor je tako razpravljanje normativno, daje norme le za to, kako pridem do dobička, do čim večjega dobička. Seveda motri tako gledanje tudi človeka, a ga motri prav kakor gospodarski liberalizem, zgolj v smislu gospodarsko preračunajočega človeka, po čim večjem dobičku stremečega bitja.<sup>23</sup> Tako govori o dobičku gospodarska veda, kateri gre po mnenju dr. A. Gosarja »edinole za razlago gospodarskih pojavov«.<sup>24</sup>

Pod drugim vidikom motrimo dobiček z ozirom na vpliv, ki ga ima na narodno gospodarstvo, na družbo, na splošno blaginjo. To, kar s stališča po čim večjem dobičku stremečega posameznega gospodarstvenika gre, in zelo dobro gre, pogosto ne gre, ni prav, s stališča narodnega gospodarstva, z družabnega stališča.<sup>25</sup>

Tretji vidik pa je etični ali moralni: kako je soditi o dobičku z etičnega in moralnega stališča? Kdaj je dobiček etično upravičen, dovoljen, kdaj ne? Če je dovoljen, kaj je njegov pravni naslov, kje je njegova meja? Ta vidik nas v tej razpravi zanima. Pa tudi tu moramo še ločiti: naravni npravni zakon in božje razodetje s cerkvenim naukom, torej: kaj pravi o dobičku etika in kaj Cerkev? V etiki in moralki pa se moramo nadalje vprašati: kakšno je razmerje med dobičkom in menjalno pravičnostjo, med dobičkom in socialno pravičnostjo ter med dobičkom in ljubeznijo do bližnjega?

Iz vseh teh vprašanj nas zanima najprej vprašanje o upravičenosti dobička. Nihče ne tají upravičenosti dobička, v kolikor je ta samo zaslužek, dohodek od dela. Zato hočemo odgovoriti na vprašanje o načelni upravičenosti dobička, ki obstoji v dohodkih brez dela in to predvsem v obliki dobička od kapitala. Načelom, ki določajo višino in meje dobičku, je namenjena posebna razprava.

<sup>23</sup> Prim. A. Ušeničnikovo oceno dr. Gosarjeve knjige *Socialna ekonomija v Casu*, XX. 1925/26, 82.

<sup>24</sup> Dr. A. Gosar, *Socialna ekonomija*, 230. To stališče poudarja tudi drugod: »Prav posebno važno je, da si pojave modernega gospodarskega življenja najprej ogledamo tako, kakor se resnično vršijo, popolnoma brez ozira na njihove socialne posledice... Stroga ločitev med tem, kar je, in onim, kaj naj bi bilo, je kakor povsod, v takih vprašanih največje važnosti.« Gosar, *Za nov družabni red*, I., 346.

<sup>25</sup> »To, kar ljudje v svojih zasebnih gospodarstvih ukrenejo, se ne tiče samo njih in njihovega gospodarstva. Ne, vsako tako dejanje posega redno v gospodarsko področje drugih ljudi ter je zaradi tega pomembno in važno tudi za tako zvano narodno gospodarstvo in družbo v celoti.« Gosar, *Za nov družabni red*, I., 349. Prim. tudi str. 321 in 346.



## II. Dobiček kot dohodek brez dela.

Nedvomno je, da je dobiček, ki ni drugo kot povračilo za delo, upravičen in dovoljen, seveda v primerni višini. Vendar pa lahko opazamo vsepovsod, da je podjetnikov dobiček pogosto večji kakor primerno plačilo za njegovo delo, na drugi strani pa tudi vidimo, koliko je dobička brez dela, dobička od kapitala (obresti, najemnine, rente, dividende, trgovinski in industrijski dobiček itd.). Kaj je s tem dobičkom? Ali je upravičen, in če je, kakšen je njegov pravni naslov in kje je njegova mera?

Vprašanje o dobičku, ki ni plačilo za delo, ki torej ni dohodek od dela, je del vprašanja o brezdelnih dohodkih na splošno. Tem dohodkom je skupno to, da pripadajo onemu, ki jih s svojim delom ni povzročil, ne zaslužil. Pravni naslov njih prilaščanja torej ni delo, ampak, če sploh je, nekaj drugega; gre predvsem za to, ali je kapital upravičen vir dobička ali ne. Ko govorimo o brezdelnih dohodkih, ne mislimo s tem reči, da so brez dela nastali, ampak da jih nekdo brez dela prejema in uživa. Obresti, ki jih mora dolžnik plačevati, so morda trdo z delom zaslužene, a uživa jih upnik brez dela; sadove gozda, ki so ga predniki le s težavo in s trudom posadili, uživajo nasledniki brez dela. Zgodí se pa tudi obratno: donos brez dela postane dohodek od dela, kadar je n. pr. kdo iz obresti nekega kapitala plačan za svoje delo. (Uradniki, služkinje itd.)

Naše vprašanje se torej glasi: ali so dohodki brez dela upravičeni, in če so, v kolikí meri? Če načelno niso upravičeni, potem je vsak dobiček, ki ni plačilo za delo, krivičen. Če pa so upravičeni, je dobiček, v kolikor je brezdelen dohodek, načelno upravičen in zato s stališča menjalne pravičnosti dovoljen. S tem pa seveda še ni rečeno, da je dovoljena vsaka vrsta dobička, še manj pa vsak konkretni dobiček. So možne vrste dobička, ki so ex alio capite krivični, kakor n. pr. obresti same po sebi.

Tu je treba opozoriti na ozko povezanost številnih problemov v poglavju o delu in kapitalu. Treba pa je strogo paziti na logičnost v izvajanju ene trditve iz druge. Tako sklepajo iz načela, da je delo edini vir menjalne vrednosti stvari, na upravičenost zahteve, da gre ves donos, izvzemši stroškov za obnovo kapitala, delavcu, ki ima tako pravico do vsega, kar se proizvaja ali pridobi. Iz tega pa nadalje sledi, da so dohodki brez dela utrgani delu in zato krivični. Kapital je tako absolutno neproduktiven in kapitalistični gospodarski sistem nujno oderuški. Zato pa je tudi mezдно razmerje krivično, ker sloni na tem, da dobi, poleg pravične plače delavcem, vse kapital. Na drugi strani pa so vprašanja, ki so na videz med seboj odvisna, pa jih je treba ločiti. Tako n. pr. iz upravičenosti dohodkov brez dela še ne sledi, da je upravičeno tudi življenje brez dela, ker ima npravna dolžnost dela lahko drugo podlago, ne samo neupravičenost dohodkov brez dela.

### Razna mnenja.

1. Liberalizem in marksizem. Že liberalni ekonomí (predvsem Ricardo) so učili, da je delo edini vir ekonomske vred-

nosti. Za njimi so ta nauk prevzeli predstavniki utopičnega komunizma. Že neposredni učenci Saint-Simona so izvajali iz tega načela logično posledico: če je delo edini vir vrednosti, je delo edini činitelj, kateremu gre donos te vrednosti. Iz tega pa sledi, da ima lastnik le v toliko pravico do dobička, v kolikor je bil sam pri proizvodjanju soudeležen s svojim delom. Brezdelnih dohodkov ni, ker razen dela ni nobenega pravnega naslova za dobiček.<sup>26</sup>

Isto načelo sledi logično iz Marxove teorije vrednosti in večvrednosti, ki je obenem centralna teorija njegovega sistema.<sup>27</sup> V čem obstoji vrednost blaga? Vrednost je podlaga zamenjavanju dobrin. Eno blago zamenjam za drugo na podlagi vrednosti obeh. V obeh mora torej biti nekaj, kar je obema skupnega, sicer ju med seboj ne bi mogli primerjati in ceniti, ne bi tudi mogli reči: dam enako za enako. Kaj pa je tisto, kar je skupno, enako? »Prirodna svojstva pa niso skupna; saj prav zato menjamo, da bi dobili proizvode z drugačnimi svojstvi. Ako odmislim vse, kar ni skupnega, ostane kot skupno le to, da so proizvodi človeškega dela. V blagu je torej toliko menjalne vrednosti, kolikor je dela. Vrednost je zgoščeno delo.«<sup>28</sup> Tako je vir menjalne vrednosti le delo in delu bi moral pripasti ves dohodek iz te vrednosti. Dobiček lastnika pa je »neplačano tuje delo«, je odtrgan delavcem; kapital, ki si prilašča svoj delež, je krvosos.<sup>29</sup> Marx sicer ni napravil koraka naprej: torej je ta dobiček krivičen in krivičen vsak dohodek brez dela, vendar pa je tako sklepanje logično in Marxovi učenci so nujnosti te logike sledili. Marx sam je sicer učil, da je ta dobiček od dela, vendar pa je obenem trdil, da je v kapitalističnem družabnem redu upravičen. Podjetnik je »upravičen« si ta dobiček prilastiti, ker je plačal menjalno vrednost delavčevega dela, čeprav je bila rabna vrednost večja. Delavec je svoje delo prodal in dobil zanj plačilo, delodajalec pa je to njemu prodano delo tako dobro porabil, da je zaslužil. Ta dobiček ni »pravičen« po teoretičnih ali kakih večnih načelih, ampak le iz zgodovinskih in zato tudi minljivih razlogov, ki bodo minili, takoj ko bo spremenjen kapitalistični način gospodarjenja. Dokler pa se to ne zgodi, je pa ta način nujen in zato nujno, da delavec ne dobi vsega, kar je proizvedel, ampak dobi svoj del tudi kapitalist. O pravem

<sup>26</sup> Prim. A. Ušeničnik, *Sociologija*, 261; Gosar, *Razprave*, Ljubljana, 1932, 119; Hohoff, *Warenwert und Kapitalprofit*, Paderborn, 1902, str. 4.

<sup>27</sup> Prim. Hohoff, *Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik*, Paderborn, 1908, str. 21. Hohoff meni, da te delovne teorije vrednosti niso iznašli ne Marx ne liberalni ekonomski, ampak je čisto enostavno spoznanje preprostega zdravega človeškega razuma. Prim. tudi Dr. A. Bilimović, *Uvod v ekonomsko vedo*, Ljubljana, 1933, 75, op. 61.

<sup>28</sup> Ušeničnik, *Sociologija*, 296, tudi *Socialno vprašanje* (Orlovska knjižnica, Ljubljana, 1925), 58, *Socialna ekonomija*, 86 sl. Primerjaj tudi Gosar, *Socialna ekonomija*, 28, in *Za nov družabni red*, I., 305.

<sup>29</sup> Vermeersch, *Quaestiones de iustitia*, n. 176. Ušeničnik, *Sociologija*, str. 298, 350. »Po njegovem (Marxovem) mnenju, človeško delo in samo človeško delo proizvaja gospodarske vrednote, zato bi bil nujno ves dobiček utrgan delavcem in kapitalizem vprav ta protinaravna uredba modernega gospodarstva, da kapital po dikciji nosi, ker si lasti, kar so pridelali pravzaprav samo delavci.« Ušeničnik, *Kapitalizem*, *Čas XXIII*. 1928/29, str. 10.

pojmu pravičnosti in krivičnosti pa Marx ne govori. Njemu je vse v nujnem razvoju, kjer pa je nujnost, ni krivice; nravni red je itak le nujna posledica gospodarskega reda.<sup>30</sup>

Socializem pa je kmalu poiskal vse teoretične in praktične posledice Marxove delovne teorije vrednosti in jim dal obliko praktičnih zahtev v svojih programih.

2. Katoliški sociologi. Marxov nauk so v večji ali manjši meri prevzeli tudi nekateri katoliški teoretiki. Predvsem se je zanj ogreval W. Hohoff,<sup>31</sup> ki je trdil, da je vsak dobiček brez dela krivičen. Mnoge je motil in premotil njegov dokaz, ki ga je kratko izrazil v načelu: ubi lucrum, ibi damnum. Kjer je na eni strani dobiček, je na drugi nujno zguba. Kjer nekdo ne izgubi, drugi ne more pridobiti. Če ima torej lastnik dobiček, ima delavec zgubo.<sup>32</sup> Za to svoje dokazovanje je navajal tudi sv. Avguščina. V drugi obliki je izvajal dokaz iz pojma menjalne pravičnosti: kjer kaj menjam, moram menjati enako za enako (aequalitas dati et accepti). Kjer pa zamenjam enako za enako, ni dobička.<sup>33</sup> Potrjeval je svoje mnenje tudi iz sve-tega pisma (Gen. 3, 19; 2 Tes, 3, 10), iz sv. Tomaža<sup>34</sup> in cerkvene tra-dicije,<sup>35</sup> končno tudi iz Leonove okrožnice Rerum novarum.<sup>36</sup>

Sličen nauk, z ozirom na dohodke brez dela, zastopa tudi tako imenovana dunajska sociološka smer.<sup>37</sup>

<sup>30</sup> »Karl Marx hat ein Recht der Arbeiter auf den vollen Arbeitsertrag niemals anerkannt, sondern stets abgewiesen.« Hohoff, Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik, 32, tudi 206—216; isti: Warenwert und Kapitalprofit, 33—35. Primerjaj tudi A. Ušeničnik, Sociologija, 297 in opombe k okrožnici Quadragesimo anno, 56 sl. (Ponatis iz Casa, XXV. 8/9.). Po Hohoffu so pojmi »krvoses« itd. moralno indiferentni pojmi, nevtralni.

<sup>31</sup> »Wir un-serseits haben anderwärts schon oft erklärt, daß wir mit vollster Evidenz von der Richtigkeit der Marxschen Wert- und Mehrwertlehre überzeugt sind.« Hohoff, Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik, 22.

<sup>32</sup> »Kapitalprofit ist, wie das Wort Profit besagt, Gewinn, lucrum. Wo aber auf der einen Seite Gewinn ist, da ist auf der anderen Verlust, Schaden. Ubi lucrum, ibi damnum. Wenn der eine nicht verliert, kann der andere nicht gewinnen; wer gewinnt, freut sich, wer verliert, hat Kummer', sagt schon der heilige Augustinus. Der leidtragende Teil sind die Arbeiter.« Hohoff, o. c. 36 sl., 65.

<sup>33</sup> »Wo aber Gleiches gegen Gleiches gegeben wird, da gibt es keinen Profit, kein lucrum. Ubi est aequalitas, non est lucrum.« O. c. 37.

<sup>34</sup> O. c. 37. Primerjaj tudi: »Aber allen Interpretationskünsten und Sophismen zum Trotz ist es eine sichere Tatsache, daß die größten Geister der Scholastik Albertus Magnus und Thomas von Aquin der Arbeitswerttheorie huldigen.« O. c. 27.

<sup>35</sup> »Mit vollstem Recht betont Endemann in seinen dieser Frage gewidmeten Werken oft: Die Quintessenz und das Grundprinzip der kirchlichen Wucherdoktrin sei die Leugnung und Negierung der Produktivität des Geldes oder Kapitals, und die einzige Quelle der Bildung von Tauschwert sei die menschliche Arbeit.« O. c. 29. Prim. tudi str. 37.

<sup>36</sup> O. c. 27, 30.

<sup>37</sup> Sacher, Staatslexikon der Görresgesellschaft, V, 5 izd., (Herder 1932) pod besedo »Wiener Richtungen«, kol. 1295—1306. Z istega stališča jo ocenjujejo tudi P. A. Vermeersch S. J. Soziale Krise und Reformtheorien, Linzer theol.-praktische Quartalschrift, 82 (1928) str. 687—724.

Eden njenih najvažnejših predstavnikov je dr. Karl Lügmayr, čigar glavno delo je: *Grundrisse zur neuen Gesellschaft. Berufsständische Bedarfswirtschaft nach Vorgängern und Zeitgenossen.* (Wien, 1927). Po njem kapital ni produkcijski faktor, ampak le delo in narava. Kdor torej ne dela, ne telesno ne duhovno, živi od tujega dela. Delavcu gre ves produkt njegovega dela. Zato je treba mezno razmerje odpraviti. Dohodke brez dela je treba razdeliti med one, ki res ustvarjajo gospodarsko vrednost.<sup>38</sup>

Podobno uči tudi Anton Orel v svojem znanem delu: *Oeconomia perennis.* Njemu je edini faktor produkcije delo. Samo delo ustvarja vrednost, zato gre le delu samemu ves donos. Vse brezdelnne dohodke je zato treba preprečiti, tudi obresti in rento.<sup>39</sup>

Izmed drugih naj omenimo samo imena: P. A. Horváth O. P., ki se je posebno trudil ta nauk dokazati iz sv. Tomaža,<sup>40</sup> deloma vsaj dr. J. Eberle v svojih člankih v *Schönere Zukunft*;<sup>41</sup> tudi Silvio Gesell je svojemu nauku o prostem gospodarstvu (Freiwirtschaft) stavil cilj, doseči pravico delavcem do vsega donosa dela, in to predvsem z odpravo brezdelnih dohodkov kakor so obresti, renta, dobiček iz špekulacije itd.<sup>42</sup>

Tudi pri nas je to mnenje našlo dosti odziva; bil je čas, ko je skorajda prevladovalo. Dosledno ga je zastopal in branil P. dr. Angelik Tominec O. F. M., ki je za Hohoffom trdil, da je to tudi nauk sv. Tomaža in Leonove okrožnice.<sup>43</sup> Že prej je v istem smislu pisal dr. A. Pavlica, ki je ravno tako dokazoval ta nauk iz okrožnice *Rerum novarum* in iz sholastikov: »Nova veljava, ki se kapitalistu rodi brez dela in ki jo imenujejo dobiček, obresti ali rento, ni nič drugega ko veljava, ki jo delavec ustvari s svojim delom, katero pa si kapitalist prisvoji.«<sup>44</sup> Tudi dr. Janez Evangelist Krek je isto učil: »Jasno je, da denar s svojimi obrestmi in drugimi obrestim enakimi dobički jemlje delu njegov zaslužek. Vloži krono v hranilnico; kar ti prinese čez leto dni, ni zaslužila sama, ni rodila iz sebe, marveč je morala odtrgati od drugod. Drugje je zavrla, da niso prišli do tiste zasebne lasti, ki bi jim po pravici pripadala; delu je v prvi vrsti

<sup>38</sup> Staatslexikon, I. c. kol. 1300. P. A. Vermeersch, o. c. 705. Podobno je njegovo mnenje ocenil in ga zavrnil P. Biederlack S. J.: »Die sogenannte 'neue Wiener Richtung' in der Sozialpolitik«, *Theol.-prakt. Quartalschrift*, Linz, 80. (1927), str. 715—727.

<sup>39</sup> Staatslexikon, I. c. kol. 1298 sl. Primeri tudi dr. Gosar: Za nov družabni red, I. 322—324; A. Ušeničnik, *Opombe k okrožnici Quadragesimo anno*, 51.

<sup>40</sup> *Das Eigentumrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, Graz 1929.

<sup>41</sup> A. Vermeersch, o. c. 708, Staatslexikon, I. c. kol. 1301 sl.

<sup>42</sup> P. O. von Nell-Breuning, *Freiwirtschaft. Ein Beitrag zur Lehre vom Recht auf den vollen Arbeitsertrag*, v *Linzer theol.-prakt. Quartalschrift*, 78 (1925) str. 705—713.

<sup>43</sup> Čas, XXIII. (1928/29) str. 22—30; *Socialna misel*, III. (1924) str. 264 sl. in IV. (1925) str. 198 sl.

<sup>44</sup> Čas, IX. (1915) str. 263 v članku: Najvažnejše vprašanje v sociologiji. Primeri tudi vrsto člankov: O bistvu kapitalizma, *Katoliški Obzornik*, III. (1899) str. 89—111, 185—202, 297—326.

odgriznila njegovo last in s tem se je odebelila.«<sup>45</sup> Mesečnik »Socialna misel« (Ljubljana) se je splošno boril za to mnenje.<sup>46</sup> Izvzeti je treba predvsem dr. A. Gosarja, ki jasno uči, da so dohodki brez dela upravičeni, stavi jim pa zelo ozke meje. Loči dohodke od dela in dohodke od imetja ali kapitala, »ki se imenujejo brezdelni dohodki.«<sup>47</sup> Ti so lahko čisti brezdelni dohodki, kakor obresti, dividende, zakupnine in najemnine, — ali pa delovni in brezdelni nekako obenem. »Delovni so zaradi tega, ker jih ti ljudje sami s svojim delom pridobivajo, brezdelni pa, ker in kolikor presešajo . . . običajno plačilo za delo gospodarja.«<sup>48</sup> Vir upravičenosti brezdelnih dohodkov je upravičenost zasebne lastnine: »Če priznamo posameznim ljudem pravico, da smejo v kakršnikoli obliki in pod kakršnimkoli imenom z določenimi stvarmi razpolagati, smo jim tudi že priznali pravico do brezdelnih dohodkov.«<sup>49</sup> Zato pa je »prazno vse govorjenje o tem, da bi bili brezdelni dohodki plod tujega dela.«<sup>50</sup>

Nekaj časa je tudi dr. Aleš Ušeničnik ugovarjal upravičenosti brezdelnih dohodkov in tako tudi upravičenosti profita. Dočim je v svojem obširnem, še danes aktualnem delu Sociologija (1910) jasno priznal pravico do brezdelnih dohodkov,<sup>51</sup> jo je pozneje, — pod vplivom Hohoffovega dokaza: ubi lucrum, ibi damnum — zanikal; v svoji knjižici Socialna ekonomija pravi: »Profit pravzaprav ni upravičen, zakaj, kjer ima eden dobiček, ima drugi zgubo. Zato ne bi smelo biti dohodkov brez dela, če niso plačilo za kako drugo koristno delo.«<sup>52</sup> Podobno pravi v svojem prvem Socialnem vprašanju: »Dohodki brez dela pravzaprav sploh niso upravičeni, ker morejo biti takšni dohodki na splošno le sad tujega dela in torej drugim utrgan zaslužek.«<sup>53</sup> Vidi pa se, da si dr. Ušeničnik vendarle ni bil popolnoma na jasnem, ker je redno dodajal: pravzaprav, na splošno. Ravno tako je v istih delih izvzel od neupravičenosti rento in najemnino, ki sta vendar tudi vrsti brezdelnih dohodkov.<sup>54</sup> V isti Socialni ekonomiji

<sup>45</sup> Socializem, 2. izd. 1925, str. 59 sl. Primerjaj tudi: »Pravice do življenja ne daje torej premoženje in posest, marveč delo.« Lampe-Krek, Zgodbe svetega pisma, II. (1903) str. 813.

<sup>46</sup> Poleg že citiranih člankov tudi Bukovnik: O odnosu dela in kapitala, Socialna misel, I. (1922) str. 182 sl.

<sup>47</sup> Za nov družabni red, I. 441.

<sup>48</sup> O. c. 524.

<sup>49</sup> O. c. I. 525. »Dohodki brez dela so nujna in neizogibna posledica zasebne lastnine.« O. c. 526.

<sup>50</sup> O. c. I. 527. Podobno že v Socialni ekonomiji, str. 248—252 in v Razpravah, str. 124.

<sup>51</sup> »Preveč je sklepati odtod, da je vsak sad brez dela pridobljen, krivičen in oduški.« Sociologija, 774. Primerjaj tudi: »Torej gre dobiček nekoliko tistemu, ki da kapital, nekoliko tistemu, ki da delo.« O. c. 372. »Delavec lahko dobi dobro plačo, a nekaj gre po pravici tudi onemu, ki da kapital.« O. c. 358.

<sup>52</sup> Socialna ekonomija, (Orlovska knjižnica, 21) št. 197. Prim. tudi št. 200 a.

<sup>53</sup> Socialno vprašanje, (Orlovska knjižnica, 15) št. 65.

<sup>54</sup> Socialna ekonomija, št. 192, Socialno vprašanje (Orlovska knjižnica), št. 65.

priznava: »Splošne ‚delovne‘ teorije torej ni mogoče vzdržati. Iz tega sledi, da so v neki meri možni upravičeni brezdelni dohodki, ne sicer brez vsakega dela, a večji, kakor bi šli delu.«<sup>55</sup> Po okrožnici Quadragesimo anno pa se je spet povrnil k naziranju, kakor ga je zastopal v Sociologiji.<sup>56</sup>

3. Večina teoretikov katoliškega socialnega pokreta in pa moralistov pa priznava načelno upravičenost dohodkov brez dela, dohodkov in dobička od kapitala. Brezdelni dohodki sami po sebi niso krivični, čeprav često dejansko so, ne ravno zato, ker so dohodki brez dela, ampak ker so v krivični meri, na krivičen način in s krivičnimi sredstvi pridobljeni ter tako vse obsodbe vredni. Jasno je tudi, da ni upravičen dobiček od kapitala na račun delavskih plač, še manj pa dobiček, ki bi šel preko meje, ki jo določata menjalna in socialna pravičnost.<sup>57</sup>

### III. Upravičenost brezdelnih dohodkov.

Da so brezdelni dohodki načelno upravičeni in tako tudi upravičen dobiček, ki je več kot zaslužek od dela, jasno uči Pij XI. v svoji socialni okrožnici Quadragesimo anno, ki je tako to pravdo med katoličani rešila. Pij XI. ostro zavrača krivične zahteve kapitala, ki si hoče vse prisvojiti in dela vnebovpjijočo krivico delavcem, zavrača pa tudi »izmišljeno nravno načelo, namreč, da vse, kar se proizvede in pridobi, izvzemši le toliko, kar zadostuje, da se popravi in obnovi kapital, gre po samem pravu delavstvu.«<sup>58</sup> Pij XI. ponavlja Leonov stavek: »Ne snov ne more biti brez dela, ne delo brez snovi.« Iz tega pa izvaja: »Zato je zmotno, ali sami snovi ali samemu delu pripisati, kar je učinek vzajemne dejavnosti obeh, in povsem krivično je, če eno ali drugo zanikuje dejavnost drugega in ves proizvod sebi prisvaja.«<sup>59</sup> Ne enim ne drugim ne gre vse, ampak vsakemu njegov delež dobrin: ne bogatincem vse in delavcem nič, pa tudi delavcem ne vsega, kakor da bi bilo vse le delo njihovih rok. Napačno je zahtevati, da se odpravi »vsak pridobitek ali dohodek, ki ni iz dela, samo zato ker je takšen, naj si bo te ali one vrste, in naj si bo namestek za katerokoli opravilo v človeški družbi.«<sup>60</sup> Ta nauk pa ni samo zmoten, ampak tudi nevaren in varljiv, ker je »sladek strup, ki so ga mnogi željno pili, ki jih odkrit socializem ni mogel prevarati.«<sup>61</sup> Iz teh besed Pija XI. moremo sklepati, da ni le delo vir

<sup>55</sup> Socialna ekonomija, št. 227. Podobno tudi v Socialnem vprašanju (Orlovska knjižnica): »Dejali smo: na splošno, zakaj včasih so takšni dohodki posledica ugodnih razmer: tako morda en vinograd ob istem delu daje boljše vino kakor drugi, ki ga zato ljudje radovoljno dražje plačujejo. Tu je torej neki dobiček, ki ni iz dela...« Št. 65.

<sup>56</sup> Opombe k okrožnici, str. 55; Socialno vprašanje (Naša pot IV) 1934, str. 108 sl.

<sup>57</sup> Naj navedem samo nekaj znanih imen: Cathrein, Vermeersch, Biederlack, Noldin, O. von Nell-Breuning, Gundlach, Messner i. dr.

<sup>58</sup> Q. a. št. 56.

<sup>59</sup> Q. a. št. 54.

<sup>60</sup> Q. a. št. 58.

<sup>61</sup> Q. a. št. 56.

vrednosti, ampak tudi kapital in njegova »dejavnost«. Zato je dobiček od kapitala upravičen, seveda do gotove meje. Nauk, da gre delavcem ves donos proizvoda, je zmoten, krivičen in prikrito socialističen.

Papežev nauk je nedvoumen in jasen. Vsaka druga razlaga njegovih besedi dela izrazom in tekstu silo. Je pa tudi utemeljen. Papež sam omenja mimo grede dokaz za svojo trditev.<sup>62</sup> Moremo ga takole razširiti: Proizvod kot učinek je pripisovati vzroku. Vzrok proizvoda pa ni samo delo, ampak tudi snov, tudi kapital. Torej je proizvod učinek tudi snovi in ga moramo pripisovati deloma tudi snovi, oziroma onemu, ki je snov dal.

Nobenega dvoma ni, da snov tudi vzročno vpliva na proizvod in to v več ozirih.

Najprej kot tvorni vzrok (*causa materialis*) proizvoda, kot »*materia ex qua*«. Tvorni vzrok pa je pravi notranji vzrok stvari. Vzrok je namreč tisto počelo, ki daje drugemu bitju bit.<sup>63</sup> Tvorni — in podobno tudi likovni (*causa formalis*) — vzrok pa »dajeta učinku kot učinku njemu svojsko bit prav po tem, da dajeta sama sebe, po medsebojnem neposrednem zedinjenju, tvar kot možnost, lik kot dej.«<sup>64</sup> Seveda rabimo v navadnejšem pomenu besedo vzrok za tvorni vzrok, za dejavnost, po kateri učinek nastane. Zato je s pojmom vzrok pogosto združena predstava delovanja, gibanja, spreminjanja, a ravno to moti, da pripisujejo nastali učinek nekateri le onemu činitelju, ki je na spremembo vplival s svojo dejavnostjo, s svojim delom, to je delavcu kot tvornemu vzroku, tvorni vzrok pa naj bi bil kot nekaj mrtvega le pogoj. K pojmu vzroka ne spada nujno dejavnost, ki je lastna le tvornemu vzroku; tudi tvorni vzrok je pravi »*principium influens esse in aliud*«, seveda je to vpliv notranjega sestavnega počela.<sup>65</sup>

Snov pa lahko vpliva na novi proizvod kot tvorni vzrok (*causa efficiens*), ne sicer kot glavni (*causa efficiens principalis*), pač pa kot orodni (*causa efficiens instrumentalis*) vzrok. To so predvsem vse vrste orodja, stroji, prevozna sredstva itd. Orodni vzrok deluje sicer kot orodje glavnega vzroka, vendar pa daje tudi nekaj iz svojega, ima neko svojo svojsko dejavnost, ker sicer ga ne bi mogli uporabljati kot orodje.<sup>66</sup> In s to svojo svojsko dejavnostjo vpliva na bit in bistvo učinka.

<sup>62</sup> Q. a. št. 54, kjer pravi, da je proizvod tudi učinek snovi. Tudi snov ima »*efficacitas*«.

<sup>63</sup> Remer, *Ontologia*, Ed. 5. Roma, 1925, str. 209 sl.

<sup>64</sup> Aleš Ušeničnik, *Ontologija*, Ljubljana, 1924, str. 51.

<sup>65</sup> Zanimivo je, da imenuje florentinski nadškof Antonin (1389—1459) naravo in njene sadove, ki so *materia ex qua, causa efficiens materialis*. (Ilgner, *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonins von Florenz*, Paderborn, 1904, str. 35.) Tudi Pij XI. govori o dejavnosti dela in snovi. Q. a. št. 54.

<sup>66</sup> Ušeničnik, *Ontologija*, 52, *De Mandato, Institutiones philosophicae*, I. Ed. 4. Roma, 1925, str. 431 sl. Sv. Tomaž pogosto poudarja to dejavnost orodnega vzroka: »*Causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive ope-*

Moremo celo reči, da so v naravi sami še sile, ki so tvorni vzrok, a ne samo orodni, ampak glavni, ki skupno s človeškimi silami kot glavnimi vzroki, proizvajajo nove dobrine. To so zemeljske sile, ob katerih (ne s pomočjo katerih) človek dela: polja, njive, gozdovi, živali, ki mu delajo in ki mu rodijo.<sup>67</sup>

Iz tega vsega vidimo, da ni samo delo, ampak da sta delo in snov pravi in adekvatni vzrok proizvoda, zato pa gre obema delež od nove vrednosti, nastale s sodelovanjem obeh činiteljev. S tem pa je tudi ugotovljeno, da gre po pravičnosti donos teh proizvodov obema: delavcu in onemu, ki je dal snov, kapital.<sup>68</sup>

S tem pa je nadalje izkazan kot upravičen dobiček od kapitala, dohodek brez dela.

Omenili smo že, da je upravičenost brezdelnih dohodkov posledica upravičenosti zasebne lastnine.<sup>69</sup> Če imam travnik in lahko z njim razpolažam — čeprav le v mejah, ki jih določa javna blaginja — lahko prodam košnjo na travniku. Izkupiček je dohodek brez dela, ker sam s travnikom nisem imel nobenega dela. Bogat rudnik prepusti lastnik v izrabljanje za dokaj veliko odškodnino, pa ima spet dohodke brez dela, ki so posledica svobodnega razpologanja z njegovo lastnino. Ker si lahko za prodan gozd nabavim stroje in si uredim moderno tovarno mesto preprostega obrtnega obrata, zmanjšam delo in povečam dohodke. Tako vidimo, da zasebna lastnina sama po sebi vodi do brezdelnih dohodkov in da bi načelna prepoved takih dohodkov in takega dobička zelo omejila, če ne celo onemogočila in odpravila zasebno lastnino, katere bistvo obstoji ravno v svobodnem razpologanju s stvarjo, ki je moja.

Moremo iti še korak dalje. Vsaka svoboda v gospodarjenju, tudi v domačem potrošnem gospodarstvu, vodi vsaj posredno do dohodkov brez dela. Dobro domače gospodinjstvo, združeno z varčevanjem, vodi do premoženja, do neke rente, ki sicer ni nastala brez dela, vendar pa jo bo brez dela nekdo užival ali pa vložil v podjetje in donášala mu bo lahko še novega dobička.<sup>70</sup>

---

ratur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud, quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum.« Summa theol. I. q. 45, a. 5. c.; podobno III. q. 62. a. 5, ad 1-um, ad 2-um, Summa co. gentes, II, c. 21.

<sup>67</sup> Costa Rossetti, o. c. 756—758.

<sup>68</sup> »Lucrum ex negotio faciendum, per se, pro rata, pertinet ad eum, qui confert laborem et ad eum, qui capitale subministrat.« A. Vermeersch, Quaestiones de iustitia, str. 519.

<sup>69</sup> Gosar, Za nov družabni red, I. 525—527.

<sup>70</sup> Z ozirom na rento (vendar v širšem smislu) govori o tem P. O. von Nell-Breuning: »Solange wir irgendeine Wirtschaftsfreiheit belassen und sei es nur eine beschränkte Freiheit wenigstens in der Verbrauchswirtschaft (Haushaltung, Lebenshaltung, s. d.), ebensolange werden nicht nur Renten zustandekommen, sondern auch einzelnen Nutznießern zufließen. Wer also grundsätzlich den Menschen die Freiheit, auch diejenige des Wirtschaftens, als natürliches Recht anerkennt und glaubt, sie ihnen nur insoweit beschneiden zu dürfen, als das Gemeinwohl dazu zwingt, der muß die Rente ebenso wie das Eigentum als naturnotwendige Folge hinnehmen.« Staatslexikon, IV. 5. izd. (Herder 1931) kol. 856—857.



Praktični vzgledi nam nadalje pokažejo, pred kako težka vprašanja so postavljeni zagovorniki krivičnosti brezdelnih dohodkov. Kmet, ki ima rodovitno polje, pridela na istem prostoru, ob manjšem delu in trudu več kakor njegov sosed, ki ima kamnit in manj rodoviten svet, ter se zato veliko bolj trudi z obdelovanjem svoje njive. Če torej več pridela, več proda, ima več dohodkov. Odkod so torej ti dohodki? Od dela samega ne, ker v tem primeru bi jih moral imeti drugi kmet več, ker je več delal. Dohodki kmeta z rodovitim poljem so deloma delovni, deloma brezdelni; izhajajo iz boljše kakovosti zemlje, torej iz snovi. Zakaj naj bi bili ti dohodki nenravni, krivični in komu odtrgani, ni razvidno. — Podobno je s stroji. S strojem človek v istem času naredi neprimerno več kot z navadnim orodjem. Zato ima tudi več dohodkov kakor oni, ki dela iste proizvode z roko. Dohodki prvega so učinek dela in učinek stroja. V kolikor so učinek stroja, so brezdelni dohodki, pripadajo pa njemu, čigar je stroj, ne da bi se s tem onemu, ki je delal, nujno morala goditi krivica.<sup>71</sup> Logično je nadalje popolnoma pravilno, kar piše P. A. Tominec: »Dоследno sledi iz tega, da se nihče ne sme obogatiti potom kupa in prodaje, najemnine itd. Najemnina torej ne bi smela presežati vsote, za kolikor se je najeti prostor poslabšal ali poškodoval.«<sup>72</sup> Vendar pa se ta zahteva praktično ne da vzdržati niti utemeljiti prepoved, da bi kdo živel od najemnine.

#### IV. Osnove nasprotnega mnenja.

##### 1. Psihološke osnove.

Če izvzamemo morda one, ki so svoj nauk zidali in opirali sistematično na Marxova načela, posebno na njegovo delovno teorijo vrednosti, je gotovo mnogo dobromislečih, sicer Marxu nenaklonjenih teoretikov, zavedlo k istemu nauku edinstvo, da so brezdelni dohodki nekaterih ljudi porasli do tako neprimerne višine, dočim delovni dohodki velikih množic ne zadostujejo niti za skromno preživljanje, da ne govorimo o onih, ki nimajo ne delovnih ne brezdelnih dohodkov, da bi mogli sploh živeti. Vnebovpijoče krivice, s katerimi so se le prepogosto brezdelni dohodki kopičili, so pri množici, ki je te krivice morala trpeti, brezdelne dohodke osovražile tako, da ni obsodila samo krivičnih sredstev in krivične mere, ampak brezdelne dohodke sploh.

Povrh tega se je mnogim, tudi »intelektualcem«, kakor jih je imenoval Pij XI., zdelo, da današnje gospodarstvo s svojim stremljenjem po čim večjem dobičku nujno vodi do nenasitljivega hlepenja po brezdelnih dohodkih, tako da, če so ti mogoči oziroma omogočeni, je odprta pot do brezmejnega izkoriščanja. Torej bi bilo treba brezdelne dohodke sploh onemogočiti. Zato so se trudili pokazati njihovo načelno neupravičenost in njihovo krivičnost ali vsaj nepravost ter iskali za to primerne utemeljitve in primernih dokazov.

<sup>71</sup> Še druge vzglede glej pri Gosarju, Za nov družabni red, I. 524, 526 sl.

<sup>72</sup> Socialna misel, IV. (1925), 199. Enako Hohoff, Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik, 65, 67.

Papež Pij XI. pravi naravnost, da so si »izmislili« neko pravno načelo, »da vse, kar se proizvede ali pridobi, izvzemši le toliko, kar zado-  
stuje, da se popravi in obnovi kapital, gre po samem pravu delavstvu.«<sup>73</sup>

K takemu razpravljanju je treba, čeprav je s psihološkega vidika dokaj razumljivo, pripomniti, da zloraba brezdelnih dohodkov še ne upravičuje, da bi brezdelne dohodke sploh odpravili, kakor zloraba lastninske pravice ne upravičuje izgube lastninske pravice same. Odpraviti je treba zlorabo in izrodke ter te onemogočiti, ne pa brezdelnih dohodkov, dokler niso res v škodo javni blaginji. Tedaj pa tudi niso več upravičeni. Na ugovor, da je odprava zlorabe nemogoča, bi bilo pristaviti, da je morda vseeno bolj mogoča, kakor pa odprava brezdelnih dohodkov sploh in v celoti, to pa tudi zaradi njihovega pomena v današnjem gospodarstvu. Z druge strani pa zopet oni, ki na podlagi dejstev branijo upravičenost brezdelnih dohodkov, ne branijo in ne upravičujejo s tem tudi zlorabe, ki se z njimi in ob njih vrši. Pogosto se namreč to dvoje postavlja v isto vrsto.

Druga pripomba pa velja »nравnosti« načela, da gre ves proizvod po pravici delavstvu. V koliko je to načelo pravno načelo? Le v toliko, v kolikor zahteva, da mora prejeti vsak to, kar mu gre. Ali mu gre po pravici ves proizvod, ali samo en del, drugi del pa kakemu drugemu činitelju, to pa ni več samo pravno, ampak tudi — in to predvsem — vprašanje dejstev. Gre mu vse, če je vse učinek le njegove dejavnosti — to je še pravno načelo, ali pa je res ves proizvod učinek le njegove dejavnosti, o tem pa pravna načela ničesar ne povedo. Tu pa je treba analizirati učinek in poiskati vse one činitelje, ki so dejansko z učinkom v pravi vzročni zvezi. Iz povedanega pa sledi, da razlika med obema mnenjema ni na nравnem polju, saj se obedve mnenji opirata na prav ista pravna načela, ampak na polju presojanja gospodarskih dogajanj. Če torej nekateri zanikajo pravilnost »nравnega« načela, da gre ves donos delavcem, ga ne zanikajo v kolikor je pravno načelo, ampak v kolikor sloni na napačni sodbi o vlogi dela v proizvodnji.

Upoštevati moramo še eno možnost: zastopniki teorije o delu kot edinem viru vrednosti bi mogli svojim nasprotnikom očitati to »nenравnost«, da ne cenijo dovolj človeškega dela, ampak ga nekako postavljajo na isto stopnjo z mrtvo snovjo. Toda ta očitek je malo logičen in neutemeljen. Naj delo še tako visoko cenim, vendar ni prav, da bi delu zaradi časti, ki mu gre po pravici, pripisoval to, kar mu ne gre, kar ni njegov učinek, ampak učinek snovi, ki je tudi

<sup>73</sup> Q. a. št. 56. Prim. tudi razloge, ki jih našteva dr. A. Ušeničnik, ki so motili mnoge ne-marksiste, da so sprejeli delovno teorijo vrednosti. Opombe h Q. a. st. 53 sl. Postopanje nekaterih je p. O. von Nell-Breuning S. J. takole označil: »Man will diese drei (Zins, Rente, Spekulations-gewinn) beseitigen; darum brennt man ihnen das Brandmal des »arbeitslosen Einkommens« auf und hat damit die Rechtfertigung ihrer Beseitigung. Was nach dieser Maßnahme herauskommt, das nennt man das »Recht auf den vollen Arbeitsertrag«. So ist dieses Recht weder begrifflich umschrieben noch sachlich begründet. Als zügiges Schlagwort bedarf es ja weder des einen noch des anderen.« Linz. Quartalschrift, 78, (1925) str. 711.

Stvarnikov dar, kakor človeške moči in zmožnosti. Nravni značaj človeškega dela pač na tem dejanskem stanju ne more ničesar spremeniti.

Če preidemo tako na dokaze, na katere se opira teorija o neupravičenosti brezdelnih dohodkov sploh, smo glavno delo opravili že s tem, ko smo pokazali, da delo ni edini vzrok proizvoda, zato pa tudi delu ne gre ves proizvod, ampak le del, drugi del pa odpade na brezdalne dohodke. Ozreti pa se moramo še na nekatere druge dokaze in preizkusiti njih veljavo.

## 2. Marxova delovna teorija vrednosti.

Samo na kratko se nam je pomuditi pri Marxovem dokazu, da je delo edini vir vrednosti, ne sicer zato, ker bi ta dokaz ne bil važen, ampak zato, ker je bil že ponovno podrobno ovržen.<sup>74</sup> Marxovi učenci so pravilno sklepali, ko so dokazovali krivičnost dohodkov brez dela: delavcu gre ves donos proizvoda, ker je le delo vir vrednosti, ker je po Marxu vrednost stvari le v stvari zgoščeno delo. To načelo pa je Marx dokazoval takole: V stvareh, ki jih menjamo, mora biti nekaj vsem skupnega, po čemer stvari med seboj primerjamo in cenimo, po čemer določujemo njihovo menjalno vrednost. To, kar je vsem stvarjem, ki jih menjamo, skupno, pa more biti le delo. Torej določuje delo menjalno vrednost stvari. Zmota Marxovega silogizma je v spodnji premisi. Skupno stvarjem, ki jih menjamo, ni samo delo, ampak tudi koristnost ali porabnost stvari same; neporabnih stvari ne menjamo. Zato je menjalna vrednost odvisna tudi od porabnosti stvari, ta porabnost pa je spet utemeljena v njihovi naravi, v njihovih fizičnih lastnostih, ki jih imajo ali od narave same, ali pa skupaj od narave in dela. Ker je torej menjalna vrednost odvisna tudi od porabnosti, zato ni le iz dela, ampak tudi iz tistega, kar poleg dela daje stvarjem koristnost: iz narave in kapitala, ki je sodeloval pri delu (orodje, stroji). S tem pa zgubi Marxova teorija o vrednosti svoj temelj, pa tudi pojem vrednosti sam se zruši.

Seveda pri tem nikakor nočemo zanikati, da ne bi bilo delo zelo važen činitelj menjalne vrednosti. Večina stvari dobiva ali množi svojo menjalno vrednost po delu; delo vpliva na vrednost stvari, vendar pa ne v taki meri in tako ekskluzivno, da bi se vrednost stvari mogla meriti samo po delu. Vrednost premoega, ki ga z določenim delom izkoplješ iz dobrega premoegovnika, je večja kakor cena slabšega premoega iz drugega rudnika, čeprav je bilo za izkopavanje iste količine potrebno isto, ali pa še večje delo.

Ta kritika Marxove delovne teorije vrednosti ne izgubi svoje veljave vkljub pomislekom, ki jih je proti nauku o vrednosti, ki ga ta kritika predpostavlja, izrazil dr. A. Gosar že v svoji Socialni

<sup>74</sup> Marxovo teorijo je pri nas podrobno razložil in jasno pokazal njene slabosti dr. Aleš Ušeničnik v Sociologiji str. 349—358, 372, pozneje tudi v Socialni ekonomiji, str. 86—87 in tudi v Socialnem vprašanju (Naša pot IV) str. 58. Nekoliko drugače jo je zavržel tudi dr. A. Gosar v svojem zadnjem delu: Za nov družabni red, I. str. 310 sl.

ekonomiji, potem pa tudi v svojem velikem delu *Za nov družabni red*.<sup>75</sup> Ne more biti namen te razprave, načeti problem vrednosti v vsej njegovi zamotanosti; bilo bi preobširno, čeprav zanimivo in aktualno.<sup>76</sup> Vendar pa hočemo na kratko pogledati, v koliko so ti pomisleki dr. Gosarja upravičeni in v koliko ne. Njegovo kritiko moremo na kratko povzeti v te-le trditve: Napačno je, da ima stvar menjalno vrednost enostavno zato, ker je rabna. So stvari, ki so rabne, pa nimajo nobene vrednosti, kakor na primer suh les daleč v gorah, na drugi strani pa so stvari, ki imajo menjalno vrednost in ceno, rabnosti in koristi pa nobene; tako na primer razna mazila zoper plešivost. Ravnotako vrednost ni odvisna od dela, tudi v tem smislu ne, da ima stvar, za katero je bilo treba dvakrat več dela, večjo menjalno vrednost. Iz tega sledi, da vir vrednosti oziroma cene ni v stvareh samih, ampak v konsumentih, od katerih je odvisno, ali hočejo kako stvar rabiti ali ne.<sup>77</sup>

Najprej niti dr. A. Ušeničnik niti drugi »zmernejši teoretiki krščansko-socialnega pokreta«<sup>78</sup> niso učili in ne učijo, da bi imela stvar menjalno vrednost »enostavno, ker je rabna«. Res je rabna vrednost podlaga menjalne vrednosti, tako da, če stvar ni rabna, nima menjalne vrednosti, ker za nerabno stvar nihče nič ne da. Iz tega sledi le, da je vsaka stvar, ki ima menjalno vrednost, rabna in koristna, ne pa obratno, da ima vsaka rabna stvar menjalno vrednost. Izrecno je dr. A. Ušeničnik poudaril, da so stvari, ki so zelo rabne, pa nimajo nobene menjalne vrednosti.<sup>79</sup>

Zato je popolnoma kriva besedica »enostavno«, ki jo je dr. Gosar temu nauku krivo pripisal. Menjalna vrednost ni nikakor nekaj enostavnega. Odvisna je še od več drugih činiteljev, ki jo določujejo.

<sup>75</sup> Socialna ekonomija, str. 34—46, 58—61. *Za nov družabni red*, I. str. 310—312, 320—322, 324—325.

<sup>76</sup> Potrebo posebne razprave o vprašanih, ki tičejo vrednosti, je poudaril dr. A. Ušeničnik v svoji obrambi proti dr. Gosarjevemu očitkom, *Čas*, XXXI. (1936/37) str. 217 sl. Primeri tudi P. O. V. Nell-Breuning v Herderjevem Staatslexikonu, V. 5. izd. 1932, kol. 1214—1224.

<sup>77</sup> Značilno za dr. Gosarjev nauk o vrednosti je njegov vrednostni nominalizem. Problem vrednosti mu je le »namišljen problem«, nepotrebno beljenje glave. Nesmiselno je govoriti o vrednosti, smisel ima le govorjenje o ceni. Vrednost je namreč ali subjektivna ali objektivna. Subjektivna je za vsakega človeka drugačna, zato se objektivno ne da izraziti, objektivna vrednost pa je le fikcija! Če pa ne bi bila fikcija, bi je pa itak ne bi bilo mogoče ugotoviti. »Kadar govorimo o vrednosti, mislimo dejansko le na ceno. Kolikrška je cena, tolika je vrednost, ne pa obratno: napačno je, da bi bila cena izraz vrednosti, ampak vrednost se ravna po ceni. Cena (oziroma vrednost) pa se ne ravna po delu, ne po rabnosti, ampak predvsem po odjemalcih in konsumentih blaga, ti pa se ravna po svojih potrebah in po svojih sredstvih. Tu je torej zadnji vir cene in zadnji vir vrednosti. — O takem pojmovanju vrednosti, posebno s stališča gospodarske politike in etike, bom skušal ob drugi priliki razpravljati.

<sup>78</sup> *Za nov družabni red*, I. str. 324.

<sup>79</sup> Sociologija, str. 357. Tam pravi: »Kaka reč je lahko zelo rabna, toda če je je povsod dosti (kakor n. pr. zrak) ne bom zanjo nič dobil, nima v navadnih razmerah nikake menjalne vrednosti! Zato nismo dejali: rabna vrednost je menjalna vrednost, ampak le: je podlaga menjalne vrednosti.«

Zrak, voda, sončna toplota so n. pr. zelo rabne stvari, imajo veliko rabno vrednost, menjalne pa nobene, to pa zato, ker jih radi njihove obilice lahko rabim, ne da bi bile ali postale prej moja zasebna lastnina. Tudi znanstvena knjiga je porabna, pa vendar nima pri narodih, ki ne znajo niti brati, nobene vrednosti.<sup>80</sup> Veliko je tudi rabnih stvari, katerih rabne vrednosti še ne poznamo, zato tudi nimajo za nas nobene menjalne vrednosti. Menjalna vrednost je nadalje odvisna od količine v njej zgoščenega dela, od povpraševanja in ponudbe, pa od splošnega vrednotenja dotične stvari v tistem kraju. Torej je zmotno reči, da ima po nauku zmernih teoretikov krščanskega socialnega pokreta stvar menjalno vrednost »enostavno, ker je rabna«.

Kaj pa dr. Gosarjevi zgledi? Suh les daleč v gorah je sam na sebi sicer raben in koristen, a le v gorah, kjer je, — če je prevoz nemogoč. Zato ima tam tudi svojo menjalno vrednost in ceno, n. pr. za tistega, ki hoče tam postaviti gorsko kočjo ali pa kuhati oglje in žgati apno. Spodaj pa ta les nima nobene vrednosti, ker mi ne more nič koristiti. Mazila proti plešivosti pa imajo menjalno vrednost in ceno, ker jih in kjer jih, — čeprav morda zmotno — smatrajo za rabna in koristna. To je pa samo v potrdilo našega mnenja. Saj smo že omenili, da menjalna vrednost ni odvisna od rabnosti same na sebi, ampak od rabnosti kot poznane in cenjene. Mnogi naravnost pravijo, da je bližnji vzrok in izvor menjalne vrednosti aestimatio communis, to je splošno vrednotenje stvari v tistem kraju.<sup>81</sup> (Seveda to vrednotenje ni čisto samovoljno, ampak objektivno osnovano.) Možna pa je v presojanju rabne vrednosti zmeta zaradi prevare, ki je splošna vsaj v nekaterih krogih, kot na primer v vzgledu mazila zoper plešivost, o katerem upajo vsaj, da bo pomagalo.<sup>82</sup>

Glede dela pa je reči, da ima gotovo vpliv na vrednost in ceno, vendar pa ne primarno, ampak šele za rabnostjo in koristnostjo stvari. Tudi če sem v stvar vložil veliko svojega dela, jo ne bo nihče kupil, če ni porabna. Res je, kakor trdi dr. Gosar, da odjemalec ali konsument ne vprašuje po delu, ampak po rabnosti in po svojih potrebah, vendar pa producent ne bo dal blaga za ceno, ki ne bi vključevala pošteno plačilo za njegovo delo. Po delu je menjalna vrednost zrasla in tako tudi cena. Sicer raje ne bo proizvajal in ne bo nosil na trg dobrin, ki nimajo tiste menjalne vrednosti, da bi se mu delo izplačalo. Zato tudi ne bo šel iskat v gore lesa, ker vé, da ima les, radi obilice lesa v dolini, tako splošno ceno, da se mu drag prevoz ne izplača.

<sup>80</sup> P. Vermeersch S. J. Quaestiones de iustitia, št. 339, 3 c.

<sup>81</sup> »Ex aestimatione communi proxime manat rerum valor verus« P. Vermeersch o. c. str. 428, Thesis XXV. Se jasneje: »Ubi nulla aestimatio communis, nullus presse dictus erit rei valor« o. c. št. 350. Primeri tudi Noldin, o. c. II. 540.

<sup>82</sup> Primerjaj, kar pravi kardinal de Lugo: »Est honorificum res habere praetiosas, vel quae praetiosae ab omnibus habetur.« De iust. et iure, t. 2 d. 26, n. 48. Cit. pri P. Vermeersch, o. c. št. 339, 4 d.

## 3. »Ubi lucrum, ibi damnum.«

Pri presojanju upravičenosti dobička kot dohodka brez dela je mnoge motil na prvi pogled res prepričevalni Hohoffov dokaz: ubi lucrum, ibi damnum. Kjer je dobiček, tam je zguba; torej je dobiček krivičen.<sup>83</sup>

Kaj je s tem dokazom? Hohoff ga pripisuje sv. Avguštinu in ga dobesedno citira iz Avguštinovih del in to v dveh oblikah: »Ubi lucrum, ibi damnum,« in pa: »Si unus non perdiderit, alter non acquirat.«<sup>84</sup> Vendar pa delo, iz katerega je citat vzet, ni Avguštinovo, ampak neznanega pisatelja, Psevdoavgušтина. Zato se na avtoriteto velikega cerkvenega očeta in učitelja dokaz ne more naslanjati.<sup>85</sup>

Načelo samo: ubi lucrum, ibi damnum pa ni dokazano. Hohoff predpostavlja njegovo pravilnost in čisto splošno veljavnost, ne da bi ga le z besedo skušal utemeljiti. Možno je, da ga smatra za samo po sebi razvidno analitično načelo. (Principium per se notum.) To tudi je, če je vsak dobiček od kapitala, torej dobiček, ki ni zaslužek od dela, utrğan delavcem, kakor Hohoff za Marxom vneto ponavlja. Potem je res že v pojmu dobička vključen pojem zgube. Videli smo že, da je tako pojmovanje dobička napačno in zato tudi napačen princip. Pa tudi ne glede na to imamo pred seboj grob primer napačnega dokazovanja: idem per idem. To, kar je treba dokazati, se že predpostavlja.

Morda je Hohoff razumel to načelo kot empirično splošno načelo, pridobljeno na podlagi izkušenj in dejstev. Res je velikokrat tam, kjer je na eni strani dobiček, na drugi zguba, velikokrat tam, kjer eden pridobi, drugi zgubi. To se res prepočesto dandanes dogaja in sicer povsod tam, kjer je dobiček neupravičen, čezmeren ali po krivični poti pridobljen. Toda to ni vedno, tudi ni utemeljeno v kakem nujnem razmerju med dobičkom in zgubo ali v bistvu gospodarstva samega, zato tudi ni mogoč skok iz posameznih primerov, čeprav so pogosti, na splošno sodbo ali splošno veljavno načelo. Morda se je Hohoff tudi tu poslužil načela, ki ga je porabil že pri vprašanju o vzroku vrednosti: »Quae fiunt semper, vel ut plurimum,

<sup>83</sup> Hohoff, o. c. str. 36—37, 75, 138 sl.

<sup>84</sup> Hohoff, o. c. str. 138. Tam navaja: Migne T. 38, p. 70 in 1438; T. 40, p. 1345.

<sup>85</sup> To velja predvsem za drugi citat, vzet iz 62. govora ad fratres in Eremo. (Sermo 62<sup>o</sup> de timore Dei et avaritia vitanda.) O teh govorih je bilo že za časa sv. Roberta Bellarmina znano, da niso Avguštinovi. Sicer pa neznan avtor ne govori na tem mestu o dobičku kot takem, ampak o kopičenju bogastva: »Nunquam divitiae sine peccato acquiruntur in hoc saeculo.« (ML. T. 40, kol. 1345.) Dejansko si nihče ne pridobi bogastva brez greha. — Smisel prvega citata je pa povsem drugačen, kakor pa ga je razumel Hohoff. »Ubi lucrum, ibi damnum,« t. j. kjer imaš krivičen dobiček, imaš škodo na duši. Ta pomen je razviden iz celotnega stavka: »Quod contra praeceptum subducis, de coelo perdis. Nemo enim habet iniustum lucrum, sine iusto damno. Verbi gratia, qui furatur, acquirat vestem, sed coelesti iudicio amittit fidem. Ubi lucrum, ibi damnum; visibiliter lucrum, invisibiliter damnum.« (Sermo VIII. De decem plagis et decem praeceptis. Cap. 7. ML. T. 38. col. 70.)

non fiunt casu«. In sklep? Torej ne »per accidens«, ampak »per se«. <sup>86</sup> Resnično je le to, da »casu« nič ne nastane, ampak da ima vsak pojav svoj vzrok. Če se pojavi ponavljajo, moremo sklepati na enoten vzrok. Tako je krivičnemu dobičku skupen vzrok človeška lakomnost in nenasitnost. Ne sledi pa iz tega, da je dobiček krivičen »per se«, to je po svoji naravi sami. Zato je vsako sklepanje, ki gre na tej podlagi preko sklepa: ubi lucrum iniustum, ibi damnum, neupravičeno in neveljavno. Da je Psevdoavguštin sam pod besedo »lucrum« najbrž mislil na nepošteno pridobljen dobiček, se more sklepati iz naslednjega stavka, ki je nekaka razlaga prejšnjega: »Dobička ne moreš imeti, če ne goljufaš.« <sup>87</sup>

Da je načelo samo na sebi, kot splošno veljavno načelo, napačno, sledi iz dokaza za upravičenost dobička kot dohodka od kapitala. Pokažejo pa nam isto tudi konkretni vzgledi, Vinogradnik proda ob srednje dobri letini svoje vino za primerno ceno. Drugo leto je na njegovem vinogradu posebno dobra letina: vreme je bilo lepo in sonca veliko. Na istem prostoru in morda še ob manjšem delu kot v prejšnjem letu je pridobil več vina in veliko boljšega. Zato ga je tudi draže prodal. Dobiček je brez dvoma večji. Kdo ima sedaj tu škodo? — Trговец kupi večjo količino lesa po pravični ceni in ga pozneje, ko se cena lesu nepričakovano visoko dvigne, po pravični ceni proda. Napravil je dober dobiček. Kdo ima tukaj zgubo? Tisti, od kogar je les kupil gotovo ne, ker mu je les plačal po pravični ceni; oni, komur ga je prodal pa tudi ne, ker je plačal zanj le toliko, kolikor je bil tedaj les res vreden. — Če s šivalnim strojem naredi krojač v istem času kakor je prej na roko sešil eno obleko sedaj tri, in zato v istem času trikrat toliko zasluži z manjšim delom, kdo ima od tega škodo? Takih vzgledov je še nešteto. Omenil bi le še obresti, ki jih Cerkev dandanes dovoljuje.

V nekaterih ozirih je seveda načelo »ubi lucrum, ibi damnum« resnično, pa vendar takó, da tisti, ki ima dobiček, ne greši proti menjalni pravičnosti, da je damnum sicer zguba, pa vendar ne krivična zguba, ki bi dobiček napravila krivičen in prepovedan. »Recimo n. pr., da hoče podjetnik povečati svoj dobiček. Če ne upoštevamo tega, da bi morebiti mogel svoje podjetje tehnično in trgovsko izpopolniti in tako povečati njegovo rentabilnost, potem lahko doseže svoj namen samo na račun svojih delavcev in nameščencev, ali pa svojih dobaviteljev oziroma odjemalcev. Delavci in nameščenci zopet lahko dosežejo zvišanje mezd ali plač ter tako izboljšajo svoje dohodke na račun podjetnikovega dobička, na račun znižanja cen surovinam in drugim produkcijskim sredstvom in končno na račun zvišanja cen produktom, torej na račun odjemalcev.

Z drugimi besedami se to pravi: Kar eden od teh treh, oziroma če štejemo še odjemalce, kar eden od teh štirih interesentov (ali boljše konkurentov) pridobi, to morajo nujno ostali, posamič ali pa vsi

<sup>86</sup> Warenwert und Kapitalprofit, 26.

<sup>87</sup> »Lucrum habere non potes, nisi fraudem feceris,« Hohoff, o. c. 193 pod črto.

skupaj, izgubiti.«<sup>88</sup> Tukaj imamo torej na eni strani dobiček, na drugi zgubo. Z moralnega stališča sme podjetnik zviševati svoj dobiček le takrat in le v toliki meri, da ostane cena proizvodu pravična in da delavci dobijo pravično plačo. Če delavcem in nameščencem zniža plačo, a le toliko, da je ravno še pravična, potem imajo delavci in nameščenci pač škodo, zgodila pa se jim ni nobena krivica. Isto velja za druge zgoraj naštete konkurente, oz. interese. Torej moramo reči: če razumemo zgubo kot škodo, ki ni krivična, potem načelo, za katero gre, velja, a ne velja sklep, da je tak dobiček krivičen. Toda v tem pomenu je Hohoffu to načelo neporabno.

Če pa govorimo o dobičku v širšem pomenu besede, kot o osebni koristi, imata pri zamenjavi, pri kupu in prodaji, vsaj v potrošnem gospodarstvu obe stranki dobiček, ker imata ob isti menjalni vrednosti večjo subjektivno korist. Čevljar zamenja s kmetom čevlje za krompir na podlagi enake menjalne vrednosti, vendar pa imata oba »dobiček«, ker prejme vsak stvar, ki ima zanj v tem trenutku večjo korist.<sup>89</sup>

Podobno je z dokazovanjem iz stroge enakosti menjalne pravičnosti. (Aequalitas dati et accepti.) Menjati smem le enako za enako, torej brez dobička; kajti kjer je enakost, ni dobička. »Ubi aequalitas, non est lucrum.«<sup>90</sup> Res morem zamenjati po načelih pravičnosti le stvari z enako menjalno vrednostjo. To načelo ne potrebuje dokaza, ker sledi iz pojma pravičnosti same.<sup>91</sup> Vendar pa ne izključuje vsakega dobička, ampak le onega, ki je krivičen. Stvari menjamo na podlagi njihove menjalne vrednosti, ki se izraža v cenah. V cene stvari pa moremo po pravici vračunati plačilo za delo, stroške in zmeren pravičen dobiček in sicer na podlagi dela in kapitala, ki sem ju v proizvod vložil in ki sta činitelja menjalne vrednosti in pravične cene. Torej je v ceni proizvoda že vključen dobiček, ki pride od izraza tudi pri menjavi sami, ko dobim za svoj proizvod njemu odgovarjajočo protivrednost, bodisi v denarju ali kaki drugi zame koristni dobrini.

Seveda so tudi primeri, ko se zdi, da to načelo — enako za enako — ne drži, kadar namreč zamenjam stvar za večjo vrednost, kakor jo ima, z drugimi besedami: če jo prodam draže kakor za

<sup>88</sup> Dr. A. Gosar. Za nov družabni red, str. 445 sl.

<sup>89</sup> »Rationes factae ostendunt quo pacto ex iusta commutatione per se utraque pars lucrū faciat. Dum enim, iusto pretio, altera alteri cedit rem, quae minus sibi est utilis ad usum proprium, servat eundem valorem, comparat rem maioris utilitatis propriae.« A. Vermeersch, Quaestiones de iustitia, n. 348.

<sup>90</sup> Hohoff, o. c. 37.

<sup>91</sup> »Iustitia postulat ut in contractibus a quibus abest intentio beneficentiae sit aequalitas dati et accepti.« Vermeersch, o. c. n. 344. Podobno sv. Tomaž, ki pa dodaja posebno utemeljitev: »Quod pro communi utilitate inductum est (ut emptio-venditio et alii huiusmodi contractus) non debet esse magis in gravamen unius quam alterius; ideo debet secundum aequalitatem rei inter eos contractus institui... Et ideo carius vendere vel vilius emere, quam valeat, est secundum se iniustum et illicitum.« Summa theol. 2. 2. q. 77, art. 1. c.



pravično ceno. Že sv. Tomaž je dejal: »Sme se kaka stvar prodati za več, kakor je sama na sebi vredna, vendar pa ne za več, kakor je vredna lastniku.«<sup>92</sup> To velja n. pr. za stvari, ki imajo za lastnika posebno korist, zato ob prodaji posebno škodo, ki si jo sme šteti v ceno. Nihče namreč ni dolžan trpeti posebno škodo zastoj, na ljubo drugemu. Tisto, kar več prejme, ni cena za stvar, ampak povrnitev za škodo, oziroma odškodnina za žrtev, ki je s prodajo združena.<sup>93</sup> Tako more kdo prodati travnik, ki leži ob njegovem domu in ki bi ga zato lahko spremenil v lep vrt, draže, kakor pa je travnik sam na sebi, po splošni cenitvi, vreden. Ravno tako bom zahteval posebno odškodnino za stvar, ki sama na sebi ni veliko vredna, pa mi je drag spomin na moje starše.

Iz menjave same, brez kakršnegakoli zboljšanja stvari ali dela z njo, pa moremo prejeti dobiček seveda le v okviru načela: tantum — quantum, toliko za enoliko. Tako lahko kupim stvar za najnižjo pravično ceno in jo prodam po najvišji še pravični ceni nespremenjeno in brez dela. Tako imam dobiček, ne da bi kršil pravičnost.<sup>94</sup> Podobno lahko nekaj kupim, pa pozneje, ko se cene dotični stvari zvišajo, nespremenjeno z dobičkom prodam, n. pr. stavbno parcelo v bližini hitro se razvijajočega mesta, katere cena se lahko v teku enega leta silno dvigne; zemljišče pridobi na vrednosti, ker postane neprimerno bolj porabno in koristno, kakor kje daleč proč od mesta. Ta dobiček je lahko zelo velik, a vendar ni krivičen. Že sv. Tomaž je govoril o takem primeru; učil je, da se more vrednost radi spremenjenih krajevnih ali časovnih razmer spremeniti in tako morem stvar draže prodati, kot je bila kupljena.<sup>95</sup>

#### 4. »Vsak ima pravico do sadu svojega dela.«

Stvaren odgovor na ta postulat je bil dan že v teku dosedanjega razpravljanja. Ker pa je smisel tega stavka dvoumen in zato zelo pripraven, da zavede v zmoto, je treba, da določimo pravilnost ozi-

<sup>92</sup> »Sic licite poterit aliquid vendi plus quam valeat secundum se, quamvis non vendatur plus quam valeat habenti.« Summa theol. 2. 2. q. 77, art. 1. c. Vendar pa sv. Tomaž ne dovoli, da bi kdo zato prodal stvar za več kakor je vredna, ker jo kupec prav posebno potrebuje in ker mu posebno koristi. Ta »posebna korist« namreč ni njegova, nihče pa ne more zahtevati posebne odškodnine za nekaj, kar ni njegovo: »Si autem aliquis multum iuvetur ex re alterius, ille vero, qui vendit, non damnificetur carente re illa, non debet eam supervendere: quia utilitas, quae alteri accrescit, non est ex vendente, sed ex conditione ementis: nullus autem debet vendere alteri, quod non est suum; licet possit ei vendere damnum, quod patitur: ille autem, qui ex re alterius accepta multum iuvatur, potest propria sponte aliquid vendenti supererogare; quod pertinet ad eius honestatem.« L. c.

<sup>93</sup> »Ultra iustum pretium petit aliquid non pro re, sed pro illo vel affectu vel damno.« C. de Lugo, o. c. d. 26, n. 43.

<sup>94</sup> Prim. dr. A. Ušeničnik, Čas, XXXI, (1936/37) str. 218—219.

<sup>95</sup> »Potest enim hoc (to je: carius vendere) licite facere vel... quia pretium rei est mutatum secundum diversitatem loci vel temporis.« Summa theol. 2. 2. q. 77, art. 4, ad 2.

roma nepravilnost raznih njegovih pomenov in jasno ločimo resnico od zmote.

Prvi pomen je najbolj radikalen: delavec ima pravico do vsega, kar »se proizvede ali pridobi, izvzemši le toliko, kar zadostuje, da se popravi in obnovi kapital«,<sup>96</sup> torej naravnost pravico do proizvoda, odnosno do donosa proizvoda, potem ko je odštél stroške za material, odškodnino za stroje, tovarno, gorilno snov itd., za vse, kar se računa kot strošek v moderni produkciji. Nemci imenujejo to zahtevo »Recht auf den vollen Arbeitsertrag«. Ta nauk, ki sloni pretežno na marksistični delovni teoriji vrednosti, je papež Pij XI. v okrožnici *Quadragesimo anno*, kot smo videli, zavržel. V tem smislu je torej ta stavek napačen, zahteva po tej pravici brez podlage. »Zelo se namreč motijo tisti, ki širijo načelo, da je delo toliko vredno in da mu gre prav toliko plača, kolikor se cenijo sadovi, ki so po delu nastali, in da ima zato tisti, ki da delo v najem, pravico zahtevati vse, kar se je z njegovim delom proizvedlo.«<sup>97</sup>

Poleg tega, da je ta zahteva sama po sebi krivična, ima pa še druge hibe. Najprej to, da je neizvedljiva, ker ni mogoče niti približno določiti za vsakega posameznika sad oziroma donos njegovega dela in to tako v razmerju do stroškov kapitala kakor v razmerju do drugih delavcev. V svoji, pogosto neupravičeni kritiki gospodarskih osnov krščanskega socialnega pokreta, omenja dr. Gosar pravilno to nemogoče prizadevanje: »Drugič pa je očitvidno, da je n. pr. nemogoče določiti pravični delež, ki naj bi pripadel od izkupička za par čevljev, na sirovine, tovarno, stroje in razno orodje ter končno na delo. Kateri računar bi bil kos tej nalogi? To je prav tako izključeno, kakor če bi hotel kdo pravično razdeliti izkupiček za divjega zajca med lastnika zemljišča, kjer je zajec živel in rasel, lovca, ki je na zajca pomeril in ga ustrelil, in končno lastnika puške in naboja, s katerim je bil zajec ubit.«<sup>98</sup> Jasno pa je, da nihče nima pravice do nemogoče stvari, kakor tudi nihče ni dolžan, kaj nemogočega storiti.

Drugič pa ima ta nauk napačno izhodišče. Izhodišče ni delo, ampak človek. Ni delo, ki daje edino in prvotno pravico človeku do zemeljskih dobrin, ampak to pravico ima človek po naravnem pravu že samo zato, ker je človek. Človek je prvo, vse drugo je

<sup>96</sup> Q. a. št. 56, 59, 69.

<sup>97</sup> Q. a. št. 69. O tem vprašanju primerjaj — poleg splošnih moralnih načel pri moralistih — posebej; P. Art. Vermeersch S. J., *Principes de morale sociale*, II. Paris, 1922, št. 141, str. 127 sl., isti v *Theol.-prakt. Quartalschrift* (Linz) 81. 1. (1928) str. 774; dalje P. Biederlack v *Das neue Reich*, 1. 6. (1924) št. 35 od 31. maja; P. O. von Nell-Breuning, *Die soziale Enzyklika*, Köln, 1932, str. 96—104, isti v *Staatslexikon* (Herder), B. IV. (5. izd.) 1931, kol. 855—861 in v razpravi: *Freiwirtschaft. Ein Beitrag zur Lehre vom »Recht auf den vollen Arbeitsertrag«*, v *Theol.-prakt. Quartalschrift*, 1. 78. (1925) str. 705 do 713.

<sup>98</sup> Za nov družabni red, I. str. 334. Vendar ni resnično, da bi »običajni solidaristični socialni pokret« tako učil. Primerjaj: O. von Nell-Breuning na zgoraj navedenih mestih. P. A. Vermeersch S. J., *Theologia moralis II. Romae-Brugis*, 1928, št. 484, 2; Noldin-Schmitt, II. št. 611, a.

radi človeka, tudi gospodarstvo. Ker sem človek, imam pravico do življenja in zato do vsega, kar je potrebno za človeku primerno življenje. Ker pa moram imeti te dobrine, je moja dolžnost, da si jih na pošten način pridobim. Mnogi pa si jih morejo pridobiti le z delom. Zato mora biti gospodarstvo tako urejeno, da si more vsak delazmožen človek vse za življenje potrebno s svojim delom zaslužiti. (Zato je tudi vrednost dela izražena v denarju — enaka vsoti, ki zadostuje za vzdrževanje delavca in njegove družine, kakor bomo še pozneje videli. Ta vsota določuje v glavnem in v normalnih razmerah tudi pravično plačo.) Če pa ne more, ima pa pravico do potrebnih dobrin brez dela, kakor n. pr. otroci, bolniki, starčki, brezposelni. Ta pravica je tako prvotna, da daje v skrajnem primeru celo *ius in re* do tuje lastnine. Tako vidimo, da končni vzrok in vir pravice do vsega za življenje potrebnega ni človekovo delo, ampak človekova potreba. Zato se to, kar more delavec za svoje delo zahtevati, ne ravno primarno po sadu njegovega dela, ampak po njegovih potrebah. (Kaj pa je n. pr. sad neproduktivnega dela, n. pr. dela sobarice, sprevodnika itd.?)

V drugem smislu: delavec ima pravico do vsega učinka svojega dela oziroma do proizvoda, v kolikor je ta sad njegovega dela (*Recht auf die Frucht der Arbeit*), je ta zahteva upravičena zahteva pravičnosti, če je — in tu moramo spet ločiti — ta sad realen učinek tudi v pravnem oziru res njegovega dela, to je dela, ki ga opravlja v svojem imenu in ob svoji snovi, ne pa v službi koга drugega in ob tuji snovi.<sup>99</sup> Če pa je svojo delovno moč postavil v

<sup>99</sup> To načelo je poudaril že Leon XIII. v okrožnici *Rerum novarum*: »*Quomodo effectae res causam sequuntur a qua effectae sunt, sic operae fructum ad eos ipsos, qui operam dederint, rectum est pertinere.*« *Actes de Leon. III. str. 24—26.* (Izdaja Bonne Presse, Paris, brez letnice.) Med obema vrstama dela je razlikoval Pij XI. v *Quadr. anno*: »Delo pa, ki ga človek izvrši v svojem imenu in da z njim kaki stvari novo lice ali prirast, je samo, ki prisodi te sadove tistemu, kateri je delal. Vse drugače pa je z delom, ki ga najamejo drugi in ki se vrši ob tuji snovi.« Št. 52 in 53. Slovenski prevod tega odlomka okrožnice se mi zdi nejasen in dvoumen. More se razumeti, da delo — s á m o, brez kakega drugega činitelja, prisodi sadove tistemu, ki je delal, če je delal v svojem imenu in ob svoji snovi. Z drugo besedo: papež hoče reči, da je tako delo samo zase že zadostni pravni naslov lastnine. Vendar pa se zdi, da je smisel Pijevih besed drugačen in da je hotel papež poudariti neko čisto drugo resnico: ne vsako delo, ampak s a m ó tisto, ki ga opravi človek v svojem imenu in da z njim kaki stvari novo lice ali prirast, prisodi sadove onemu, ki je delal. Za ta drugi prevod govori predvsem latinski original: »*Industria vero, quae ab homine proprio nomine exerceatur, cuiusque ope nova species aut augmentum rei accesserit, ea una est, quae hos fructus laboranti addicit.*« (Herderjeva avtorizirana izdaja, str. 42, *Osserv. Romano*, 24. maja, 1931, št. 120.) V istem smislu se glasi nemški prevod: »*Was sodann die Arbeit betrifft, so besitzt natürlich nur diejenige, die der Mensch im eigenen Namen ausübt und soweit sie eine Umgestaltung oder Wertsteigerung an ihrem Gegenstande hervorbringt, eigentumschaffende Kraft.*« (Herderjev avtoriziran prevod, str. 43.) Pravičnost tega smisla dokazuje tudi prvi stavek naslednjega poglavja, ki poudarja nasprotje s prejšnjim: »*Vse drugače pa je z delom, ki ga najamejo drugi . . .*« (št. 52.) Tudi P. O. von Nell-Breuning je to mesto tako tolmačil (*Die soziale Enzyklika*, str. 86). Povod za nejasni

službo drugega, pa mu po pravici ne gre nič drugega kot pravična protivrednost za njegovo delo (ne za sad dela, ampak za »opera«, ne za »opus«), to je pravična plača.<sup>100</sup>

### 5. Dokazi iz Svetega pisma.

Mnogi so krivičnost in neupravičenost brezdelnih dohodkov dokazovali iz svetega pisma. Porabljali so za to predvsem znano mesto iz 2. pisma sv. apostola Pavla Tesaloničanom: »Kdor noče delati, naj tudi ne je.«<sup>101</sup> Te besede sv. Pavla, iztrgane iz celotnega smisla in brez zveze, na prvi pogled res pomenijo nekaj takega.

Nekateri so na podlagi teh besed sklepali, da odreka sv. Pavel pravico do jela in tako do življenja vsem onim, ki ne delajo. Sklepali so nadalje, da je le delo pravični vir zaslužka in dohodkov, ne pa premoženje in posest. Iz tega pa sledi, da so brezdelni dohodki utržani delavcem ter zato krivični. Tako bi bili brezdelni dohodki proti menjalni pravičnosti.<sup>102</sup>

Drugi so navajali besede sv. Pavla kot potrdilo za svoj nauk, da se morajo brezdelni dohodki prepovedati, da je »na splošno vsakdo, ki potroši več, nego sam s svojim osebnim delom sam prisluži, trot, ki bi mu bilo treba odvzeti vse pravice v človeški

---

prevod je dala bržkone v tej točki netočna italijanska prestava: »L' industria vero, che da un uomo si eserciti in proprio nome e con la quale si aggiunga una nuova forma o un aumento di valore, basta da sola, perche questi frutti si aggiudichino a chi vi ha lavorato attorno.« (L' Osservatore Romano, 24. maja, 1931, št. 120.)

<sup>100</sup> Nun gibt es zweifellos ein natürliches Recht des Menschen auf die Frucht seiner Arbeit; Gegenstand dieses Rechtes ist aber nicht der Ertrag »der« Arbeit, sondern die Frucht »seiner« Arbeit, d. h. der physisch-reale Arbeitserfolg (z. B. das Manuskript eines wissenschaftlichen Werkes), und zwar von der im Rechtssinn eigener Arbeit.« (P. O. von Nell-Breuning v Staatslexikon, IV. kol. 859.) Podobno tudi P. Vermeersch: »D'autre part nous en convenons tous, le fruit du travail comme tel, échoit de par la nature au travailleur: l'effet appartient à la cause.« Principes de morale sociale, II. str. 127.

<sup>101</sup> Včasih se to mesto netočno citira: »Kdor ne dela, naj tudi ne je.« S tem je pa tudi že bistveno spremenjen smisel stavka. Prim. O. von Nell-Breuning, Die soziale Enzyklika, Köln, 1932, str. 102.

<sup>102</sup> Tako: Krek v komentarju k temu stavku: »Sv. Pavel pa naravnost pravi, da si človek pravico do življenja prisluži šele z delom... Pravice do življenja ne daje torej premoženje in posest, marveč delo.« Lampe-Krek, Zgodbe sv. pisma, II. 1903, str. 813. Podobno opat dr. Wiesinger v Schönerer Zukunft, III. 1927/28, str. 359—362. (Prim. dr. A. Ušeničnik: Pravda o obrestih, Čas, XXII, 1927/28., str. 383.) Tudi p. dr. A. Tominec se naslanja na ta stavek, ko pravi: »Kdor ne dela, naj tudi ne je', beremo v novem zakonu. Kdor ne dela in vendar postane deležen zaslužka ali kateregakoli dobička, ki izvira iz dela, dela s tem krivico tistim, ki delajo.« Čas, XXIII. 1928/29, str. 28. (Primeri Hohoff, o. c. str. 57). Podobno v Socialni misli, IV. 1925, str. 205. Istega dokazovanja so se posluževali tudi nekateri tako imenovani »krščanski socialni reformatorji«, kakor navaja P. A. Vermeersch v razpravi »Der Kanon 1543 bei den Kanonisten und christlichen Sozialreformern« v Theol.-prakt. Quartalschrift, 82, 1928, str. 777. O A. Orelu gl. dr. A. Ušeničnik v opombah k okrožnici, str. 51.

družbi.<sup>103</sup> Po tem mnenju uči apostol, da so brezdolni dohodki vsaj proti socialni pravičnosti.

Spet drugi pa so porabili izrek sv. Pavla pri dokazovanju splošne delovne dolžnosti, da ima namreč vsak, iz kateregakoli razloga pač, dolžnost delati. Tu torej gre za pravno dolžnost dela.<sup>104</sup>

Kaj je z brezdelnimi dohodki in splošno dolžnostjo dela, smo videli že zgoraj. Gre tu le za pravo razlago Pavlovih besedi. Pij XI. je v okrožnici *Quadragesimo anno* izrecno opozoril na to mesto sv. pisma in grajal ono »malo dobro in malo upravičeno« razlago, s katero hočejo nekateri besede sv. Pavla zlorabljeni.<sup>105</sup> Sam nam podaja avtentično pravilno razlago: »Apostol govori namreč zoper tiste, ki ne delajo, dasi bi mogli in morali, in opominja, da mora vsak skrbno rabiti čas in moči, bodisi telesne, bodisi duševne, in ne biti v breme drugim, če lahko sam zase poskrbi. Nikakor pa apostol ne uči, da bi bilo delo edini pravni naslov za prejetje živčevja ali dobivanja dohodkov.«<sup>106</sup> Potemtakem sv. Pavel ne govori o vseh ljudeh (njegov izrek torej ni nikako splošno načelo!), ker vsi niti delati ne morejo, pa tudi med onimi, ki morejo delati, velja izrek sv. Pavla le tistim, ki bi bili sicer v breme drugim ljudem.

Ta pomen Pavlovih besedi je razviden tudi iz konteksta. Apostol je v tem pismu svaril pred ljudmi, ki so zapravljali čas z nepotrebnim razpravljanjem o prihodu antikrista in o paruziji, zanemarjali delo in bili tako v breme in nadlego vernikom, ki so jih podpirali. Torej jim je sv. Pavel zabičeval delo kot dolžnost, ki izvira iz dolžnosti skrbeti za svoje življenje.<sup>107</sup> S tem pa seveda ni še prav nič rečeno o splošni dolžnosti dela, ki naj bi vezala tudi one, ki se lahko preživljajo od dohodkov svojega premoženja, tudi brez lastnega dela. Še manj pa se seveda iz besed sv. Pavla more sklepati, da ni dovoljeno ali celo, da je krivično živeti od brezdolnih dohodkov kot takih.

<sup>103</sup> Dr. Gosar, *Razprave, Kozmos*, Jug. knjigarna, Ljubljana, 1932, str. 43. Tam tudi pravi: »Kot osnovno načelo vsega našega sožitja mora veljati, da naj vsak človek živi od svojega dela. Kdor ne dela, naj tudi ne je«. Podobno isti v članku: *Cilji in pota krščanskega socializma*, *Socialna misel*, I. 1922 str. 5.

<sup>104</sup> To razlago je poznal že sv. Tomaž. Primerjaj *Summa theologica*, 2. 2. qu. 187. a. 3, *Quodl. VII. 7. a. 17. in a. 18.* Posebno je pogosta pri starejših razlagalcih (n. pr. *Cornelius a Lapide, Natalis Alexander*, oba v svojih komentarjih tega mesta), pa tudi pri novejših ni redka. Prim. *Knabenbauer, Commentarius in epistolas ad Thessalonicenses*, I. Paris, 1913, str. 162 sl. J. Hässle izvaja iz besed sv. Pavla, da je delo »eine gottgewollte Pflicht« *Sacher, Staatslexikon*, I. Herder, 1926, kol. 241.

<sup>105</sup> *Quadr. anno*, št. 58. Slovenski prevod, str. 18. Prim. tudi opombe dr. A. Ušeničnika, ravno tam str. 55 in pa še natančnejšo razlago pri P. O. von Nell-Breuning S. J.: *Die soziale Enzyklika*, str. 103 sl.

<sup>106</sup> *Quadr. anno*, I. c.

<sup>107</sup> Tako tudi *Noldin-Schmitt*: »*Verba autem sancti Pauli: Si quis non vult operari, nec manducet de iis intelligenda sunt, qui, cum nihil agerent, sed otio indulgerent, alieno sumptu vivere volebant, hos nempe ne cibo quidem dignos esse.*« *Summa theologiae moralis*, II, ed. XXIV, Oeniponte, 1936, str. 72 sl. Primerjaj tudi: P. A. Vermeersch S. J., *Theologia moralis*, I. Roma, 1926, str. 471.

Tako je razlagal to mesto sv. Pavla že sv. Tomaž Akvinski: »Z besedami: kdor noče delati, naj tudi ne je, je sveti Pavel hotel reči: 'Tako nujno mora človek opravljati ročno delo, kakor mora tudi nujno jesti.' Torej če bi mogel kdo živeti brez hrane, ne bi bil dolžan delati. Isto pa velja tudi za tiste, ki imajo druga sredstva, s katerimi se morejo pošteno preživljati. Ne smatramo namreč, da more nekdo nekaj storiti, česar ne more storiti pošteno; tako pri svetem Pavlu ne zasledimo, da bi bil zapovedal telesno delo, razen da bi s tem onemogočil greh onih, ki so nepošteno pridobivali svoj živež.«<sup>108</sup> Sicer govori tu sv. Tomaž izrecno le o ročnem delu, vendar pa so njegova izvajanja tako splošna, da veljajo za vsako delo, kar tudi sam pripominja.<sup>109</sup> Njegova misel je ta: delati mora, kdor mora od zaslužka svojega dela živeti. Delo tu ni ukazano samo na sebi, ampak le kot nujno sredstvo za pošteno preživljanje in zato velja ta ukaz le tako dolgo, dokler je res nujno in le v kolikor je za dosež namena nujno potrebno. Izrecno poudarja to sveti Tomaž: »Kolikor ima telesno delo za svoj namen preskrbo živeža, je po zapovedi ukazano, kadar je potrebno v ta namen. Kar je namreč naravnano proti nekemu cilju, ima od cilja svojo nujnost, tako da je nujno le v toliko, v kolikor cilj brez tega biti ne more; in tako je oni, ki nima drugih sredstev, s katerimi bi se lahko preživljal, dolžan telesno delati, kakršnegakoli stanu je.«<sup>110</sup>

V tem smislu je tudi razumeti besede v pastirskem pismu jugoslovanskih škofov »o gospodarski in socialni krizi naših dni« (12. januarja 1937): »Prav urejena človeška družba bi morala dajati vsakemu svojemu članu možnost, da si mirno z delom pridobiva

<sup>108</sup> »Et hoc significant verba apostoli dicentis: Qui non vult operari, nec manducet: quasi diceret: 'Ea necessitate aliquis tenetur ad operandum manibus, qua tenetur ad manducandum'; unde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari; et eadem ratio est de illis, qui non habent alias, unde licite vivere possint: non enim intelligitur aliquid posse facere, quod non licite facere potest; unde et Apostolus non invenitur opus manuum praecepisse, nisi ad excludendum peccatum eorum, qui illicite victum acquirebant.« S. th. 2. 2. qu. 187, a. 3 c. Podobno govori o teh besedah svetega Pavla tudi v Quaestiones quodlibetales na več mestih: Quodl. VII. qu. 7. a. 17, primo, septimo, ad 6; a. 18 ad 1. Jasne so njegove besede: »Et ideo ille qui habet unde licite vivere possit, non tenetur manibus operari; qui autem non habet unde alias vivat, vel nisi aliquid illicito negotio victum acquirat, tenetur manibus laborare.« Quodl. VII. qu. 7 a. 17 c.

<sup>109</sup> »Et ideo per operationem manuum intelligitur non solum quod manibus fit, sed quocumque corporis instrumento, et breviter quodcumque officium homo agit, de quo licite possit victum acquirere, sub labore manuum comprehenditur.« Quodl. VII. qu. 7 a. 17 c. Kot vzgled navaja učitelje in advokate. Primerjaj tudi Summa Theol. 2. 2. q. 187, a. 3.

<sup>110</sup> »Secundum ergo quod labor manualis ordinatur ad victum quaerendum, cadit sub necessitate praecepti, prout est necessarius ad talem finem; quod enim ordinatur ad finem, a fine necessitatem habet; ut scilicet in tantum sit necessarium, in quantum finis sine eo esse non potest; et ideo, qui non habet, aliunde, unde vivere possit, tenetur manibus laborare, cuiuscumque sit conditionis.« l. c.

vsakdanji kruh, pa onemogočiti, da bi živel kdo brez dela na stroške skupnosti. Kdor noče delati, naj tudi ne je.« (2 Tes. 3, 10.)<sup>111</sup>

Podobno navaja n. pr. Hohoff<sup>112</sup> iz stare zaveze mesto: »V potu svojega obraza boš jedel svoj kruh« (Gen. 3, 19) kot dokaz za načelo, da le delo daje pravico do kruha in življenja. Vendar pa ta stavek ne pove ničesar drugega kot to, da si bo za kazni za greh človeški rod vse to, kar mu je bilo v raju brez truda (tudi brez dela?) na razpolago, moral s trdom in naporom, v potu svojega obraza tako rekoč priboriti. Sveto pismo govori na tem mestu bolj o potrebi in nujnosti dela, kakor pa o zapovedi dela. O tem pa, da človek ne bi smel živeti od dohodkov brez dela, če more, ni nobenega govora.<sup>113</sup>

Iz teh primerov je razvidno, da je treba besede svetega pisma, kadar nam morajo služiti kot dokaz, pravilno uporabljati in ne lahko-mišljeno izvajati iz njih zaključke, o katerih ni v besedilu nobenega sledu.<sup>114</sup>

## 6. Cerkvena tradicija.

Poleg svetega pisma se naslanjajo zagovorniki krivičnosti vsakega dobička, ki ni le zaslužek od dela, na cerkveni nauk prejšnjih stoletij in še na nauk velikega socialnega papeža Leona XIII. Že Hohoff je dejal, da je jedro vsega cerkvenega nauka o teh vprašanih v stavkih: kapital je nerodovit in delo je edini vir vrednosti.<sup>115</sup>

Posebno pogosto so se pri dokazovanju svojih trditev sklicevali na veliko avtoriteto sv. Tomaža Akvinskega. Čeprav po Hohoffovem mnenju ni imel ta največji sholastik, kakor tudi papež Leon XIII. ne, jasnega pojma o vrednosti, vendar pa moremo iz njegovih izjav razbrati, da je učil Marxovo delovno teorijo vrednosti. Vrednost stvari določujejo »delo in stroški« (labor et expensae), stroški pa se nazadnje vsi spet razčlenijo v delo. Tako je edini vir bogastva, premoženja, dohodkov delo, in tako je delo tudi edini pravni naslov lastnine. Profit je torej neupravičen; če kje je, more biti le plačilo za delo (quasi stipendium laboris).<sup>116</sup>

<sup>111</sup> Ponatis iz Škofijskega lista, 1937, št. 1., str. 12. Seveda tu ni rečeno, da vsak, kdor živi brez dela, živi na stroške skupnosti.

<sup>112</sup> Hohoff, o. c. str. 37.

<sup>113</sup> Primerjaj: Noldin-Schmitt S. J., o. c. II., str. 72 in P. A. Vermeersch S. J. Theologia moralis, I, str. 471, št. 505.

<sup>114</sup> »Wenn man heikle Probleme zu behandeln hat, ist es von Wichtigkeit, sich einer großen Sachlichkeit im Beweisverfahren und einer Gewissenhaftigkeit im Erbringen von Belegstellen zu befleißigen. Diese Vorsicht erspart überflüssige Streitereien und ebnet den Weg zur Wahrheit.« P. A. Vermeersch S. J. Theol.-prakt. Quartalschrift, 1. 81. 1928, str. 777.

<sup>115</sup> Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik, 29.

<sup>116</sup> Hohoff, o. c. 27, 152—158. Zadnje čase sta dr. J. Ude (Soziologie. Leitfaden der natürlich-vernünftigen Gesellschafts- und Wirtschaftslehre im Sinne der Lehre des heiligen Thomas von Aquin, Schaan, 1931, str. 234 sl.) in pa P. A. Horvath O. P. (Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas v. Aquin, Graz, 1929, str. 112 sl.) znova razlagala nauk sv. Tomaža v tem smislu. Pri nas posebno p. A. Tominec, Socialna misel, IV. (1925) 200.

Vendar pa moremo odločno trditi, da sv. Tomaž tega nauka ni učil. Številna dela, ki so o tem predmetu že napisana<sup>117</sup>, so podrobno razpravljala o tem vprašanju. Na kratko, a za našo razpravo zadostno, moremo mnenje sv. Tomaža, v kolikor ga zasledimo v njegovih delih, izraziti v treh stavkih:

I. Menjalna vrednost stvari izhaja iz njih koristnosti in porabnosti, njeno višino določujejo poleg tega seveda tudi delo in stroški: »Cena stvari, ki se prodajajo, se ne meri po njihovi stopnji v naravi, kajti včasih se draže proda konj kot suženj, ampak meri se po tem, koliko so stvari ljudem rabne.«<sup>118</sup> Podobno pravi tudi v komentarju k Aristotelovi Etiki: »Stvarem se določujejo cene po tem, koliko jih ljudje potrebujejo za porabo.«<sup>119</sup> Upoštevati se morajo seveda tudi delo in stroški: »Za to, da je zamenjava pravična, je treba dati toliko čevljev za hrano, kolikor je bilo poljedelčevo delo večje od čevljarjevega.«<sup>120</sup>

II. Zmeren dobiček od kapitala je upravičen. Torej je tudi kapital rodoviten in ne edino in samó delo. Zato tudi dohodki brez dela načelno niso krivični. Sv. Tomaž pravi: »Oni, ki prepusti svoj denar trgovcu ali obrtniku po načinu nekake družbe, ne prenese lastninske pravice nanj, ampak denar ostane njegov, tako da trgovec trguje in obrtnik proizvaja z njim na njegovo nevarnost; zato pa more zahtevati zase del odtod izvirajočega dobička, kot dobiček od svoje stvari.«<sup>121</sup> S tem pa je sv. Tomaž priznal obenem tudi posredno rodovitnost denarja.

III. Trgovec more stvar draže prodati kot pa jo je kupil, tudi če stvari sam ni nič spremenil, tudi če ni imel za njo nobenih stroškov in nobenega dela. Zadostuje le, da se je cena zaradi spremembe časa ali kraja zvišala. Torej dohodek brez dela sam po sebi ni krivičen, tudi v obliki takega trgovskega dobička ne: »Sme to (to je: draže

<sup>117</sup> Primerjaj Mandonnet-Destrey, *Bibliographie Thomiste*, (Bibliothèque Thomiste, I.) Le Saulchoir, Kain, 1921, str. 55—57; Linhardt: *Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg i. Br. 1932., 226 do 231.

<sup>118</sup> »*Pretium rerum venalium non consideratur secundum gradum naturae, cum quandoque plures vendatur unus equus quam unus servus; sed consideratur secundum quod res in usum hominum venit.*« *Summa theol.* 2. 2. q. 77, art. 2, ad 3.

<sup>119</sup> »*Rebus pretia imponuntur secundum quod homines indigent eis ad usum.*« (In 1. *Ethic.* 1. 5, lect. 9.)

<sup>120</sup> »*Oportet ad hoc, quod sit iusta commutatio, ut tanta calceamenta dentur pro cibo, quantum agricola excedit coriarium in labore et in expensis.*« *O. c.* 1. 5, lect. 9.

<sup>121</sup> »*Ad quintum dicendum, quod ille qui mutuatur pecuniam, transfert dominium pecuniae in eum, cui mutuatur; unde ille, cui pecunia mutuatur, sub suo periculo tenet eam; et tenetur eam restituere integre; unde non debet amplius exigere ille qui mutuavit: sed ille qui committit pecuniam suam vel mercatori, vel artifici per modum societatis cuiusdam, non transfert dominium pecuniae suae in illum, sed remanet eius; ita quod cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur, vel artifex operatur; et ideo sic licite potest partem lucris inde provenientis expetere, tamquam de re sua.*« *Summa theol.* 2. 2. q. 78, art. 2, ad 5.



prodati, kakor je kupil) storiti, bodisi ker je stvar v kakem oziru zboljšal, bodisi ker se je cena zaradi razlike v času in kraju spremenila... in v tem oziru nista krivična ne kup, ne prodaja.«<sup>122</sup>

Isto moremo sklepati iz stališča, ki ga je sv. Tomaž zavzel napram Psevdo-Krizostomu, ki pravi: »Kdorkoli kupi kako stvar z namenom, da bi jo nespremenjeno z dobičkom prodal naprej, ta je trgovec, ki se vrže iz templja.«<sup>123</sup> Sv. Tomaž je mnenja, da velja ta obsodba le za onega, ki si stavi dobiček za svoj končni cilj.<sup>124</sup> Iz tega pa moremo sklepati, da ne velja za stremenje po dobičku, ki ni končni cilj. Torej ni obsodbe vreden oni, ki stremi po takem dobičku, ampak le oni, ki išče dobiček le zaradi dobička.

Ravno tako dovoljuje sv. Tomaž najemnino, ki je tudi dohodek brez dela, ki bi je tako logično tudi ne smelo biti.<sup>125</sup> Na odgovor, da so obresti upravičene, češ da je vseeno, ali prejmem denar, ker sem posodil srebrne posode, ali pa ker sem posodil denar, odgovarja sv. Tomaž: z uporabo srebrnih posod ni združena nujno tudi njih poraba. Zato je dovoljeno, posebej prodati njih uporabo in ohraniti obenem posode v svoji lasti. Torej je dovoljeno zahtevati odškodnino že zato, ker sem posodil srebrne posode. Pripomniti je treba, da sveti Tomaž ta dohodek od posojenih posod ne opravičuje z odškodnino za slabše stanje pozneje vrnjenih posod, to je: za obrabo.

Iz navedenih citatov iz sv. Tomaža je dovolj jasno, da Hohoffova interpretacija sv. Tomaža ni prava. Njemu delo ni edini pravni naslov dohodkov, upravičen je tudi dobiček od naloženega kapitala in do-

<sup>122</sup> »Ad secundum dicendum, quod non quicumque carius vendit aliquid quam emerit, negotiatur; sed solum qui ad hoc emit, ut carius vendat: si autem emit rem, non ut vendat, sed ut teneat, et postmodum propter aliquam causam eam vendere velit, non est negotiatio, quamvis carius vendat: potest enim hoc licite facere, vel quia in aliquo rem melioravit, vel quia pretium rei est mutatum secundum diversitatem loci, vel temporis, vel propter periculum, cui se exponit, transferendo rem de loco ad locum, vel eam ferri faciendo; et secundum hoc nec emptio nec venditio est iniusta.« Summa theol. 2. 2. q. 77, art. 4, ad 2.

<sup>123</sup> »Quicumque rem comparat, ut integram immutatamque vendendo lucretur ille est mercator, qui de templo eicitur.« Chrys. (alius auctor) super Matth. 21 (hom. 38 in op. imperf.) Cit. pri sv. Tomažu, Summa theol. 2. 2. q. 77, art. 4, 1-o.

<sup>124</sup> »Ad primum ergo dicendum, quod verbum Chrys. est intelligendum de negotiatione, secundum quod ultimum finem in lucro constituit, quod praecipue videtur, quando aliquis rem immutatam carius vendat: si enim rem in melius mutata carius vendat, videtur premium sui laboris accipere: quamvis et ipsum lucrum possit licite intendi, non sicut ultimus finis, sed propter alium finem necessarium, vel honestum, ut dictum est.« Summa theol. 2. 2. q. 77, art. 4, ad 1.

<sup>125</sup> »Dosljedno sledi iz tega, da se nihče ne sme obogatiti potom kupa in prodaje, najemnina itd. Najemnina torej ne bi smela presežati vsote, za kolikor se je najeti prostor poslabšal ali oškodoval.« P. dr. A. Tominec, Socialna misel, IV. (1925) str. 199 sl. Prim.: »Daraus folgt in strenger Konsequenz, daß man sich auch durch Kauf und Verkauf, Miete und Pacht nicht bereichern kann und soll... Miete und Pacht sind nur berechtigt, wenn und insoweit sie Äquivalent sind für Abnutzung, Verschleiß oder Deterioration.« Hohoff, o. c. 65, 67.

biček od trgovanja, tudi če presega plačilo za delo. Kar pa tiče dokaznega materiala, se Hohoff opira predvsem na dvojne mest iz Tomaževega komentarja k Aristotelovi Etiki (L. 5, lect. 5 in 9), iz katerih pa se da dokazati le to, da je tudi delo činitelj vrednosti in da se tudi delo pri določitvi cene mora upoštevati. Sicer pa ti dve mesti ne moreti imeti za Hohoffa nobene vrednosti, ker po njegovi izjavi sv. Tomaž v svojih komentarjih k Aristotelu ne razlaga svojega mnenja, ampak le nauk Stagirita... »Die Kommentare zu Aristoteles sind bekanntlich keine aneignende Kommentare.«<sup>126</sup>

Motiti bi moglo dejstvo, da imenuje sv. Tomaž dobiček pogosto: turpe lucrum. Kaj hoče s tem reči? Pomen tega pristavka »turpe« ni vedno isti. V najbolj svojskem pomenu besede (proprie turpe lucrum — pravi sv. Tomaž) pomeni dobiček, ki ni dovoljen, a ne ker bi pridobivanje samo bilo nedovoljeno, ampak ker ni dovoljeno ono, od česar pridobi. Torej: dobiček ni »turpis«, zato ker je dobiček, ampak zato ker je vir dobička »turpis«. Za zgled navaja sv. Tomaž ženo, ki živi od prostitucije. »Ta obrt, ki jo taka žena izvršuje, je proti božji postavi; če pa za to prejme denar, to ni krivično, niti proti božji postavi. Kar je na tak nedovoljen način pridobila, si more pridržati.«<sup>127</sup> Tako vidimo, da o dobičku kot takem tu ni govora. Včasih pa imenuje sv. Tomaž radi dobička tudi trgovanje »grdo«, turpis negotiatio. To velja za trgovanje, ki mu je nagib le pohlep po dobičku in namen edino le dobiček. Tako trgovanje ni dovoljeno, ker ni dovoljeno stremljenje po dobičku, »ki ne pozna meja, ampak stremi v neizmernost«, ker ni dovoljeno, da bi bil dobiček negativno sicer, pa vendar relativno končni cilj človekovega ravnanja. Če pa naravnamo dobiček na kak nravno pozitivno dober namen, pa je trgovanje dovoljeno in dovoljen tudi dobiček od trgovanja.<sup>128</sup>

Tudi neposredni učenci sv. Tomaža niso drugače učili. Njegov pariški učenec Aegidius Lessinus (umrl 1304) je v opusku De usuris, ki se nahaja med deli sv. Tomaža, ker so ga njemu pripisovali, učil,

<sup>126</sup> Hohoff, o. c. 151.

<sup>127</sup> »Tertio modo est aliquid illicite acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita, sed quia id, ex quo acquiritur, est illicitum; sicut patet de eo quod mulier acquirat per meretricium; et hoc proprie vocatur turpe lucrum, quod enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit et contra legem Dei; sed in eo quod accipit, non iniuste agit, nec contra legem; unde, quod sic illicite acquisitum est, retinere potest.« Summa theol. 2. 2. qu. 32, a. 7, c.

<sup>128</sup> »Alia vero commutationis species est... non propter res necessarias vitae, sed propter lucrum quaerendum; et haec quidem negotiatio proprie videtur ad negotiatores pertinere, secundum Philosophum (lib. 1. cap. 6). Prima autem commutatio laudabilis est, quia deservit naturali necessitati; secunda autem iuste vituperatur, quia, quantum est de se, servit cupiditati lucri, quae terminum nescit sed in infinitum tendit; et ideo negotiatio secundum se considerata quamdam turpitudinem habet, in quantum non importat de sui ratione finem honestum, vel necessarium; lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat de sui ratione vitiosum, vel virtuti contrarium; unde nihil prohibet, lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium, vel etiam honestum; et sic negotiatio licita reddetur...« Summa theol. 2. 2. qu. 87, art. 4, c.

da je posredno tudi denar rodoviten.<sup>129</sup> Tudi sv. Bernardin iz Siene in sv. Antonin iz Firence sta v 14. oziroma v prvi polovici 15. stoletja govorila o kapitalu in njegovi rodovitnosti.<sup>130</sup> Izmed poznejših velikih skolastikov naj omenim samo Molino, ki izreče dovoljuje brezdelne dohodke od kapitala: »V družabni pogodbi ima oni, ki je dal kapital ali pa del kapitala, pravico do dobička, čeprav zraven nič ne dela.«<sup>131</sup>

Glede cerkvenih očetov krščanske dobe moremo na splošno, ne da bi se spuščali v podrobno raziskovanje posameznikov, reči s P. O. von Nell-Breuningom: »Der kirchlichen Überlieferung wie der Lehre der Schule ist das arbeitslose Einkommen als ein und für sich durchaus rechtmäßiges Einkommen vertraut und geläufig... Die Frontstellung der Kirche und ihrer Theologen im Kampf gegen den Darlehenszins läßt deutlich erkennen, daß nicht die Rente, das arbeitslose Einkommen im Bausch und Bogen getroffen werden sollte, daß vielmehr die einzelnen Arten des arbeitslosen Einkommens und die darauf geltend gemachten Rechtsansprüche im einzelnen zu prüfen sind.«<sup>132</sup> Podobno kakor pri vprašanjih o obrestih, ne moremo govoriti o kakem splošnem skupnem nauku svetih očetov. Večkrat moremo in moramo razlagati njihove besede kot obsodbe obresti kot takih, kot obsodbo brezmejnega hlepenja po dobičku in čezmernega dobička, ki škoduje javni blaginji ter dobička, ki greši — v posameznih primerih seveda — proti ljubezni do bližnjega.

Ravno tako ni na mestu sklicevanje na avtoriteto papežev Benedikta XIV. in Leona XIII. Benedikt XIV. je res odločno obsodil dobiček iz posode same na sebi (*lucrum ratione ipsius mutui*), vendar pa je v isti znani okrožnici »*Vix pervenit*« (1. nov. 1745) takoj dodal ne samo, da so upravičeni zunanji naslovi, na podlagi katerih morem ob posodi denarja zahtevati neko odškodnino in prejeti nekaj več, kakor pa sem posodil, ampak tudi, da so dovoljene druge pogodbe, po katerih morem denar naložiti takó, da mi nese, da dobim od njega pošten dobiček ali neke letne dohodke. Benedikt XIV. torej dobička od kapitala ni prepovedal.<sup>133</sup>

O mnenju Leona XIII. pa po okrožnici *Quadragesimo anno* ne more biti nobenega dvoma več. Motili so se oni, ki so iz Leonovih besed v okrožnici *Rerum novarum* (št. 27), kjer pravi: »Nad vse resnično je, da ne izhaja narodno bogastvo od drugod kakor iz dela delavcev«<sup>134</sup>, sklepali, da po nauku Leona XIII. raste bogastvo le iz

<sup>129</sup> Prim. Hohoff, o. c. str. 74, Linhardt, o. c. str. 1, op. 4.

<sup>130</sup> Hohoff, o. c. str. 74 sl.; Ilgner, o. c. 38—43.

<sup>131</sup> »In contractu societatis idcirco qui capitale aut partem illius apponit, esto non apponit industriam, iuste lucretur.« *De iustitia*, tract. II. d. 411, n. 5.

<sup>132</sup> *Staatslexikon*, IV (izd. 5, 1931), kol. 860 sl.

<sup>133</sup> »Neque enim negatur posse multoties pecuniam ab unoquoque suam per alios diversae prorsus naturae a mutui natura contractus recte collocari et impendi, sive ad proventus sibi annuos conquirendos, sive etiam ad licitam mercaturam et negotiationem exercendam honestaque indidem lucra percipienda.« *Vix pervenit*, n. 3. Denz. (ed. 17, 1928) št. 1777. Primerjaj tudi Vermeersch, *Quaestiones de iustitia*, n. 360, c. n. 367, b.

<sup>134</sup> Cit. Q. a. št. 53.

dela, da je tako le delo vir vrednosti.<sup>135</sup> Leon je po njih razlagi učil isto kot Marx. Pij XI. navaja dobesedno ta stavek svojega velikega prednika in ga razlaga v tem smislu, da je za narodno bogastvo delo pač nujno potrebno, ni pa edino potrebno in edino njegovo merilo. Saj vendar delo samo ničesar ne opravi, ker človek nima stvariteljske sile, ampak je nujno navezan na snov. Zato »ne snov ne more biti brez dela, ne delo brez snovi«. Proizvod je tako učinek obeh, ne samo dela, zato gre pa tudi snovi njen delež.<sup>136</sup>

Ravno tako je napačno v tem vprašanju sklicevati se na Cerkevni zakonik. Razlagajoč kanon 1453<sup>137</sup> pravi P. Angelik Tominec: »Najprej poudarja načelo, da ne moremo zavoljo same posojilne pogodbe terjati nobenega dobička ali z drugimi besedami: pecunia pecuniam parere non potest.«<sup>138</sup> Vendar pa to ni isto: neupravičenost obresti in same pösode — in pa nerodovitnost denarja! Tudi ne sledi drugo iz prvega! Kljub prepovedi obresti je denar lahko rodoviten. samo rodoviten je onemu, čigar je (res fructificat domino!), ne pa onemu, ki ga je posodil! Pri posodi preide namreč denar v lastnino dolžnika. »Če pa kdo denar samo vloži v podjetje, ostane denar njegov, zato pa tudi delež dobička...«<sup>139</sup>

### Sklep.

Dohodki brez dela so torej načelno mogoči in upravičeni. Pokazali smo to v glavnem na dobičku od kapitala, ki je glavni brezdelni dohodek in ki je bil kot namišljeni nasprotnik dobička od dela vedno predmet posebne pažnje in posebnega zanimanja. O upravičenosti posameznih vrst dohodkov brez dela pa je treba posebej razpravljati in določiti pravne naslove za vsakega posebej. Eno pa smo dognali: brezdelni dohodek ni neupravičen ravno zato, ker je dohodek brez dela.

<sup>135</sup> Tako Hohoff, o. c. str. 30; prim. tudi str. 27, 152, 182 sl., 189. Podobno Orel, Tominec i. dr.

<sup>136</sup> Q. a. 53, 54. Ušeničnik, Sociologija, Opombe h Q. a. str. 52—53. Gosar, Za nov družabni red, I. str. 323.

<sup>137</sup> Prvi del tega kanona se glasi: »Si res fungibilis ita alicui detur ut eius fiat et postea tantumdem in eodem genere restituatur, nihil lucri, ratione ipsius contractus, percipi potest.« Can. 1543.

<sup>138</sup> Socialna misel, IV, (1925) 202.

<sup>139</sup> Prim.: Ušeničnik, Opombe k okrožnici Quadragésimo anno, str. 54.

# Pravna sposobnost v cerkvenem pravu.

De capacitate iuridica in iure canonico.  
(Ad CJC can. 87.)

Dr. Al. Odar.

**Summarium.** Homo constituitur baptismate persona in Ecclesia Christi cum omnibus christianorum iuribus et officiis (can. 87). Baptismate collato in ecclesia catholica baptizatus incipit pertinere et ad unum ex sex ritibus. Officiis semper firmis manentibus iura duobus ex causis limitari possunt testante can. 87; quarum prima nominatur ibi »obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens« et altera »lata ab Ecclesia censura«. »Obex« significat causam internam separationis a communione ecclesiastica et »censura« causam externam. »Obex obstat« in primis in haereticis, schismaticis nec non apostatis; habetur et in aliis, ex. gr. in publicis peccatoribus. »Censura« late sumenda est, non solum pro poena medicinali, multo minus pro excommunicatione tantum. Quoad iurium limitationem distinguendi sunt catholici et christiani acatholici. In dissertatione enumerantur iura, quae limitari possunt et solent nec non varia genera christianorum, quibus iura limitantur, nempe publici peccatores, ab actibus legitimis exclusi, sectae damnatae adscripti, excommunicati, personaliter interdicti, infames infamia iuris, inhabilitati secundum can. 2291, n. 9, acatholici.

## I. Uvod.

1. Codex iuris canonici za pravno sposobnost, to je sposobnost, biti subjekt pravic in dolžnosti, nima posebnega izraza. Večkrat rabi v tem pomenu besedo *capax* (prim. kan. 531; 582, n. 1; 925) in *capacitas* (prim. kan. 64; 580, § 1; 2296). Kanonisti imenujejo pravno sposobnost *capacitas iuridica*.

V svetnem pravu modernih kulturnih držav so pravno sposobni vsi ljudje. Tako določa n. pr. § 16 Odz: »Vsak človek ima prirojene, že po razumu vidne pravice, in ga je torej šteti za osebo. Robstvo ali nevoljništvo in izvrševanje nanje se nanašajoče oblasti ni dopuščeno v teh deželah.« In § 18 istega zakonika pravi: »Vsakdo je pod pogoji, predpisanimi po zakonih, zmožen, pridobivati pravice.« Po rimskem pravu niso bili pravno sposobni sužnji.

Tudi za poslovno sposobnost nima naš cerkveni zakonik posebnega izraza. »Poslovno sposobna je stranka, ki more sama ustvariti voljo, ki jo pravni red zahteva za dosego pravnih učinkov.«<sup>1</sup> Kan. 89 opiše poslovno sposobnost z izrazom *habere iurium exercitium*; v kan. 19 imamo v istem pomenu izraz *liberum iurium exercitium* (coarctare). Kanonisti uporabljajo za poslovno sposobnost izraz *capacitas iuridice agendi*.

Biti pravno sposoben je v pravu isto kot biti oseba. Kakor v starem rimskem pravu in v modernih pravih, razlikujemo tudi v cerkvenem pravu fizične in pravne osebe.

<sup>1</sup> Korošec-Krek, Rimsko pravo I/1, 1936, 92; Mörsdorf, Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici 1937, 114; Eichmann, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des CIC<sup>1</sup>, 1934, I, 107; Michiels, Principia generalia de personis in Ecclesia, Commentarius libri II, CIC 1932, II/1, 12.

Vprašanje o pravni sposobnosti se v cerkvi presoja popolnoma drugače kot po državnem pravu. Cerkev namreč ni naravna družba temveč je zgrajena na pozitivnem božjem pravu, in sicer kot *societas inaequalis*. Pravice v cerkvi po večini niso privatne v navadnem pomenu besede, zato je tem laže razumljivo, da pravna sposobnost v cerkvenem pravu ni enotna, marveč je silno razčlenjena in more pristojati v večji ali manjši meri.

V tejle razpravi si oglejmo pravno sposobnost fizičnih oseb v cerkvenem pravu in omejitve njihove pravne sposobnosti. Razprava se hoče baviti z interpretacijo kan. 87, zato opustimo tiste omejitve, ki v tem kanonu niso obsežene, a izvirajo iz nezakonskega rojstva (prim. kan. 232, § 2, n. 1; 504; 331, § 1, n. 1; 320, § 2; 984, n. 1; 991, § 3; 1363, § 1), spola (kan. 968, §1), iz zakonskega stanu (prim. kan. 542, n. 1; 1069, § 1), iz sorodstva in svaštva ter nezadostne starosti. Prav tako seveda ne govorimo o tistih pravicah, ki zahtevajo prejem sv. reda ali udeležnost na cerkveni vodstveni oblasti. Tudi o tistem odvzemu pravic, ki predvideva le posebne primere, tukaj ne razpravljamo, n. pr. o kan. 2395 in 2397.

2. Cerkev ima vsakega človeka za osebo zunaj cerkvenega območja. Zato se n. pr. v cerkvenem zakoniku v titulu »o deliktih proti življenju, svobodi, lastnini, dobremu imenu in nramnosti« (kan. 2350—2359) ne dela prav nobena razlika v tem, ali pripada zaščitena pravna dobrina kristjanu ali nekrstjanu. Oseba v cerkvi pa postane človek z veljavnim krstom (vode). S tem sprejme vse pravice in dolžnosti kristjana, »nisi ad iura quod attinet, obstat obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura« (kan. 87). K besedi »človek« je treba pripomniti, da se more redno krstiti le človek, ki je že popolnoma ločen od materinega telesa. V sili pa se sme krstiti tudi med porodom, in sicer včasih absolutno, včasih pa pogojno; tudi nedonošeni splavljeni plod se mora krstiti in postane s krstom oseba v cerkvi (kan. 745—747).

Krst je hkrati versko in pravno dejanje. Njegovi pravni učinki so v nujni zvezi z nekaterimi njegovimi verskimi učinki, da tako rečem. Delitev ljudi v krščene in nekrščene je zato za cerkev osnovnega pomena. Z nekrščenimi ljudmi cerkev kot taka nima nobene zveze. Izjema je le pri katehumenih; s temi je namreč, čeprav niso krščeni, glede blagoslovov (kan. 1149), eksorcizmov (kan. 1152) in glede pogreba (kan. 1239, § 2) treba ravnati kot s katoličani.<sup>2</sup> Dolžnosti v cerkvi se za konkretnega človeka po kan. 87 ustanove s krstom.<sup>3</sup> Dolžnost, ki jo imajo po kan. 1322, § 2, vsi ljudje, tudi nekrščeni, da »se pravilno nauče evangelijskega nauka in se oklenejo prave cerkve božje«, ni cerkvena, temveč božjepravna. Kanon kot del

<sup>2</sup> V zakonskih besedilih (*benedictiones*... dare quoque possunt catechumenis, kan. 1149; *exorcismi fieri possunt in... catechumenos*, kan. 1152; *catechumeni qui nulla sua culpa sine baptismo moriantur, baptizatis accensendi sunt [quoad sepulturam ecclesiasticam]*, kan. 1239, § 2) je nakazano, da gre pri tem za neko milostno naklonitev cerkve, ki pa ne daje katehumentu pravice.

<sup>3</sup> Kot biblični dokaz za to, da cerkev nima zveze z nekrščenimi, se navaja zlasti 1 Kor 5, 12: »Čemu bi namreč sodil tiste, ki so zunaj?«

cerkvenega zakonika to dolžnost le konstatira. Prav tako je božje-pravnega izvora dolžnost, ki jo imajo vsi ljudje, da poslušajo cerkev, ko razlaga naravno pravo, in da se ravnaajo po naravnem pravu, kot ga cerkev tolmači.

Kar zadeva terminologijo, je iz gornjega razumljivo, da sta izraza *baptisatus* in *christianus* dogmatično in pravno istoznačna. *Codex iuris canonici* ju zato rabi vedno sinonimno (prim. kan. 87 in 1325, § 2). Navedena izraza pa se ne krijeta vedno z izrazoma *fidelis* in *Christifidelis*. Izraz *fidelis* kot tudi *Christifidelis* zaznamuje v zakoniku včasih katoličana, včasih pa kristjana; na nekaterih mestih je pa sporno, ali gre za katoličane ali za kristjane. Treba je torej za vsak primer posebej preiskati, ali je zakonodavec mislil s izrazom *fidelis* in *Christifidelis* označiti le katoličane ali sploh kristjane.<sup>3a</sup> Da takšna neenakost v terminologiji ni v prid zakoniku, je umevno.

Ker je krst hkrati versko in pravno dejanje, so za vprašanja o pravni sposobnosti v cerkvi, ki nastane s krstom, velike važnosti naslednji dogmatični stavki o krstu. Krst je samo eden in njegova veljavnost ni odvisna od osebe, ki krsti. Krst je veljaven, da je le krstitelj, pa naj bo katoličan ali nekatoliški kristjan ali nekristjan, uporabil pravilno materijo in formo z intencijo »*faciendi id quod facit ecclesia*«. <sup>4</sup> Človek prevzame s krstom obveznost, izpolnjevati Kristusov zakon,<sup>5</sup> in dolžnosti v cerkvi ipso facto, ne da bi se zahteval njegov pristanek.<sup>6</sup> Dolžnosti prevzame tudi, kdor je bil krščen kot otrok. Trditev, da začno vezati krščanske dolžnosti človeka, ki je prejel krst že v otroški dobi, šele ko sam nanje pristane, je obsojena kot heretična; prav tako tudi trditev, da se človek more rešiti teh dolžnosti, ko doraste.<sup>7</sup> Dogmatičen je končno stavek, da krst nikoli ne izgubi svoje veljave in da se ponovno podeliti ne more.<sup>8</sup> Iz povedanega torej sledi, da je popoln odpad ali izstop iz cerkve naravnost nemogoč.

Ako motrimo zgoraj navedeni kan. 87, ki določa, da postane človek oseba v cerkvi z veljavnim krstom, v zvezi z navedenimi dogmami tridentskega koncila, ki so naštetje v Gasparrijevem aparatu med viri za ta kánon, jasno uvidimo, da pomeni pravni izraz fizična<sup>9</sup> oseba in veljavnem cerkvenem pravu prav isto kot teološki izraz veljavno krščen z vsemi posledicami, ki izvirajo iz naštetih dogmatičnih stavkov o krstu. Po kan. 87 so torej vsi veljavno kršчени ljudje osebe v cerkvi, zato subjekti pravic in dolžnosti, čeprav morejo biti njihove pravice v manjši ali večji meri omejene. Ker se veljava krsta nikoli ne izgubi in se absolutno ne more izgubiti, zato veljavno krščen človek vedno ostane oseba v cerkvi, pa naj bi sam po notranje in

<sup>3a</sup> Prim. Mörnsdorf, o. c. 129 in tam navedeno literaturo.

<sup>4</sup> Tridentški koncil, sess. 7, can. 4 de bapt.

<sup>5</sup> Trid. koncil, sess. 7, can. 7 de bapt.

<sup>6</sup> Trid. koncil, sess. 7, can. 8 de bapt.

<sup>7</sup> Trid. koncil, sess. 7, can. 13 de bapt.

<sup>8</sup> Trid. koncil, sess. 7, can. 11 de bapt.

<sup>9</sup> Cerkevno pravo pozna namreč tudi pravne osebe (*personae morales*, kan. 99).

po zunanje odpadel od nje in naj bi ga tudi cerkev sama izločila iz svoje srede. Pred novim zakonikom so nekateri kanonisti drugače umevali izraz oseba v cerkvi. *Permaneder* je n. pr. v *Kirchenlexiconu*<sup>10</sup> takole definiral osebo v cerkvi: »Person, kirchliche (persona ecclesiastica), heißt jedes in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommene und nicht wieder ausgeschlossene Mitglied, welches infolge dieser Angehörigkeit kirchlicher Rechte theilhaftig ist und Pflichten gegen die Kirche zu erfüllen hat.« Da se ta definicija cerkvene osebe bistveno razlikuje od one v kan. 87, je takoj jasno. Pred očmi ima prvič le polnopravno cerkveno osebo, ki ji pripada *personalitas completa*, kot se izražajo kanonisti,<sup>11</sup> drugič pa tudi nastanka pravic in dolžnosti ne doume pravilno.

3. Po dogmatičnem nauku je krst le eden in samo po tem enem in edinem krstu postanejo ljudje osebe v cerkvi, vendar pa *codex iuris canonici* sam razlikuje med onimi, ki so bili krščeni v katoliški cerkvi, in onimi, ki so bili krščeni, a ne v katoliški cerkvi,<sup>12</sup> akoravno so seveda obojni osebe v katoliški cerkvi, ker je Kristusova cerkev<sup>13</sup> samo ena. Zgoraj smo videli, da po dogmatičnem nauku človek s krstom sprejme vsaj in radice dolžnosti v cerkvi in da se teh dolžnosti nikoli rešiti ne more. V veljavnem pravu je nedvomno, da vežejo cerkveni zakoni vse krščence, katoličane in nekatoličane. Kadar zakonodavec nekatoliških kristjanov ni hotel vezati,<sup>14</sup> je izrecno povedal. Pred novim zakonikom so nekateri kanonisti sodili, da tako imenovane leges sanctificantes<sup>15</sup> ne vežejo nekatoličanov, ker je zakonodavec omejil njih obveznost le na katoličane.

Pravna sposobnost fizičnih oseb v cerkvi more biti po kan. 87 omejena. Omejuje jo, kot pravi tekst, »ovira, ki preprečuje vez cerkvenega občestva, ali cenzura, ki jo cerkev naloži«. Besedilo ni povsem jasno in tudi ne izčrpno, kakor bomo videli. Čeprav je de iure samo ena cerkev Kristusova, je dejansko več cerkva in tudi v sami katoliški cerkvi razlikujemo več obredov in nam obred ne pomeni le liturgičnih posebnosti, temveč zaključen pravni red, torej nekako »pravno« cerkev<sup>16</sup>. Iz povedanega je razumljivo, da nastane pri proučevanju pravne sposobnosti po kan. 87 več zanimivih vprašanj, s katerimi se hoče baviti pričujoči članek. Kot ontološka

<sup>10</sup> *Wetzer-Weltes Kirchenlexikon IX*<sup>2</sup>, 1819.

<sup>11</sup> *Maroto, Institutiones iuris canonici*<sup>3</sup> (1921) 457; *Sipos, Enchiridion iuris canonici*<sup>2</sup> (1931) 80.

<sup>12</sup> *Prim. kan. 1070, § 1.*

<sup>13</sup> *Prim. kan. 87: Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona...*

<sup>14</sup> N. pr. v kan. 1070, § 1; 1099. Nekatoliške kristjane je cerkveni zakonodavec v teh primerih s svojo močjo izvzel od cerkvenega zakona.

<sup>15</sup> N. pr. določbe o prejemanju zakramentov, o postu, o praznikih.

<sup>16</sup> V tej stvari je bilo dolgo časa v cerkvi mnogo nejasnosti; le polagoma se je izoblikovalo naziranje, da vzhodni odnosno latinski obred pomeni precej več kot le liturgične posebnosti, da je dalje več vzhodnih obredov, da so vsi obredi enakopravni in da končno *ecclesia orientalis* ni enoten pojem. Priznati je treba, da *codex iuris canonici* v tem pogledu ni dovolj precizen. *Prim. Herman, De »ritu« in iure canonico, Orientalia Christiana vol. XXXII (1933) 96—158; Mörsdorf, o. c. 129 in nsl.*



vcepitev v Kristusa je krst pač absolutno eden, kolikor pa pomeni krst pravno pripadnost k cerkvi, je pa treba razlikovati pri njem več stvari.

4. Preden se lotimo zastavljene naloge, bodi omenjeno, da razpravljajo o cerkvi teologi in kanonisti, seveda pod različnim vidikom. Ker tudi terminologija, ki jo uporabljajo, ni vedno enotna in ker je tudi terminologija v zakoniku prav v teh stvareh zelo nejasna in naravnost dvoumna<sup>17</sup>, je naravno, da so nastali odosno ostali v teološki literaturi spori o vprašanju, kdo je član cerkve. Na prvi pogled bi se zdelo, da je to vprašanje, ki ga mimogrede omenimo, odveč, ker je pač oseba in član v isti družbi eno ter isto. Toda cerkev je svojevrstna družba, kar se je pokazalo že pri gornjem razmotrivanju o krstu. Teologi zahtevajo po večini za članstvo cerkve tri pogoje, namreč veroizpoved, krst in poslušnost. Po njihovem mnenju zato javni<sup>18</sup> heretiki<sup>19</sup> in shizmatiki<sup>20</sup> in od izobčencev vsaj excommunicati vitandi<sup>21</sup> niso člani cerkve<sup>22</sup>. Pač pa ostanejo člani cerkve tajni heretiki in shizmatiki ter excommunicati tolerati<sup>23</sup>. Teolog Dieckmann pa trdi v nasprotju z običajnim teološkim naziranjem, da ostanejo člani cerkve vsi izobčenci, ne pa heretiki in shizmatiki<sup>24</sup>. Vsi teologi uče, da ostanejo zaradi neizbrisnega pomenja, ki ga vtisne krst, tudi javni heretiki in shizmatiki v neki zvezi s cerkvijo, »aliquo modo de ecclesia«, kot pravi Tomaz Akvinski<sup>25</sup>. Zato govore o podložnikih cerkve (subditi ecclesiae). Izraza oseba teologi običajno ne uporabljajo. Kanonistični pisatelji se o odnosu med osebo in članom cerkve različno izražajo. Mnogi od njih pojma oseba in član cerkve istovetijo in zahtevajo za članstvo cerkve po kan. 87 le krst<sup>26</sup>; Hilling se izraža točneje, ker dostavlja — najbrž zaradi navedenega teološkega naziranja — »za članstvo cerkve v pravnem smislu« (im Rechtssinne)<sup>27</sup>. Člani cerkve so zato po njihovem mnenju tudi vsi apostati, heretiki, shizmatiki in izobčenci<sup>28</sup>; pravna sposobnost je pri naštetih sicer omejena, a vseh pravic v cerkvi noben krščen ne more izgubiti. Drugi kanonistični pisatelji

<sup>17</sup> Tako n. pr. zlasti izraz acatholicus, prim. Schmid, De vi verborum »acatholicus, secta acatholica, minister acatholicus« in Iure Canonico, Apollinaris 1931, 552—567; 1932, 69—85.

<sup>18</sup> Izraz »javni« najbrž umevajo pravno, torej v smislu kan. 2197.

<sup>19</sup> Ker nimajo prave veroizpovedi, ki je prvi pogoj za članstvo.

<sup>20</sup> Ker odrekajo poslušnost.

<sup>21</sup> Pred očmi imajo najbrž delitev izobčencev v starem pravu pred kodeksom.

<sup>22</sup> Prim. Grivec, Cerkev (1924) 274; d'Herbigny, Theologia de Ecclesia II (1921) 242/43.

<sup>23</sup> Tako večina teologov; prim. Grivec, o. c. 274, d'Herbigny, o. c. 243.

<sup>24</sup> De Ecclesia II (1925) 255.

<sup>25</sup> S. th. suppl. q. 22, a. 6, 1.

<sup>26</sup> Chelodi, Ius de personis (1927) 162; Hilling, Das Personenrecht des Codex Juris Canonici (1924) 8; Kušej, Cerkevno pravo<sup>2</sup> (1927) 127—128; Rožman v BV 1922, 59 in nsl.; Gross-Schüller-Novak, Udžbenik crkvenoga prava katoličke crkve (1930) 85; Sipos, o. c. 80.

<sup>27</sup> O. c. 3.

<sup>28</sup> Prim. Sipos, o. c. 80.

se o razmerju med osebo in članom cerkve ne izražajo<sup>29</sup>; besede član cerkve sploh ne uporabljajo. Tretji avtorji pa soglašajo z zgoraj omenjenim teološkim naziranjem, da so javni heretiki in shizmatiki pač podložniki cerkve, ne pa njeni člani<sup>30</sup>.

5. Codex iuris canonici uporablja izraz oseba pogosto<sup>31</sup>, besedo član cerkve (*membrum ecclesiae*) pa en sam krat, ko določa v kan. 1325, § 2, da je shizmatik, kdor ostane sicer kristjan, toda »subesse renuit Summo Pontifici aut cum membris Ecclesiae communicare recusat«. Izraza *subesse renuit* in *cum membris communicare recusat* rabi Wernz v svojem kazenskem pravu, ko opisuje shizmo<sup>32</sup> in od tod sta najbrž zašla v navedeni kánon, saj je znano, da je v veljavnem pravu uzakonjenih več Wernzovih definicij. Wernz na omenjenem mestu izraz *membra ecclesiae* istoveti z izrazom *fideles*. Kakšen je odnos med osebo in članom cerkve, te ga pač iz enkratne uporabe besede *membrum* ne moremo razbrati.

Oba navedena izraza je rabil že sv. Tomaž Akvinski, ko je opisoval shizmo. V STh II, II, q. 39, a 1 pravi: »Schismatis peccatum, speciale vitium est charitati oppositum, per quod quidam Christo, ac cjus Vicario subesse renunt, et membris Ecclesiae ei subjectis communicare recusant.«

Pojasni pa nam stvar analiza kan. 87 v zvezi s kan. 731, § 2. Ojetti dobro opozarja<sup>33</sup>, da kan. 87 med cerkvenimi osebami, ki so glede pravic omejene, razlikuje dve vrsti, take, ki imajo »obex ecclesiasticae communionis vinculum impediens«, in take, ki jih je zadela cerkvena cenzura. Cerkevno občestvo (*ecclesiastica communio*) je po Wernz-Vidalu<sup>34</sup> »communio unius fidei, participatio eorumdem sacramentorum et subiectio ad eosdem praelatos, praesertim ad rom. pontificem, qui est centrum unitatis«<sup>35</sup>. Vez cerkvenega občestva pa najbolj ovirajo apostazija, herezija in shizma; prvi dve namreč nasprotujeta nauku, zadnja pa poslušnosti. Po kan. 87 so zato apostatom, heretikom in shizmatikom odvzete pravice<sup>36</sup> v cerkvi, čeprav ostanejo osebe v cerkvi, torej pravno sposobni, a omejeno. Pravic v cerkvi naštetim ne odvzema šele izobčenje<sup>37</sup>, ki je po kan. 2314 za omenjene delikte zagroženo, ampak že »obex«. To jasno sledi iz kan. 731, § 2, ki določa: »Prepovedano je deliti zakramente cerkve heretikom in shizmatikom, četudi se v dobri veri motijo in zanje prosijo, ako niso prej zavrgli zmote in se s cerkvijo spravili«. Jasno je, da misli kan. 731, § 2, predvsem na heretike in shizmatike, ki že od mladosti pripadajo hereziji ali shizmi in so zato v dobri veri.

<sup>29</sup> Maroto, o. c. 457; Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici I*<sup>1</sup> (1929) 135; Wernz-Vidal, *Ius canonicum II*<sup>2</sup> (1928) 2.

<sup>30</sup> N. pr. Wernz, *Ius decretalium II*, 13.

<sup>31</sup> Kan. 87, 1123, 1124 in mnogi drugi.

<sup>32</sup> *Ius poenale* 1913, 353.

<sup>33</sup> *Commentarium in codicem iuris canonici II* (1928) 12, op. 18.

<sup>34</sup> O. c. 3.

<sup>35</sup> Definicija se naslanja na znano Bellarminovo definicijo cerkve.

<sup>36</sup> Katere pravice so jim odvzete, bomo videli pozneje.

<sup>37</sup> Tako je mislil d'Annibale (*Summula theologiae moralis I*, 110).

Vermeersch dobro naglašaja<sup>38</sup>, da tem heretikom in shizmatikom zakramenti niso zaradi tega prepovedani, ker bi bili nevredni (indigni), »sed ex propria ratione suae separationis cum Ecclesia, quae sacramenta ut bonum suum possidet«<sup>39</sup>. Ker kan. 87 jasno razlikuje med osebami, ki zaradi ovire, preprečuje vez cerkvene edinosti, nimajo pravic v cerkvi, in osebami, ki jim iste pravice ne pripadajo zaradi cerkvene kazni, in ker kan. 731, § 2, prepoveduje zakramente heretikom in shizmatikom ne oziraje se na njih moralno krivdo, se zdi, da je tudi v zakoniku nakazano razlikovanje med osebo in članom cerkve.

Prav isto sledi iz odgovora sv. oficija z dne 27. januarja 1928. Vprašanje se je namreč glasilo: »Utrum in causis matrimonialibus acatholicus, sive baptizatus sive non baptizatus, actoris partes agere possit?« Odgovor je bil: »Negative, seu standum Codici J. C., p r a e s e r t i m c a n o n i 87. Si quidem autem speciales occurrant rationes ad admittendos acatholicos ut actores in huiusmodi causis, recurrendum ad S. Congregationem S. Officii in singulis casibus« (AAS 1928, 75).<sup>39a</sup>

S herezijo ali shizmo se član cerkve sam napravi nedeležnega cerkvenega občestva in zato nima pravic v cerkvi; s kaznijo pa cerkev odvzame članu pravice; med kaznimi je na prvem mestu izobčenje, ki ima ime od tod, ker cerkev takemu članu odreče dobrine, s katerimi po Kristusovi volji razpolaga, ter ga v tem smislu napravi nedeležnega svojega občestva. Kan. 87 je razliko med osebo in članom cerkve le nekako nakazal, kakor smo rekli, ne da bi jo razvil. Zato tudi na osnovi zakonika ni mogoče popolnoma ugotoviti pogojev, ki jih teologi zahtevajo za članstvo cerkve. Med osebami, katerih pravna sposobnost je po cerkvenem pravu omejena, imamo namreč, kakor bomo še iz nadaljnjega videli, celo lestvico. Personalitas incompleta, kakor se izraža *Maroto*<sup>40</sup>, ni enoznačen pojem, temveč more imeti v njej označena omejenost pravne sposobnosti različne stadije. Zato je tudi umevno, zakaj kanonisti večinoma ne govore o razliki med osebo in članom cerkve, temveč raje o pravicah osebe ali člana ter o njih omejitvah. Toda neupoštevanje besedila v kan. 87 pa jih utegne zavesti v zmoto, ko iščejo razlog, zakaj so po kan. 731, § 2, zakramenti prepovedani tudi dobrovernim heretikom in shizmatikom.

6. Obex, ki ga spominja kan. 87, so v prvi vrsti apostazija, herezija in shizma, toda ne samo to, saj n. pr. nekaterih pravic v cerkvi, kakor bomo videli, že javni grešniki na sploh nimajo. Po drugi strani pa odvzemajo po kan. 87 pravice v cerkvi cenzure in med njimi zlasti izobčenje, toda zopet je treba dodati, da ne odvzemajo pravic le cenzure, temveč tudi vindikativne kazni. Kan. 2291, ki našteva splošne cerkvene vindikativne kazni, pokaže, da obstoji

<sup>38</sup> Proti mnogim avtorjem.

<sup>39</sup> O. c. II<sup>a</sup>, 10.

<sup>39a</sup> Na ta odgovor se sklicuje tudi čl. 35, § 3, instrukcije kongregacije za zakramente z dne 15. avgusta 1936. AAS 1936, 321.

<sup>40</sup> O. c. 457.

večina teh kazni prav v odvzemu pravic. Navedena obex in censura lata ne obsegata torej vseh primerov zmanjšane pravne sposobnosti. Iz tega pa sledi, da besedila v kan. 87 ne smemo preveč natezati, ker je hotel po našem mnenju zakonodavec v njem samo to izraziti, da moreta osebam v cerkvi dva činitelja omejiti pravice, ki jih imajo kot osebe; prvi činitelj je v osebah samih (obex), drugi pa je od zunaj (cerkvena kazen). Nekateri avtorji pa tolmačijo omenjeni obex kot herezijo in shizmo<sup>41</sup>, drugi vidijo v njem tudi izobčenje<sup>42</sup>, tretji pa le vstop v nekatoliško sekto<sup>43</sup>.

Omejitev, ki jo omenja kan. 87, se ne tiče poslovne sposobnosti, kot hoče menda Chelodi<sup>44</sup>, temveč pravne<sup>45</sup>, čeprav je treba priznati, da meja med obojno ni vedno jasno potegnjena. Tako se n. pr. v kan. 1654, § 1, v istem stavku določa, kdaj izobčenci, katerih izobčenje je bilo sodno proglašeno ali s sodbo naloženo, in izobčenci vitandi, sploh nimajo tožbene pravice, in kdaj jo morejo izvrševati le po zastopniku in kdaj sami<sup>46</sup>.

## II. Katoličani in omejitve njihovih pravic.

7. Že zgoraj je bilo omenjeno, da navzlic temu, da je krst le eden, razlikujemo med osebami, ki so bile krščene v katoliški cerkvi, in osebami, ki so krščene, a ne v katoliški cerkvi<sup>47</sup>. V katoliški cerkvi so krščeni tisti, ki so zakonito prejeli krst od katoličana<sup>48</sup>. To so torej: a) Odrasli, ki so sprejeli krst po katoliškem obredu z namenom, da vstopijo v katoliško cerkev; b) Otroci, za katere poskrbe starši ali varuhi izrecno ali vsaj molče, da so krščeni od katoličana, prav tako z namenom, da vstopijo v katoliško cerkev; c) Otroci nekatoličanov, krščeni od katoličana, če so starši izgubili pravico nad njimi ali so se ji odrekli. Otroci nekatoliških staršev, ki jih je katoličan nezakonito krstil in so se potem vzgajali v nekatoliški sekti, se smatrajo za nekatoliško krščene. O otrocih nekatoličanov, ki so bili od katoličana krščeni na željo staršev, a so bili pozneje nekatoliško vzgojeni, nekateri avtorji dvomijo, ali jih je smatrati za katoliško krščene<sup>49</sup>. Z osebami, ki so bile v katoliški cerkvi krščene, zenačuje kodeks<sup>50</sup> take, ki niso prejele krsta v katoliški cerkvi, a so pozneje k njej pristopile (conversi). Za konverze je smatrati poleg oseb, ki so iz-

<sup>41</sup> Maroto, o. c. 457; Ojetti, o. c. 11; Sipos, o. c. 80.

<sup>42</sup> Chelodi, o. c. 162.

<sup>43</sup> Vermeersch-Creusen, o. c. I, 136.

<sup>44</sup> O. c. 162.

<sup>45</sup> Tako izrecno tudi Hilling, Die Allgemeinen Normen des Codex Iuris Canonici (1926) 104.

<sup>46</sup> Tekst se glasi: »Excommunicatis vitandis aut toleratis post sententiam declaratoriam vel condemnatoriam permittitur, ut per se ipsi agant tantummodo ad impugnamdam iustitiam aut legitimitatem ipsius excommunicationis; per procuratorem ad aliud quodvis animae suae praeiudicium avertendum; in reliquis ab agendo repelluntur.«

<sup>47</sup> Izraz »persona baptizata in ecclesia catholica« se nahaja v kodeksu večkrat (kan. 1070, § 1; 1099, § 1, n. 1, § 2).

<sup>48</sup> Kan. 750 in 751.

<sup>49</sup> Prim. Vermeersch-Creusen, o. c. II, 213.

<sup>50</sup> Prim. kan. 1070, § 1; 1099, § 1, n. 1.

recno prijavile prestop v katoliško cerkev, tudi tiste, ki so bili kot otroci krščeni zunaj katoliške cerkve, a so jih, ko so prišli do spoznanja, starši vzgajali katoliško<sup>51</sup>. Po avstrijskem interkonfesionalnem zakonu (veljavnem v Sloveniji in Dalmaciji) z dne 25. maja 1868, d. z. št. 49, čl. 2, odst. 2, se spremeni vera otrok izpod sedem let eo ipso, če se spremeni vera staršev. Po cerkvenem pravu pa je stvar drugačna. Če oče, ki je nekatoliški kristjan, postane katoličan, sin s tem ne postane katoličan, razen če se je začel adeptus usum rationis<sup>52</sup> vzgajati katoliško. Če torej oče zopet odpade od katoliške cerkve, sina cerkvenopravno ni smatrati za odpadnika. Če pa je bil oče nekrstjan in je prestopil v katoliško cerkev, postane otrok katoličan seveda šele s krstom.

8. Vsak katoličan pripada določenemu obredu v katoliški cerkvi<sup>53</sup>. Beseda obred pomeni sicer v kodeksu več stvari<sup>54</sup>, toda na tem mestu zaznamuje zaključen pravni red in corpus katoličanov, za katere velja ta pravni red. Vsak obred je ekskluziven in vsi obredi so med seboj enakopravni. Da se bolje spozna pomen obreda v veljavnem pravu katoliške cerkve, navedimo po Hermanu<sup>55</sup> razdelitev tega prava. Cerkevno pravo obsega: a) Splošno pravo za vso cerkev (ius universale). To pravo veže vse katoličane; b) Skupno pravo vzhodne cerkve (ius commune totius ecclesiae orientalis). To so norme, ki so skupne vsem vzhodnim cerkvam; c) Pravo posameznih obredov (ius singulorum rituum). Vsak obred zase je zaključen pravni red, ki ureja vse krščansko življenje svojih pripadnikov, seveda v odvisnosti od splošnega prava in vzhodni obred tudi v odvisnosti skupnega prava vzhodne cerkve; d) Partikularno pravo v posameznem obredu (ius particulare singulorum rituum). To je posebno pravo posameznih škofij in cerkvenih pokrajin v istem obredu<sup>56</sup>.

Vsak katoličan, kakor omenjeno, pripada enemu izmed šestih obredov<sup>57</sup> katoliške cerkve. Pripadnost k obredu se primarno določuje s krstom. Vsakdo pripada tistemu obredu, v katerem je bil krščen, ako ni bil v tem obredu krščen nezakonito ali v sili ali po papeški dispenzi (kan. 98, § 1). Otrok se mora krstiti v obredu, ki mu pripadajo starši<sup>58</sup> (kan. 756, § 1). Ako pripadata starša različnima

<sup>51</sup> Vermeersch - Creusen, o. c. II, 213.

<sup>52</sup> To je okrog šestega leta.

<sup>53</sup> Prim. kan. 98.

<sup>54</sup> Prim. Köstler, Wörterbuch zum Kodex I. C. (1927) 314 in Herman, o. c. 104—105.

<sup>55</sup> O. c. 107—108.

<sup>56</sup> V znameniti statistiki (Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale), ki jo je izdala vzhodna kongregacija l. 1932, se naštevajo pet vzhodnih obredov: aleksandrijski, antiohijski (ali sirski), armenski, bizantinski (ali grški) in kaldejski (ali sirsko-kaldejski). Ti obredi sestavljajo vzhodno cerkev. Zapadna cerkev pa se istoveti z latinsko cerkvijo (kan. 1) ali z latinskim obredom (kan. 756, § 2).

<sup>57</sup> Koliko je obredov v cerkvi in kaj se zahteva za samostojen obred, določa sv. stolica (prim. Herman, o. c. 112—113).

<sup>58</sup> Starši ne morejo otroku poljubno določiti obreda (odgovor interpret. komisije z dne 16. okt. 1919 h kan. 756).

obredoma, se morajo otroci, ako ni v posebnem pravu drugače določeno, krstiti v obredu očeta (kan. 756, § 2). Ako je le eden izmed staršev katoličan, se krstijo otroci v njegovem obredu (kan. 756, § 3). Odrasli, ki prejme krst, si more obred sam izbrati<sup>59</sup>. Določbe o pripadnosti k določenemu obredu po krstu veljajo tudi za one osebe, ki iz nekatoliške sekte prestopijo v katoliško cerkev<sup>60</sup>. Prestop iz obreda v obred in vrnitev v prejšnji obred dovoljuje sveta stolica (kan. 98, § 3). Žena more pred poroko ali v zakonu prestopiti v obred svojega moža in se po njegovi smrti vrniti v prejšnji obred, ako ji ni slednje po posebnem pravu prepovedano (kan. 98, § 4).<sup>61</sup>

9. S krstom postane človek oseba v cerkvi; s krstom, sprejetim v katoliški cerkvi, pa hkrati pripadnik enega izmed obredov. Za pravno sposobnost vprašanje o pripadnosti k obredu ni brez pomena. Codex iuris canonici velja primarno le za latinsko cerkev, kot je povedano v kan. 1, »nisi de iis agatur, quae ex ipsa rei natura etiam Orientalem afficiunt«. Klavzula je sama na sebi zelo nejasna. Avtorji jo zato upravičeno interpretirajo po starih načelih, ki so se pri rimski kuriji uvedla že v 17. stoletju<sup>62</sup>. Po teh načelih vežejo orientalsko cerkev, torej vseh pet vzhodnih obredov, cele plasti prava iz našega zakonika. In sicer: a) določbe, ki imajo versko in moralno vsebino (fides et mores); b) določbe, ki razlagajo naravno in pozitivno božje pravo; c) določbe, ki direktno omenjajo orientalce; č) določbe, ki implicite zadenejo orientale bodisi zaradi materije ali zaradi občevanja s centralnimi cerkvenimi uradi; dalje spadajo sem določbe, ki določajo prerogative rimskega papeža, ali naklanjajo milosti ali ugodnosti.<sup>63</sup> Potemtakem ima kan. 87, s čigar interpretacijo se tu bavimo, veljavo tudi za vzhodno cerkev. In to ne samo toliko, kolikor določa, da postane človek s krstom oseba v cerkvi, temveč tudi kolikor odreja, da se dolžnosti, ki jih nalaga članstvo v cerkvi, krščeni ne more rešiti, pač pa da se mu morejo omejiti pravice iz dveh razlogov, namreč zaradi ovire, ki preprečuje vez občestva, in zaradi cerkvene kazni. Te omejitve so pozitivno določene in ne v vseh obredih enako. Samo po sebi je sicer umevno, da je heretik ali shizmatik za vse obrede heretik odnosno shizmatik in da morajo izobčenca iz cerkvenega občestva vsi obredi smatrati za takega, vendar pa s tem ni rečeno, da morajo biti v teh primerih pozitivno pravne posledice v vseh obredih popolnoma enake.

10. V naslednjem si oglejmo omejitve pravic, na katere aludira kan. 87 in kakor jih obsega kodeks. Pomniti je, da je cerkveno pravo v pretežni meri javno pravo, saj mnogi avtorji sploh ne priznajo zasebnega prava v cerkvi, zato bo razumljivo, da gre pri spominjanih

<sup>59</sup> O jetti, o. c. II, 96, op. 3.

<sup>60</sup> Vermeersch - Creusen, o. c. I, 145.

<sup>61</sup> Načelno naj vsak vernik živi v svojem obredu; izjeme gl. v kan. 851, 866.

<sup>62</sup> Postavila jih je neka komisija dne 4. junija 1631 v hiši kardinala Pamfilija, ki je bil takrat prefekt kongregacije de propaganda (prim. encikl. Benedikta XIV, Allatae sunt z dne 26. julija 1755, § 44; Fontes, ed. Gasparri II, 473).

<sup>63</sup> Prim. Herman, o. c. 126—138. Podrobneje se s temi določbami na tem mestu ne moremo baviti.

omejitvah za pravice javnega značaja. Pred očmi je treba imeti tudi trajno skrb cerkve, da obvaruje svoje člane verskega indiferentizma. Pravic laikov kodeks posebej podrobno ne omenja; obstoje pa njih pravice na soudeležbi pri cerkvenih blagih (kan. 682) in v združevanju v cerkvenih društvih (kan. 684 in nsl.). Poleg tega morejo uživati laiki še druge pravice po privilegijih (n. pr. patronatsko pravico). Kleriki pa morejo imeti še pravico, izvrševati posvečevalno in vodstveno oblast ter uživati cerkvene rente (kan. 118). Omejitve, o katerih tu govorimo, se morejo tikati le nekaterih ali pa vseh omenjenih pravic. Pravice se včasih povsem odzemo, včasih pa omeje. Pravice, ki se morejo odvzeti ali omejiti, so, ako jih konkretnje navedemo, v glavnem naslednje: a) pravica, postati ali ostati član verskih društev (kan. 693, § 1; 696, § 2); b) pravica, javno prejemati sv. obhajilo (kan. 855, § 1); c) pravica, neovirano skleniti zakon<sup>64</sup>; č) pravica, imeti cerkven pogreb (kan. 1240); d) pravica, izvrševati *actus legitimos ecclesiasticos* (kan. 2256, n. 2);<sup>65</sup> e) pravica, udeleževati se božje službe;<sup>66</sup> f) prejemati zakramente;<sup>67</sup> g) izvrševati volivno, prezentacijsko in nominacijsko pravico (kan. 2275); h) pravica, doseči cerkveno dostojanstvo, oficij, beneficij, rento ali kako službo (kan. 2265, § 1, n. 2); i) pravica, prejemati zakramentale (kan. 2260, § 1); j) tožbena pravica (kan. 1654, § 1); k) pravica, biti deležen cerkvenih odpustkov, priprošenj in javnih molitev (kan. 2262). Pravno sposobnost omejuje končno tudi pozitivno določena onesposobljenost izvrševati ali doseči določene pravice, ki jo izreče cerkvena oblast, ali ki nastopi ob izvestnih deliktih ipso facto;<sup>68</sup> prav tako tudi pravna zloglasnost<sup>69</sup>.

11. Navedene pravice se ne odzamejo nikoli vse hkrati, a tudi ne posamič, temveč razlikujemo več skupin oseb, ki so jim pravice v različni meri odvzete. Te skupine so: a) javni grešniki; b) oni, ki so jim prepovedani *actus legitimi ecclesiastici*; c) pripadniki prepovedanega društva; č) izobčenci; d) osebno interdicirani; e) pravno zloglasni; e) onesposobljeni.

V naslednjem naj najprej kratko očrtam, katere pravice so odvzete posamezni skupini, nato pa bom posebej opisal pravni položaj nekatoličanov v vulgarnem pomenu besede.

Med katoličani imajo torej navedene skupine naslednje pravice omejene, oziroma so jim odvzete:

<sup>64</sup> Kan. 1060; 1065; 1066.

<sup>65</sup> Ti posli so: biti cerkven sodnik, branilec vezi, promotor iustitiae ali fidei, notar, kancler, sel (*cursor, apparitor*), odvetnik, zastopnik, boter pri krstu in birmi, upravitelj cerkvene imovine, dalje izvrševati volivno in patronatsko pravico.

<sup>66</sup> Kan. 2259, § 1. A fortiori je seveda obenem prepovedano opravljati bogoslužje.

<sup>67</sup> Kan. 2260, § 1. A fortiori pravica, deliti zakramente.

<sup>68</sup> Kan. 2291, n. 9, in 2296.

<sup>69</sup> Kan. 2291, n. 4, in 2294, § 1. Nekatere pravice omejujejo tudi ostale splošne vindikativne kazni, naštete v kan. 2291, in tudi posebne kazni za klerike v kan. 2298.

Javni grešniki (*publici peccatores*).<sup>70</sup> Ne morejo biti veljavno sprejeti v verska društva (kan. 693, § 1), iz verskih društev se morajo izključiti (kan. 696, § 2). Če so publice indigni<sup>71</sup>, se jim ne sme deliti sv. obhajilo (kan. 855, § 1). Javnega grešnika župnik ne sme poročiti, razen če je važen razlog, o čemer naj obvesti ordinarija, če je mogoče (kan. 1066). Javnemu grešniku (*peccator publicus et manifestus*), ki ni pokazal pred smrtjo znamenja kesanja, se mora odreči cerkven pogreb (kan. 1240, § 1, n. 6) in vsa javna bogoslužna opravila za mrtve (kan. 1241). *Publice criminosis* se ne more dopustno pripustiti za botra pri krstu (kan. 766, n. 2) in birmi (kan. 796, n. 3). Dejansko infamnemu se morajo prepovedati tudi ostali *actus legitimi ecclesiastici* in izvrševanje cerkvene službe, dalje se mu mora zabraniti prejem sv. redov, cerkvenih dostojanstev, oficijev in beneficijev (kan. 2294, § 2).

*Ab actibus legitimis exclusi*. *Actus legitimi* so: biti cerkven sodnik, branilec vezi (zakona ali sv. reda), promotor *iustitiae* ali *fidei*, notar, kancler, sel (*cursor in apparitor*), odvetnik in zastopnik, boter pri krstu in birmi, upravitelj cerkvene imovine; dalje izvrševati volivno in patronatno pravico<sup>71</sup>. Našteta opravila so prepovedana: a) onim, ki zagreše *raptum violentiae* aut *seductionis* (kan. 2353); b) katoličanom, ki brez dispenze sklenejo mešan zakon (kan. 2375); c) odpadnikom od laiškega reda (kan. 2385); d) vsem izobčencem (kan. 2263); e) dejansko infamnim (kan. 2294, § 2); f) osumnjenim herezije, ki na opomin ne odpravijo suma (kan. 2315), in g) onim, ki so poskusili napraviti samomor (kan. 2350, § 2).

Člani prepovedanih društev (*sectae damnatae adscripti*). *Sectae damnatae*<sup>72</sup> so po kan. 2335 framasonske družbe in tem podobne družbe, ki rujejo zoper cerkev ali zoper zakonito državno oblast<sup>73</sup>. Člani take družbe ne morejo biti veljavno sprejeti v verska društva (kan. 693, § 1) in se morajo iz teh izključiti (kan. 696, § 2), dalje ne morejo veljavno sprejeti pravic osebnega patronata (kan. 1453, § 1), pravice realnega patronata, ki jim pripada, pa osta-

<sup>70</sup> Besedo »javen« je vzeti v pomenu, ki ga določa kan. 2197. Grešnik pomeni na tem mestu pač človeka, ki dalj časa vztraja v grehu. Kodeks omenja razne stopnje javnih grešnikov. Take so: *publici peccatores* (n. pr. v kan. 1066), *publice indigni* (kan. 888, § 1); *peccatores publici et manifesti* (kan. 1240, § 1, n. 6), *publice criminosis* (kan. 766, n. 2); *infames infamia facti* (kan. 2294, § 2).

<sup>71</sup> Kan. 2256, n. 2. O njihovi naravi in pomenu gl. Eichmann, *Actus legitimi* (CIC c. 2256, n. 2) (Archiv f. k. KR 1936, 43–66).

<sup>72</sup> V kan. 684 se omenjajo *associationes secretae, damnatae, seditiosae, suspectae*, aut *quae studeant sese a legitima Ecclesiae vigilantia subducere*. V taka društva naj verniki ne vstopajo (*caveant [ab eis]*, kan. 684). Kazensko sankcioniran pa je le vstop v *associationes (societates, sectae) damnatae*.

<sup>73</sup> Tekst kan. 2335 se glasi: »Nomen dantes *sectae massonicae* ali *iusve eiusdem generis associationibus quae contra Ecclesiam vel legitimas civiles potestates manchanantur*...« Izraz *eiusdem generis* v cit. kanonu, ki je vzet iz konst. Pija IX. »*Apostolicae Sedis*« z dne 12. oktobra 1869, § II, n. 4, je sporen. Gre namreč za to, ali se nanaša le na delovanje framasonske družbe (tako d'Annibale, Génicot, Eiselt, Heiner, Sipos, Ballerini-Palmieri) ali tudi na njeno tajno organizacijo (Vermeersch, Hollweck, Noldin, Chelodi).



nejo in suspenso (kan. 1453, § 3). Članu prepovedanega društva, ki pred smrtjo ni pokazal znamenja kesanja, se mora podobno kot javnemu grešniku odreči cerkven pogreb (kan. 1240, § 1, n. 1) in vsa javna bogoslužna opravila za mrtve (kan. 1241). Ipso facto zadene tiste, ki se vpišejo v prepovedana društva, izobčenje, ki je preprosto pridržano sv. stolici (kan. 2335). Vernike je treba odvracati od tega, da bi sklepali zakone z njimi (kan. 1065, § 1). Župnik člana prepovedanega društva ne sme poročiti brez posebnega škofovega dovoljenja. Škof daje dovoljenje po svobodnem preudarku, a le pod pogojem, da obstoji nujen važen razlog in da je zadosti preskrbljeno za katoliško vzgojo otrok in je odstranjena nevarnost za vero drugega kontrahenta (kan. 1065, § 2).

I z o b č e n c i (excommunicati). Izobčenci so tisti, ki jih je zadel cerkvena cenzura izobčenja. O izobčenju samem bodi omenjeno na tem mestu, da ne pomeni izključitve iz cerkve<sup>74</sup>, temveč le izključitev iz občestva vernikov s posledicami, ki jih zakon določa, in ki so med seboj neločljive (kan. 2257, § 1). *Communio fidelium* pomeni udeležbo na blagrh, ki jih je Kristus cerkvi izročil, *excommunicatio* pa je izključitev od teh blagrov<sup>75</sup>. Katere prav so posledice izobčenja, določa zakon. Izobčenci so ali vitandi ali tolerati<sup>76</sup>. *Vitandus* je ipso iure, kdor napade papeža (kan. 2343, § 1, n. 1). *Vitandus* je dalje tudi tisti, nad komer je izrekla izobčenje sv. stolica ter je izobčenje javno razglasila in izrecno odredila, da se mora vsakdo izobčenega izogibati (kan. 2258, § 2). Ostali izobčenci so tolerati. Dele se v navadne izobčence in v take, katerih izobčenje je s sodnim izrekom deklarirano ali naloženo. Razlikovanje med obojnimi je za pravo velikega pomena in ga je uvedel šele kodeks. Razlog za delitev je interes ostalih vernikov, ne izobčencev samih (prim. kan. 1654, § 2, in kan. 1628, § 3). Izobčenje ima neposredne in posredne učinke. Vsi izobčenci izgube naslednje pravice<sup>77</sup>: a) prejemati zakramente; b) deliti zakramente<sup>78</sup>; c) udeleževati se božje službe; pač pa se smejo udeležiti pridig; č) opravljati cerkvene službe; d) vršiti *actus legitimos ecclesiasticos*; e) dopustno vršiti volivno, nominacijsko in prezentacijsko pravico; f) dopustno doseči cerkveno dostojanstvo, oficij, beneficij, rento ali kakršno koli službo; g) dopustno izvrševati cerkveno oblast v obojnem območju; h) biti deležen cerkvenih odpustk, priprošenj in javnih molitev.

<sup>74</sup> Kakor se zmotno večkrat misli.

<sup>75</sup> Poleg te *communio*, ki se imenuje tudi *externa* ali *mixta*, razlikujejo še *communio interna* in *communio civilis seu mere externa*. *Communio interna* je nadnaravna zveza s Kristusom po milosti, *communio civilis* pa občevanje z ljudmi v civilnem (necerkvenem) življenju. *Communio interna* ne zavisi od cerkve in jo ta tudi ne more odvzeti. *Communio civilis* z navadnim izobčencem v veljavnem pravu ni prepovedana, pač pa s tistim, ki je *vitandus* (prim. *Vermeersch-Creusen*, o. c. III, 231).

<sup>76</sup> Razliko je uvedel papež Martin V. na koncilu v Konstanzu s konst. »*Ad evitanda*« l. 1418 (*Fontes*, ed. *Gasparri* I, 58).

<sup>77</sup> Kan. 2259—2267.

<sup>78</sup> Izjeme gl. kan. 2261, §§ 2, 3.

Notorično<sup>79</sup> izobčenih naj župnik ne poroči razen iz važnega razloga, o čemer naj, če je mogoče, obvesti škofa (kan. 1066); zavrniti jih je treba od aktivnega sodelovanja pri božji službi (kan. 2259, § 2). Izobčenci, katerih izobčenje je sodno proglašeno ali naloženo, izgube poleg naštetih še naslednje pravice: a) veljavno vršiti volivno, nominacijsko in prezentacijsko pravico; b) veljavno doseči dostojanstvo, oficij, beneficij, rento ali kakršno koli službo; c) uživati sadove dostojanstva, oficija, beneficija, rente ali službe; č) prejemati zakramentale; d) imeti cerkven pogreb<sup>80</sup>; e) doseči papeško milost, ako dekret, s katerim se milost podeli, njih izobčenja ne omenja; f) veljavno izvrševati cerkveno oblast v obojnem območju<sup>81</sup>; g) tožbena pravica se omeji<sup>82</sup>; h) veljavno doseči osebni patronat (kan. 1453, § 1); i) biti za pričo pri cerkvenem sodišču (kan. 1757, § 2)<sup>83</sup>; j) biti veljavno za razsodnika (arbiter) (kan. 1931). *Excommunicatus vitandus* ima vrh tega, kar velja za pravkar omenjene izobčence, še naslednje posledice: a) izgubi cerkveno dostojanstvo, oficij, beneficij, rento ali službo<sup>84</sup>; b) verniki morajo omejiti občevanje z njim tudi v civilnih stvareh (*communio civilis*)<sup>85</sup>; c) njegovo truplo se mora izkopati, če je pokopano na cerkvenem pokopališču, ako je to mogoče izvršiti brez težke škode (kan. 1242); č) takemu izobčencu se mora zabraniti tudi pasivna udeležba pri službi božji. Če ga ni mogoče odgnati (*expelli*), se mora prenehati s službo božjo, ako se to more zgoditi brez težke škode (kan. 2259, § 2)<sup>86</sup>.

Osebnointerdicirani (personaliter interdicti). *Interdictum personale* more biti cenzura in vindikativna kazen. Osebe, ki jih zadene interdikt, ostanejo v cerkvenem občestvu<sup>87</sup> (kan. 2268, § 1), a jim je prepovedano (kan. 2275): a) izvrševati božjo službo in se je udeleževati; b) deliti zakramente<sup>88</sup> in jih prejemati; c) dopustno izvrševati volivno, prezentacijsko in nominacijsko pravico; č) dopustno

<sup>79</sup> Gl. kan. 2197, nn. 2, 3.

<sup>80</sup> Pod običajnim pogojem »nisi ante mortem aliqua dederint poenitentiae signa« (kan. 1240, § 1, n. 2). Ako truplo pokopljejo v cerkvi ali na blagoslovljenem pokopališču, sta cerkev oziroma pokopališče s tem oskrunjena (*violata*) (kan. 1172, § 1, n. 4). Očistiti se sme cerkev ali pokopališče le, če se truplo odstrani, ako je to mogoče brez težke škode (kan. 1175). Kdor bi se drznil naročiti ali izsiliti cerkveni pogreb za takega izobčenca, je ipso facto sam izobčen (kan. 2339).

<sup>81</sup> Prim. kan. 2261, § 3.

<sup>82</sup> Kan. 1654, § 1; prim. zgoraj op. 46.

<sup>83</sup> Zavrniti se morajo kot »suspecti«.

<sup>84</sup> Torej ne samo pravico, dopustno doseči (kot navadni izobčenec) ali veljavno doseči (kot izobčenec, čigar izobčenje je sodno deklarirano ali naloženo) ali uživati sadove (kot izobčenec, čigar izobčenje je sodno deklarirano ali naloženo), temveč tudi dostojanstvo oziroma službo samo.

<sup>85</sup> »Communione in profanis cum excommunicato vitando fideles vitare debent, nisi agatur de coniuge, parentibus, liberis, famulis, subditis, et generatim nisi rationabilis causa excuset« (kan. 2267).

<sup>86</sup> Glede posrednih učinkov izobčenja gl. kan. 2314, 2315 in 2340.

<sup>87</sup> To se poudarja zaradi tega, ker je personalni interdikt po učinkih zelo podoben izobčenju (prim. kan. 2275).

<sup>88</sup> Veljajo pa iste omejitve kot zgoraj pri izobčenju.

doseči cerkveno dostojanstvo, oficij, beneficij, rento ali kako službo. Notorično interdicirani se morajo zavrniti od aktivnega sodelovanja pri božji službi (kan. 2275, n. 1). Interdicirani, katerih interdikt je sodno naložen ali deklariran, ne morejo vrh tega (kan. 2275): a) prejemati zakramentalov; b) imeti cerkven pogreb<sup>80</sup>; c) veljavno izvrševati volilno, nominacijsko in prezentacijsko pravico; č) doseči papeško milost, ako ni njihova kazen v papeškem dekretu omenjena; d) veljavno doseči dostojanstvo, oficij, beneficij, rento ali službo.<sup>80</sup>

Nekak omlijen osebni interdikt je *interdictum ab ingressu ecclesiae*, ki odvzema pravico, opravljati božjo službo in ji prisostvovati ter imeti cerkven pogreb (kan. 2277).

Pravno zloglasni (*infames infamia iuris*), *Infamia iuris* je splošna vindikativna kazen (kan. 2291, n. 4) in se odreja v primerih, ki so v zakonu naštetih<sup>81</sup> (kan. 2293, § 2). Pravno zloglasni so (kan. 2294, § 1): a) iregularni; b) nesposobni, doseči dostojanstvo, oficij, beneficij ali rento; c) nesposobni, izvrševati *actus legitimos ecclesiasticos*; č) nesposobni, opravljati kakšno cerkveno službo (*munus ecclesiasticum*) ali kak pravni posel (*exercitium iuris*)<sup>82</sup>; d) treba jih je odstraniti od izvrševanja sv. funkcij. Če je *infamia* sodno deklarirana ali naložena, se prizadeti ne more pripustiti kot *suspectus* za pričó (kan. 1757, § 2, n. 1) in za izvedenca (kan. 1795, § 2) pri cerkvenem sodišču ter za razsodnika (kan. 1931).

Nesposobni, doseči cerkvene milosti ali službe, ki ne zahtevajo klerikata, ali doseči cerkvene akademične stopnje. Ta nesposobnost se navaja med vindikativnimi kaznimi (kan. 2291, n. 9). Če gre za pravice, ki jih dajejo občji zakoni, more izreči nesposobnost le sv. stolica (kan. 2296, § 1). Nesposobnost za službe in posle v cerkvi je tudi posledica pravne zloglasnosti (kan. 2294, § 1), kakor smo videli.

Nesposobnost, doseči, oziroma ohraniti izvestno cerkveno službo, zadene klerike in redovnike za izvestne delikte, ki jih zagreše v službi. V teh primerih nastopi nesposobnost *včasih ipso facto*<sup>83</sup>, včasih pa se mora proglasiti<sup>84</sup>.

Do sedaj smo govorili o omejitvi pravne sposobnosti pri osebah, ki so katoličani, oziroma vsaj morejo pravno še veljati za katoličane. Videli smo, da morejo biti pravice omejene v različni meri. Najmanj pravic ostane izobčencu, ki je *vitandus*, vendar tudi njemu niso odvzete prav vse pravice, ostane mu n. pr. v nekaterih primerih tož-

<sup>80</sup> Pod pogojem, da ni bilo kesanja.

<sup>80</sup> Učinki, ki jih našteva pri ekskomunikaciji kan. 2265 in ki so skupni izobčenju in osebnemu interdiktu (kan. 2275, n. 3), pripadejo tudi suspenziji (kan. 2283).

<sup>81</sup> V nekaterih primerih nastopi *ipso facto* (kan. 2320; 2328; 2343, § 1, n. 2, § 2, n. 2; 2351, § 2; 2356; 2357, § 1), v drugih se mora proglasiti (kan. 2314, § 1, n. 2; 2359, § 2).

<sup>82</sup> Aktivno tožbeno legitimacijo infamni ohrani; pred kodeksom pa je ni imel (c. 9, C. 3, q. 5; c. 54, X 2, 20).

<sup>83</sup> Kan. 2390, § 2; 2394, n. 1; 2395.

<sup>84</sup> Kan. 2345; 2346; 2347, n. 2; 2368, § 1; 2413, § 1.

vena pravica, dalje zlasti pravica, da dobi odvezo od cenzure, ako je nehal biti contumax in je vsaj resno obljubil, dati primerno zaščeno (kan. 2242, § 3)<sup>95</sup>.

### III. Nekatoliški kristjani in omejitve njihovih pravic.

12. V uvodu smo že omenili, da razlikujemo trojno vez med cerkvijo in njenimi pripadniki, namreč krst, veroizpoved in poslušnost. Od teh je prva, krst, absolutno trajna, ostali dve pa se moreta pretrgati. Krščene ljudi, ki nimajo katoliške veroizpovedi ali ki načelno odrekajo poslušnost cerkvenemu vodstvu, imenujemo običajno nekatoliške kristjane ali tudi nekatoličane. V širšem pomenu so nekatoličani tudi nekrščeni. Med nekatoličani razlikujemo pravno različne stopnje in vrste. Vsi so osebe v cerkvi, njih pravna sposobnost pa je bolj ali manj omejena. V naslednjem si oglejmo spominjane vrste nekatoličanov in omejitve njih pravne sposobnosti v cerkvi.

**N e k a t o l i č a n i.** Nekajkrat smo že spomnili, da kristjane v pravnem oziru delimo najprej v take, ki so prejeli krst v katoliški cerkvi, in v take, ki krsta niso prejeli v katoliški cerkvi. Govorili smo že o tem, kdo prejme krst v katoliški cerkvi. S temi, ki so v katoliški cerkvi krščeni, so pravno zenačeni oni, ki so bili sicer nekatoliško krščeni, a so pozneje pristopili k katoliški cerkvi<sup>96</sup>. Pod drugim vidikom delimo s stališča katoliške cerkve kristjane v katoličane, apostate, heretike in shizmatike. Po kan. 1325, § 2, je apostat človek, ki je bil krščen, a je potem popolnoma odstopil od krščanstva; heretik je človek, ki je bil krščen in hoče ostati kristjan, pa trdovratno taji kako dogmo ali o njej dvomi; shizmatik pa je človek, ki je krščen, a odreka pokorščino papežu<sup>97</sup> ali se brani občeovati z udi cerkve, ki so papežu podložni<sup>98</sup>. Heretiki in shizmatiki morejo biti materialni ali formalni. Za zunanje cerkveno območje se domneva, da so formalni, dokler se nasprotno ne dožene. Apostati, heretiki in shizmatiki morejo biti tajni ali javni; javni morejo biti tudi notorični<sup>99</sup>; biti morejo dalje ali zgolj apostati, heretiki odnosno shizmatiki, ali pa tudi vpisani v nekrščansko (apostati), heretično (heretiki) in shizmatično (shizmatiki) sekto. Heretiki ali shizmatiki morejo biti pripadniki nekatoliške sekte že od mladosti, ali pa so pozneje od katoliške cerkve odpadli k njej. Odločba kardinalske interpretacijske komisije z dne 30. julija 1934 je uvedla v cerkveno pravo izraz ateista, to je pripadnik ateistične sekte (»adscriptus sectae atheisticae«) (AAS 1934, 494). Pripadnike ateistične sekte je omenjena odločba zenačila s pripadniki heretične ali shizmatične sekte.

<sup>95</sup> Ali je kesanje pravo in obljuba resna, sodi sicer cerkveni predstojnik, vendar ne svojevoljno (kan. 2242, § 3).

<sup>96</sup> Prim. odgov. interpret. komisije z dne 16. okt. 1919 h kan. 542, n. 1 (AAS 1919, 477).

<sup>97</sup> Tu ni mišljena partikularna odpoved pokorščine, temveč načelna. Kdor ne prizna papežu oblasti, je heretik; kdor pa jo prizna, a s svoje strani njej pokorščino na sploh odreče, je shizmatik.

<sup>98</sup> Dostavek »ki so papežu podložni« pove tudi motiv, zakaj se brani shizmatik z njimi občeovati. — Omenjeni »udje« cerkve so v prvi vrsti škofje.

<sup>99</sup> Prim. kan. 2197.

13. Zakonik izraža odpad od vere odnosno pripadnost k hereziji ali shizmi, oziroma k heretični ali shizmatični sekti na zelo različne načine, tako da je večkrat težko ali celo komaj mogoče nedvomno ugotoviti pravni pomen vsakega izmed teh izrazov. Nahajajo pa se v zakoniku naslednji izrazi in njih zveze: *sectae haereticiae* vel *schismaticae* nomen dare vel publice adhaerere (kan. 167, § 1, n. 4); *haeretici* aut *schismatici* (kan. 731, § 2); *pertinere ad haereticam* aut *schismaticam sectam* (kan. 765, n. 2); *haereticiae* aut *schismaticae sectae esse adscriptus* (kan. 795, n. 2; 1060); *apostatae a fide*, *haeretici*, *schismatici* (kan. 985, n. 1); *notorii apostatae a christiana fide*, aut *sectae haereticae* vel *schismaticae notorie addicti* (kan. 1240, § 1, n. 1); *publici apostatae*, *haeretici*, *schismatici* (kan. 1453, § 1 in § 3); *lapsus in apostasiam*, *haeresim* aut *schisma* (kan. 1470, § 1, n. 6); *omnes a christiana fide apostatae et omnes et singuli haeretici* aut *schismatici* (kan. 2314, § 1); *notorius apostata*, *haereticus*, *schismaticus* (kan. 2372); *qui catholicam fidem abiecerunt* (kan. 1065, § 1).

Zakonik uporablja dalje enkrat izraz *non catholicus* (kan. 1026). Zelo pogosten pa je v njem izraz *acatholicus* in zveze z njim. Samostojno se rabi izraz *acatholicus* v naslednjih kanonih: 693, § 1; 696, § 2; 985, n. 2; 987, n. 1; 1149; 1152; 1350, § 2; 1325, § 3; 1374; 1456; 1657, § 1. Poleg tega se nahaja izraz *acatholicus* v zakoniku večkrat v zvezi z raznimi dostavki, in sicer: *ab acatholicis quibuslibet* (kan. 1399, n. 1); *quorumvis acatholicorum* (kan. 1399, n. 4); *filius acatholicorum* (kan. 987, n. 1); *ab acatholicis nati* (kan. 1099, § 2); *coniux acatholicus* (kan. 1061, n. 2; 1062; 1132); *pars acatholica* (kan. 1102, § 1; 1109, § 3; 1964); *sectae acatholicae adhaerere* (kan. 542, n. 1); *sectae acatholicae nomen dare* (kan. 1131, § 1); *sectae acatholicae nomen dare vel publice adhaerere* (kan. 2314, § 1, n. 3); *in sacris acatholicorum partem habere* (kan. 1258, § 1); *praesentia in acatholicorum funeribus, nuptiis similibusque sollempniis* (kan. 1258, § 2); *scholae acatholicae* (kan. 1374); *acatholice educare* (kan. 1131, § 1), *minister acatholicus* (kan. 2319, § 1, n. 1).

Pr eden razpravljamo o omejitvi pravic pri nekatoličanih, si moramo nekoliko ogledati naštete nazive in jih skušati spraviti v sistem.

14. *Secta haeretica* seu *schismatica*, ki smo najo v citiranih mestih večkrat naleteli, pomeni organizirano versko družbo, ki hoče biti krščanska in je ohranila veljavni krst, izpoveduje pa herezijo oziroma ni v zvezi s papežem. *Secta damnata*, o kateri smo zgoraj govorili, se torej bistveno razlikuje od heretične ali shizmatične sekte. Izraz *sectae haereticae* seu *schismaticae adhaerere* v zakoniku je bil sporen. Interpretacijska kardinalska

komisija pa je odločila 16. oktobra 1919,<sup>100</sup> da pomeni v kan. 542, n. 1 izraz »qui sectae adhaeserunt« one, ki so od katoliške cerkve odpadli in se pridružili sekti, ne pa onih, ki so se v hereziji ali shizmi rodili. Avtorji sodijo,<sup>101</sup> da je izraz sectae adhaerere vzeti v pojasnjem pomenu tudi v kan. 167, § 1, n. 4.<sup>102</sup> Hilling pa trdi izrecno, da se more navedeno pojasnilo h kan. 542, n. 1, iz razlogov analogije povsod uporabljati.<sup>103</sup> Paziti je na to, ali je katoličan odpadel k sekti javno ali ne, v kan. 167, § 1, n. 4, in kan. 2314, § 1, n. 3, imamo namreč izraz publice adhaeserunt, v kan. 542, n. 1, pa samo adhaeserunt. Ker se torej rabi izraz sectae adhaerere v pomenu odpasti k sekti, se komaj kaj loči od izraza sectae nomen dare,<sup>104</sup> čeprav se oba izraza nekajkrat<sup>105</sup> obenem najmeta; razlika med njima je morda samo ta, da pomeni sectae nomen dare formalni pristop (vpis) v sekto, sectae publice adhaerere pa pristop s konkludentnimi dejanji (javni nastop in podobno). Pertinere ad sectam je po primerjavi kan. 765, n. 2 s kan. 795, n. 2 in kan. 1060 isto kot sectae esse adscriptus ali addictus (kan. 1240, § 1, n. 1); pomeni torej pripadnika sekte, bodisi da ji pripada od rojstva ali da je pozneje od katoliške cerkve k njej odpadel. Apostatae, haeretici, schismatici v kan. 985, n. 1, so bivši katoličani, ne pa oni, ki so bili rojeni v hereziji ali shizmi. V kan. 2372, kjer se prav tako navaja apostata, haeticus, schismaticus, pa ne pomeni haeticus in schismaticus le odpadlega katoličana, temveč nekatoliškega kristjana sploh.

Iz navedenega sledi, da moramo razlikovati: a) heretike in shizmatike vobče; b) heretike oziroma shizmatike bivše katoličane; ti morejo biti tajni, javni, notorični; c) člane heretične ali shizmatične sekte vobče; č) člane heretične ali shizmatične sekte po odpadu; ti so tajni, javni, notorični; d) člani heretične ali shizmatične sekte od rojstva.

15. Omeniti je treba še nekatere stvari o izrazu acatholicus,<sup>106</sup> ker je zelo sporen. Pojavi se ta izraz v dekretih rimske kurije v drugi polovici 18. stoletja.<sup>107</sup> Zaznamoval pa je, kot pravi Schmid,<sup>108</sup> do znanega dekreta koncilске kongregacije. »Ne temere« iz l. 1907 le krščene nekatoličane, dekret »Ne temere« pa je

<sup>100</sup> AAS 1919, 477.

<sup>101</sup> Vermeersch-Creusen, o. c. I, 190; Sipos, o. c. 145; Wernz-Vidal, o. c. II, 265, op. 18.

<sup>102</sup> Tekst se glasi: »Nequeunt suffragium ferre:... qui sectae haereticae vel schismaticae nomen dederunt vel publice adhaeserunt« (kan. 167, § 1, n. 4). Volivne pravice torej ne morejo vršiti oni, ki so odpadli od katol. cerkve v sekto. Morejo jo pa tisti, ki konvertirajo.

<sup>103</sup> Das Sachenrecht 244, op. 2.

<sup>104</sup> Vermeersch-Creusen, o. c. I, 190.

<sup>105</sup> Kan. 167, § 1, n. 4; 2314, § 1, n. 3; samo sectae nomen dare pa je v kan. 1131, § 1.

<sup>106</sup> Prim. Schmid, De vi verborum »acatholicus, secta acatholica, minister acatholicus« in Iure Canonico, Apollinaris 1931, 552—567; 1932, 69—85 in Mörsdorf, o. c. 132 in tam navedeno literaturo.

<sup>107</sup> Odlok kongr. sv. oficija z dne 29. nov. 1764, Fontes, ed. Gasparri IV, str. 94.

<sup>108</sup> Apollinaris 1931, 554.

avedel izraz »acatholici sive baptizati sive non baptizati«. <sup>109</sup> V zakoniku zaznamuje izraz acatholicus včasih nedvomno tudi nekrščene, <sup>110</sup> nekaj mest pa je dvomnih. <sup>111</sup> Vermeersch-Creusen <sup>112</sup> in za njima mnogi avtorji <sup>113</sup> sodijo, da je v zakoniku vzeti izraz acatholicus v ožjem pomenu, tako da obsega le krščene nekatoличane, ako ni nasprotno razvidno; Schmid <sup>114</sup> pa nasprotno dokazuje, da je vzeti v kodeksu izraz acatholicus vedno v širšem pomenu, ako ni izrecno drugače določeno. <sup>115</sup> Nas v tej razpravi omenjena kontroverza direktno ne zanima, ker nekrščeni itak niso osebe v cerkvi. V pošte v pride le vprašanje, kaj pomeni izraz secta acatholica, ali obsega namreč le heretično in shizmatično sekto ali tudi nekrščansko versko sekto. Dvom, ali je društvo brezbožnikov secta damnata ali je secta acatholica, je interpretacijska komisija rešila 30. julija 1934. <sup>116</sup> Predloženo vprašanje se je glasilo: »An ad normam C. I. C., qui sectae atheisticae adscripti sunt vel fuerunt, habendi sunt quoad omnes iuris effectus etiam in ordine ad sacram ordinationem et matrimonium, ad instar eorum qui sectae acatholicae adhaerent vel adhaeserunt.« Odgovor je bil: »Affirmative.« Dvom, ki ga je navedeni odgovor avtentično rešil, je mogel nastati iz dveh razlogov. Biti pripadnik heretične ali shizmatične sekte je namreč delikt »contra fidem et unitatem Ecclesiae«, <sup>117</sup> biti pripadnik obsojene sekte pa delikt »contra auctoritates, personas, res ecclesiasticas«. <sup>118</sup> Dobrina, ki jo napada prvi delikt, je torej povsem druga, kot dobrina, ki ji nasprotuje drugi delikt. Društvo ateistov <sup>119</sup> pa, tako se je zdelo, ogroža obe dobrini. Drugi razlog za dvom je bil ta, kako umeti izraz secta acatholica, ali obsega le heretično in shizmatično sekto ali tudi nekrščansko versko sekto. Dvom je sedaj, kakor rečeno, avtentično rešen. Nastane pa vprašanje, ali nam nudi omenjeni odgovor kakšno oporo za razlago izraza secta acatholica, ali kar je isto, kakšnega značaja je omenjena interpretacija. Canestri sodi, da gre za ekstenzivno interpretacijo in v tem smislu tudi razlaga v odgovoru besede »ad instar eorum qui sectae acatholicae adhaeserunt«. <sup>120</sup> Toda stvar sama ni tako jasna, ker je izraz secta acatholica v zakoniku dvomen. Nahaja se na treh mestih, v kan. 542, n. 1, 1131, § 1, in 2314, § 1, n. 3. V kan. 1131, § 1, ga je po našem mnenju najbrž vzeti v širšem pomenu, na ostalih mestih pa ostane, kakor se zdi, dvomen. Za naše vprašanje pride itak samo to v pošte v,

<sup>109</sup> XI, §§ 2, 3; Fontes, ed. Gasparri VI, str. 870.

<sup>110</sup> N. pr. kan. 1149, 1152, 1350.

<sup>111</sup> Kan. 542, n. 1; 985, n. 2; 987, n. 1.

<sup>112</sup> O. c. I, 390.

<sup>113</sup> N. pr. Cappello, Canestri, Sipos.

<sup>114</sup> Apollinaris 1931, 563. Sem se nagibata tudi Maroto (v Commentarium pro religiosis 1920, 161—163) in Schäfer (De religiosis [1931] 360).

<sup>115</sup> V kan. 1456 pomeni acatholicus najbrž tudi člana obsojenega društva.

<sup>116</sup> AAS 1934, 494.

<sup>117</sup> Prim. titul XI v V. zak. knjigi in kan. 2314.

<sup>118</sup> Prim. titul XIII v V. zak. knjigi in kan. 2335.

<sup>119</sup> Gre za moderne borbene brezbožnike (atheismus militans).

<sup>120</sup> Apollinaris 1935, 59.

ali je smatrati katoličane, ki vstopijo v pogansko ali muslimansko versko družbo, za navadne apostate ali za pripadnike nekatoliške sekte.

Naziv *acatholicus* je skratka v zakoniku mnogoznačen. V širšem pomenu so *acatholici* vsi nekatoličani (= non catholici), torej poleg vseh vrst heretikov, shizmatikov in odpadnikov, o katerih smo zgoraj govorili, še nekrščeni. V tem pomenu obsega *acatholicus* bivšega katoličana, nekatoliškega kristjana in nekrstjane. V ožjem pomenu pa pomeni *acatholicus* apostata, heretika in shizmatika. V najožjem pomenu pa pripadnika heretične in shizmatične sekte in po mnenju nekaterih tudi katoličana, ki je odpadel v nekrščansko sekto.<sup>121</sup> V katerem pomenu se rabi izraz *acatholicus* v določnem kanonu, to mora razložiti interpretacija dotičnega teksta.<sup>122</sup> Omeniti je dalje, da se nahaja izraz *acatholicus* običajno v takih zvezah, da obsega le javne nekatoličane, notranjost pa se bolje izrazi z imeni apostat, heretik in shizmatik. Svojevrstno grupacijo nekatoličanov prinaša kan. 1099, ki določa, koga veže cerkvena oblika poroke.<sup>123</sup> Podobno kot beseda nekatoličan je nejasen tudi izraz katoličan. Enkrat more pomeniti človeka, ki je bil v katoliški cerkvi krščen ali je vanjo pozneje vstopil, čeprav je nato odpadel (»pravni« katoličan), drugič pa kristjana, ki oziroma dokler dejansko pripada katoliški cerkvi (»dejanski« katoličan, prim. kan. 1060 in 1070).

16. Nekatoličani, ki so veljavno krščeni, so osebe v katoliški cerkvi, kakor smo ponovno omenili, vendar pa so njihove pravice zelo omejene. O tej omejitvi pravne sposobnosti nekatoliških kristjanov velja naslednje:

Apostati, heretiki in shizmatiki so po kan. 2314, § 1, n. 1, ipso facto izobčeni, torej izključeni iz cerkvenega občestva. S tem izgube naslednje pravice, ki smo jih sicer že zgoraj pri opisu izobčenja omenili, pa jih radi lažjega pregleda še enkrat ponovimo: 1. prejemati zakramente; 2. deliti zakramente; 3. udeleževati se božje službe, izvemši pridigo; 4. opravljati cerkvene službe; 5. vršiti *actus legitimos*

<sup>121</sup> Omeniti je treba, da se opaža, da je imel legislator pred oči večkrat le nekatoličane v običajnem pomenu besede, torej člane heretične in shizmatične sekte oziroma tudi nekrščene, čeprav se more tekst, kakor se glasi, nanašati tudi na neorganizirane heretike in shizmatike.

<sup>122</sup> Prim. n. pr. zgoraj navedeno Schmidovo razpravo. Izraz *acatholicus* se večkrat zlasti v zakonskem pravu tako uporablja, kot da sploh ni terminus technicus, prim. kan. 1061, n. 2, 1062, 1071 in 1132.

<sup>123</sup> V smislu tega kanona je treba razlikovati katoličane, nekatoličane in od nekatoličanov rojene (prim. Apollinaris 1932, 73—74). Za katoličane je šteti: 1. rojene in krščene v katoliški cerkvi; 2. krščene zunaj katoliške cerkve, ki so konvertirali; 3. rojene od katoličanov in krščene v kat. cerkvi, ki pa so bili vzgojeni v shizmi, hereziji ali neveri; 4. vse apostate. — Nekatoličani so: 1. vsi nekrščeni; 2. krščeni zunaj cerkve; 3. krščeni v katoliški cerkvi, a rojeni od nekatoličanov in vzgojeni v shizmi, hereziji ali neveri. — Nekatoličan v pojmu »od nekatoličanov rojen« pomeni: 1. vse nekrščene; 2. vse zunaj katoliške cerkve krščene; 3. v katoliški cerkvi krščene ali k njej spreobrnjene, ki so odpadli in se vpisali v shizmatično, heretično, nekrščansko ali obsojeno sekto; 4. krščene v katoliški cerkvi, ki so bili rojeni od katoličanov ali nekatoličanov, a vzgojeni zunaj katoliške cerkve.



ecclesiasticos (to je: biti cerkven sodnik, branilec vezi, promotor stitiae ali fidei, notar, kancler, sel, odvetnik, zastopnik, boter pri krstu in birmi, upravitelj cerkvene imovine, izvrševati volivno in prezentacijsko pravico); 6. dopustno vršiti volivno, nominacijsko in prezentacijsko pravico; 7. dopustno doseči cerkveno dostojanstvo, oficij, beneficij, rento ali kakršno koli službo; 8. dopustno izvrševati cerkveno oblast v obojnem območju; 9. biti deležen cerkvenih odpustkov, priprošenj in javnih molitev.

Pripomniti pa je treba glede izobčenja nekatoličanov tole: Izobčenje zadene kot cerkvena kazen le formalne apostate, heretike in shizmatike, ne pa materialnih; in med formalnimi samo tiste, ki za zagroženo kazen vedo (kan. 2229, § 3, n. 1). Nedorastlih heretikov, shizmatikov in apostatov po kan. 2230 izobčenje ne zadene. Med člani heretičnih in shizmatičnih sekt so brez dvoma mnogi le materialni heretiki odnosno shizmatiki, vendar jih cerkev, potem ko so postali puberes, pro foro externo vedno smatra za izobčene in jih zato, če prestopijo vanjo, vedno od izobčenja odveže.<sup>124</sup> Domneva, da so nekatoličani v zunanjem območju izobčeni, je torej močnejša kot zgolj pravna domneva, gre že za nekako presumpcijo iuris et de iure, ker se nasproten dokaz sploh ne pripusti. Drugače pa je v notranjem območju. Zato morejo materialni heretiki in shizmatiki, ako imajo pogoje, ki se sicer zahtevajo, biti deležni cerkvenih odpustkov, čeprav kan. 925 izključuje izobčene od odpustkov kot nezmožne, jih doseči.<sup>125</sup> Prepovedano je deliti zakramente heretikom in shizmatikom, tudi zgolj materialnim, čeprav zanje prosijo »nisi prius, erroribus reiectis, Ecclesiae reconciliati fuerint« (kan. 731, § 2). Udeležba na zakramentih je torej po veljavnem pravu pridržana za polnopravne člane cerkve; z njimi se tudi manifestira pripadnost k cerkvi, zato ne zadošča subjektivna dobra vera (»bona fide errantibus«, kan. 731, § 2), ki bi zadostovala, ako bi zrlji v zakramentu zgolj sredstvo milosti, temveč je potrebno, da se »sprava s cerkvijo« tudi na zunaj doseže.<sup>126</sup> Glede zakramentalov pa je stvar nekoliko drugačna. Consecrationes in benedictiones constitutivae so pridržane

<sup>124</sup> Prim. instrukcijo kongregacije de propaganda z dne 20. julija 1859; Vermeersch-Creusen, o. c. III., 264; Cappello, De censuris 204.

<sup>125</sup> Tako izrecno Leitner in Vermeersch-Creusen (o. c. II, 128, op. 1). Sipos pa na sploh izključuje nekatoličane od odpustkov (o. c. 678).

<sup>126</sup> Zakramente, ki jih nekatoličani pravilno dele (minister, materia, forma), smatra cerkev stvarno za veljavne, tako n. pr. ordinacije pravoslavnih duhovnikov. S tem pa seveda ni rečeno, da priznava veljavno posvečenim nekatoliškimi duhovnikom, ki prestopijo v katoliško cerkev, vse pravne učinke njih ordinacije (prim. navodilo papeške komisije za Rusijo z dne 26. avgusta 1929, AAS 1929, 608—610). Katoličan, ki bi zavestno prejel sv. red od posvečevalca, ki je notoričen odpadnik ali heretik ali shizmatik, je ipso facto suspendiran a divinis; suspenzija je pridržana sv. stolici. Kdor pa bi prejel sv. red od takega posvečevalca v dobri veri, temu je prepovedano red izvrševati, dokler ne dobi dispenze (exercitio caret ordinis sic recepti donec dispensetur, kan. 2372). Katoličana pa, ki odpade v nekatoliško sekto in tam prejme sv. red, potem pa se vrne v katoliško cerkev, cerkev v pravnem oziru sploh ne smatra za posvečene in ga tudi pozneje nikoli ne prizna za klerika.

izključno samo za katoličane. Exorcismi se morejo izvajati nad katoličani, katehumeni, izobčenci in kakršnimkoli nekatoličani (kan. 1152). Navadni blagoslovi (benedictiones invocativae) pa so določeni v prvi vrsti za katoličane, deliti se morejo tudi katehumenom; in če ni posebne cerkvene prepovedi,<sup>127</sup> se morejo deliti tudi kakršnim koli nekatoličanom »ad obtinendum fidei lumen vel, una cum illo, corporis sanitatem« (kan. 1149).

Katoličanom je pod kazensko sankcijo (kan. 2316) prepovedana udeležba pri nekatoliških bogoslužnih obredih, in sicer aktivna udeležba absolutno (kan. 1258, § 1), pasivna pa se more pod pogoji, naštetimi v kan. 1258, § 2, tolerirati. O udeležbi nekatoličanov pri katoliških bogoslužnih dejanjih pa velja vrh tega, kar smo rekli o prejemanju zakramentov in zakramentalov, še naslednje:

Ker so apostati, heretiki in shizmatiki izobčeni ali se vsaj za take v zunanjem cerkvenem območju vedno smatrajo, zato po kan. 2259, § 1, nimajo pravice, udeleževati se katoliške božje službe. Če so pri božji službi zgolj pasivno navzoči, se morejo tolerirati (kan. 2259, § 2). Pridig pa se smejo udeleževati (kan. 2259, § 1). Aktivna udeležba nekatoličanov pri katoliški božji službi, ki bi pomenila verski indiferentizem za katoličane, je absolutno prepovedana.<sup>128</sup> Pripadnik heretične ali shizmatične sekte<sup>129</sup> veljavno ne more biti za botra pri krstu (kon. 765, n. 2) in birmi (kan. 795, n. 2), apostat, heretik ali shizmatik, ki ni član nekatoliške sekte in čigar izobčenje tudi ni deklarirano, pa dopustno ne more biti za botra pri krstu in birmi.<sup>130</sup> Nekatoličani smejo biti za pričo pri poroki le iz važnega razloga po škofovi sodbi, če ni pohujšanja.<sup>131</sup> Notoričnim apostatom in notoričnim članom heretične ali shizmatične sekte se mora pod običajnim pogojem odreči cerkven pogreb (kan. 1240, § 1, n. 1) in vsako javno cerkveno opravilo za mrtve (kan. 1241).

**17.** Zakonik nadalje odvzema odnosno omejuje nekatoličanom, ne oziraje se na to, ali jih je zadelo izobčenje ali ne, še te pravice:

Volivno pravico izgube katoličani, ki so odpadli v heretično ali shizmatično sekto (kan. 167, § 1, n. 4). Nekatoličani sploh se ne morejo veljavno sprejeti v verska društva (kan. 693, § 1) in se morajo iz njih izključiti (kan. 696, § 2). Katoličani, ki so odpadli od vere ali postali heretiki ali shizmatiki, so iregularni ex delicto (kan. 985, n. 1).<sup>132</sup> Javni odpadnik, heretik in shizmatik ne more sprejeti oseb-

<sup>127</sup> Tako n. pr. glede cerkvenega pogreba (kan. 1240, § 1, n. 1), glede slovesnega poročnega blagoslova (kan. 1102, § 2).

<sup>128</sup> Radi dejanskih razmer se dovoljuje nekatoličanom petje pri katoliški božji službi (prim. Vermeersch-Creusen, o. c. II, 360).

<sup>129</sup> Četudi ni izobčen.

<sup>130</sup> Prim. kan. 766, n. 2, in kan. 796, n. 3.

<sup>131</sup> Prim. odlok sv. oficija z dne 19. avgusta 1891 (Fontes, ed. Gasparri IV, 469). Vprašanje se je glasilo: »Se sia lecito assumere gli eterodossi a testimoni nel matrimonio dei cattolici.« Odgovor: »Non esse adhibendos; posse tamen ab Ordinario tolerari ex gravi causa, dummodo non adsit scandalum.« Vermeersch-Creusen (o. c. II, 246) napčno omejuje prepoved le na testes infideles.

<sup>132</sup> Še celo katoliški sinovi nekatoliških staršev, celó iz mešanih zakonov, so ovirani (simpliciter impediti) za prejem sv. reda (kan. 987, n. 1).

nega patronata (kan. 1453, § 1), pravice realnega patronata, ki nanj preidejo, pa ostanejo in suspenso (kan. 1453, § 3). Patron, ki odpade od vere ali postane heretik ali shizmatik, izgubi zase patronatne pravice (kan. 1470, § 1, n. 6). Če so starši ali varuhi, ki naj bi za mladoletnega patrona izvrševali patronatne pravice, nekatoličani, ostanejo patronatne pravice in suspenso (kan. 1456). Katoličani naj se izogibajo verskih konferenc ali debat z nekatoličani (kan. 1325, § 3). Katoliški otroci ne smejo obiskovati šol, ki so odprte tudi nekatoličanom (kan. 1374). Po kan. 1399, n. 1, so ipso iure prepovedane izdaje originalnega bibličnega teksta in starih katoliških bibličnih prevodov, tudi vzhodnih, ki so jih priredili kakršnikoli katoličani. Prav tako so prepovedani vsi biblični prevodi, ki jih napravijo ali izdajo nekatoličani. Končno so prepovedane knjige kakršnihkoli nekatoličanov, ki ex professo razpravljajo o veri, ako ni ugotovljeno, da ni v njih ničesar proti katoliški veri (kan. 1399, n. 4).<sup>133</sup> Nekatoličan se redno ne pripusti kot zastopnik ali odvetnik pri cerkvenem sodišču (kan. 1657, § 1).

18. Iz področja zakonskega prava navaja zakonik naslednje omejitve pravic nekatoličanov, ki jih narekuje skrb za vero katoliških kontrahentov in otrok:

Cerkev močno svari svoje člane, naj ne sklepajo zakonov z notoričnimi odpadniki. Župnik pri sklenitvi takega zakona ne sme sodelovati brez škofovega dovoljenja. Škof more dovoljenje dati le iz važnega razloga in pod pogojem, da je odvrnjena nevarnost za vero drugega kontrahenta in je poskrbljeno za katoliško vzgojo vseh otrok (kan. 1065, § 1). Zakon katoličana, to je faktičnega pripadnika<sup>134</sup> katoliške cerkve, s pripadnikom heretične ali shizmatične sekte cerkev najstrožje prepoveduje (severissime prohibet). Prepoved je izražena kot oviralni zadržek mešane veroizpovedi (kan. 1060 in nsl.). Zakon med nekrstjanom in osebo, ki pravno pripada katoliški cerkvi,<sup>135</sup> je prepovedan po razdiralnem zadržku različne vere (kan. 1070 in nsl.). Dispenza se od obeh zadržkov more dati le, če so poleg drugih pogojev podana tudi poročta, v katerih mora biti med drugim zagotovljeno, da bodo vsi otroci katoliško krščeni in da se bodo katoliško vzgajali. Zakon katoličana z nekatoličanom, pa naj pripada heretični ali shizmatični sekti ali naj je nekrščen, se po splošnem cerkvenem pravu ne sme oklicati (kan. 1026), liturgična oblika poroke mora odpasti (kan. 1102, § 2) in poroka se ne sme izvršiti v cerkvi (kan. 1109, § 3).<sup>136</sup> Pri spregledovanju zakonskih zadržkov se upoštevajo le razlogi, ki so na strani katoliškega kontrahenta. Če zakonec odpade v nekatoliško sekto ali če otroke nekatoliško vzgaja, je podan zadostni razlog za ločitev zakoncev od mize in postelje (kan. 1131, § 1). Kot

<sup>133</sup> Obe prepovedi v kan. 1399 temeljita pač na izkustvu, da nekatoličani pač neredko biblični tekst kvarijo in v svojih delih o veri katoliške dogme napadajo.

<sup>134</sup> V nasprotju s pravnim pripadnikom, ki pride v poštev n. pr. v kan. 1070.

<sup>135</sup> To je oseba, ki je bila v katoliški cerkvi krščena, ali je k njej konvertirala, četudi je — v obeh primerih — pozneje odpadla.

<sup>136</sup> V vseh treh stvareh more škof odrediti drugače.

navadni izobčenci bi nekatoličani imeli aktivno tožbeno legitimacijo za zakonske pravde, ker tožbena pravica pri takih izobčencih ni omejena (kan. 1654, § 2);<sup>137</sup> če bi bilo pa njih izobčenje deklarirano ali sodno naloženo, bi sicer sami ne mogli izvrševati tožbene pravice, pač pa po zastopiku, ker gre v zakonskih pravnih za »animae praeiudicium avertendum« (kan. 1654, § 1). Po izjavi sv. oficija z dne 27. januarja 1928 pa nekatoliški kristjani<sup>138</sup> nimajo aktivne tožbene legitimacije v zakonskih pravnih. Če pa bi v kakšnem primeru govorili posebni razlogi za to, da se nekatoličan pripusti v taki pravdi kot tožitelj, se je obrniti — za vsak primer posebej — na sv. oficij.<sup>139</sup> V citirani izjavi sv. oficij sicer indirektno prizna, da ima cerkev pravico, soditi v zakonskih pravnih nekatoliških kristjanov,<sup>140</sup> a nekatoličanom izrecno odvzema tožbeno pravico.<sup>141</sup>

#### IV. Zaključek.

19. Kan. 87 nam nakaže, kakor smo rekli v uvodu, da sta dva činitelja oziroma točneje izraženo dve vrsti činiteljev, ki omejujejo pravice, ki jih imajo krščeni kot osebe v cerkvi. Podrobna njegova analiza pa je pokazala, v katere skupine moremo pod tem vidikom veljavno krščene razdeliti in katere pravice so posamezni skupini omejene. Zaradi tragičnega konflikta med absolutno božjepravno zahtevo, da krščeni človek nujno, trajno in neločljivo pripada eni Kristusovi cerkvi, in med dejansko odcepitvijo od pravne cerkve, ki more biti manjša ali večja, toda prav zaradi omenjene božjepravne zahteve nikoli popolna, dobimo pri vprašanju o pravni sposobnosti in njeni omejitvi v cerkvenem pravu zelo pestre like. Vse ljudi moremo s stališča katoliške cerkve, če kratko povzamemo, razdeliti v

<sup>137</sup> Vsaj na splošne nač. (Alii excommunicati generatim stare in indicio queunt). Pač pa je dovoljena exceptio excommunicationis (kan. 1628, § 3).

<sup>138</sup> Prav tako tudi nekristjani.

<sup>139</sup> AAS 1928, 75. Vprašanje se je glasilo: »Utrum in causis matrimonialibus acatholicus, sive baptizatus sive non baptizatus, actoris partes agere possit?« Odgovor: Negative, seu standum Codici I. C., praesertim canonis 87. Si quidem autem speciales occurrant rationes ad admittendos acatholicos ut actores in huiusmodi causis, recurrendum ad S. S. Congregationem S. Officii in singulis casibus.«

<sup>140</sup> V novejši dobi sta se razpravljali pri rimski roti dve znameniti zakonski pravdi nekatoličanov, namreč pravda Marconi-O'Brien (sodba z dne 11. aprila 1927, AAS 1927, 217—227) in pravda Marlborough-Vanderbildt (sodba z dne 29. julija 1926, AAS 1926, 501 in nsl.). V prvem primeru je šlo za mešan zakon, ki je bil sklenjen pred nekatoliškim kulturnim služabnikom; v drugem pa celo za zakon dveh nekatoličanov. Ob tej priliki je newyorški protestantski škof Manning javno protestiral, češ da se katoliška cerkev vtika v zadeve nekatoličanov. Na očitke je odgovoril tedanji dekan Rimske rote, sedaj kardinal Massimo Massimi, v nagovoru na papeža dne 1. oktobra 1927 ob otvoritvi novega sodnega leta pri Rimski roti. Poudarjal je, da spadajo po dogmatski osnovi in stalni cerkveni praksi zakoni vseh kristjanov tudi nekatoličanov v pristojnost katoliške cerkve (prim. o tem moje Sodbe Rimske rote v zakonskih pravnih [1934] 9—10).

<sup>141</sup> Prim. o tem Knecht, Handbuch des katholischen Eherechts (1928) 761/62.

krščene in nekrščene; krščene v katoličane in nekatoličane; katoličane zopet pod enim vidikom v latinske katoličane in pripadnike posameznega izmed petih vzhodnih obredov, pod drugim pa v »pravne« katoličane in »dejanske« katoličane. Delitve seveda niso vse adekvatne, ker so izvedene pod različnimi vidiki. Končno razlikujemo tudi med katoličani v najožjem pomenu besede glede na pravno sposobnost različne skupine, katerim so pravice bolj ali manj omejene. Kar pa zadeva pravice, ki se morejo omejiti, je treba omeniti, da pridejo v poštev skoro vse, ki jih posameznik v cerkvi more imeti. Ker gre večinoma za omejitev javnih pravic v cerkvi, je umevno, da je omejitev narekovala v marsičem skrb za javni blagor.

**20. Pregled:** I. Pravice, o katerih kan. 87 na splošno pravi, da se morejo osebam v cerkvenem pravu omejiti, so, v glavnem tele:

- a) pravica, postati in ostati član verskih društev (kan. 693, § 1; 696, § 2);
- b) pravica, javno prejemati sv. obhajilo (kan. 855, § 1);
- c) pravica, neovirano skleniti zakon (kan. 1065; 1066);
- č) pravica, imeti cerkven pogreb (kan. 1240);
- d) pravica, izvrševati actus legitimos ecclesiasticos (kan. 2256, n. 2);
- e) pravica, udeleževati se božje službe (kan. 2259, § 1);
- f) pravica, prejemati zakramente (kan. 731, § 2; 2260, § 1);
- g) volilna, prezentacijska in nominacijska pravica (kan. 2275);
- h) pravica, doseči oziroma uživati ali obdržati cerkveno dostojanstvo, oficij, beneficij, rento ali kako cerkveno službo (kan. 2265, § 1, n. 2);
- i) pravica, prejemati zakramentale (kan. 2260, § 1);
- j) tožbena pravica (kan. 1654, § 1).

II. Osebe, ki jim je pravna sposobnost v cerkvenem pravu omejena, moremo razdeliti v naslednje skupine:

1. javni grešniki (med njimi so zopet razne variante: peccatores publici, publice indigni, manifesti, notorii, infames infamia facti);
2. oni, ki so jim prepovedani actus legitimi ecclesiastici;
3. pripadniki prepovedanih društev;
4. izobčenci: a) navadni, b) notorični, c) sodno proglašeni in kaznovani, č) vitandi;
5. osebno interdicitirani: a) navadni, b) sodno proglašeni ali kaznovani;
6. pravno zloglasni: a) navadni, b) sodno proglašeni ali kaznovani;
7. onesposobljeni (za doseglo cerkvene milosti ali službe ali cerkvene akademične stopnje);
8. nekatoliški kristjani:
  - a) heretiki, shizmatiki in apostati vobče;
  - b) heretiki, shizmatiki, apostati bivši katoličani: a) tajni, β) javni, γ) notorični;
  - c) člani heretične, shizmatične ali ateistične sekte;
  - č) člani heretične, shizmatične ali ateistične sekte po odpadu: a) tajni, β) javni, γ) notorični;
  - d) člani heretične ali shizmatične sekte od rojstva.

Zunaj cerkve so nekrščeni (nekrstjani, infideles). Katehumeni sicer še niso krščeni, vendar so že v neki zvezi s cerkvijo.

O b e x (prim. kan. 87) omejuje pravno sposobnost zlasti pri heretikih in shizmatikih, pa tudi pri javnih grešnikih; ostalim skupinam odvzema pravice predvsem l a t a b E c c l e s i a c e n s u r a (prim. kan. 87).

Katere pravice se odvzamejo posameznim skupinam, je bilo zgoraj navedeno.

**21. Dostavek.** Pravna sposobnost v pravoslavnom cerkvenem pravu.

Tudi v pravoslavni cerkvi je krst osnovni pogoj za vstop v cerkev. S krstom dobi človek »crkvenu pravnosposobnost«, kot pravi Milaš<sup>142</sup>. Toda za uživanje pravic v cerkvi ne zadostuje, da je človek krščen, marveč mora tudi pripadati pravoslavni cerkvi. Pravoslavna cerkev razlikuje prav tako kot katoliška med krščenimi in nekrščenimi. Krščeni so pravoverni (pravoslavni) ali drugoverci. Drugoverci so apostati, heretiki in shizmatiki. Kriterij za razlikovanje je v glavnem isti kot v katoliški cerkvi.<sup>143</sup> Novo je v pravoslavni cerkvi razlikovanje nepravoslavnih kristjanov v dve vrsti, v take, »koi drukčije uče u pogledu osnovnih dogmata hrišćanske vjere« in v take, »koi u tim pitanjima bitne razlike ne predstavljaju, a imaju samo drukčije učenje u pojedinim tačkama crkvenoga ustrojstva i crkvenoga života«.<sup>144 145</sup> Nekrščeni, pa tudi krščeni drugoverci nimajo pravic v pravoslavni cerkvi; prav tako pa drugoverci niso podložni zakonom pravoslavne cerkve.<sup>146 147</sup>

Laiki imajo v pravoslavni cerkvi nekatere obširnejše pravice kot pa v katoliški cerkvi.<sup>148</sup> Nimajo pa vsi laiki v pravoslavni cerkvi istih pravic. Tako izgubi po čl. 174. ustave srbske pravoslavne cerkve iz l. 1931. volivno pravico za volitve v cerkveno-občinski svet tisti, »koi se ne odlikuje pobožnim i poštenim životom«, kdor ne izpolnjuje verskih dolžnosti, kdor ne živi v zakonu, od cerkve blagoslovljenem itd. Pa tudi drugače se morejo pravice vernikov omejiti. Ustava srbske pravoslavne cerkve pozna tri kazni, ki jemljejo vernikom pravice v cerkvi.<sup>149</sup> Prva je »privremeno lišenje pojedinih prava i počasti u Crkvi«. Med te pravice spadajo, biti tutor cerkve, crkven bralec (čtec) ali pevec, kum in podobno.<sup>150</sup> Druga kazen je »isključenje iz crkvene zajednice na izvesno vreme«. Po Milašu obstoji ta kazn o izključitvi od prejemanja sv. obhajila.<sup>151</sup> Tretja kazn je »končno isključenje iz crkvene zajednice«. To je stari anatem. Po § 12. bračnih pravil srbske pravoslavne cerkve iz l. 1933. je to končno izključenje tudi neodpravljiv osebni zakonski razdiralni zadržek.

<sup>142</sup> Pravoslavno crkveno pravo (izd. Kazimirović) 1926, 16.

<sup>143</sup> Prim. Milaš, o. c. 518/9. Razlika je pri pojmovanju shizme. »Raskol (разкол) biva od dvije vrste: vjerski i crkveni. Prvi biva, kad se odijele od crkve neki, koji drukčije misle o nekim drugostupnim predmetima crkvenog učenja i o takvim pitanjima, koja je lako izravnati. Drugi biva, kad neki odreku poslušnost zakonitoj jerarhiji« (o. c. 519).

<sup>144</sup> Milaš, o. c. 767.

<sup>145</sup> »Ova razlika pravoslavnog crkvenoga prava u pogledu jednih i drugih hrišćanskih vjeroispovesti ogleda se u načinu primanja u crkvu pripadnika tih raznih vjeroispovesti, u sudjenju njenom o njihovom rukopoloženju, u ustanovima njenima o mješovitim brakovima i u molenju za pripadnike tih vjeroispovesti« (Milaš, o. c. 767).

<sup>146</sup> Milaš, o. c. 68. 767.

<sup>147</sup> Načelo pa ni brez izjeme. Tako določa § 42, odst.3 postopnika za sodišča v srbski pravosl. cerkvi: »Nepravoslavno lice može pokreniti kao privatni tužilac bračni spor iz mešovitog braka, ako je brak bio sklopljen u pravoslavnoj Crkvi.«

<sup>148</sup> Cfr. BV 1934, 137.

<sup>149</sup> Čl. 210, odst. b.

<sup>150</sup> Cfr. Zbirka crkvenih zakona; izd. Janić in Janošević, zv. 1. Belgrad 1932, str. 218/9.

<sup>151</sup> O. c. 530. To je stara excommunicatio minor.

# Praktični del.

## DESETLETNA RAST SLOVENSKE KATOLIŠKE AKCIJE.

(Nadaljevanje.)

### II. Doba tipanja okoli katoliške akcije.

#### 4. Vrhovni narodni svet.

1. Prosvetna skupščina 17. avgusta 1925. ni rešila vprašanja, kako medsebojno vzporediti slovenske katoliške organizacije in preprečiti pojavljajoči se razdor v njihovih vrstah. V naslednjih mesecih je Prosvetna zveza sama nadaljevala razgovore o tem vprašanju z načelniki posameznih osrednjih organizacij. Štiri misli so se poudarjale pri teh dogovorih. »Društva naj ostanejo avtonomna, a imajo naj skupen kulturni svet, ki naj bi skrbel, da se izvedejo sklepi katoliškega shoda, in ki bi v potrebi vodil edinstveno akcijo.«<sup>25</sup>

V Ljubljani smo tisti čas že imeli nekak skupen forum naših organizacij in našega katoliškega gibanja. Po končanem 5. katoliškem shodu se je namreč njegov Pripravljalni odbor prelevil v Stalni odbor katoliških shodov z dr. Slavičem na čelu. Nadel si je nalogo skrbeti, da bi se delalo po načrtih, ki jih je napravil katoliški shod, in se izvajali njegovi sklepi. Z veseljem je pozdravil ta odbor prizadevanje, ki je izšlo iz naših prosvetnih organizacij, ustvariti si skupno in enotno vodstvo, in je tudi sodeloval pri njihovih razgovorih. Začel se je pečati z mislijo, da svojo dosedanjo obliko spremeni in se preustroji v nov vrhoven forum, v katerem bi bile zastopane vse naše organizacije<sup>26</sup>. V jedru je bil to cilj, za katerim so stremele ravno prosvetne organizacije, le da je Stalni odbor hotel z novim skupnim forumom zajeti poleg prosvetnih še ostale slovenske katoliške organizacije. Obojna akcija se je nekako združila in pod vodstvom Stalnega odbora so jeli misliti na ustanovitev Vrhovnega narodnega sveta. kakor so hoteli nazivati novo skupno vodstvo katoliških organizacij in slovenskega katoliškega gibanja<sup>27</sup>. Tej novi konkretni nalogi se je Stalni odbor posvetil v tesni zvezi z ljubljansko cerkveno oblastjo tudi že zaradi cerkvenih organizacij, ki jih je želel pritegniti pod nameravani Vrhovni narodni svet.

2. V začetku l. 1926. je škof Jeglič posvetil svojo običajno novoletno besedo duhovščini pripombam o naših organizacijah in o katoliški akciji<sup>28</sup>. »Skrbeti moramo za izpopolnitev naših organizacij. Gospodje splošno tožijo, da so nekatere le na papirju, druge pa ne posežejo zadostno med ljudstvo... Sedaj pa se tudi od sv. očeta nujno priporoča katoliška akcija.«

Gospodje naj vedo, da je za izpopolnitev naših organizacij že poskrbljeno. »V tem oziru deluje zadnje čase naša Prosvetna zveza.

<sup>25</sup> Lj. Škof. l. 1926, 13.

<sup>26</sup> Lj. Škof. l. 1926, 86.

<sup>27</sup> V Lj. Škof. l. 1926 se ta ustanova nazivlje tudi Katoliški narodni svet in podobno. Zaradi jasnosti jo hočemo nazivati samo s prvim imenom.

<sup>28</sup> Lj. Škof. l. 1926, 12—15.

Poskrbela je za primerne govore... za kmetsko ljudstvo... za delavske kroge. Omislila si je skioptikon in slike... Rada jih posodi na deželo. Ljudje imajo skioptična predavanja radi, posebno ona, ki imajo versko vsebino. Ustanovila je v Ljubljani dobro knjižnico, ki jo vestno izpopolnjuje...«

»Izpopolnjujejo naj se tudi Marijine družbe. Vodi jih sedaj osrednji svet... Izdaja list 'Voditelj', ki naj pomaga voditeljem pri vodstvu in poučevanju Marijinih družb. Bogoljub ima nove urednike in upam, da bo vedno bolj ustrezal sedanjim našim potrebam. Osrednji svet ima svojo pisarno, ki drage volje daje praktična navodila vsem, ki jih žele...«

»Tako smemo upati tudi na lep napredek. Naj bi se gospodje prizadevali za poglobitev verskega življenja in verskega spoznanja pri vseh članih obojega spola!«

Zajemljivejši je odgovor na klic po katoliški akciji. Škof Jeglič skromno priznava, da je še ni proučil. »Katoliška akcija! Za sedaj nam še ni jasno njeno ustrojstvo. Hrvatje pišejo o tem in razpravljajo, pa se ne ujemajo.« Vendar pa v naslednjih vrsticah poda zelo tehtne misli o katoliški akciji in njeni uvedbi v naše razmere. Tu se njegovi nazori deloma krijejo s kamniško spomenico in spopolnjujejo njeno osnovno zamisel.

Za naše slovenske razmere postavlja škof Jeglič v zvezi s katoliško akcijo dvojno načelo; narekovala mu ga je praktična modrost in skušnja iz dolgoletnega delovanja za razvoj in okrepitev slovenskega katoličanstva. Prva stvar po njegovem prepričanju je, »da mi nismo dolžni posnemati laško obliko organizacije, to se mi zdi gotovo«. Vsak narod ima svojevrstne razmere in svoje potrebe. Iz teh okoliščin rastejo njegove katoliške organizacije. Zato bi bilo nesmiselno in neživljenjsko, slepo posnemati tuje organizacije, ki so morda zrasle v popolnoma drugačnem okolju katoličanstva. K temu — recimo negativnemu — načelu je Jeglič postavil drugo pozitivno, ki mu ga je narekovala tudi življenjska skušnja kot prvo. »Mi moramo upoštevati svojo dolgoletno tradicijo in domače prilike« in na tej podlagi graditi Pijevo katoliško akcijo, pa naj že bo kar koli. Katoličanstvo v narodu in njegove organizacije so organizem, ki ima svoje zakone in svoj razvoj. Tu ni mogoče in nič ne koristi, nekaj samo zraven postavljati; vse mora rasti na dosedanjem življenju in iz dosedanjega življenja. Na vse, kar hočemo vpeljati novega, morajo domače razmere in potrebe imeti svoj odločujoč vpliv. Kaj čemo nekaj ustanavljati, česar morda ne potrebujemo.

Iz Jegličevih besedi zveni prepričanje, da mora iti pri katoliški akciji za organizacije, ki niso popolnoma različne od teh, ki jih že imamo; zveni dalje zavest, da gre tu za neko gibanje, ki mora biti v sorodstvu z našim dosedanjim katoliškim gibanjem.



3. Škof Jeglič za svoje poglede na katoliško akcijo ni navajal nobenih zunanjih dokazov. Da se v jedru ni motil, nam je tudi dokaz že omenjeno pismo Pija XI. avstrijskim škofom<sup>29</sup>. Papež jim ni toliko naročal novih organizacij za avstrijsko katoliško akcijo kot predvsem svetoval, naj obstoječe organizirane sile prično urejati za dosego konkretnih potreb svojega katoličanstva.

Nov dokaz, da je Jeglič pravilno sklepal o sorodnosti in nekaki notranji povezanosti katoliške akcije z dosedanjim katoliškim gibanjem, najdemo v Italiji. Italijani sami so že tisti čas govorili, da sega zgodovina njihove katoliške akcije nazaj v devetnajsto stoletje. To stoletje pa je rodilo katoliško gibanje med katoliškimi narodi po svetu in tudi pri nas Slovencih<sup>30</sup>.

Kot zanimivost naj k tem dokazom dodam sodbo, ki so jo tujci imeli o pomenu našega 5. katoliškega shoda in o vlogi naših katoliških organizacij. Katoliški shod je privabil v Ljubljano tudi skupino francoskih akademikov iz Pariza. Tiste dni pred shodom so imeli v Ljubljani predavanje, pri katerem je eden govoril o sodobni francoski literaturi, drugi pa o katoliški akciji v Franciji<sup>31</sup>. Francozi so nas hoteli s tem poučiti, kako je pri njih s katoliško stvarjo in kako sami delajo zanjo. Pač znamenje, da so gledali na naše organizacije, ki so stale pred veličastnimi zunanjimi manifestacijami, in na njihovo delo kot na nekaj, kar je samo po sebi v zvezi s katoliško akcijo<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Glej zgoraj str. 182 op. 18.

<sup>30</sup> Direttive podajajo na str. 144—150 kratke podatke iz zgodovine italijanske katoliške akcije pod naslovom: *Brevissimi cenni storici dell'Azione Cattolica in Italia*. Naj navedem nekaj teh podatkov. Nel 1848 si inizia il movimento cattolico in altre nazioni (Svizzera, Germania, Belgio, Spagna, Inghilterra, Francia) già costituite in unità nazionali. Nel 1863 si tiene il primo Congresso Cattolico Internazionale a Malines al quale partecipa attivamente l'Avv. G. B. Cassoni di Bologna. Nel 1866, per speciale impulso dell'Avv. Cassoni, nasce a Bologna la prima organizzazione cattolica a base nazionale: »Società Cattolica per la difesa della libertà della Chiesa in Italia«, subito soffocata dal governo massoneggiante. Nel 1868 nasce la »Società della Gioventù Cattolica Italiana« per iniziativa del Conte... Pio IX l'approva col Breve 2 maggio 1868. Nel 1871... si tiene a Venezia il »Primo Congresso Nazionale dei Cattolici Italiani«. Contro il liberalismo, Reggio proclama: »Con la Chiesa e col Papa«... Nel 1891 l'Opera dei Congressi si divide in cinque sezioni: a) Organizzazione e Azione Cattolica, che doveva dirigere anche le elezioni amministrative; b) Carità ed Economia Cattolica, che nel 1902 si chiamò »Azione Popolare Cristiana e Democratico-Cristiana«; c) Istruzione ed Educatione; d) Stampa; e) Arte Cristiana. Nel 1891 viene pubblicata l'Enciclica »Rerum novarum« di Leone XIII.

<sup>31</sup> K. s. 370.

<sup>32</sup> Tudi v Franciji je bila beseda katoliška akcija že zdavnaj znana. Tam kažejo že na njeno stoletno zgodovino. Prim. Guerry, o. c. 179: »Lorsqu' en 1831, Lacordaire, Montalembert, de Caux se levaient courageusement pour défendre la liberté de l'enseignement et jetaient ainsi les premières bases d'une action catholique, n'était-ce point leur amour pour leur Mère l'Église que le jeune Montalembert invoquait devant la Cour des Pairs pour justifier leur droit à mener ce combat apostolique?«

4. Novoletne besede škofa Jegliča za l. 1926. podajajo tudi v velikem taktiko, po kateri naj bi se Slovenci bližali Pijeви katoliški akciji. Dosledno svojim načelom o katoliški akciji je Jeglič čutil, da nas Slovence vodi do nje edinole induktivna pot. »Mi nismo dolžni posnemati laško obliko organizacije.« Pač pa moramo študirati Pijevo zamisel kot tako, njene težnje, njene namere. In po teh težnjah in namerah bo treba urediti in spopolniti naše organizacije in njihovo delovanje, seveda pa pri tem upoštevati našo preteklost in sedanost. Življenjska modrost in italijanski zgled sta mu narekovala tudi to taktično naziranje.

Uspešnost te začrtane induktivne metode, ki jo je Jeglič razumljivo le splošno pokazal, je seveda odvisna od pravičnega upoštevanja vseh treh činjenic, ki tu prihajajo v poštev. To so naša tradicija, sedanje prilike in potrebe ter točno umevanje Pijeve želja in nasvetov.

5. Novoletna beseda v začetku l. 1926. je dala odgovor kamniški spomenici na njene pripombe o našem organizacijskem življenju. Osnovnega vprašanja o uspešnosti naših organizacij se je le bolj mimogrede dotaknila. Vprašanje katoliške akcije pa se je za enkrat postavilo z dnevnega reda. Škof Jeglič je hotel pospešiti ustanovitev Vrhovnega narodnega sveta in duhovnike pripraviti na njegov vstop v naše katoliško gibanje. Zato je za dekansko konferenco, ki se je imela vršiti, kakor običajno, na pomlad, določil poročilo z naslovom: Izpopolnitev vseh naših organizacij z Vrhovnim narodnim svetom in njihovo stanje v posameznih dekanijah<sup>33</sup>. Za poročevalca je naprosil dr. Slaviča, pod čigar vodstvom se je pripravljala ustanovitev novega vrhovnega vodstva naših organizacij.

V ospredju našega katoliškega zanimanja pa je tisti čas vendarle že stala beseda: katoliška akcija in z njo v zvezi osporavanje »nekaterih dotedanjih oblik katoliškega delovanja«. Zato je na konferenci dr. Slavič vzel v pretres obojno vprašanje<sup>34</sup>. Šlo mu je namreč za osnovo, na katero je postavljaj delovanje Vrhovnega narodnega sveta.

V Franciji in Italiji nahaja organizacije, ki se omenjajo v zvezi s katoliško akcijo.

Ko so po končani svetovni vojni združeni svobodomisleci zopet hoteli začeti s starimi sovražnostmi proti cerkvi, so katoličani ustanovili Fédération Nationale Catholique (F. N. C.) — Katoliško narodno zvezo — z zelo širokim programom. In sv. stolica »pišoč o delovanju te federacije rabi . . . izraz katoliška akcija«. Tudi Francozi sami rabijo ta izraz in z njim označujejo to svojo federacijo.

Nato se je podrobneje zamudil pri italijanskih organizacijah. »Vzgojno-prosvetne organizacije . . . so se pod Pijem XI. reformirale in izdelale nova pravila, ki jih je potrdil papež 2. oktobra 1923. Sedaj obsegajo šest velikih skupin; tri za moške: zveza katoliških mož, zveza katoliških fantov, zveza katoliških akademikov; tri za ženske:

<sup>33</sup> Podčrtal jaz.

<sup>34</sup> Prim. Lj. škof. l. 1926, str. 82—87.

zveza katoliških žen, zveza katoliške ženske mladine in katoliških akademičark. »Te vzgojno-prosvetne organizacije se po teh novih pravilih imenujejo skupno: Katoliška akcija (Azione cattolica italiana)«. V svojem poročilu navaja besede kardinala Gasparrija v pismu predsedniku Italijanske katoliške akcije z dne 2. oktobra l. 1923, da je katoliška akcija apostolat laikov, sodelovanje laikov s poslanstvom (misijo) cerkve z disciplinarnim središčem v cerkveni hierarhiji.

V poročilu tudi navaja<sup>35</sup>: »Italijanska katoliška akcija ima namen poudarjati, širiti, poglobljati katoliška načela v zasebnem, družinskem in socialnem življenju.«<sup>36</sup> Te besede pa so tako zelo podobne besedam, s katerimi naše prosvetne organizacije opredeljujejo svoje cilje in namene<sup>37</sup>. Zato mu je ta praktična opredelitev katoliške akcije nudila dokaz za pravilnost Jegličevega prepričanja, da obstoji sorodnost med organizacijami katoliške akcije in našimi organizacijami. Pravilno in upravičeno je to sorodnost omejil predvsem na naše vzgojno-prosvetne organizacije.

Te meje in te cilje so določali tudi Vrhovnemu narodnemu svetu, da se v njih izživlja.

Dr. Slavič je podal v svojem poročilu torej le širok okvirni načrt Vrhovnega narodnega sveta. Podrobnega razgovora o njem ni bilo. Konferenca je upala, da bo zamišljenemu svetu dal kri in kosti predvsem odbor Vrhovnega narodnega sveta, ko se enkrat ustanovi, da »bo izpeljal pravilnik in vplival na vse organizacije«<sup>38</sup>. Zato je bil razgovor predvsem o tem, kako priti do tega odbora. In napravljen je bil sklep: »Odbor narodnega sveta naj se hitro osnuje in izpelje vse tako, da bodo delegatje posameznih organizacij čez par let lahko sodelovali pri volitvi.«<sup>39</sup>

Pomlad l. 1926. nam ni prinesla Vrhovnega narodnega sveta.

Največ koristi od teh razgovorov in prizadevanj je še imelo naše vprašanje katoliške akcije. Naziranje o sorodnosti naših katoliških organizacij z organizacijami katoliške akcije v Italiji, in našega katoliškega gibanja s pokretom, ki ga razvija Pijeva katoliška akcija, ni bilo napačno. Videli smo, da razna dejstva iz tistega časa potrjujejo pravilnost tega sklepanja.

(Dalje prihodnjič.)

Dr. Fr. Ambrožič.

<sup>35</sup> O. c. str. 86.

<sup>36</sup> Prim. Direttive str. III: »L'unione delle forze cattoliche organizzate per l'affermazione, la diffusione, l'attuazione e la difesa dei principi cattolici nella vita individuale, famigliare e sociale, costituisce l'Azione Cattolica Italiana.«

<sup>37</sup> § 3 pravil prosvetnega društva se glasi: Namen društva je: 1. krepiti med člani versko, narodno in gospodarsko zavest, izobraževati jih na temelju naukov katoliške cerkve, zlasti še krščansko-socialnih načel, umsko, нравno in telesno.

<sup>38</sup> Lj. škof. l. 1926, str. 79.

<sup>39</sup> L. c.

## POTESTAS BENEDICENDI.

1. Večkrat se sliši in tudi bere, da je Bog dopustil v sedanji dobi hudobnemu duhu mnogo oblasti na zemlji. Tudi z najvišjega mesta se slišijo podobni glasovi. »Stari zviijačni skušnjavec ni nikdar prenehal mamiti ljudi z varljivimi obeti. Zato je v stoletjih sledil prevrat za prevratom, prav do prevrata naših dni, ki že skoraj po vsem svetu ali divja ali vsaj strašno grozi,« piše sv. oče v encikliki o brezbožnem komunizmu.<sup>1</sup> Ko je papež 15. septembra 1936. sprejel španske begunce, jim je med drugim tudi tole izjavil: »Sam satanizem — bi rekel — je razpalil in razpihal v sosednji Španiji zubelj sovraštva in divjega preganjanja, pripravljenega... katoliški Cerkvi in katoliški veri kot edini pravi oviri, da se ne uveljavljajo iste sile, ki so že pokazale, kaj znajo.«<sup>2</sup> Komunistični prvaki v nesrečni Španiji — če smemo verjeti časopisnim poročilom — sami s ponosom izjavljajo, da je z njimi satan. Tako je menda javljal rdeči Radio Madrid: »Pravijo, da je z belimi Bog. Mi ne vemo, ali je Bog z njimi; mi vemo samo, da je z nami satan.«

Vsem nam je še v spominu, kakšna strašna bogokletstva so se godila in se deloma še gode po cerkvah in samostanih, ki so bili ali so prišli pod komunistično oblast v Španiji. Španski škofje so izdali skupen pastirski list, ki v njem s silno bridkostjo v srcu ugotavljajo bogokletstva brez primere in pravijo: »Iz ponovnega skrunjenja svete hostije moramo slutiti sovraštvo pekla, utelešenega v naših nesrečnih komunistih.«<sup>3</sup>

V taki dobi je še posebno primerno, da izrabimo vse duhovniške oblasti, ki naš je z njimi oborožila sveta Cerkev na dan mašniškega posvečenja. In med drugim nam je škof posvečevalec takrat tudi mazilil obe roki v podobi križa in dal oblast blagoslavljanja: »Gospod, mazili in posveti te roke po tem maziljenju in našem blagoslovu. Amen. Karkoli bodo blagoslovile, naj bo blagoslovljeno.« Da bi mogli to svojo oblast uspešno rabiti, nam je sv. Cerkev dala v roke obrednik, kjer so zbrani razni blagoslovi, ki naj bi jih škofje in duhovniki rabili ter z njimi tudi odvrčali vpliv hudobnega duha. Zdi se mi, da se ljudje v toliko večji meri oklepajo praznih vraž in formul brez vsebine, kolikor manj jim duhovniki izprosimo blagoslova nanje in na stvari, ki jih vsak dan ali vsaj pogosto rabijo. Ako bomo rabili več zakramentalov, bodo ljudje še bolj spoznali skrb sv. Cerkve ne le za njih večno, ampak tudi za njih časno srečo. Verni ljudje na duhovnikov blagoslov, hvala Bogu, še drže. »Blagoslovljeno je,« pravijo in s tem hočejo povedati, da ima dotična stvar posebno moč, in da jo je treba pobožno rabiti.

Sedaj, ko imamo v rokah slovenski obrednik, bodo verniki še bolj razumeli ljubezen, s katero spremlja sv. Cerkev človekovo

<sup>1</sup> Ljubljanski Škofijski list 1937, 39.

<sup>2</sup> Čas 1936/37, 51.

<sup>3</sup> Skupno pismo španskih škofov. Priloga Ljubljanskega Škofijskega lista 1937, 6.

življenje od njegovih prvih početkov pa do groba. O raznih prilikah prosi blagoslova in milosti na ljudi in na mrtvo naravo. Zdi se mi, da je na kratko vsa vsebina raznih cerkvenih blagoslovov obsežna v onem lepem blagoslovu, ki se daje z Najsvetejšim na praznik sv. Rešnjega Telesa: »Nebeški blagoslov naj blagoslavlja, varuje in ohranja ta kraj in vse, ki v njem prebivajo, tudi polja in zemlje sadove. V imenu Očeta in Sina in Svetega Duha. Amen.«

2. Z izvirnim grehom je prišlo na svet prekletstvo, in sicer ne le na človeka, ampak tudi na vse stvarstvo. Izgubil je božje otroštvo, nič več ni bil deležen božje narave, kar je tako bridko občutil človek in z njim vsa narava. Ves človeški rod in vsa narava bo do konca dni nosila posledice izvirnega greha, kolikor jih ni odvzel božji Odrešenik. »Vemo namreč, da doslej vse stvarstvo skupno zdihuje in trpi v porodnih bolečinah« (Rimlj 8, 22). Iz roda v rod se pretaka ogromna reka trpljenja in bolečine in zalezovanja hudobnega duha.

Jezus nam je zaslužil nadnaravno življenje, tako da po sv. krstu lahko spet postanemo božji otroci. Postavil je zakramente, ki nam dajejo milosti v najvažnejših človeških dobah ter nas tudi sicer krepé in nam milost pomnožujejo, da v boju zoper svet, hudo nagnjenje in hudobnega duha ne omagamo. Po Kristusu postanemo v zakramentu sv. krsta deležni božje narave. In organi, po katerih se božja milost preliva v druge duše, smo duhovniki. »Služabnike Kristusove in oskrbnike božjih skrivnosti« nas imenuje sv. Pavel (1 Kor 4, 1). Pri delitvi prezbitarata v začetnem nagovoru škof razloži, kakšne pravice in dolžnosti ima katoliški duhovnik. Med drugim ima tudi oblast blagoslavljanja. »Duhovnik mora darovati, blagoslavljanja, voditi...« nagovarja škof posvečevalec ordinande. In to oblast blagoslavljanja začno novomašniki tudi precej rabiti. Takoj po sv. maši, po mašniškem posvečenju, dele novomašniki svoj novomašniški blagoslov ter v njem kličejo na one, ki ga prejemaajo, dušnega in telesnega zdravja.

3. Duhovnikov blagoslov spada k zakramentalom. Kaj so zakramentali? Držimo se zanesljivega nauka: »Zakramentali so sveta znamenja, podobna zakramentu, ki jih ni neposredno določil Jezus Kristus, ampak jih je uvedla sv. Cerkev vernikom zlasti v dušno, pa tudi v telesno blaginjo. To so molitve in sveta dejanja, ki z njimi Cerkev blagoslavlja ali posvečuje osebe in reči in odvrača od njih vpliv hudobnega duha.«<sup>1</sup> Zakramentali torej nekako dopolnjujejo zakramente. Kri Gospodova, ki je tekla iz Gospodovih ran in pojila zemljo, ni bila le simbol sprave med nebom in zemljo, ampak je resnično povezala vse stvarstvo z Odrešenikom, ko je z njo Cerkev dobila toliko oblast nad dušami, pa tudi nad hudobnim duhom in nad mrtvo naravo. Jezus hoče, da bi njegova Cerkev »ne imela madeža ali gube ali kaj podobnega, ampak da bi bila sveta in brezmadežna« (Ef 5, 27).

<sup>1</sup> Franc Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje<sup>2</sup> (Ljubljana 1932) 394.

Zakramente kot najmočnejše vrelce milosti božje in kot potrebna sredstva za zveličanje je postavil Kristus sam. Zakramentalne, ki dopolnjujejo in bogaté duše vernikov, pa je prepustil Cerkvi. Zakramenti vlijejo duši nadnaravno življenje ali ga pomnože. Zakramentali ga vzdržujejo, množe in bogate. Odstranjujejo tudi posledice greha, izbrisujejo male grehe (ex opere operantis) in izbrisujejo tudi časne kazni.<sup>5</sup>

Mnogi zakramentali se dele v neposredni zvezi z daritvijo svete maše, n. pr. posvečenje cerkve, oltarja. Pri posvetitvi cerkve in oltarja je krona vseh obredov sv. maša, ki se bere v novoposvečeni cerkvi, oziroma daruje na novoposvečenem oltarju. Pa tudi nekateri drugi zakramentali se dele v zvezi s sv. mašo. Vsi pa dobivajo svojo moč od Križanega in se dele z znamenjem svetega križa.

4. Sv. Cerkev zelo pogosto prosi v svojih molitvah, da bi bil odstranjen vpliv hudobnega duha, ki od njega izhajajo greh in posledice greha in ki človeka neprestano zalezuje. Apostol piše: »Ni se nam bojevati zoper kri in meso, ampak zoper vladarstva, zoper oblasti, zoper svetovne gospodovalce te teme, zoper hudobne duhove v podnebj« (Ef 6, 12).

Pri blagoslavljanju soli in vode na pr. duhovnik zaroti hudobnega duha, naj ne škoduje tistim, ki jo bodo rabili. Med drugim moli: »... da boš sol zarotena v blagor verujočim... da s kraja, na katerem te bodo sipali, pobegne in se umakne vsako slepilo in zloba ali zvitost vražje prevare in vsak nečisti duh, zaroten po njem, ki bo prišel sodit žive in mrtve in svet z ognjem.« In spet: »... karkoli se nje dotakne... naj bo... brez vseh napadov zlobnega duha.« Pri vodi: »... da postaneš zarotena voda, s katero naj se prežene vsa oblast sovražnikova, in da boš mogla izruvat in iztrebiti sovražnika samega in njegove odpadle anđele... Vsako zalezovanje skritega neprijatelja naj odstopi... da se povsod, kjer bo kropljena, na klicanje tvojege svetega imena odvrne sovražnost nečistega duha in daleč prežene strah pred strupeno kačo.«

Zato je zelo koristno, ako ljudje zaupno rabijo blagoslovljeno vodo in blagoslovljene predmete sploh. Zanimivo je, kar nam poroča sv. Terezija Avilska. Mnogo se je morala boriti proti hudobnim duhovom. Često je rabila z uspehom blagoslovljeno vodo. »Pogosto sem izkusila, da ni bolj uspešnega sredstva, da preženemo hudobne duhove in zabranimo, da se več ne prikažejo, kakor blagoslovljena voda. Pred križem sicer tudi bežé, pa se spet vrnejo. Potemtakem mora imeti blagoslovljena voda veliko moč.« Ko je šlo za njeno beatifikacijo, je častitljiva Ana Jezusova izjavila, da je na potovanjih vedno nosila s seboj blagoslovljeno vodo.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Prim. P. Notker Dudli, O. S. B., Das Segenbuch der heiligen Kirche (Paderborn 1936) 11—77.

<sup>6</sup> A. Alkoffer, Das Leben der hl. Theresia von Jesus. Von ihr selbst beschrieben. V zbirki Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu I (München 1933) 296. Tudi sicer je vredno prebrati to poglavje, kdor hoče spoznati borbe, ki jih je imela sv. Terezija s hudobnim duhom.

5. Rast v duhovnem življenju zelo ovirajo mali grehi. Mali grehi sicer ne raztrgajo vezi med dušo in Bogom. Vendar pa zmanjšujejo v duši ogenj ljubezni (fervorem caritatis). Zakramenti nam dajejo milost, da se varujemo malih grehov; pa tudi zakramentali, če jih pobožno in zaupno rabimo — ex opere operantis.

Zakramenti nam posvečujočo milost podeljujejo ali primerno naravi vsakega zakramenta pomnožujejo. Milost pa se nam pomnožuje tudi po zakramentalih, seveda na drug način. Tako v duši, ki ima dobro voljo, raste Kristus »do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove« (Ef 4, 13).

Posledice greha so tudi časne kazni. Z zakramentali pa Cerkev kliče božji blagoslov tudi za človekovo časno srečo. Zato blagoslavlja njega samega, blagoslavlja hišo, kjer stanuje, orodje, ki ga rabi, blagoslavlja vse, kar prihaja z njim v zvezo. Saj je tudi časno blagostanje v načrtu božjem; seveda ni samo sebi namen, ampak je le pot h Kristusu. Kjer je Kristus in njegov blagoslov, je delo veselo in življenje srečno, čeprav ne brez trpljenja. Tako Cerkev prinaša z zakramentali blagoslov in srečo v vse človekovo življenje in delo, najprej za večnost, potem pa tudi za čas.

6. Preglejmo na podlagi Rimskega obrednika, kako lahko duhovnik spremlja človekovo življenje s cerkvenimi blagoslovi, kako blagoslavlja njega samega, hrano, ki jo uživa, prostor, kjer prebiva, delavnice, kjer dela, pota, ki po njih hodi itd.

Pri poroki blagoslovi Cerkev mladi par z željo, naj bi med novoporočencema vladala ljubezen in zvestoba. Za zakonsko sobo je določen poseben blagoslov. Cerkev ima skrb za nosečo ženo v nevarnosti pri porodu. V veselju in žalosti, v otroški in moški dobi hodi za človekom s svojim blagoslovom; prim. na pr. blagoslov otrok, zlasti kadar pridejo v cerkev; blagoslov bolnih otrok, bolnika, romarjev, ki potujejo na svete kraje, romarjev po vrnitvi. (Zakramentalov, ki so pri nas splošno v navadi, ne naštevam.)

Cerkev blagoslavlja vse, kar ohranja in obnavlja moči v človeku, kar mu služi v hrano ali odkoder hrano dobiva, tako na pr. drobnico in živino, grozdje, jedi, kruh, kolače, maslo ali sir, olje, novino, piruhe, pivo, ptice, sadeže in vinograde, semena, slanino, studence, vino na dan sv. Blaža, vino na dan sv. Janeza Evangelista, vino za bolnike, vodnjake, žitnico ali požeto žito in končno katerokoli jed.

Cerkev kliče božji blagoslov na prostor, ki v njem človek prebiva; prim. blagoslov hiše, hiš na praznik razglašanja Gospodovega, hiš na veliko soboto in v ostalem velikonočnem času, hiš izven velikonočnega časa; temeljnega kamna v vsaki zgradbi; blagoslavlja tudi delavnice, hleve in staje, opekarne, pašnike, planine in polja. Iz vsega se vidi, da ima Cerkev veliko spoštovanje pred kmečko grudo, pred kmetskim, kakor tudi pred vsakim drugim poštenim stanom. Ročno delo spremlja z blagoslovom, pa tudi duševno delo je deležno njenih molitev in blagoslova; prim. blagoslov knjižnice, tiskarskega stroja.

Blagoslov svete Cerkve se razteza tudi na človekova pota in na prometna sredstva. Zato blagoslavlja voz in železnico, ladjo in zrakoplov, konje in avtomobile. Ako omenim še blagoslov planinskega orodja, apnenice, klaje ali soli, krede na praznik razglašenja Gospodovega, blagoslov zoper poplave, blagoslov sveč, zastave, zdravila, zelišč na praznik vnebovzetja bl. Device Marije, zlata, kadila in mire na praznik razglašenja Gospodovega, blagoslov za vse, bi bili naštetih glavni blagoslovi, ki niso pridržani in jih torej lahko rabi vsak mašnik brez posebnega dovoljenja.

Dajmo ljudem priliko tudi za te milosti, ki jih prejemajo po zakramentalih, ter radi blagoslavljam, ko smo zato prejeli pri mašniškem posvečenju oblast in naročilo.

To se mi je zdelo potrebno pripomniti h knjižici, ki jo je spisal p. Matija Kulunčić D. J., z naslovom *Blagoslovin e*. Mala 8<sup>o</sup>, str. 76. Naklada Hrvatske knjižare. Split 1937. — V uvodu omenja, da se je pri vsem točno držal knjige Dr. Fr. Schmid, *Sakramentalien der katholischen Kirche*, Brixen 1896. Knjiga je torej le nekak posnetek obširnejše Schmidove knjige. Razdelitev je pregledna. Najprej govori o pojmu zakramentalov; potem o podobnosti med zakramentali in zakramenti; o učinkih zakramentalov; razdelitvi zakramentalov; o postavitvi zakramentalov; o vrednosti in moči zakramentalov; o njih delovanju; o delilu in prejemniku zakramentalov. Marsikaj je v knjižici dobrega. Avtor je za svoj predmet ves zavzet in knjižica gotovo ne bo brez koristi.

Težko bo pa zagovarjati vse trditve, ki jih je o. Kulunčić povzel po Schmidu. Da bi bil zakramentale ustanovil direktno Jezus Kristus, ne bo držalo. Posredno, indirektno pač. Težko bo tudi dokazati, da bi zakramentali delovali *ex opere operato*. Saj v tem je ravno bistveni razloček med zakramenti in zakramentali: zakramenti delujejo *ex opere operato*, zakramentali pa *ex opere operantis Ecclesiae*, *ex impetratione Ecclesiae*. Moč zakramentalov je odvisna od pobožnosti in molitve vse svete Cerkve; tudi od duhovnikove pobožnosti, ki je njen posebno odličen ud. Zato zgled, ki ga navaja avtor na str. 53 ni povsem točen. Trdi namreč, da je moč zakramentalov ista, naj jih izvrši duhovnik v smrtnem grehu ali v stanju posvečujoče milosti. Gotovo, zakramental je v obeh primerih izvršen. Voda je blagoslovljena, olje na veliki četrtek posvečeno, ali vendar je moč zakramentala večja, če je vodo blagoslovil duhovnik v milosti božji kakor če jo je blagoslovil duhovnik v smrtnem grehu. To pomenijo tudi besede *ex impetratione Ecclesiae*.

C. Potočnik.



## Slovstvo.

Gredt Josephus O. S. B., *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. Ed. septima recognita. Vol. I: Logica, Philosophia Naturalis; vol. II: Metaphysica, Ethica. Friburgi Brisgoviae 1937, Herder et Co, 8<sup>o</sup>, XXII+501 et XVI+470 pag. M 6.40 pro volumine.

Veliko je število učbenikov za sholastično filozofijo, pa še vedno izhajajo novi. Gredt je med dobrimi eden najboljših. Posebno se odlikuje po svoji zvestobi do čistega Tomaževega nauka. Kdor hoče poznati pristno Tomaževo filozofijo brez poznejših primesi, ki so ji čisto v kvar, bo našel v Gredtu najzanesljivejšega vodnika. Pa vendar tomizma ne podaja kot zgodovinar, ampak kot filozof, ki si je ta nauk prisvojil, ga v temeljitih monografijah poglobil in ga zaradi tega razvija kot svojega. V začetku poglavij je navedena skrbno izbrana literatura, posebno dragocene pa so številne, včasih izčrpne reference iz Aristotelovih in Tomaževih del ob koncu tez. V novi izdaji so nekoliko predelana poglavja o deju in možnosti, o vzročnosti ter dokazi za bivanje božje. Tudi kdor se poslužuje drugega učbenika — bodisi učitelj ali učenec — bo vedno s pridom poprašal Gredta.

Seveda so v tolikem delu tudi poglavja, ki marsikoga ne zadovolje. Zlasti se zdi, da avtor nima vedno sreče, kadar si skuša priličiti misli sodobnega naravoslovja ali filozofije. Tak zgled je kratko poglavje v kozmologiji, posvečeno zakonu o ohranitvi energije (I, 276—78). Čemu posebej poudarjati glede nekaterih kakovosti, kar velja v sholastični filozofiji za vse kategorije bitij? Da bi si pridobili ugled pred naravoslovci? Tem se pač ne bomo prikupili, kajti avtor tako omeji njihov zakon, da bi ga tisti, ki so v prejšnjem stoletju prisegali nanj, s pomilovanjem zavrnili. Njegovo veljavnost dopušča namreč samo za neživo prirodo (in thesi intelligimus mundum anorganicum tantum) in izrečno uči, da duša množi fizično energijo, »quamquam augmentum hoc ita exiguum est, ut ab homine observari non possit« (I, 277, op. 1). Poleg tega beremo v teodiceji, ko govori o božjem vplivu na delovanje stvari, sledeče: »Deus est causa efficiens immediata cuiuscumque entis, quod novum oritur. Atqui actio creaturae et huius actionis terminus sunt entia, quae nova oriuntur. Ergo« (II, 287, št. 836). Ali ni s tem rečeno, da Bog po delovanju stvari neprestano množi stvarnost vesoljstva in s tem pač tudi njegovo »energijo«? Res je bil avtor izvzel vsako višjo, torej tudi božjo vzročnost, toda kdaj potem naj zakon drži? Ker pri vsaki spremembi Bog sam neposredno nekaj novega povzroči, bomo morali reči, da se samo tedaj energija ne spremeni — kadar ni nobene spremembe. Lep zakon! — Tomizem, ki uči, da Bog še vedno ustvarja duše in neprestano deluje v svetu — zlasti še, ako božje sodelovanje v stvareh tolmači tako kakor Gredt — bo pogoj, ki ga zahteva avtor glede zakona ohranitve energije: »abstrahendo etiam ab interventu virium superiorum« (I, 276), zavrnil kot protisloven. Božjega vpliva na vesoljstvo ni mogoče odmisлити.

Tudi se ne bo vsakdo strinjal z avtorjem, ko ta podrobneje razvija Tomažev nauk o veljavnosti čutnega zaznavanja. Hoteč se čim bolj oddaljiti od subjektivizma in idealizma, zavrača sholastike »interpretacioniste«, ki uče, da je treba občutke pravilno tolmačiti, če hočemo vedeti, kakšen je »resnični« svet, ki te občutke povzroča. Mi sicer vidimo barve in slišimo glasove, vzrok teh zaznav so pa morda kaki tresljaji, torej nekaj čisto drugačnega (pri nas zastopa ta nauk filozof dr. Zimmermann; prim. BV XVII [1937], 202/03). Avtor pa vztraja pri nazoru, da je svet prav takšen, kakor se javlja v občutkih z vsemi »prvotnimi« in »drugotnimi« kakovostmi,

kakor so barve, okusi, glasovi, toplota, mraz itd. (... haec sensibilia formaliter transsubjectiva esse« II, 92).

Kako dokazuje svoj nauk? Predmet, ki ga naj spoznam, mora vtisniti svoj lik spoznavni zmožnosti. Ta lik, ki v zmožnosti nadomešča predmet (forma vicaria objecti), nazivajo sholastiki »species impressa«. Zmožnosti, ki ne zahtevajo, da je njihov predmet izkustveno navzoč, kakor razum, domišljija, spomin, si v spoznanju same proizvedejo še terminus; to je »species expressa«. Čutne zmožnosti pa potrebujejo navzočnost predmeta samega. Predmet sam je terminus spoznavnega čina, ne »species expressa« (prim. I, 364—67). Prav zato pa so tudi čutne zmožnosti absolutno nezmotljive: »Quapropter cognitio sensuum externorum nunquam positive errat, neque per se neque per accidens, circa objecta sensibus externis per se sensibilia...« (II, 69). Ako namreč predmet ni navzoč, ni zmote, saj sploh ni čutnega zaznavanja, ker manjka terminus spoznavnega odnosa; ako je pa predmet navzoč, je zopet izključena zmota v spoznanju, ker je stik čutne zmožnosti s predmetom neposreden (attingit immediate, i. e. nulla mediante specie expressa). Zato sklepa: »Ergo sensus apprehendunt res, prout sunt, non tantum secundum qualitates primarias, sed etiam secundum secundarias: admittendus est realismus naturalis integralis« (II, 92, Coroll.).

Toda če so čuti absolutno nezmotljivi, kako naj razložimo tako imenovane čutne prevare? Kje so tisti predmeti, ki jih neposredno in z nezmotljivo izvestnostjo dojemamo? Odgovor nas nekoliko preseneča. To niso morda predmeti vsakdanjega izkustva, kakor miza, človek, sonce, ampak slika na očesni mrežnici, glas, ki pretresa ušesno opno tam, kjer se dotika slušnega živca, dišeči delci, ki dražijo konce vonjalnih živcev, pritisk in toplota, ki prodreta do čutnih točk. To in samo to so res neposredni predmeti čutil, vse drugo dojemamo posredno (I, 380—81; II, 77—78).

Ta nazor ima na videz velike prednosti, ker utemeljuje človeško znanje na nezmotljivem izkustvu in vnaprej onemogoča vsak subjektivizem in skepticizem, pa kljub temu z lahkoto rešuje navadne ugovore proti zanesljivosti čutov. Zakaj slišim glas, ki se mi približuje, višji, kakor je »v resnici«, nižji, ko se odmika? Ker ne zaznavam »resničnega« glasu, ki ga proizvaja doneče telo, marveč tistega, ki v mojem ušesu draži slušni živec. Ta je pa res višji, kadar se zunanji glas bliža, ker treslaji hitreje zadevajo uho. Zakaj vidim zvezdo, ki je ugasnila že pred tisoči let? Ker ne zaznavam zvezde same in tam, kjer bi naj bila, marveč le njeno svetlobo, kadar dospe do mrežnice. Ta svetloba je pa resnična. Zakaj se mi zasveti ob udarcu na oko? Ker v očesu morda res nastane svetloba («irritatione mechanica oculi in oculo etiam vera lux, etsi minima, causari possent« II, 94).

Toda žal, ta elegantna rešitev zbuja toliko pomislekov, da se bo pač težko uveljavila. Kako pa vem, da imam čutila in živce, da imam mrežnico in sliko na njej? Ker sem vse to s čuti zaznal. Toda sem li res to neposredno zaznal? Avtor bo moral reči, da ne. Tudi predmete sem zaznal le, kolikor je njihovo delovanje zadelo moje čutne živce. Slike na mrežnici n. pr. nisem videl same, neposredno, marveč le drugo sliko, ki jo je prva povzročila v mojem ali v drugem očesu itd. in infinitum. Z drugo besedo, samo s pomočjo navadnega, posrednega zaznavanja, tistega, ki nam zbuja neomajno prepričanje, da vidimo mizo ali človeka tam, kjer sta, smo ugotovili, da imamo take in take čute in da povzročajo zunanji predmeti v njih to, kar naziva avtor »sensible intus«. Samo s posrednim zaznavanjem smo dognali, da imamo tudi neposredno zaznavanje, zato dejstvo, da tako zaznavanje sploh imamo, in vsi zaključki, ki jih iz tega zaznavanja izvajamo, ne morejo imeti večje izvestnosti, kakor jo ima posredno zaznavanje. Ves trud, da bi se dokopali do zanesljivejšega izkustva, kakor je »posredno« zaznavanje predmetov, je bil brezploden. Zdelo se nam je, da bi se utegnila veja, ki preprost človek tako varno na njej sedi, kdaj odčesniti, zato smo zabili vanjo močan klin in sedli nanj...

Pa tudi če bi postavili svoje znanje na nezmotljive temelje »neposrednega« zaznavanja, mar bi s tem dosegli, kar smo nameravali, mar bi se izognili »interpretacionizmu«, ki ga avtor zavrača? Recimo, da je »objec-

tum intraorganicum« točno takšen, kakor ga naši čuti zaznavajo. Koga pa to zanima? Kadar gre za vrednost čutnega zaznavanja, takrat se vprašujemo pred vsem o tem, kakšen je v resnici svet, ki nas obdaja. Tudi interpretacionisti se poslužujejo vzročne metode edino zato, da iz občutkov sklepajo na »resnično« vesoljstvo. To pa dela tudi naš avtor. Skoraj vse ugovore, ki jih našteva proti svojemu nazoru na straneh II 92—95 rešuje tako, da loči dvojen čutni predmet, enega, ki je v telesu in ki ga neposredno dojemam, in drugega, ki je izven telesa in ki nanj sklepam: m e n e sicer hic et nunc voda greje, toplomer pa bi pokazal, da sama na sebi ni topla; v mojem ušesu je sicer tak in tak glas, zvon, ki ga poslušam in ki me predvsem zanima, pa v resnici poje drugače. Ali trde interpretacionisti kaj bistveno drugega?

Se več. Ali nista toplota in mraz, kakor ju čutimo, dve izrazito različni kakovosti, tako izraziti in tako različni, da so jih stari smatrali za dve izmed štirih temeljnih lastnosti prvin? Tudi čutne točke so različne za mraz in za toploto. Če kdaj, bo pač tukaj naše dojetanje nezmotljivo in morata bivati res dve različni kakovosti, vsaj kot »objectum intraorganicum«. Toda kaj beremo? Avtor je kakovost »mraz« kar črtal: »Supponimus contra veterum sententiam frigus nihil positivum esse« (I, 306, op. 1). Iz česa sklepa, da biva »v resnici« samo ena kakovost, dočim čutimo različno dve, in ali je ta edina kakovost »sama na sebi« mraz ali toplota ali morda kaj tretjega, kar povzroča v nas obojni občutek? Odgovor je lahko tak ali tak, za nas je važna ugotovitev, da se tudi avtor ne zanese na neposredno dojetanje, temveč tolmači občutke. Dejansko tudi on priznava, da imajo kakovostno različni občutki večasih le kolikostno različne vzroke. Morda je še več takih lastnosti, ki imajo skupen vzrok? Kakšni so prav za prav predmeti »sami na sebi«? — Ali nismo sredi čistega interpretacionizma?

Velik del sodobne filozofije se suče okoli teh noetičnih vprašanj, zadovoljive rešitve pa še nihče ni našel. Zato je tem bolj treba ceniti vsak resen trud, četudi ne doseže takoj popolnega uspeha. Zlasti tudi ne smemo pozabiti, da ima nazor, ki ga avtor zavrača, vsaj toliko nejasnih strani, kakor smo jih našli v njegovem, morda pa celo več. Ali se je mogoče ustaviti, ako se je kdo podal na pot interpretacionizma? Ali mu ne bo postal zunanji svet kmalu nedostopen »Ding an sich« kakor Kantu? In kam vodi Kantov nazor, so pokazali Fichte, Schelling in Hegel. Toda logika sistema tira še dalje, do solipsizma, ki je pa očitvidno nesmiseln. Da je avtor, ki je pregledal te usodne in nesprijemljive posledice, krenil nekoliko predaleč na drugo stran, kdo bi se temu čudil? Sicer pa ni glavni namen njegovega dela, da bi podalo nove rešitve, ampak — elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. O teh pa je treba reči, da so podani res vzorno.

J. Janžekovič.

Joseph De Vries S. J., *Denken und Sein*. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie. Freiburg im B. 1937. Herder & Co. S. X., 304 (= Mensch, Welt, Gott. Ein Aufbau der Philosophie in Einzeldarstellungen, hgg. v. Berchmans-Kolleg in Pullach. II. Band).

Profesorji filozofskega inštituta v Pullachu pri Monakovem so sklenili izdati nov zbornik sholastične filozofije v posameznih zvezkih. Prisegati nočejo na nobeno strujo, niti se vtikati v zastarele šolske spore, ampak držati se le večno veljavnih načel sholastične filozofije, izkazati njih bogastvo, življenjsko moč in plodnost v sodobnih vprašanjih in jih stvarilno dalje razvijati. Izšel je najprej drugi zvezek s spoznavno teorijo.

De Vries je, kakor že nekateri drugi misleci, zapustil tako zvani dogmatizem o »treh prvih resnicah« in skuša osnovati vse spoznanje na zavesti (poročevalac je napravil ta poskus že pred leti v svojem Uvodu v filozofijo). Če se nekateri boje, da vodi ta pot v idealizem, pravi De Vries, bi bilo isto reči o poskusu, ki začenja s prvimi načeli, saj n. pr. načelo protislovja ničesar ne pove o realnem bivanju, dočim stavek »cogito«, povzet iz neposredne zavesti, izraža neposredno realno bit mislečega subjekta. Še manj upravičeno očitajo nekateri temu poskusu »kartezijanstvo«, saj je najtrdnjšo podlago vse izvestnosti v samosvesti našel že sv. Avguštin in tudi sv. Tomažu je spoznanje svojega bitja iz zavesti najtrdnjše spoznanje.

Na tej osnovi je torej zgrajeno to delo. V prvem delu govori o možnosti izvestnega spoznanja v obče, v drugem delu o možnosti transcendentnega spoznanja, to je spoznanja realnih predmetov zunaj spoznavajočega subjekta, v tretjem delu o možnosti znanstvenega spoznanja (prirodoslovnega, zgodovinskega in metafizičnega). Delo je temeljito, podaja skrbne analize, prodira postopoma od spoznave do spoznave, vedno v stiku z modernimi nazori.

Poročevalca ni zadovoljilo poglavje o spoznanju vnanjega sveta. Avtor brani posredno spoznanje s pomočjo vzročnega načela, pri otrocih in živalih pa naĝonsko prehajanje iz notranjega sveta v vnanji realni svet. Vsa razprava je zelo bistroumna, vendar ne da več kakor neko verjetnost, in se tudi zdi, da nikdar več dala ne bo. Vzročno načelo pove res, da mora biti zunaj nekaj, a kaj, o tem ne more ničesar povedati. Saj je morda tisti vzrok le naličen (causa analoga), morda Bog, morda kaj neznanega, neki X. Berkeleyev idealizem se tudi lahko sklicuje na vzročno načelo. Kljub vsem težkočam se zdi, da bo treba izdelati teorijo o neposrednem spoznanju. Ali ne tiči v pojmu »intencionalnosti« taka rešitev?

A. U.

Etienne Gilson und Philotheus Böhner O.F.M., **Die Geschichte der christlichen Philosophie**. 1. Lieferung: Die Geschichte der patristischen Philosophie. — Paderborn 1936. Verlag Ferd. Schöningh. 8<sup>o</sup>, 239 str.

Med celotnimi obrisi zgodovine krščanske filozofije od njenih prvih početkov do konca sedanjega veka ima prvo mesto Überweg-Geyerjeva zgodovina patristične in sholastične filozofije (Friedr. Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, Zweiter Teil: Die patristische und scholastische Philosophie, 11. Aufl. herausg. v. B. Geyer, Berlin 1928). Ker pa more to delo z lahkoto uporabljati le strokovnjak, so za začetnike potrebni njim primerni orisi. V ta namen sta Gilson in Böhner zasnovala načrt za zgodovino krščanske filozofije kot učbenik, ki bo obsegal patristično in sholastično filozofijo do konca srednjega veka.

Od tega dela imam pred seboj prvi snopič, ki nam prikazuje zgodovino patristične filozofije. Snov je razdeljena na dve knjigi. V prvi se po uvodu o bistvu krščanske filozofije obravnava zgodovina grške, v drugi pa zgodovina latinske patristične filozofije. Zgodovinski razvoj te prve dobe krščanske filozofije se nam stavi pred oči skozi prizmo značilnih filozofskih osebnosti med cerkvenimi očeti. Prva knjiga nas seznani zapovrstjo s filozofom in mučencem Justinom, z aleksandrijsko šolo (s Klemenom Aleks. in Origenom), s tremi veli-

kimi Kapadočani (Gregorjem Nazianskim, Bazilijem Velikim in Gregorjem iz Nise), z Nemezijem iz Emeze, z Dionizijem Pseudo-Areopagitom in Janezom Damaščanom. V drugi knjigi pa nas vsak v svojem poglavju srečavajo Tertulian, sv. Avguštin in Boëthius. Pri vsakem izmed naštetih so na koncu njegovega poglavja dodani značilni teksti v originalu (1. stolpec) in v nemškem prevodu (2. stolpec).

Delu je treba v prvi vrsti priznati veliko preglednost, tako v razporeditvi snovi kakor tudi v podčrtavanju misli s kurzivnim tiskom. Dalje je razpravljanje tako izčrpno in živahno, da se filozofske podobe cerkvenih očetov globoko vtisnejo v dušo. Tudi stvarno zasluži delo vso pohvalo. Pripomniti pa je, da predpostavlja poznanje grške filozofije. Morda bi tudi bilo dobro, če bi se vpliv grške filozofije na cerkvene očete bolj izrazito poudaril. Nekatera izražanja, n. pr. ona, ki govorijo o definiciji človeka in njegove duše (str. 110, 121), bi začetnika utegnile zavesti v napačne sodbe. Ker za uvodom na početku prve knjige takoj sledi drugo poglavje, bi bilo treba naknadno uvod označiti kot prvo poglavje, kar je gotovo tudi tako mišljeno.

J. Turk.

Jacques Maritain, **Andeoski Naučitelj**. Preveo V. Poljak. Zagreb 1936.

Znani francoski katoliški filozof Maritain hoče Tomaža Akvinskega postaviti v sredo današnjega duševnega življenja. Kot filozof analizira duševne potrebe današnjega sveta in iz zgodovine sv. Tomaža Akv. in njegove filozofije povzema tiste činjenice, ki dokazujejo današnjo in trajno aktualnost sv. Tomaža Akvinca. Svoja izvajanja opira tudi na direktive sv. stolice o filozofiji sv. Tomaža. Maritain razpravlja v štirih poglavjih o Tomažu Akv. kot svetniku, kot modrem graditelju, apostolu moderne dobe in skupnem učitelju. Delo, ki mu kljub nekaterim osamljenim napadom nanj ni mogoče očitati pristranskega ultratomizma, je prevedeno že v razne jezike.

Pred seboj imam hrvatski prevod, ki se gladko bere. V celoti pa prevoda ne morem presojudati, ker nimam originala pri roki. Tudi prevajalec sam nam o razmerju prevoda do originala ničesar ne pove.

Na čelu prevoda pa je natisnjen predgovor, ki ga je napisal dominikanec H. Bošković. Osnovna misel tega predgovora je, da je treba katoličanom tudi v filozofiji edinosti in da se ta edinost mora ravnati po modrih smernicah cerkve, ki tako zelo priporoča filozofijo sv. Tomaža Akvinskega. To misel aplicira potem pisatelj na kritiko nekaterih izrazov v hrvatskem tisku povodom slovanskega kongresa frančiškanskih profesorjev v Zagrebu l. 1935. Ta Boškovićev predgovor se je nekaterim zdel neumesten in krivičen, češ da se zavzema za ekskluziven pantomizem, dočim naj bi se svet zavedal, da je tudi skotizem vendarle integralen del sholastike.

K temu bi pripomnili, da cerkvi res ne gre za ekskluziven pantomizem, ki bi delal krivico drugim sholastikom ali pa izključeval intenzivno spekulativno in historično proučevanje skotizma. To priznava tudi Bošković. Zdi se pa, da tudi najintenzivnejši študij skotizma ne bo omajal ali bistveno spremenil dosedaj veljavnih cerkvenih direktiv, naj se čim bolj propagira modrost sv. Tomaža Akvinskega.

O edinosti katoliških filozofov glede filozofije sv. Tomaža Akvinskega veljajo modre besede kardinala Ehrleja, ki pravi: »Die Zeiten sind zu ernst, als daß man die besten Kräfte auf reine Schulfragen und Austragungen von Schulgegensätzen verwenden könnte. Gewiß wird es immer verschiedene Ansichten und Streitfragen geben, die auch wissenschaftlich erörtert werden müssen. Dabei muß aber die sachliche Bedeutung der Fragen maßgebend sein, nicht die Tradition und das Geltungsbedürfnis dieser oder jener Schule. Darum hat die Kirche allen den hl. Thomas als gemeinsamen Lehrer gegeben, nach dessen Vorbild sie die großen Probleme erörtern sollen, um so der Wahrheit, nicht aber dieser oder jener Schultradition zum Siege zu verhelfen« (Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit, Freiburg 1933, 75).  
J. Turk.

Denisoff E., *L'Église Russe devant le thomisme*, Paris, Vrin, 1936. Format 18×20 cm, str. 70. Cena 15 Frs.

Pisatelj D., katoliški Rus vzhodnega obreda, ki je studiral sholastično filozofijo na neki tomistični univerzi in dosegel akademsko stopnjo licenciata, v kratkih, po ruskem umetniškem okusu z okrasnimi črteži in portreti opremljenih esejih skuša rešiti vprašanje, kakšno stališče zavzema ruska cerkev nasproti tomistični filozofiji. Delce obsega poleg uvoda dva dela.

V prvem delu pisatelj kaže potrebo ruske cerkve po ustaljeni uradni filozofiji od 18. stoletja dalje, ko so začele od zapada pronicati vanjo moderne filozofske ideje. Kot tipične predstavnike ruske filozofske misli prikazuje Gregorija Savviča Skovorodo, grofa Leva Nikolajeviča Tolstoja, Vladimirja Sergejeviča Solovjeva in Afrikana Aleksandroviča Spira; izkustvo je pokazalo, da noben izmed njih ni mogel zadostiti umskim potrebam ruskega krščanstva. V drugem delu pisatelj slika, kako si je ruska cerkev sama prizadevala, da bi si pridobila primeren filozofski sestav. Pisatelj meni, da izvira neuspeh tomizma kijevske šole v 17. stoletju predvsem iz različne miselnosti pravoslavne in latinskega sveta. V naslednjih poglavjih dokazuje vpliv in pomen misli sv. Janeza Damaščana, katero je zoper Latince branil zlasti Maksim Grek, in sklepa, da je na osnovi dela sv. Janeza Damaščana v filozofskem pogledu treba iskati zblizanja med bizantinsko in latinsko vejo krščanske cerkve.

Delce, ki nudi vsekakor zanimiv poskus na zgodovinskem razvoju osnovane rešitve težkega vprašanja, zasluži s strani katoliških teologov resnega premisleka. Jasno pa je samo po sebi, da se bo moglo vprašanje, kakšno razmerje naj zavzame rusko vzhodno krščanstvo napram sholastični filozofiji, zadovoljivo rešiti le tedaj, če se bo poleg zgodovinskega razvoja upoštevalo še kaj drugega. Dvomno je, ali je vpliv sv. Janeza Damaščana na sodobne ruske teologe in verske filozofe še tolikšen, da bi mogel uspešno posredovati zblizanje z latinsko sholastiko.  
T. Kurent, S. O. Cist.

Müller Joseph S. I., *Der heilige Joseph. Die dogmatischen Grundlagen seiner besonderen Verehrung*. Innsbruck-Leipzig 1937, Felician Rauch. 8°, 264 str.

Teologija o sv. Jožefu in njegov liturgični kult je dejstven dokaz za dogemski napredek v katoliški Cerkvi. Prva krščanska stoletja predstavljajo, kar se tiče posebnega javnega češčenja sv. Jožefa, nekak vacuum. Razlog je v tem, ker je bilo takrat predvsem potrebno staviti ljudem pred oči božanstvo Jezusa Kristusa ter ga vcepiti globoko v duše poedincev in narodov. Teologija o sv. Jožefu ni tako bogata in obširna kot mariologija. Stara krščanska doba ni dala globlje in sistematične razprave o sv. Jožefu. Posamezni cerkveni očetje (sv. Ambrozij, sv. Hieronim, sv. Janez Zlatoust) so zapisali o njem lepe, teologično povsem korektne besede. Posebno pa je bil sveti Avguštin, ki je s svojim genialnim duhom proniknil v edinstvenoveličastno razmerje sv. Jožefa do Marije in božjega Sina in pravilno opredelil mesto sv. Jožefa v božjem kraljestvu ter tako položil trdne osnove njegove teologije. Čudno je, da so se njegove globoke misli morale dolgo boriti za splošno priznanje, ki so ga dosegle šele po tridentskem cerkvenem zboru. Nevenljive zasluge za dogmatični nauk o sv. Jožefu ima največji bogoslovec jezuitskega reda Suarez, ki je bogoslovna izvajanja sv. Avguština povzel ter z razlagajočimi dodatki storil razumljivejša. Njemu so sledili bogoslovni in ascetični pisatelji novejše dobe. Z ozirom na češčenja je sv. Jožef ostal cela stoletja bolj v ozadju, da bi prej prodrlo do splošnega priznanja devištvu Marijino in deviško rojstvo Boga-človeka. Dostojanstvo in veličina Marijinega moža, Jezusovega očeta in poglavarja sv. Družine sta se stopnjema uveljavljala v zavesti cerkve ter sta s papežem Pijem IX. dobila izraz v javnem bogoslužju.

Dokazuječ nadnaravno Jožefovo dostojanstvo in veličino, poudarja avtor kot glavni fundament in prvo normo zakon z Marijo. Ta zakon je, kakor sta že učila sv. Ambrozij in zlasti sv. Avguštin, pravi zakon, čeprav deviški (matrimonium ratum, non consummatum). Marija je svoje devištvu z obljubo darovala Bogu. Po Mariji pa je bil, kakor je sv. Hieronim naglasil, sv. Jožef deviški mož. Namen tega vzvišenega zakona je bil Bogu dostojanstvena udeleženost učlovečenja Sinu božjega, katero se v takratnem okolju ne bi moglo izvršiti od neporočene Device brez velike nevarnosti za Mater in Dete. Drugi fundament Jožefovega dostojanstva je njegovo očetovstvo z ozirom na včlovečenega božjega Sinu. Bil mu je več kot pater nutritivus ali pater putativus ali pater legalis. Ker je bilo božje Dete sad njegovega pravega zakona z Marijo in ker sta Marija in Jožef k ustvarjenju tega sadu dispozitivno sodelovala s svojim deviškim zakonom, s svojo sveto, duhovno zakonsko ljubeznijo, z ljubeznijo do Boga in popolno vdanostjo v njegovo voljo, se more sv. Jožef, kakor je Marija prava Mati božjega Deteta, imenovati na analogen način pravi njegov oče. Tretji fundament Jožefove visoke časti je njegovo poglavarstvo v sv. Družini. Sv. pismo ga prikazuje kot zvestega izvrševalca pravic in dolžnosti moža in očeta ter kot skrbnjivega varuha in zglednega poglavarja sv. Družine. Četrty fundament pa je včlanjenje sv. Jožefa v red hipostatične zveze, v katero spada za Marijo samo še on, ne pa sv. Janez Krstnik ali pa kak apostol, ker vsi ti spadajo k redu posvečujoče milosti božje.

Kakor presega sv. Jožef po nadnaravni, relativno neskončni časti za Marijo vse ustvarjene osebe (svetnike in angele), tako ga tudi povzdiguje nad nje višina svetosti in kreposti. Sv. pismo ga imenuje »pravičnega« v smislu vsestranske moralne popolnosti ter na konkreten način plastično opisuje njegovo orjaško krepost (vero, pokorščino, razumnost, zmernost, ljubezen, deviško čistost, ponižnost in skromnost). Bil je tako utrjen v milosti, da mu nekateri bogoslovci pripisujejo negrešnost, ki mu je bila po avtorjevi omejitvi neizgubljivo svojska vsaj glede na velike grehe.

Zaradi njegovega izrednega dostojanstva in njegove vse nadkriljujoče svetosti mu gre češčenje, ki je ne samo po stopnji, marveč tudi specifično višje kot kult svetnikov in ki se more imenovati protodulia ali summa dulia. — Razloženi nauk o sv. Jožefu potrjuje in podkreplja tradicionalno češčenje sv. Jožefa med katoliškim ljudstvom, potrditev tega češčenja po rimskih papežih, zlasti od polovice preteklega stoletja dalje in naposled povišano liturgično češčenje tega svetnika, ki ga je Pij IX, 8. decembra 1870 proglasil za pokrovitelja katoliške cerkve in pod čigar varstvo je Pij XI. v svoji okrožnici »Divini Redemptoris« postavil veliko akcijo katoliške cerkve zoper ateistični svetovni komunizem. Sledimo pozivu sv. očeta, kakor mu je sledil avtor, ki svoje zadnje predavanje — delo je namreč zbirka 16 predavanj, ki jih je pisatelj kot profesor dogmatike imel na vseučilišču v Innsbrucku v zimskem semestru 1934/35 — tako zaključuje: »Naj bi ta predavanja nekoliko pripomogla k temu, da se spoznanje in češčenje sv. Jožefa poveča in poglobi, in naj bi bila duhovnim čitateljem v pobudo, da bi spoznanje, ljubezen in češčenje velikega sv. patriarha razširjali in pospeševali.« Jos. Hohnjec.

**Friedrich Heiler, Die katholische Kirche des Ostens und des Westens.** Band I: Urkirche und Ostkirche. München 1937, s<sup>o</sup>, str. 607.

Fr. Heiler je l. 1922 izdal delo *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, proti kateremu je njegov bivši učitelj K. Adam objavil svojo knjigo *Das Wesen des Katholizismus* (Düsseldorf 1924). Adamovo delo je l. 1931 izšlo že v 8. izdaji in je prevedeno na razne jezike. Heiler pa je sedaj namesto druge izdaje svojega prej imenovanega dela pripravil novo obsežno delo pod naslovom: *Die katholische Kirche des Ostens und des Westens*. Prvi zvezek ima naslov: *Urkirche und Ostkirche*. Drugi zvezek bo obravnaval rimsko-katoliško cerkev, tretji pa izvenrimske cerkve na zapadu in zedinjenje cerkva. Iz prvega zvezka je za drugi zvezek izločil z Rimom združene vzhodne cerkve.

Kakšno mesto naj bi v sodobnem življenju zavzemalo po avtorjevi zamisli njegovo delo? Danes se mnogo govori in piše o združenju krščanskih cerkva. Po svetovni vojni se je izven rimsko-katoliške cerkve zelo razmahnilo tako imenovano ekumenično gibanje. Tudi Heiler ga spremlja z velikim zanimanjem. Ima pa o združenju cerkva svoje naziranje. Po njem bi se vse cerkve mogle združiti v tako ime-



novanem evangelijskem katolicizmu, ki ga je, kakor misli, on nepobitno zgodovinsko odkril kot edino pravo Kristusovo cerkev. Odpad od evangelijskega katolicizma je po njem vzrok razcepljenosti krščanskih cerkva. Zato hoče na zgodovinski način pojasniti, v čem obstoji evangelijski katolicizem in kako so posamezne krščanske skupine (vzhodne cerkve, rimsko-katoliška cerkev in druge zapadne cerkve) od njega odpadle in kaj so od evangelijskega katolicizma ohranile, kar bi moglo služiti za podlago cerkvenemu zedinjenju. Bistvo katolicizma obstoji po Heilerju v krščanski cerkvi, ki ima dogme, hierarhijo in zakramentalni kult. Proti liberalni protestantski teologiji dokazuje, da je bila Kristusova cerkev takšna že v dobi Kristusovega nastopa in ni nastala šele pozneje; zato imenuje ta katolicizem evangelijski katolicizem. Imenuje pa ga evangelijski katolicizem tudi zato, da ga že po imenu loči od rimskega katolicizma, s katerim ni popolnoma istoveten. Kajti za rimski katolicizem je po Heilerju v zadevi hierarhije značilno absolutistično papeštvo, kakršno se je razvilo v srednjem veku. Medtem ko je njegovo razpravljanje proti naziranju liberalnih protestantskih teologov o početkih katolicizma v marsičem dobro in koristno, pa njegovo razlaganje evangelijskega katolicizma v pogledu na Petrov in rimski primat ni zadovoljivo. Primata rimske stolice, kakor ga je končno definiral vatikanski koncil, misli, za početke katolicizma ni mogoče priznati. Rimski stolici priznava le neko patriarhalno prvenstvo v nauku in vodstvu cerkve in uči, da so takšno njegovo prvenstvo priznavale pred razkolom tudi vzhodne cerkve.

Osnovni Heilerjevi zmoti sta naslednji. Avtor uči, da je Kristus pri polaganju temeljev katoliške cerkve imel pred očmi le neko eshatološko družbo, ne pa tiste poznejše cerkve, ki se je iz te eshatološke katoliške cerkve čisto naravno razvila in sprejela od nje tudi eshatološki značaj. Druga Heilerjeva osnovna zmoti se izraža v pojmovanju cerkvene edinosti. Trdi, da je nerazdeljena ekumenična cerkev obstajala v dosedANJI zgodovini le malo časa, namreč od druge polovice četrtega stoletja do koncila v Efezu l. 431. Dober pa je zgodovinski pregled vzhodnih cerkvá, ki obsega skoraj pet šestink vsega prvega zvezka, čeprav zadenem tu in tam na zgodovinske netočnosti. Delo je tudi živahno pisano. J. Turk.

Viktor K r a g l, **Zgodovinski drobci župnije Tržič**. Domžale—Groblje 1936, založil župni urad v Tržiču. 8°, 460 str.

Ob stoletnici posvetitve sedanje župne cerkve v Tržiču je župnik V. Kragl izdal gradivo, ki se nanaša na cerkveno in svetno zgodovino Tržiča. Z veliko marljivostjo je pisatelj zbral obilico geografskih, zgodovinskih in statističnih podatkov o svojem rojstnem kraju in njega nekdanjih in sedanjih prebivalcih. Ni prezrl nobene ulice, nobene hiše, nobenega znamenja. Opisuje vse stanove, urade in njih zastopnike. Razpravlja o krajevnem svetnem gospostvu, o cerkvi, šoli, zdravstvu, sodstvu, davkarstvu, prometu, občinski upravi, obrti in industriji, o društvi, vojnih stiskah in drugih nadlogah, o dobrodelnosti, izobraženih in slavnih domačinih, ljudskih običajih in pripo-

vedkah. Mogla bi se napraviti nekoliko bolj pregledna dispozicija snovi. Kdaj se Tržič prvokrat omenja, pove pisatelj šele na str. 122 v poglavju »Gospodstvo Tržič« in pod naslovom »Grad Neuhaus«. Kako daleč nazaj sega tržiška župnija, moremo sklepati šele iz podatkov o župnikih na str. 189; o cerkveni pripadnosti župnije pa govori pisatelj na str. 383 pod naslovom »Statistika«, pod katerim najdemo podatke o narodnostnem življenju Tržičanov in o ljudski prosveti; vendar govori o tej tudi v poglavju o družtvih. Zaradi tega je stvarno kazalo, ki je dodano na koncu, nujno potrebno. Pisatelj je zajel gradivo predvsem iz domačih in bližnjih arhivov in uporabil zadevno slovstvo, ki ga v skupnem seznamu navaja na koncu, med tekstom pa se na vire in slovstvo sklicuje le tu in tam. Med besedilo je razvrščenih veliko števil slik. Zanimiv je janzenistovski križev pot, ki ga je naslikal L. Layer. Knjiži je dodan tudi načrt mesta Tržiča. Kratko rečeno je knjiža zgodovinski šematizem Tržiča, podoben Vrhovnikovu »Trnovski župniji v Ljubljani« iz l. 1933. J. Turk.

**Gustav Schnürer, Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit.** Paderborn 1937. Verl. F. Schöningh. 8<sup>o</sup>, 804 str.

V l. 1924—1929 je G. Schnürer, profesor na freiburški univerzi v Švici, izdal veliko delo Kirche und Kultur im Mittelalter v treh zvezkih. V tretjem zvezku tega dela se je pri obravnavanju poznega srednjega veka v marsičem moral ozirati že tudi na novi vek. Sedaj je izdal delo, ki obravnava katoliško cerkev in kulturo baročne dobe. Pri vprašanju o cerkvi in kulturi novega veka se je, da bi ostala zveza z njegovim prejšnjim delom bolj organična, omejil na pokrajine katoliške cerkve. S posebnim zanimanjem zasleduje Schnürer zgodovinske faze občestvene zapadne kulture (Gemeinschaftskultur des Abendlandes). Zadnja takšna občestvena kultura je po Schnürerju baročna doba, v kateri je katoliška cerkev po dobi renesanse udejstvila vso svojo kulturno silo.

O baroku so kot o posebnem tipu umetnosti najprej govorili umetnostni zgodovinarji, sledili so jim literarni historiki, končno pa je vželo spoznanje, da je možno in potrebno govoriti o baročni kulturi sploh.

V lepi sintezi pojasnjuje Sch. postanek, razvoj, višek in propad baročne kulture v zvezi s katoliško cerkvijo. Vodstvo baročne kulture je pripadlo katoliškemu Rimu, oziroma katoliškemu evropskemu jugu, sprejele in gojile pa so jo predvsem dežele, ki so v 16. in 17. stoletju bile ali pa zopet postale katoliške. Poleg Rima je treba upoštevati zlasti Španijo in Francijo, dve najmočnejši katoliški politični sili, s katerima je bil papeški Rim v najtesnejši zvezi. Zato deli Sch. dobo baročne kulture na dva dela; v prvem je imela prvenstvo Španija, v drugem pa Francija. Barok je v najožji zvezi s katoliško reformo 16. in 17. stoletja. V romanskih deželah je privedel do cvetočega razvoja narodnih književnosti, medtem ko tvori Nemčija z deželami, ki so bile od nje odvisne, žalostno izjemo. Pisatelj nam živo predočuje tudi druga kulturna področja v dobi baroka in označuje vrline in slabosti tedanjega kulturnega življenja. Baročna kultura

je služila predvsem dvornemu sijaju tako v Rimu kakor drugod. Po živahnem napredku in veličastnem razcvetu baročne kulture so se njene slabosti pokazale zlasti v tem, da se je zaradi pretirano pozunanjenega sijaja v višjih krogih notranji verski duh poplitvil in da med temi krogi ni bilo najti pravega razumevanja za socialne potrebe nižjih ljudskih plasti, ki so končno iskale izhoda v francoski revoluciji. V takšni meri kot za umetnost se potem cerkveni krogi niso zanimali za napredek modernih empiričnih in matematičnih znanosti. Zaradi tega propada je kulturno vodstvo ob koncu baročne dobe zopet pripadlo severu. V škodo vere in cerkve se je začel razvijati racionalizem v tako imenovani dobi prosvetljenosti.

Danes, ko zanimanje za zgodovino baročne kulture živahno napreduje, je Sch. delo vredno toplega priporočila. J. Turk.

**Kniewald, dr. Dragutin, Liturgika.** Zagreb 1937. 8<sup>o</sup>, XI+374 strani in 8 listov nepaginiranih prilog.

Ko je univerzitetni profesor dr. Kniewald l. 1930 izdal prvi zvezek Pastirskega bogoslovja, je v predgovoru napovedal kot drugi zvezek občo in posebno liturgiko, kot tretji zvezek pa cerkveno umetnost. Izšla pa je l. 1932 nova univerzitetna uredba in na nje osnovi l. 1935 fakultetna uredba za katoliško teološko fakulteto v Zagrebu in Ljubljani. V oboji uredbi je liturgika izločena iz pastoralnega bogoslovja kot posebna samostojna učna stroka. Zato je dr. Kniewald premenil svoj prvotni načrt in napisal liturgiko kot posebno knjigo, ki ni več del pastoralnega bogoslovja. Izločil je tudi cerkveno umetnost, ki jo bo takisto posebe obdelal. Kot drugi zvezek pastoralnega bogoslovja pa hoče še letos izdati moralno-juridični in pastoralni traktat o sv. maši, zakramentih in zakramentalih, o odpustkih in brevirju.

Prof. dr. Kniewald uči liturgiko malone že dvajset let. Priročnik, ki ga je napisal, je torej zrel sad mnogoletnega truda. Predaval je liturgiko po Thalhoferju in Eisenhoferju in v svoji skromnosti sam veli, da se v knjigi kažejo sledi obeh avtorjev. Tega pa ne smemo tako umeti, kakor da je njegova liturgika samo nekaj posnetek Thalhoferjeve in Eisenhoferjeve knjige; ne posnetek, ampak Kniewaldova liturgika je samosvoje znanstveno delo. To nam priča vsako poglavje v knjigi; zlasti pa kaže veččaka v liturgični vedi dodatek ob koncu (sh. 337—374).

V dodatku ob koncu knjige je prof. Kniewald priobčil najstarejše liturgične kodike, ki jih hranijo v zagrebški metropolitanski knjižnici in v zakladnici stolne cerkve. Kodiki obsegajo obred sv. krsta v zagrebški cerkvi od 12. do 16. stol., obred sv. birme v 12. stol., sv. pokore od 12. do 16. stol., mašniškega posvečevanja v 12. stol., obred pri sklepanju sv. zakona od 14. do 16. stol. Posebej je dr. Kniewald po kodikih proučil obred sv. maše. V metropolitanski knjižnici je beneventski misal 11. stol. Prof. Kniewald je podal natančno analizo mašnega obreda v tem misalu in primerjal posamezne molitve z molitvami v drugih zagrebških kodikih; in kar je zlasti zanimivo, dokazal je sorodnost med teksti beneventskega misala 11. stol. in teksti tako imenovane Missa Illyrica, ki jo je izdal znani Flacius

Illyricus. Stari mašni obred zagrebške cerkve je sestavil po kodikih od 13. stol. naprej ter po tiskanem misalu iz l. 1511. Žal, da zaradi omejenega prostora ni mogel objaviti vsega kritičnega aparata; dal pa je pobudo in utrl pot za nadaljnje raziskavanje misalov 12.—13. stol.

Kakor v tem dodatku, je zajemal dr. Kniewald pri pisanju svoje knjige povsod iz prvih virov. Da bi mladi teologi upoznivali izvirne važne tekste, je ponatisnil v knjigi mnogo starih liturgičnih tekstov kar v celoti.

Metoda, po kateri obdeluje tvarino, je genetična: obredom, molitvam, praznikom, liturgični opravi išče prvih početkov in potem zasleduje ter razkriva njih razvoj do končne oblike. Naj omenim mimo drugih odstavkov samo poglavje o zgodovini rimskega kánona (str. 244—255). S Cabrolom loči dr. Kniewald v sedanjem rimskem kánonu dve skupini molitev: eno prvotno in drugo pozneje dodano. Prvotni kánon je bil ena sama molitev, in sicer zahvalna molitev, združena s poročilom o zadnji večerji z obredom posvečevanja ter anamnezo; končala se je molitev z doksologijo, ki je ljudstvo nanjo odgovorilo: Amen. K drugi skupini štejejo molitve: *Te igitur, Memento, Communicantes, Hanc igitur oblationem, Memento etiam, Nobis quoque peccatoribus*. Te drugotne molitve, se zdi, da so nekoč molili pred prefacijo v zvezi z diptiki. Kdaj so te molitve vpletli v kánon, v tem se avtorji ne ujemajo. Ujemajo se ne, ker različno tolmačijo v pismu papeža Inocencija I. do škofa v Eugubiju one besede »de nominibus recitandis . . . inter sacra mysteria«. Dr. Kniewald je sprejel misel onih, ki sodijo, da so v Rimu za Inocencija I. († 417) molitve *Te igitur* i. dr. že bile uvrščene v kánon. Morda tudi zaporednost molitev ni več tista kakor nekdanj. V tabelah dodanih ob koncu knjige je dr. Kniewald sestavil po najstarejših ohranjenih tekstih mašni obred, ki da je bil do 4. stol. enoten na vzhodu in zapadu. — Rekonstrukcija dr. Kniewalda je zadovoljiva. Seveda do konca problem še ni rešen. V rekonstrukciji kánona so hipoteze, ki jih veda še ni dognala. O odstavku (str. 29), kjer govori avtor o rimskem obredniku v novem hrvatskem prevodu, navaja odlok S. R. C., ki v slovenskih listih še ni bil objavljen, pa je dobro, če ga tudi mi poznamo. Ko je S. R. C. 19. febr. 1930 odobrila hrvatski prevod rimskega obrednika, se je med duhovniki pojavil dvom, ali se sv. obhajilo med mašo sme deliti v hrvatskem jeziku, ali se mora deliti v latinskem jeziku. Sarajevski nadškof Iv. Šarić se je obrnil do S. R. C. in ta je 27. junija 1931 odgovorila, da se sv. obhajilo med mašo mora deliti v latinskem jeziku. Takisto duhovnikom ni bilo čisto jasno, kako naj se v indultu, s katerim je sv. stolica odobrila hrvatski prevod rimskega obrednika, umejejo besede: *ea versione croatica exclusive universus clerus utatur, cui lingua croatica pro Rituali Romano indulta est*. Zdelo se je, da se ona liturgična opravila, ki jih obsega rimski obrednik, poslej morajo vršiti v hrvatskem jeziku. Nadškof Šarić je ob isti priliki tudi za to stvar povprašal v Rimu. Kongregacija sv. obredov je odgovorila: če duhovniki vrše sv. opravila (zakramente, zakramentale) v hrvatskem jeziku, morajo uporabljati samo

(exclusive) prevod rimskega obrednika, ki ga je odobrila sv. stolica; ne prepoveduje pa se duhovnikom rabiti »pro lubitu« tudi poslej latinski obrednik. Pa tudi to je kongregacija izjavila: kjer se pri latinski peti maši poje list in evangelij v narodnem jeziku, se mora prej prečitati v latinskem jeziku. (Odlok S. R. C. 27. junija 1931 je bil objavljen v Vrhbosni 1931, 30.)

Zelo trezno sodi dr. Kniewald o uvajanju narodnega jezika v liturgijo. Na str. 31 piše: Vobče se danes opaža, da verno ljudstvo ne zahteva ne razširjanja privilega glagolskega bogoslužja ne uvajanja narodnega jezika v liturgijo.

Poleg vrlin, ki se po njih odlikuje dr. Kniewaldova knjiga, sem si med branjem zaznamoval nekatere reči, ki bi se mogle v novi izdaji popraviti. Alberta Castellanija *Sacerdotale Romanum* je bil prvič natisnjen l. 1523, ne 1537 (str. 45); gl. F. Ravanat, Praef. k »Ordo Missae auctore Joanne Burcardo«: Ephem. liturg. apr. 1924, pg. IX. *Psalterium Gallicanum* je drugi prevod psalmov, ki ga je sv. Hieronim priredil med l. 386—391 v Betlehemu, ne l. 383 (v Rimu) na poziv papeža Damaza (str. 52). Sinoda v Laodikeji (4. stol.) je prepovedala himne v liturgiji v kán. 59., ne v kán. 15. (str. 62). Na str. 77 treba dostaviti: bazilika major je tudi cerkev sv. Franciška v Assisiju. Na str. 78 dodaj: za polujavne oratorije v hišah mašniškega eksemptnega reda daje dovoljenje višji redovni poglavar. Na str. 86 je pripomniti: fakulteto za blagoslov križevega pota daje samo sv. penitenciarija (decr. S. Poenit. 20. 3. 1933). Opombo o prednosti nedelj na str. 175 (n. 12) je treba dopolniti po Add. et variat. in Brev. tit. 4, n. 2. Na str. 228 dodaj: A. Wilmart je dognal, da je molitev *Summe Sacerdos et vere Pontifex*, ki jo misal prideva sv. Ambroziju, zložil benediktinski opat Joannes de Fécamp (1028—1078). Na str. 282 je pripomniti: pri slovesni papeževi maši prejme sv. obhajilo pod podobo kruha in vina ne samo diakon, ampak tudi subdiakon.

Na str. 4 avtor pravilno šteje »pučke pobožnosti« k liturgiji v širšem pomenu. Zato sem pri branju želel, da bi nam nekoliko več povedal o ljudskih pobožnostih. O križevem potu govori na str. 86, ko opisuje cerkveno opravilo; a nič ne pove o početku, o razvoju te pobožnosti; za odpustke bi bilo treba navesti dekret sv. penitenciarije 20. 10. 1931. Rožnega venca, najbolj popularne molitve, ne omenja v knjigi.

Tiskovne napake, ki so v taki knjigi ob vsej pisateljevi pazljivosti skoraj neizbežne, bodo čitatelji izvečine lahko sami popravili; n. pr. na str. 66: Orlando di Sasso, prav: Lasso; ali na str. 123: po reformi kalendarja so l. 1582 po 4. oktobru drugi dan pisali 25. oktobra, recte: 15. oktobra. Nekateri drugi pogrški nekoliko bolj motijo. N. pr. na str. 227 beremo v opombi 11: (Florus diaconus), De actione missae 92, PL 99, 72, recte: De expositione missae n. 92, PL 119, 72. Na str. 244 opomba 24: Super Ezechiel VI, 17, PL 24, 175; recte: VI, 18, PL 25, 175. Na isti str. opomba 25: Super Jerem. II, 11, PL 24, 784; recte: PL 24, 755 (isto napako je zagrešil že Cabrol v Dict. d'archéol. II/2 1902, IV/1 1081<sup>1</sup>).

Ob koncu naj izrazim še eno željo. Knjiga s tako bogato in izbrano vsebino, kakor je dr. Kniewaldova Liturgika, je vredna, da bi bila tudi na zunaj tehnično primerno opremljena. Pred vsem naj bi bil tisk jasen, lahko čitljiv. A če samo po vrhu sodim, sta v knjigi dve tretjini strani natisnjeni z drobnimi črkami. Drobn tisk branje otežuje. Vem, avtor je hotel na čim ožjem prostoru podati čim več tvarine, zato je v knjigi vse tako stisnjeno. Morda pa bi se tu in tam dala kaka stvar izpustiti ali bolj na kratko povedati. Tako n. pr. na str. 153—172 odstavka »Liturgijska pravila« in »Korizmena liturgija« segata drug v drugega in se nekatere reči ponavljajo. Takisto na str. 173—179. Pismo papeža Inocencija I. do škofa v Eugubiju je dvakrat ponatisnjeno, na str. 244 in 251. Dvakrat je ponatisnjena tudi vrsta svetnikov v molitvi *Nobis quoque peccatoribus*, na

str. 254 in 277. Tehnični nedostatek je, da so opombe pogosto na drugi strani, nego je tekst, h kateremu opomba pripada, tako da je treba opombo iskati eno ali dve strani naprej ali nazaj; n. pr. opomba 8., označena v tekstu na str. 292, se najde na str. 294 itd. Zelo se pogreša v knjigi index rerum.

Te-le moje pripombe in želje pa naj nikogar ne motijo v pre-sojevanju knjige. Univ. prof. dr. Kniewald je v svoji Liturgiki dovršil veliko delo. Človek, ki bere Kniewaldovo Liturgiko, čuti ob vsaki strani, da je dr. Kniewald pisal knjigo z ljubeznijo do sv. Cerkve in njene liturgije. Ker je pisal s to ljubeznijo v duši, mu je delo tako lepo uspelo.

Fr. Ušeničnik.

## Razno.

### STATISTIKA PREBIVALSTVA SVETE DEŽELE.

Po najnovejših uradnih podatkih, ki jih je objavila vrhovna uprava Svete dežele, šteje Palestina danes 1,316.142 prebivalcev. Od teh je 805.137 muslimanov, 389.390 Judov, 110.146 kristjanov in 11.433 pripadnikov drugih veroizpovedi.

Največje mesto Palestine danes ni več Jeruzalem, ampak Tel Aviv, ki šteje 140.000 prebivalcev, samih Judov. Jeruzalem je s svojimi 125.000 prebivalci (76.000 Judov, 26.000 muslimanov, 23.000 kristjanov) na drugem mestu. Na tretjem mestu je Hajfa z 99.000 prebivalci (48.000 Judov, 30.000 muslimanov, 21.000 kristjanov), na četrtem Jafa z 71.000 prebivalci (16.000 Judov, 42.000 muslimanov, 13.000 kristjanov). V Jeruzalemu in v Hajfi imajo Judje nadpolovično večino.

Dotok Judov v Palestino je od leta do leta močnejši. V zadnjih šestih letih se je z dovoljenjem angleških oblasti priselilo v Sveto deželo 174.170 Judov, in sicer leta 1931 — 4075, leta 1932 — 9555, leta 1933 — 30.327, leta 1934 — 42.359, leta 1935 — 61.854, leta 1936 — 26.000 (padec zaradi štrajka).

Če bo šlo tako naprej, bo v desetih letih število Judov in Arabcev v Palestini izenačeno.

Kristjani štejejo komaj eno dvanajstino vsega palestinskega prebivalstva. Katoličanov je v Palestini in Prekjordaniji kakih 36.000, od teh 30.000 latinskega, in okrog 6000 vzhodnega obreda. Ostali kristjani pripadajo raznim vzhodnim ločenim cerkvam (prim. La Terra Santa, Hierosolymis 1937, št. 5 in 7).

Snoj.



## Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

Vsem našim publikacijam smo cene znižali za 20 do 25%. Starejše letnike BV (od tretjega letnika dalje) oddajamo po 40 Din. Od nekaterih publikacij je v zalogi le malo izvodov.

### I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zvezek I: Spoznavno-kritični del. 8°. (XII in 504 str.) Lj. 1921. (Razprodano.)
2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II: Metafizični del. 1. sešitek 8°. (IV in 384 str.) Lj. 1923. 50 Din. 2. sešitek 8°. (234 str.) Lj. 1924. 50 Din.
3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8°. (112 str.) Lj. 1921. 20 Din.
4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski**. 8°. (IV in 101 str.) Lj. 1923. 15 Din.
5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8°. (IV in 320 str.) Lj. 1924. (Razprodano.)
6. knjiga: A. Ušeničnik, **Ontologija. Učbenik**. 8°. (60 str.) Lj. 1924. 25 Din.
7. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Prvi del: Evangeliji in Apostolska dela. Po naročilu dr. A. B. Jegliča, ljubljanskega škofa, priredili dr. Fr. Jerè, dr. Gr. Pečjak in dr. A. Snoj. Mala 8°. (XVI in 431 str.) Lj. 1925. V platno vezana knjiga 36 Din; boljše vezave po 50, 62 in 90 Din.
8. knjiga: **Acta I. Conventus pro studiis orientalibus anno 1925 in urbe Ljubljana celebrati**. 8°. (IV et 168 pag.) Lj. 1925. 25 Din; vez. 40 Din.
9. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Drugi del: Apostolski listi in Razodetje. 8°. (XVI in 349 str.) Lj. 1929. Cene kakor pri prvem delu.
10. knjiga: F. Grivec, **Vzhodne cerkve in vzhodni obredi**. 8°. (50 str.) Lj. 1930. 8 Din.
11. knjiga: J. Turk, **Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. nov. 1609**. 8°. (107 str.) Lj. 1930. 15 Din.
12. knjiga: A. Odar, **Sodbe Rimske rote v zakonskih pravnih**. 8°. (99 str.) Lj. 1934. 12 Din.

### II. Razprave:

1. F. Grivec, **Pravovernost sv. Cirila in Metoda**. (Razprodano.)
2. A. Snoj, **Staroslovenski Matejev evangelij** (De versione palaeoslavica Evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina). Lj. 1922. 8°. (34 str.) 5 Din.
3. F. Grivec, **Bolševiška brezbožnost** (De atheismo bolševismi). Lj. 1925. 8°. (15 str.) (Razprodano.)
4. F. Grivec, **Ob 1100 letnici sv. Cirila**. Pojasnilo k apostolskemu pismu Pija XI. »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem z dne 13. februarja 1927. 8°. (16 str.) Lj. 1927. 3 Din.
5. J. Turk, **Tomaž Hren**. 8°. (30 str.) Lj. 1928. 5 Din.
6. F. Grivec, **Mistično telo Kristusovo**. Metodična in praktična vprašanja. 8°. (17 str.) Lj. 1928. 4 Din.
7. F. Grivec, »Rerum Orientalium«. Okrožnica papeža Pija XI. o proučevanju vzhodnega krščanstva. 8°. (23 str.) Lj. 1929. 4 Din.
8. F. Grivec, **Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev**. 8°. 46 str. Lj. 1931. 10 Din.
9. A. Odar, **Škof in redovništvo**. Veljavne določbe. 8°. (52 str.) Lj. 1936. 8 Din.

Knjige se naročajo v Prodajalni Kat. tisk. dr. (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ulica 2; knjige in razprave prof. dr. Grivca pa v pisarni Apostolstva sv. Cirila in Metoda, Ljubljana, Napoleonov trg 1.

### III. Cerkvnenih očetov izbrana dela.

Izbrani spisi svetega Cecilija Cipriana. Prvi del: Pisma. Knjižica »O padlih«. Poslovenil, uvod in pripombe napisal dr. F. K. Lukman. V Celju 1938. Založila Družba sv. Mohorja. Mala 8<sup>o</sup>, 214 strani. Cena: za ude Družbe sv. Mohorja (pri Družbi v Celju ali njeni knjigarni v Ljubljani) 27 din za broširano, 36 din za vezano knjigo; za neude in v knjigarnah 36 din za broširano, 48 din za vezano knjigo.

---

---

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

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

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

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

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).