

Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XVI
ZVEZEK IV**

LJUBLJANA 1936

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

- Od ar, Zakonsko pravo v predhodnem načrtu jugoslovan-
skega državljskega zakonika (De iure matrimoniali in
schemate codicis civilis jugoslavici) 241—266
- Jan žekovič, Vebrova filozofija in tvorni vzrok (La
causalité efficiente dans la philosophie de M. Veber) 267—287
- L u k m a n, »Ecclesia quaedam forma iustitiae est.« (S. Am-
brosius, De officiis ministrorum I, 29, 142.) 288—295

II. Praktični del (Pars practica):

- Votivna maša v čast Jezusu Kristusu, najvišjemu in večnemu
duhovniku (F. Ušeničnik) 296
- Poveljavljenje mešanega zakona, sklenjenega v nekatoliški
obliki (A. Odar) 299
- Konstitucija o Apostolski penitencijariji z dne 25. marca 1935
(A. Odar) 304
- Jezusov krst — sredi zime (A. Snoj) 312

III. Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi:

1. Slovensko eharistično slovstvo zadnjih let (F. K. Lukman) 313
2. »Lexikon für Theologie und Kirche« (J. Turk) 317

b) Ocene:

- Heinisch, Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt (M. Sla-
vič) 317 — Baldi, Enchiridion locorum sanctorum (A. Snoj) 318
- Festschrift zur Feier des dreihundertfünfzigjährigen Bestandes
der Karl-Franzens-Universität zu Graz (F. K. Lukman) 319.

Zakonsko pravo v predhodnem načrtu jugoslovanskega državlanskega zakonika.

(De iure matrimoniali in schemate codicis civilis jugoslavici.)

Dr. Al. Odar.

Summarium: I. Schema codicis civilis jugoslavici (de anno 1933, publ. 1935) potissimum sequitur codicem civilem austriacum de anno 1811 cum tribus novellis ex annis 1914—1916. Introductae sunt tantum immutationes, quae commissioni ad codicem redigendum propositae opportuna videbantur. — Iure matrimoniali hucusque in Jugoslavia nondum in unum redacto distinguenda sunt diversa regni territoria nec non religiones: a) Slovenia et Dalmatia (ius matrimoniale e codice civili austriaci; forma celebrationis ordinarie religiosa, indissolubilitas matrimonii catholicorum); b) Croatia (pro catholicis ius matrimoniale ad concordatum austriacum de anno 1855); c) Vojvodina et Medjmurje (ius matrimoniale hungaricum de anno 1894; matrimonium civile obligatorium cum divortio); d) Bosna et Hercegovina (ius matrimoniale religiosum); e) Serbia (pro catholicis ius matrimoniale religiosum; concordatum de anno 1914); f) Mons Niger (ius matrimoniale religiosum; concordatum de anno 1886).

II. Ius matrimoniale codicis civilis austriaci (cap. II; §§ 44—136) nixum theoria regalistarum saec. XVIII de reali distinctione inter contractum et sacramentum in matrimonio, est formaliter civile, materialiter autem non est plene saecularizatum, sed continet aliqua diversa praescripta pro catholicis, diversa pro christianis non catholicis et pro iudeis. Iuris matrimonialis ecclesiastici vestigia in ipso ostendunt impedimenta disparitatis cultus, ordinis sacri, voti sollemnis, »catholicismi«; forma celebrationis nec non indissolubilitas matrimonii catholicorum. Legibus posterioribus (de anno 1868) quaedam praerogativa religionis catholicae, in praefato codice conservata, abolita sunt; simul introductum est matrimonium civile necessitatis ut aiunt (germanice Notzivilhe). Indissolubilitas matrimonii catholicorum nec non celebrationis forma religiosa, etiamsi sequentibus annis non raro vehementer oppugnatae, in legislatione matrimoniali austriaca semper conservatae sunt.

III. Ius matrimoniale in schemate codicis civilis jugoslavici (§§ 103—173) redactum est ad exemplum codicis civilis austriaci cum immutationibus, quae hac in materia commissioni non raro opportuna videbantur. De 93 paragraphis iuris matrimonialis in codice austriaco 34 non sunt receptae in schemate et quidem §§ 50, 51, 54, 61, 63, 64, 67, 97, 98, 100—102, 108, 111—114, 116, 117, 119, 123—136; quarum aliae sunt omissae ob indolem religiosam (impedimenta ordinis et voti sollemnis [§ 63], impedimentum disparitatis cultus [§ 64], impedimentum catholicismi [omissa § 111], exceptiones pro iudeis [§§ 123 ad 136] aliae vel ob indolem processualem aut internationalem vel quia iam antiquatae et superfluae erant. Omissum est impedimentum adulterii [§ 67 et consequenter § 119]. Introductae sunt duodecim novae paragraphi, quae in codice austriaco non inveniuntur (3 ex. gr. de dispensatione super impedimentis et bannis, 5 de divortio). Ius matrimoniale in schemate propositum est plene saecularizatum, etiamsi religiosa forma celebrationis ut regula retenta est. Introductum est divortium. Divortii causae, quarum maxima pars fundatur in principio cul-

pae (germanice Verschuldensprinzip) enumeratae sunt in § 165, ut sequuntur: adulterium, delictum diffamans, malitiosa derelictio coniugis, incerta absentia coniugis, inimicitiae vitae coniugis periculosae, saevitia coniugis, morbus animi, vita indigna, odium alternum inexpugnabile. Omnes actiones divortii praescribuntur quinque annis; aliquae (ob causas priores sex ex supra enumeratis) iam tempore sex mensium, postquam causa actori innouit (§ 167). Forma celebrationis matrimonii retenta est ut in codice civili austriaco, id est ordinaria forma est religiosa; si autem parochus repugnet assistere matrimonio ob rationem a lege civili non recognitam, nupturientes possunt adire officialem civilem (§§ 129—136) (matrimonium civile necessitatis). Competens est non solum parochus domicilii ut secundum § 75 cod. civ. austr., sed etiam parochus commorationis (§ 129). — Breviter describuntur differentiae inter ius matrimoniale in codice civili austriaco et in novo schemate.

IV. Catholicos Jugoslaviae ius matrimoniale in novo schemate positum non repugnantes non posse accipere evidens est. Ob divortium quod adhuc tantum in territorio iuris hungarici (Vojvodina et Medjimurje) pro catholicis valet, quam maximas difficultates orituras esse nemo est qui non videt. Quae sunt maiores quam in systemate matrimonii civilis facultativi vel obligatorii. Confusionum dolendarum in rebus matrimonialibus ultimis annis existentium, cum permulti dederint nomen sectae acatholicae (veteri-catholicae, orthodoxae) ut divortium consequerentur, ratio quaerenda non est in eo, quod in pluribus Jugoslaviae regionibus habentur plus minusve religiosum ius matrimoniale, sed in eo, quod nondum habetur lex civilis inter-confessionalis cum valore pro toto territorio, qua posset impediri, ne catholici abuterentur transgressu in aliam religionem ad divortium consequendum. Ratione habita conditionum nunc temporis optima solutio difficillimae quaestionis quoad ius matrimoniale in Jugoslavia unificandum esse videtur, quae habetur in art. 34 concord. italici de anno 1929 nec non in art. 7 concord. austriaci de anno 1933.

I. Uvod.

1. Izdelava unificiranega državljskega zakonika v naši državi je bila naložena odseku za zasebno pravo v stalnem zakonodajnem svetu. Po ustanovitvi vrhovnega zakonodajnega sveta je bil odsek spremenjen v navadno komisijo za izdelavo državljskega prava. Komisija (oziroma odsek) je po dvanajstih letih z večjimi vmesnimi presledki delo dokončala meseca oktobra l. 1933. Pravosodno ministrstvo je želelo, da se izdelek čimprej objavi. Nekateri člani komisije pa so nasprotno hoteli, da se elaborat najprej predloži superrevizijski komisiji. Ker s tem niso uspeli, je komisija sklenila, da se njeno delo imenuje *predhodni načrt* (predosnova gradjanskog zakonika za kraljevinu Jugoslaviju), s čimer je hotela naglasiti, da načrt »nima značaja gotovega in izdelanega zakonskega osnutka¹. Z razpisom z dne 27. maja 1935, št. 54.984 je pravosodno ministrstvo razposlalo ta predhodni načrt sodiščem in raznim korporacijam, v katerih področje spada tudi oddajanje mnenj in pripomb k zakonodajnim načrtom, da se o njem izrazijo².

¹ Maurović, Izvještaj o predosnovi gradjanskog zakonika za kraljevinu Jugoslaviju, Zagreb 1935, str. 4—5. Za zakonsko pravo v predh. načrtu prim. tudi Eisner, Das Ehe recht im jugoslawischen Vorentwurf und im tschechoslowakischen Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches, Ljubljana 1936 (v spomenici prof. Dolencu, Kreku, Kušeju in Škerlju ob 60-letnici, str. 569—643; tudi poseben odtis).

² Rok za oddajo mnenj je bil prvotno določen do aprila 1936, pozneje pa podaljšan do januarja l. 1937.

Komisija je vzela za podlago avstrijski občni državljanski zakonik (o. d. z.) iz l. 1811 s tremi delnimi novelami (I. nov. iz l. 1914; II. nov. iz l. 1915 in III. nov. iz l. 1916), ker je ta zakonik že v veljavi v velikem delu naše države³. Komisija se je tudi postavila na stališče, da se napravijo v o. d. z.-u le resnično potrebne spremembe. Tvarina je bila razdeljena med posamezne člane komisije⁴. Drugo poglavje v o. d. z.-u »o zakonskem pravu« pa je bilo izročeno ožji tričlanski komisiji⁵.

V tej-le razpravi si oglejmo, v čem se zakonsko pravo v predhodnem načrtu⁶ loči od zakonskega prava v II. poglavju o. d. z. Zanimajo nas predvsem tiste spremembe, ki so pomembne s stališča cerkvenega prava; ostale navedemo le radi informacije za dušne pastirje, ki morajo poznati tudi določbe državnega zakonskega prava⁷.

³ V Sloveniji in Dalmaciji z delnimi novelami vred, na Hrvaškem pa brez delnih novel. Stvarno pa velja avstr. občni drž. zakonik v marsičem tudi v ostalih pokrajinah.

⁴ §§ 1—43; 1451—1452 o. d. z. prof. Kreku; §§ 137—186 o. d. z. prof. Mitroviću; §§ 187—284 o. d. z. advokatu Tadiću; §§ 285—352; 825—858 o. d. z. ministru dr. L. Markoviću, ki ga je pozneje zamenil advokat Petković; §§ 353—530 o. d. z. adv. Petkoviću; §§ 531—551, 727—761; 797—824 o. d. z. prof. dr. Z. Periću; §§ 552—726; 763—796; 1216—1266 o. d. z. prof. Z. Spasojeviću; §§ 859—937; 1342—1450 o. d. z. prof. Mauroviću; §§ 938—1216; 1267—1292 o. d. z. prof. Arangeloviću; §§ 1293—1341 o. d. z. adv. dr. Werku, ki ga je zamenil prof. Arangelović (Maurović, o. c. 4).

⁵ Prof. Kušej, Lovrič in Mitrović (Maurović, o. c. 4).

⁶ Cit. predh. n.

⁷ Preden preidemo k nadaljnjemu razpravljanju, naj kratko očrtam današnje stanje zakonskega prava in pristojnosti v zakonskih stvareh v naši državi (prim. Eisner, Medjunarodno, medjupokrajinsko (interlokalno) i medjuversko bračno pravo kraljevine Jugoslavije, Zagreb 1935). Razlikovati moramo najprej šest teritorijev:

1. Ozemlje, kjer velja avstrijsko pravo (Slovenija, Dalmacija, del Istre in Prekmurje, kjer je bilo z naredbo poverjenika za pravosodje v Sloveniji dne 18. septembra 1919 raztegnjeno slovensko, odnosno avstrijsko pravo). V tem ozemlju velja zakonsko pravo v o. d. z.-u v polni moči, kakor bomo videli pozneje.

2. Ozemlje, kjer velja ogrsko pravo (Vojvodina in Medjimurje). Tu velja zakonsko pravo iz zak. čl. XXXI/1894, ki ga karakterizira obvezni civilni zakon (§ 29) in razporoka (§§ 73, 76—80).

3. Hrvatska in Slavonija. Po čl. III. ces. pat. z dne 29. novembra 1852 določbe II. pogl. avstr. občega državljanskega zakonika, ki se je takrat uvedel v tem ozemlju, v kolikor se tičejo veljavnega sklepanja zakonov in vprašanj o nezakonnosti zakonov, ločitve od mize in postelje ter razporoke, ne veljajo za pripadnike rimsko katoliške, grško katoliške in pravoslavne vere, marveč veljajo v teh stvareh predpisi dotične cerkve. V naštetih zakonskih stvareh pri pripadnikih imenovanih religij ne sodijo državna, marveč cerkvena sodišča (čl. II. in III. ces. pat. z dne 16. febr. 1853). Na temelju čl. X. avstr. konkordata iz l. 1855 je bil izdan s ces. pat. z dne 8. okt. 1856 zakon o ženitvah katoličanov, ki velja s priloženim napotilom za duhovna sodišča še sedaj. Vprašanje, ali morajo cerkvena katol. sodišča uporabljati tridentinsko zakonsko pravo ali novo, pustimo ob strani.

4. Srbija. Zakonsko pravo urejajo §§ 60—111 srb. drž. zakonika iz l. 1844, vendar ne povsem samostojno, ker se zakonik sklicuje na pravo srbske pravoslavne cerkve. Po §-u 99 srb. drž. zak. so za presojo o veljavnosti zakona in za razvezo zakona pristojna cerkvena sodišča (namreč pravoslavna). Po uredbi z dne 7. decembra 1861 so za zakonske spore ne-

II. Značaj zakonskega prava v o. d. z.-u⁸.

2. Zaradi lažjega umevanja je v okviru naše naloge na mestu, da kratko očitamo značaj zakonskega prava, kakor je v veljavi na ozemlju Slovenije in Dalmacije, ker se je novi načrt še najbolj približal temu pravu, oziroma je po zamisli komisije izhajal iz tega prava in

pravoslavnih oseb pristojna državna sodišča, ki pa morajo, kar zadeva materialno pravo, uporabljati za katoličane pravo katoliške cerkve in za luterance pravo luteranske cerkve, pri mešanem zakonu pa, če ni ena stranka pravoslavna, pa pravo cerkve, v kateri je bil zakon blagoslovljen. Po srbskem konkordatu iz l. 1914 je katoliška cerkev, kar zadeva zakon, zenačena s pravoslavno. Mešani zakoni (tudi med pravoslavnimi in katoličanom) se morejo sklepati po katoliškem obredu. O veljavnosti zakona in o ločitvi od mize in postelje sodijo pri čistih katoliških zakonih in pri mešanih zakonih, ki so sklenjeni v katoliški cerkvi, katoliška cerkvena sodišča. — Novo zakonsko pravo srb. prav. cerkve je notranje cerkveno pravo, zato načelnega razmerja med državno in cerkveno pristojnostjo ni moglo spremeniti; je pa to vprašanje v literaturi in v praksi sporno (prim. BV 1933, 267—268).

5. Bosna in Hercegovina. Za pripadnike vseh ver velja, kar zadeva sklepanje zakona, ločitev od mize in postelje ter razporoko, njih konfesionalno pravo. V kolikor gre za imovinskoppravna vprašanja iz zakonskega razmerja pri nemuslimanih, je sodna praksa uporabljala predpise občega državljskega zakonika.

6. Črna gora. Po čl. IV. uvedne uredbe k zak. o sodn. postopku v civilnih pravnih zadevah za Črno goro z dne 1. nov. (po starem koledarju) 1905 velja glede materialnega zakonskega prava in glede pristojnosti v zakonskih stvareh isto kot v Bosni in Hercegovini, torej konfesionalno pravo. Za katoličane je črnogorski konkordat iz l. 1886 v čl. 9. in 10. uredil vprašanje tako kot poznejši srbski konkordat, ki smo ga zgoraj omenili.

V Sloveniji in Dalmaciji spadajo vse zakonske pravde pred državna sodišča. Po §-u 111 o. d. z. pa je zakon katoličanov nerazvezljiv. Ker velja glede sklepanja in razvezavanja zakonov v vseh ostalih pokrajinah naše države izvemši Vojvodino in Medjimurje, konfesionalno pravo in ker vse konfesije v naši državi razen katoliške poznajo razvezo zakona, se dogajajo primeri, da katoličani v Sloveniji in Dalmaciji, ki bi radi dosegli razvezo svojega zakona menjajo vero in jim potem verska sodišča izven Slovenije in Dalmacije razvežejo zakon. Ali imajo take sodbe pravoslavnih sodišč v Sloveniji in Dalmaciji veljavo v državnem področju, je sporno. Ni pa dvoma, da take sodbe starokatoliških sodišč nimajo veljave ne le v Sloveniji in Dalmaciji, temveč tudi v Hrvatski in Slavoniji ne.

Opisane razmere so nevezdržne, ker nasprotujejo pravnemu redu. Zato jih je treba odpraviti. Popolnoma drugo vprašanje pa je, ali se dajo odpraviti le z unificiranim državnim zakonskim pravom ali ne tudi kako drugače.

⁸ Poleg določb v o. d. z.-u pridejo še v poštev dvorni dekreti z dne 26. avgusta 1814, 17. julija 1835 in 4. februarja 1837 (vsi o zadržku katolicizma); zak. z dne 25. maja 1868, d. z. št. 47, ki je upostavil II. pogl. o. d. z.-a in uvedel civilni zakon v sili; zak. z dne 31. decembra 1868, d. o. z. št. 3 za l. 1869 o spravnih poizkusih pred ločitvijo od mize in postelje; zak. z dne 31. decembra 1868, d. z. št. 4 za l. 1869 o sklepanju mešanih zakonov; zak. z dne 9. aprila 1870, d. z. št. 51 o sklepanju zakonov med osebami, ki ne pripadajo nobeni priznani verski družbi in o vodstvu matrik in poročnih knjig za te osebe; zak. z dne 4. junija 1872, d. z. št. 111, s katerim so se nekatere zakonske stvari iz področja deželnih oblastev pridelile okrajnim oblastvom; zak. z dne 15. junija 1912, d. z. 159 o sklepanju zakonov muslimanov in vodstvu matic za nje. Za formalno zak. pravo pa dvorni dekret z dne 23. avg. 1819, št. 95 in naredba iz l. 1897, št. 283. Nekatere druge zakone gl. pri G r i e s s l, Kirch, Vorschriften und österr. Gesetze u. Verordnungen in Ehe-Angelegenheiten, Graz 1890.

iz stanja, ki je v Sloveniji in Dalmaciji, čeprav je uvedel bistvene in v sam značaj prava globoko posegajoče spremembe.

Zakonsko pravo v o. d. z.-u je v formalnem oziru popolnoma samostojno in zaključeno državno pravo, v vsebinskem oziru pa konfesionalno diferencirano za katoličane posebej, za nekatoličane in jude pa tudi posebej. Po l. 1867 pa je zakonodavec v nekaterih stvareh z zakoni, ki so bili zgoraj (v op. 8) naštetih, zakonsko pravo tudi v vsebinskem pogledu sekulariziral. Do popolne reforme zakonskega prava pa v bivši Avstriji kljub ponovnim predlogom ni prišlo⁹.

Na podlagi učenja regalističnih in galikanskih teologov, ki so učili v zakonu realno razliko med pogodbo in zakramentom¹⁰, so začeli v Avstriji poddržavljati zakonsko pravo v drugi polovici 18. stoletja. Tako je izdala Marija Terezija l. 1753 določbe o zakonih maloletnih oseb in l. 1756 o zakonih častnikov. Cesar Jožef II. pa je z zakonskim patentom (Ehepatent) z dne 16. januarja 1783 uredil formalno samostojno vse zakonsko pravo in izročil zakonske spore državnim sodiščem; ohranil pa je obvezno cerkveno poroko¹¹. Določbe zakonskega patenta so s spremembami prešle v Jožefov zakonik iz l. 1786, nato v zapadno gališki zakonik iz l. 1797, v salcburški zakonski patent iz l. 1808 in končno v občni državljanski zakonik iz l. 1811, čigar II. poglavje »o zakonskem pravu« je potem veljalo v Avstriji do konkordata s sv. stolico l. 1855.

3. Da je bilo to pravo formalno izključno državno in v sebi zaključeno, se jasno razvidi iz namena, ki je izražen v Jožefovem zakonskem patentu, in iz dekreta v o. d. z.-u, ki nikjer ne navaja na cerkveno pravo, kakor n. pr. srb. držav. zakonik. Konfesionalni značaj pa razodeva avstrijsko zakonsko pravo po vsebini na več mestih. Tako pozna zadržke višjega posvečenja (§ 63 o. d. z.), slovesne redovniške zaobljube (§ 63 o. d. z.) in različnosti vere (§ 64 o. d. z.), ki so vsi državljanskemu stališču tuji. Po §-u 111. o. d. z. je zakon med katoliškimi osebami nerazvezljiv in ga more razvezati le smrt. Nerazvezljiv je tudi zakon, če je bil le en kontrahent ob času sklenitve zakona že katoliške vere. Na podlagi cit. paragrafa sta uvedla dvorna dekreta z dne 26. avgusta 1814 in 17. julija 1835 takozvani impedimentum catholicismi, ki izhaja s stališča, da mora smatrati katoličan vsak veljaven zakon za nerazvezljiv, četudi ga je državna oblast pri nekatoličanih razvezala. Neodvisnost zakonskega prava v o. d. z.-u od cerkvenega prava se kljub »konfesionalno pobarvani« vsebini prav pri tem zadržku kaže v tem, da je brez pomena, če je zakon cerkveno veljaven ali ne, po spolni združitvi dovršen ali ne. O razporoki pri

⁹ W a h r m u n d, Dokumente zur Geschichte der Eherechtsreform in Österreich 1908; L e t h, Zur Reform des österreichischen Eherechts 1906.

¹⁰ Prim. R ö s c h, Das Kirchenrecht im Zeitalter der Aufklärung (Der Staat und das Eherecht) A. f. k. KR. 1905, 26—37.

¹¹ § 1 zakonskega patenta se je glasil: »Die Ehe an sich selbst als ein bürgerlicher Vertrag (Kontrakt) betrachtet, wie auch die aus diesem Verträge herfließenden und den Vertrag-Errichtenden gegeneinander zustehenden bürgerlichen Gerechtsame und Verbindlichkeiten erhalten ihre Wesenheit, Kraft und Bestimmung ganz und allein von unseren landesfürstlichen Gesetzen.«

zakonih katoličanov zato o. d. z. nima nobene določbe, pač pa ureja v §§ 115 do 119 razvezo zakonov nekatoliških kristjanov, ker je njim po njihovem verskem nauku in pravu razveza dovoljena. Posebnosti židovskega verskega zakonskega prava upoštevajo §§ 123 do 136 o. d. z. Oblika sklepanja zakona (poroka) je bila v o. d. z.-u popolnoma cerkvena, oziroma verska. V tej dobi (pred l. 1868) je bila prednost katoliške vere priznana. Mešan zakon med katoličanom in nekatoličanom se je moral skleniti pred katoliškim župnikom; dušni pastir nekatoliškega kontrahenta je smel na zahtevo tega kontrahenta pri poroki pred katoliškim župnikom le prisostvovati (§ 77 o. d. z.).

Glede oklicev pri zakonih med nekatoliškimi kristjani in pri mešanih zakonih med katoličani in nekatoliškimi kristjani je določal § 71, drugi odstavek o. d. z.: »Pri zakonih med nekatoliškimi krščanskimi verniki se mora opraviti oklic ne le v njunih bogoslužnih zborih, marveč tudi v tistih katoliških župnih cerkvah, v katerih okolišu prebivata; in pri zakonih med katoliškimi in nekatoliškimi krščanskimi verniki ne le v župni cerkvi katoliškega in v molilnici nekatoliškega dela, ampak tudi v katoliški župni cerkvi, v katere okolišu prebiva nekatoliški del.«

Zasilnega civilnega zakona takrat še ni bilo. Sklepanje zakonov med osebami, ki ne pripadajo nobeni priznani verski družbi, še ni bilo urejeno. Konfesionalni značaj sta končno razodevala §§ 104 in 107 o. d. z., po katerih je moral spravne poskuse pred ločitvijo od mize in postelje opraviti verski predstavnik.

4. V letih 1856 do 1868 je v Avstriji na podlagi konkordata veljalo za katoličane v celoti katoliško zakonsko pravo. Zakon z dne 25. maja 1868, d. z. št. 47 pa je zopet uvedel II. poglavje o. d. z.-a. Sedaj pa se je pričela sekularizacija avstrijskega zakonskega prava tudi v vsebinskem pogledu. Že pravkar navedeni zakon je dovolil, da se moreta zaročenca v primeru, da bi verski predstavnik odklonil sodelovanje pri sklenitvi zakona iz razlogov, ki jih ne prizna državno pravo, poročiti pred civilnim oblastvom (civilni zakon v sili). Zakon z dne 31. decembra 1868, d. z. št. 4 za l. 1869 je odpravil prvenstveno stališče katoliške vere, ki je bilo izraženo v zgoraj navedenih §§ 71 in 77 o. d. z. Zakoni nekatoliških kristjanov se več ne oklicujejo v katoliških cerkvah in pri mešanem zakonu je kontrahentoma dano na izbiro, da se gresta poročiti ali pred katoliškega župnika ali pred nekatoliškega dušnega pastirja. Zakon z dne 9. aprila 1871, d. z. št. 51 je uredil sklepanje zakonov med osebami, ki ne pripadajo nobeni priznani veri. Na nje se aplicirajo določbe, ki veljajo za nekatoliške kristjane, a namesto verskega oblastva sodeluje državno oblastvo (civilni zakon). Zakon z dne 31. decembra 1868, d. z. št. 3 za l. 1869 je predpisa v §§ 104 in 107 o. d. z., da mora dušni pastir opraviti spravne poskuse med zakonci, kadar gre za ločitev od mize in postelje, odpravil in cerkvene spravne poskuse zenačil s sodnimi¹².

¹² Prim. Ehrenzweig, System des österr. allg. Privatrechts 6II/2, 1924, 8—10.

5. Reformiranje avstrijskega zakonskega prava po zakonodaji je bilo s tem končano. Njegov konfesionalni značaj pa je tudi praksa in interpretacija vedno bolj odstranjala. Po §-u 83 o. d. z. je n. pr. deželno oblastvo, ki je sprejelo prošnjo za spregled od zakonskih zadržkov, bilo obvezano »po okolnosti dalje poizvedovati«. Dostavek je treba tako razumeti, da je bilo deželno oblastvo dolžno stopiti v zvezo tudi s cerkvenimi oblastmi, čeprav na njih mnenja ni bilo vezano¹³. Do l. 1868 deželna oblastva sploh, kakor se zdi, niso dajala spregledov brez soglasja s škofijskimi ordinariati¹⁴. Pozneje soglasja niso več iskala in so pogosto dajala spreglede brez kakršnegakoli ozira na cerkvena oblastva. Do l. 1904 so avstrijska oblastva smatrala zadržek višjega posvečenja (§ 63 o. d. z.) za nespregleden, pozneje so začela dajati spreglede. Isto je bilo z zadržkom slovesne zaobljube¹⁵. Tudi od zadržka zakonske vezi so pod pretvezo, da o. d. z. ne navaja, kateri zadržki so spregledni in kateri ne, dajali spreglede. »Nach einer vertraulichen Mittheilung sind derlei kaiserliche Erklärungen in der Form von Dispensationen vom Hinderniß der bestehenden Ehe gegeben, nicht so selten, als man annehmen sollte«, je pisal l. 1898 Scherer¹⁶. Po svetovni vojni so v Avstriji pogosto spregledali ta zadržek in skovali za zakon, ki je bil sklenjen s spregledom od zadržka obstoječe zakonske vezi, besedo Dispense ali Severehe¹⁷.

Formalno je bil v Avstriji in tudi pri nas do sedaj dvotirni sistem zakonskega prava, državno zakonsko pravo je bilo samostojno in zaključeno. Poleg njega pa je bilo cerkveno zakonsko pravo, kateremu je prinesla nova kodifikacija precejšnje spremembe. Vsebinske razlike med državnim in zakonskim pravom so postale še večje, vendar se kljub sekularizaciji, ki je bila zgoraj popisana, v praksi težkoče niso čutile, razen pri mešanih zakonih, ker je ostal predpis o obvezni cerkveni poroki in § 111 o. d. z., po katerem je zakon katoličanov nerazvezljiv. Teh dveh točk pa so se tikali skoro vsi predlogi o reformi zakonskega prava že v Avstriji¹⁸ in potem ves čas, kar obstaja naša država¹⁹. Uvede naj se civilni zakon in razporoka. Predlogi so se sicer razhajali, ker so nekateri predlagali fakutativni, drugi pa obligatorni

¹³ Prim o tem Ehrenzweig, o. c. 61, op. 16.

¹⁴ Prim. dekret dvorne pisarne z dne 27. maja 1840 (Ehrenzweig, o. c. 62).

¹⁵ Haring, Grundzüge des katholischen Kirchenrechts² 1916, 516.

¹⁶ Handbuch des Kirchenrechtes II, 576. op. 111. Odlok notranj. ministva iz l. 1907, št. 16.658 je izrečno proglasil, da avstrijski zakon ne pozna nobenega nespreglednega zadržka (Ehrenzweig, o. c. 65).

¹⁷ Ime od Ševerja, nižjeavstrijskega deželnega glavarja, ki je l. 1919 dajal take spreglede. Literaturo o Dispense gl. pri Ehrenzweig, o. c. 64, op. 39.

¹⁸ Prim. op. 9.

¹⁹ Prim. Kušej, Vera in bračna vez v naši državi de lege lata et de lege ferenda (Zbornik zn. razpr. jur. fakul. v Lj. IV, 1925, 94—132; Tomac, Ustav i bračno pravo, Zagreb 1925; Ruspini, Crkveni ili gradjanski brak, Bogoslovska Smotra 1925, 156—159; 1927, 273—279; Troicki, Crkveni ili gradjanski brak (Biblioteka savremenih religiozno-moralnih pitanja), Beograd 1926, knj. 17; Troicki, Hrišćanska filozofija braka, Beograd 1934.

civilni zakon in tudi glede razlogov, iz katerih naj se razporka dovoli, niso bili vsi edini, toda edinstvo je vladala v tem, da bodi v nasprotju z dogmo in s pravom katoliške cerkve zakonsko pravo docela laično in laksno.

III. Spremembe v predhodnem načrtu.

6. Zakonsko pravo v predh. načrtu je izdelano, kakor smo že omenili, na podlagi zakonskega prava v o. d. z.-u. Opuščen pa je konfesionalni značaj tega prava; uvedena je razporka, pač pa ohranjena obvezna cerkvena poroka z zasilnim civilnim zakonom. Drugo poglavje v predh. načrtu z naslovom »o zakonskem pravu« šteje 71 paragrafov (§§ 44 do 136), drugo poglavje v o. d. z.-u z istim naslovom pa 93 paragrafov (§§ 44 do 136). Razvrstitev materije z obrobni naslovi je v predh. načrtu skoraj popolnoma sprejeta. Ob medsebojni primerjavi paragrafov se pokaže, da 34 paragrafov od navedenih 93 paragrafov v o. d. z.-u ni bilo na noben način sprejetih v predh. načrt; nasprotno pa je predh. načrt sprejel 12 paragrafov, ki nimajo paralele v o. d. z.-u. Odpadli so tile paragrafi iz o. d. z.-a: 50, 51, 54, 61, 63, 64, 67, 97, 98, 100—102, 108, 111—114, 116, 117, 119, 123—136. V njih so bile črtane posebnosti za zakone židov (14 paragrafov, §§ 123 do 136), dalje šest (oziroma sedem) razdiralnih zakonskih zadržkov (zadržek obsodbe na kazen radi hudodelstva, § 61; zadržek radi posvečenja ali slovesne zaobljube, § 63; zadržek različne vere, § 64; zadržek prešestva, § 67; impedimentum catholicismi, ker je črtan § 111; zadržek sodelovanja pri razvezi zakona, § 119). Ostali paragrafi so odpadli, ker spadajo v procesno pravo ali se nanj sklicujejo (§§ 97—101, 117), ali spadajo v uvodni zakon ali v internacionalno pravo ali so odveč.

Novo določbe v predh. načrtu pa se tičejo zlasti spregledovanja oklicev in zakonskih zadržkov (3 novi paragrafi) in razporka (5 paragrafov), ostale le točneje izražajo in dopolnjujejo stare predpise. Mnoge delne spremembe so utrpeli tudi pridržani paragrafi.

V naslednjem naj podam kratek pregled zakonskega prava v predh. načrtu, oziraje se na zakonsko pravo v njegovi predlogi in v cerkvenem zakoniku. Točneje pa si oglejmo določbe o poroki in razporki. Držim se razvrstitve, kot je v predh. načrtu in v o. d. z.-u.

7. Pojem zakona je opisan v §-u 103 predh. n. prav tako kot v §-u 44 o. d. z., ki je sprejet v celoti do besede²⁰. V cerkv. zak. bi odgovarjal kan. 1013, § 1, ki govori o namenu zakona²¹.

Pojem zaroke v §-u 104 predh. n. se krije z onim v §-u 45 o. d. z. Imovinsko pravni učinek odstopa od zaroke je v §-u 105 predh. n. drugače formuliran kot v §-u 46 o. d. z. (le krivdni

²⁰ Čeprav so ta paragraf hudo kritizirali, deloma kot nezadosten deloma pa kot odvišen.

²¹ Srbska pravoslavna cerkev pojmuje zakon drugače; prim. § 1 bračnih pravil iz l. 1933: »Pravoslavni brak je sveta tajna po kojoj se dva lica raznoga pola, na način propisan Crkvom, vezuju doživotnom duhovnom i telesnom vezom, radi potpune životne zajednice i radjanja i vaspitanja dece.«

razlog!). § 106 predh. n. ima določbo o pravici, zahtevati, kar je bilo dano zaročencu za dar, in o pravici, ne izpolniti obljubo obdarovanja, če se zaroaka razdere. V o. d. z.-u na tem mestu ni paralelne določbe, pač pa v drugem odstavku §-a 1247. Temeljna misel o bistvu zaroke in njenih učinkih je enako obsežena v kan. 1017; je pa v veljavnem cerkvenem pravu zaroaka strogo obličen posel, medtem ko v obeh ostalih tekstih ni.

Pravilo o možnosti, skleniti zakon enako izražajo § 107 predh. n., § 47 o. d. z. in kan. 1035.

Zakonski zadržki. Razdiralne zakonske zadržke predh. načrt in o. d. z. enako grupirata. O njih govorita pod tremi naslovi: I. pomanjkanje privolitve; II. zadržki radi posebnih lastnosti (v o. d. z.-u je bil napis pomanjkanje možnosti za smoter) in III. pomanjkanje bistvenih obličnosti. V cerkv. zakoniku ima pojem razdiralni zakonski zadržek ožji pomen; hibe, ki se tičejo privolitve ali oblike, cerkv. zakonik ne šteje med zadržke²².

Zadržke radi pomanjkanja privolitve delita predh. n. in o. d. z. a) v zadržke radi nezmožnosti, dati privoljenje in b) v zadržke radi nedostatka pravega privoljenja.

8. Zadržki radi nezmožnosti dati privoljenje so: a) Zadržek nezadostne starosti (§ 108 predh. n.). Moški pod 17. letom in ženska pod 15. letom ne moreta skleniti zakona²³. Zadržek je nespregleden (§ 142 predh. n.). Po §-u 48 o. d. z. ne morejo skleniti zakona nedorastle osebe, torej osebe pod 14. letom, ne oziraje se na spol. Kan. 1067, § 1 postavlja starostno mejo 16 let za moške in 14 let za ženske.

b) Zadržek nerazsodnosti (§ 109 predh. n.). Odgovarja § 48 o. d. z., ki je torej razdeljen v predh. načrtu na dva paragrafa. Nerazsodne osebe tudi po kan. 1081, § 1 ne morejo skleniti zakona.

c) Zadržek popolnega preklica (§ 109 predh. n.). Odgovarja § 3 prekl. reda iz l. 1916. V cerkv. zakoniku formalno tega zadržka ni.

č) Zadržek pomanjkanja svojepravnosti (§§ 110 do 112 predh. n.). Osebe pod očetovsko oblastjo, osebe pod varuštvom in omejeno preklicane ne morejo same skleniti zakona, temveč potrebujejo osebe pod očetovsko oblastjo pristanek zakonskega očeta, osebe pod varuštvom pristanek varuške oblasti, ki zasliši njihovega zakonitega zastopnika, in omejeno preklicane osebe pristanek pomočnika in sodišča. Odgovarjajo §§ 49, 52 in 53 v o. d. z. — §§ 50,

²² Bračna pravila srbske pravoslavne cerkve poznajo osebne zadržke, ki so odpravljeni in neodpravljeni, dalje zadržke radi hibe v izjavi privolitve in zadržke glede oblike (prim. BV 1933, 270—272).

²³ Isto po § 69 srb. drž. zak., samo da je bil možen spregled, tako da se je mogel poročiti mladenič s 15. letom in dekle s 13. letom. — Bračna pravila imajo neodpravljen in odpravljen zadržek nezadostne starosti. Neizpolnjeno 16. leto pri moškem in 14. leto pri ženski je neodpravljen zadržek; neizpolnjeno 18. leto pri moškem in neizpolnjeno 16. leto pri ženski pa odpravljen zadržek (§§ 12 in 13 br. pr.).

51, 54 o. d. z. so črtani. V cerkv. zakoniku ni paralelnih določb. Deloma pa spada sem kan. 1067, § 2.

9. Zadržki radi nedostatka pravega privoljenja: a) Zadržek strahu (§ 113 predh. n.). Odgovarja § 55. o. d. z.; dostavljeno pa je, da se upošteva za presojo strahu nevarnost »za življenje, zdravje in čast zaročenca ali osebe, ki je z njim tesno vezana«. Besed med narekovajem v §-u 55 o. d. z. ni. Grožnja je torej po vsebini omejena, po drugi strani pa so upoštrevane tudi grožnje, ki so naperjene proti osebi, ki so z zaročencem v tesni zvezi. O vplivu strahu na sklenitev zakona ima določbo tudi kan. 1087, ki pa se v marsičem ne ujema s predpisom v §-u 55 o. d. z. in v §-u 133 predh. n.

b) Zadržek otmiče (§ 114 predh. n.). Odgovarja § 56 o. d. z. Dostavljeno pa je »ali s silo zadrževana« (oseba). S tem se je § 114 predh. n. približal kan. 1074. Ne le nasilna odveditev (kakor v §-u 56 o. d. z.), marveč tudi nasilno zadrževanje ustanovi zadržek. Po kan. 1074 mora biti odvedena ali zadrževana ženska oseba, po §-u 114 predh. n. in §-u 56 o. d. z. more biti tudi moška oseba.

c) Zadržek z mote (§ 115 predh. n.). Po §-u 57 o. d. z. je zakon neveljaven, če se je zmeta zgodila v osebi bodočega zakonca. V §-u 115 predh. n. pa je še dostavljeno: »ali njihovih bistvenih lastnosti, ki ga predstavljajo za drugo osebo, kakor je«. S tem še ni sprejet star predlog, da naj se upošteva ne le zmeta v fizični osebi, marveč tudi zmeta v »državljski osebi«, ker se vendar v zakon ne jemljeta telesi, marveč predvsem duši²⁴, ampak se upošteva le error redundans in error personae, ki pa se še vedno nanaša na fizično osebo; v praksi bodo nedvomno nastali spori, ker besedilo le ni zadosti jasno. Po kan. 1083 se zmeta »v državljski osebi« ne upošteva, pač pa error qualitatis, redundans in errore personae ter error conditionis servilis.

č) Zadržek nosečnosti od drugega moškega (§ 116 predh. n.). Odgovarja § 58. o. d. z. Ta zadržek, ki je seveda tuj cerkvenemu pravu, je prav za prav poseben primer zadržka z mote in povzroča, da je zakon izpodbojen.

V obeh zakonikih določa naslednji paragraf (§ 117 predh. n. in § 59 o. d. z.), da vse ostale zmete zakoncev kakor tudi njih prevarane nade domnevanih ali tudi dogovorjenih pogojev ne nasprotujejo veljavnosti zakona. V §-u 117 predh. n. je vstavljeno »pred sklenitvijo zakona« (dogovorjenih pogojev). Pogoji, ki so stavljeni pri sklenitvi zakona, se torej upoštrevajo; ali je tako tudi v o. d. z.-u, je sporno. Cerkv. zakonik ima obširnejše in točnejše določbe o zakonu pod pogojem (kan. 1092)²⁵.

10. Zadržki radi posebnih lastnosti. V predh. načrtu je pod tem naslovom obravnavanih v §§ 118—122 naslednjih pet zakonskih zadržkov, namreč zadržek spolne nezmožnosti, zakonske vezi, krvnega sorodstva, svaštva in umora soproga. O. d. z. pa

²⁴ Ehrenzweig, o. c. 48.

²⁵ Po § 35 bračnih pravil je zakon neveljaven radi zadržka glede oblike, ako privolitev ni bila brezpogojna.

na tem mestu pod naslovom pomanjkanje zmožnosti za smoter našteva v §§ 60—68 poleg navedenih pet še naslednje štiri zadržke: zadržek zaradi obsodbe na kazen radi hudodelstva (§ 61 o. d. z., ki pa je bil za civilne osebe odpravljen že v §-u 5 zak. z dne 25. novembra 1867, d. z. št. 131), zadržek radi posvečenja ali slovesne zaobljube (§ 63 o. d. z.), zadržek zaradi prešuštva (§ 67 o. d. z.) in zadržek različnosti vere (§ 64 o. d. z.). Ti zadržki so torej odpravljeni, poleg njih pa še zadržek sodelovanja pri razvezi zakona (§ 119 o. d. z.) in impedimentum catholicismi (sive relativum sive absolutum) (osnovan na §-u 111 o. d. z.).

O zadržkih, ki so pod gornjim naslovom pridržani v predh. načrtu, je pripomniti tole: Zadržek spolne nezmožnosti je v §-u 118 predh. n. pod manj srečnim napisom: »Nedostatek fizične sposobnosti za izvrševanje zakonske dolžnosti« formuliran prav tako kot v §-u 60 o. d. z. (tam pod napisom [pomanjkanje] »telesne zmožnosti«). Samo konec besedila je točneje izražen v §-u 118 predh. n. ki pravi, da po poroki nastala nezmožnost »ne more biti razlog, da se zakon proglasi za neveljaven«, medtem ko se je § 60 o. d. z. izražal, da taka nezmožnost »ne more razvezati zakonske vezi«. Zadržek tvori samo impotentia coeundi kakor tudi v kan. 1068²⁶.

Zadržek zakonske vezi je v §-u 119 predh. n. bolje (pozitivno) stiliziran kot v §-u 62 o. d. z. Odgovarja kan. 1069.

Zadržek krvnega sorodstva sega po §-u 120 predh. načrta v stranski črti do četrtega kolena (po rimskem štetju) brez izjeme; medtem ko po §-u 65 o. d. z., ki je po imenu našteval sorodnike, ni segal do četrtega kolena brez izjeme. Do tretjega kolena v stranski črti je zadržek nespregleden (§ 142 predh. n.). O. d. z. ni imel določbe o tem. Po kan. 1076 sega zadržek krvnega sorodstva v stranski črti do šestega kolena (do tretjega po kanonskem štetju), vendar je v tretjem kolenu — v šestem in petem kolenu po rimskem štetju — kot zadržek nižjega reda (kan. 1042, § 2. n. 1) lahko spregleden. Nespregleden je zadržek (v stranski črti) le v prvem kolenu (kan. 1042, § 3), spregled pa je otežkočen, če gre za drugo koleno tangente primo (instrukcija kongr. za zakramente z dne 1. avg. 1931, AAS 1931, 413).

Zadržek svaštva obstoji po §-u 121 predh. n. le v ravni črti, ne več tudi v stranski črti, kot je po §-u 66 o. d. z. Kan. 1077 se je kril s § 66 o. d. z.

Zadržek umora zakonca v §-u 122 predh. n. odgovarja §-u 68 o. d. z., samo nekoliko drugače je formuliran. Nekaj sličnega je četrti primer zadržka zločina v kan. 1075, n. 3.

11. Pod naslovom: »Pomanjkanje bistvenih obličnosti«, ki spada, kakor smo videli v poglavje o zakonskih zadržkih, vsebujejo naslednji paragrafi v predh. načrtu (§§ 123—136 in o. d. z.-u (§§ 69—82) določbe o oklicih in poroki.

V predh. načrtu je pridržana »po uputstvima sa mjerodavne stra-

²⁶ Bračna pravila ne poznajo zadržka spolne nezmožnosti, temveč je po § 32 le prevara ali zmeta glede zmožnosti zadržek (prim. § 1333 nem. drž. zak.).

ne²⁷ načelno cerkvena oblika za sklepanje zakona; kadar pa ta ni možna, je dovoljena civilna oblika (civilni zakon v sili). Sprejeto je torej stanje, kot je v Sloveniji in Dalmaciji. Obči državljanski zakonik je predvideval le cerkveno obliko, zasilni civilni zakon je bil uveden, kakor je bilo že zgoraj omenjeno, šele l. 1868 in so bili nato paragrafi o. d. z.-u delno razveljavljeni, delno pa popravljeni. Pri sklepanju mešanih zakonov in tudi nekatoških zakonov je imela do l. 1868 katoliška cerkev izvestne predprave. Iz povedanega je razumljivo, da je komisija zadevne paragrafe precej preuredila, čeprav bistvenih sprememb na našem teritoriju ne bo veliko.

12. Oklici. Zakon se mora oklicati (§ 123 predh. n. in § 69 o. d. z.). Oklic, tudi eden ne, se ne zahteva za veljavnost zakona (§ 124 predh. n.). S tem je odpravljena težko umljiva določba § 74 o. d. z., da se en oklic zahteva za veljavnost zakona. Zaročenci ali njihovi zastopniki kakor tudi verski predstavnik ali predstavnik upravne oblasti so pod kaznijo dolžni skrbeti, da se oklici izvrše v predpisani obliki (§ 124 predh. n. in § 74 o. d. z.). Oklic mora obsegati poleg podatkov, ki jih zahteva § 70 o. d. z., še to, ali sta zaročenca polnoletna ali maloletna, ali sklepata prvi ali ponovni zakon (§ 125 predh. n.). Zadržki se morajo naznaniti predstavniku oblasti, pred katerim se bo zakon sklenil (§ 125 predh. n.).

Oklici so »cerkveni« ali »civilni«. Cerkveni oklic se izvrši tri zaporedne nedelje ali praznike med božjo službo v župniji (verski občini) obeh zaročencev (kjer bivata, ne več »stanovalište«) (§ 126 predh. n.). Dostavek »zaporedne« je nov (prim. § 71 o. d. z.), se pa krije s kan. 1024. Ta oklic je ustmen, more pa ga verski predstavnik zamenjati s pismeno objavo, ki se nabije na vidnem mestu na cerkvenih vratih in ostane afiširana deset dni. Kadar se sklene zakon pred civilnim oblastvom, se izvrši civilni oklic, in sicer tako, da se afišira objava na objavnih deski upravne oblasti prve stopnje in upravnih občin ženina in neveste; objava ostane afiširana deset dni. Ako verski predstojnik ali upravna oblast sodi, da so zaročenci v kraju oklica premalo znani, mora odrediti na stroške zaročencev oklice tudi v domačih in po potrebi tudi v tujih listih (§ 126 predh. n.).

Ako zaročenec še ne prebiva šest tednov v kraju (v verski občini, v upravnem okraju), kjer naj bi se izvršil oklic (po §-u 72 o. d. z. kjer »naj se zakon sklene«!), se mora opraviti oklic tudi v kraju, kjer je nazadnje prebival šest tednov, ali pa mora bivanje podaljšati do šest tednov (§ 127 predh. n.). Ako se v šestih mesecih po dovršenem oklicu zakon ne sklene, se morajo oklici ponoviti na predpisani način (§ 128 predh. n. in § 73 o. d. z.).

Vsebinska razlika med določbami o oklicih v predh. načrtu od onih v o. d. z.-u je torej v glavnem ta, da se oklic ne zahteva za veljavnost zakona in da so dovoljeni tudi pismeni oklici, kar bo pomenilo veliko olajšavo za večje župnije, ker sme po kan. 1025 krajevni ordinarij nadomestiti ustne oklice s pismenimi²⁸.

²⁷ Maurović, o. c. 16.

²⁸ Cerkevne določbe o oklicih so precej različne od gornjih (kan. 1022—1028).

13. **Poročka** (»slovesna izjava privoljenja«, §§ 129—136 predh. načrta). Kakor je bilo že zgoraj omenjeno, je v predh. načrtu v načelu obdržana cerkvena (verska) oblika poroke. Za pripadnike nepriznanih ver in tudi za ostale, kadar verski predstavnik odbije sodelovanje pri sklenitvi, o čemer je dolžan dati zaročencema potrdilo (§ 130 predh. n., novost!), je določena civilna oblika poroke, kakor je bilo že dosedaj v Sloveniji in Dalmaciji. Določbe o poroki so ostale večinoma takšne, kakršne so v zadevnih paragrafih v o. d. z.-u, spremenjenih po zgoraj navedenih zakonih iz l. 1868 in 1871. Tako odgovarja § 129 predh. n. (kateri župnik poroča) paragrafu 75 o. d. z.²⁹; § 130 predh. n. (civilni zakon v sili) zakonu z dne 31. decembra 1868 d. z. št. 4 za 1869 in zak. z dne 9. aprila 1871, d. z. št. 51; v drugem stavku §-a 130 predh. n. je govor o možnosti skleniti zakon pred diplomatskim ali konzularnim zastopnikom; § 131 predh. n. (poroka po zastopniku) §-u 76 o. d. z.; § 132 predh. n. (o spričevalih in listinah, ki se morajo predložiti pred poroko) §-u 78 o. d. z., § 133 predh. n. (o pritožbi zaročencev, če sodita, da je pristojna oblast oklice ali sodelovanje pri poroki po krivici odrekla) §-u 79 o. d. z., § 134 predh. n. podaja določbe o vpisu poroke (kot § 80 o. d. z.). Nova je določba, da mora predstavnik oblasti, ki poroča, še isti dan vpisati poroko v poročno matico in da morajo podatke podpisati tudi novoporočenca in priči. § 135 predh. n. ureja kot § 81 o. d. z. delegacijo za poroko in § 136 predh. n. vpis zakona, ki je bil sklenjen v tujem kraju (§ 82 o. d. z.)³⁰.

14. **Oviralni zadržki**. Oviralnih zadržkov v tem pomenu, kot jih naštevajo kan. 1058 do 1064, o. d. z. in za njim predh. načrt ne pozna. Pač pa navajajo v našem sedanjem državnem zakonskem pravu, kot je znano, pet zakonskih prepovedi, ki imajo slične učinke kot oviralni zadržki. Te prepovedi s predh. načrtom niso spremenjene. Prepovedi so te: a) obstoj ničnega zakona (§ 62, stav. 2 o. d. z.; prim. § 151 predh. n.); b) izvestna javna nameščenja; c) vdovski rok (§§ 120 in 121 o. d. z.; §§ 171 in 172 predh. n.); č) pomanjkanje potrebnih spričeval (§ 78 o. d. z.; § 132 predh. n.); d) pomanjkanje oklicev (po §-u 74 o. d. z. drugega in tretjega oklica; po §-u 124 predh. n. oklicev sploh).

15. **Spregled oklicev in zakonskih zadržkov** (§§ 137—145 predh. n.; v o. d. z.-u napis: Spregled zakonskih zadržkov, §§ 83—88 o. d. z.). V tem odstavku je uvedenih več sprememb, ki se tičejo zlasti poveljavljenja zakona.

²⁹ Po § 75 o. d. z. se mora izvršiti poroka »pred rednim dušnim pastirjem ženina ali neveste«; po §-u 129 predh. n. pa »pred pristojnim predstavnikom one priznane verske zajednice (parohom, župnikom, pastorjem, rabinom itd.), v katere področju ima eden ali drugi zaročenec prebivališče ali kraj stanovanja«. Personalno načelo za določanje pristojnega župnika, ki je bilo sprejeto v §-u 75 o. d. z., je v predh. načrtu omiljeno. Ni pa sprejeto povsem teritorialno načelo, kot v veljavnem cerkvenem pravu.

³⁰ Cerkevni predpisi o poroki se v marsičem razlikujejo od gornjih (kan. 1094—1103).

Spreglede drugega in tretjega oklica daje upravna oblast prve stopnje (§ 137 predh. n.). Iz kakšnih razlogov, ni navedeno. V §-u 85 o. d. z. je rečeno »iz važnih razlogov«. Upravna oblast druge stopnje more spregledati vse oklice iz zelo važnih razlogov kakor tudi v primeru, ko se hočeta poročiti osebi, o katerih se je vobče domnevalo, da sta že poročeni. Kadar se spregledajo vsi oklici, morata zaročenca s prisego potrditi, da jima ni znan noben zadržek (§ 138 predh. n.). V §§ 86 in 87 o. d. z. je enaka določba. Samo dostavljeno je v §-u 87, drugi stav. o. d. z., da sme v primeru, ko se vobče smatrata zaročenca za poročena, dušni pastir prositi za spregled oklicev, ne da bi naznanil imeni strank (*tectis nominibus*). Ta dostavek je izpuščen; za spregled moreta prositi zaročenca, ko navedeta svoji imeni. Zahtevati pa seveda moreta tajnost. V primeru dokazane smrtne nevarnosti enega izmed zaročencev more spregledati vse zadržke pod pogojem, da se napravi omenjena prisega, tudi upravna oblast prve stopnje, in če je ta preveč oddaljena, tudi občinska oblast (§ 139 predh. n.). Dostavek, da more spregledati oklice tudi občinska oblast, je nov (§ 86 o. d. z.); s praktičnega stališča ga je treba pozdraviti (prim. kan. 1044 o župnikovih pravicah v smrti nevarnosti zaročencev).

Stranke se morajo obrniti za spregled zadržkov, ki so jim znani, pred poroko na upravno oblast druge stopnje (§ 141 predh. n. v zvezi s § 140 predh. n.). Isto je bilo določeno v §§ 83 in 84 o. d. z. Dostavek v §-u 83 o. d. z., da naj deželno oblastvo »po okolnosti dalje poizveduje«, ki naj bi garantiral vzajemno postopanje s cerkveno oblastjo, je odpadel. Ako se zve za zadržek šele po sklenitvi zakona, se moreta stranki obrniti za spregled ali neposredno ali po zastopniku oblasti, pred katerim je bil zakon sklenjen (§ 141 predh. n.). Dostavek v §-u 84 o. d. z., da se v tem primeru obrne dušni pastir na oblastvo za spregled brez navedbe imen prosilcev, je odpadel. Stranki se torej obrneta na oblastvo sami ali po zastopniku oblasti, v vsakem primeru pa z navedbo imen. Primer, ko je strankama zadržek pred poroko znan, a se obrneta za spregled šele po poroki, ni omenjen.

O. d. z. ni našteval taksativno, kateri zadržki so spregledni oziroma nespregljivi. To pomanjkljivost odpravlja § 142 predh. n., ki našteva, da so tile zadržki nespregljivi: vsi zadržki radi pomanjkanja privoljenja (§§ 108—110; 113—116 predh. n.), torej: zadržek nezadostne starosti, nerazsodnosti, popolnega preklica, pomanjkanja svojepravnosti, strahu, otmice, zmote in nosečnosti od drugega moškega), dalje zadržek spolne nezmožnosti (§ 118 predh. n.), zadržek zakonske vezi (§ 119 predh. n.), zadržek krvnega sorodstva v ravni črti in v stranski do tretjega kolena zaključno (§ 120 predh. n.), zadržek svaštva v ravni črti (§ 121 predh. n. in zadržek umora soproga (§ 122 predh. n.). Spregljen je torej le zadržek krvnega sorodstva v četrtem kolenu stranske črte. Zadržek nedostatka v obliki se v §-u 142 ne omenja, najbrž po pomoti.

O poveljavljenju zakona, ako govorimo v kanonistični terminologiji, imajo določbe zadnji trije paragrafi obravnavanega poglavja o spregledovanju (§§ 143—145 predh. n.). V njih gre za nekakšno sanatio in radice, ki je § 88 o. d. z., ki jim delno odgovarja, ni poznal.

Zakon, ki je neveljaven radi pomanjkanja privoljenja (torej radi zadržkov v §§ 108—116 predh. n.), se poveljavi, ako oseba, ki ima pravico zahtevati, da se zakon proglasi za neveljaven, dá svoj pristaneček (te osebe so našteté v §§ 152—154 predh. n.); kjer pa je potrebno odobrenje oblasti, ako se odobrenje dobi (§ 143 predh. n.).

Ako se dobi naknadno spregled od zadržka, se smatra zakon za veljaven od početka (§ 144 predh. n.). Kaj pa, če zadržek sam od sebe odpade?

Ako pa je zakon neveljaven radi napake v obliki sklepanja, se mora privoljenje v zakon ponovno dati v predpisani obliki in to vpisati v poročno knjigo (§ 145 predh. n.)³¹. Isto določa kan. 1137.

16. **Pravne posledice veljavnega zakona** (§§ 146 do 150 predh. n.; §§ 89—92 o. d. z.). Prvi trije paragrafi o izvoru pravic in dolžnosti zakoncev (§ 146 predh. n.), o njunih skupnih pravicah in dolžnostih (§ 147 predh. n.) in o posebnih pravicah in dolžnostih moža (§ 148 predh. n.) so skoraj do besede prevzeti iz odgovarjajočih §§ 89 do 91 o. d. z. Naslednja dva paragrafa (§§ 149—150 predh. n.), ki jima odgovarja § 92 o. d. z., razpravljata o pravicah in dolžnostih žene; imata pa točnejše in deloma nove določbe. V §-u 149 predh. n. je glede ženine dolžnosti, da je dolžna živeti z možem v njegovem bivališču, v nasprotju s § 92 o. d. z. dostavljeno: »izvzemši primer, da se določanje bivališča s strani moža pokaže kot zloraba njegove pravice, da določa skupno bivališče«. Med dolžnostmi žene v §-u 92 o. d. z. ni bilo naštetó, da je dolžna vzdrževati moža, ako postane ta nesposoben; indirektno je ta dolžnost pač sledila iz § 44-a o. d. z. o namenu zakona. Po §-u 149, odst. 2 predh. n. pa je žena dolžna vzdrževati moža primerno svojemu imovinskemu stanju, ako mož nima imovine in postane nesposoben za pridobivanje. Naslednji § 150 predh. n. je nov in ureja vprašanja, koliko je mož obvezan pri poslih, ki jih napravi žena v gospodinjstvu (»oblast ključev«). Po besedilu zastopa žena moža v skrbi za tekoče potrebe gospodinjstva. Njeni posli obvezujejo moža, razen ako je prestopila svoj delokrog in je to bilo znano oziroma je moralo biti znano osebam, ki so z njo sklenile pravne posle. Mož more ženi zastopstvo odvzeti ali ga omejiti, ako žena zastopstvo zlorablja ali se pokaže, da ni sposobna ga izvršiti.

Cerkveni zakonik se v načelu glede pravnih posledic zakona sklada z navedenimi določbami, vendar o zgolj »svetnih« posledicah ne razpravlja, ker so effectus mere civiles, ki je zanje pristojna po kan. 1016 državna zakonodaja.

17. **Razdružba zakonske vezi ali skupnosti** (§§ 151—173 predh. n.; v o. d. z.-u je napis: Razdružba zakonske skupnosti, §§ 103—122 o. d. z.). Zakonca sama ne moreta prekiniti zakonske skupnosti, češ da je zakon neveljaven ali da se hočeta ločiti od mize in postelje ali razporočiti (§ 151 predh. n.). Isto načelo je obseženo v §-u 93 o. d. z. in v kan. 1118 ter 1128.

Poglavje ima tri oddelke; v prvem so določbe o proglasitvi zakona za neveljavnega (§§ 152 do 156 predh. n.), v drugem o ločitvi

³¹ Cerkvene določbe o spregledovanju zadržkov in o poveljavanju neveljavnih zakonov so v marsičem bistveno drugačne.

zakoncev od mize in postelje (§§ 157—164 predh. n.), v tretjem pa o razvezi zakona (§§ 165—170 predh. n.). Podobna razdelitev je o. d. z.-u, samo da je avstrijski držav. zakonik poznal razvezo zakona le pri nekatoličanih.

18. Proglasitev zakona za neveljavnega (§§ 152 do 156 predh. n.). V §-u 152 predh. n., ki glede pogojev, kdaj se more doseči proglas neveljavnosti zakona, sledi dv. dekretu z dne 27. junija 1837, se naštevajo podobno kot v §-u 94 o. d. z. primeri, kdaj se mora zahtevati proglasitev neveljavnosti uradno in kdaj le na zasebno zahtevo. Novo je, da se v primeru otmice več ne zahteva proglasitev neveljavnosti po službeni dolžnosti, torej ni impedimentum iuris publici, pač pa sta taka v nasprotju z o. d. z. zadržka v §§ 108 in 109 predh. n. Naslednja §§ 153 in 154 predh. n. določata, kateri zakonci nimajo pravice zahtevati, da se proglasi neveljavnost zakona (prim. §§ 95 in 96 o. d. z.). Novost je tretji odstavek §-a 154 predh. n., ki določa, da tožba za proglasitev neveljavnosti zakona v primeru, kadar sodišče postopa le na zasebno zahtevo, zastara po preteku leta, odkar se je zadržek zvedel, a najpozneje po petih letih, odkar se je zakon sklenil. O. d. z. v soglasju s cerkvenim pravom zastaranja take tožbe ni poznal. V §-u 155 predh. n. je prevzet § 99 o. d. z., ki določa, da stoji pravna domneva vedno za veljavnost zakona in je treba nasprotno dokazati (enako kan. 1014). Priznanje zakoncev nima dokazne moči in tudi prisege ni dovoljeno dopustiti zakoncem. § 156 predh. n. je nov in vsebuje umevno določbo, da ima proglasitev neveljavnosti učinek, da se smatra zakon za neveljaven od trenutka sklepanja. Pripomniti pa je, da se smatrajo otroci, ki so rojeni v zakonu, ki je bil pozneje proglašen za neveljaven, ali ki se rode do tristotega dne po proglasitvi neveljavnosti zakona, za zakonske (prim. § 176 predh. n. v zvezi s § 175 predh. n.). Nadaljnji §§ 97, 98, 100 in 102 o. d. z. niso bili sprejeti v predh. načrt, ker spadajo v procesno pravo, oziroma § 102 o. d. z. ne, ker je odveč.

19. Ločitev od mize in postelje (§§ 157—164 predh. n.). Kakor o. d. z. (§§ 103—110), pozna tudi predhodni načrt ločitev v sporazumu zakoncev in ločitev brez sporazuma med njima. Določbe glede sporazumne ločitve (§§ 157—160 predh. n.) odgovarjajo skoraj vsem ustreznim §§ 103—106 o. d. z. Za pravne poskuse se zakonca obrneta ali na okrajno sodišče ali na cerkveno oblast (tako tudi v zak. z dne 31. dec. 1868, d. z. št. 3 za 1869). Ukazana sta dva poskusa sprave, po §-u 104 o. d. z. in pravkar navedenem zakonu so se zahtevali trije. Novi sta določbi v odstav. 3 in 4 §-a 159 predh. n., da se more dogovor in sodna odločba o vzdrževanju spremeniti; isto velja tudi pri razvezi zakona. — Cerkevno pravo ne priznava sporazumne ločitve zakoncev od mize in postelje.

Razlogi za ločitev brez sporazuma niso naštetih taksativno. Poleg razporočnih razlogov se uvažujejo tudi taki razlogi, radi katerih se od tožeče stranke upravičeno ne more zahtevati, da bi živela dalje v zakonski skupnosti (§ 162 predh. n.). Tudi v §-u 109 o. d. z. po običajni interpretaciji razlogi niso bili taksativno naštetih; prav tako niso

v kan. 1131. Za ločitev brez sporazuma je treba vložiti tožbo; zahtevajo se spravni poskusi, kakor pri sporazumni ločitvi. Enako je bilo določeno že v §-u 107 o. d. z. Nova je določba, da more sodišče odrediti ogroženi stranki ločeno bivališče in primerno vzdrževanje, še preden je rešilo glavno stvar (§ 161, odst. 2 predh. n.). Prim. kan. 1917, § 1, n. 1. V odločbi o ločitvi brez sporazuma mora sodišče vedno izreči, kateri zakonec je kriv, ali morda oba ali nobeden, da je prišlo do ločitve (§ 163 predh. n., enako že dv. dekret z dne 23. avgusta 1819). Isto se indirektno zahteva v kan. 1132.

Z ločitvijo od mize in postelje ni razvezana zakonska vez, ugotavlja § 164, odst. 1 predh. n. V o. d. z. take določbe ni bilo, a je sledila a contrario iz § 111 o. d. z. V drugem odstavku §-a 164 predh. n. je normiran način ponovne združitve ločenih zakoncev kakor v §-u 110 o. d. z. Združitev je treba naznaniti sodišču, »da se obnovitev skupnega življenja zaznamuje v poročni knjigi« (§ 110 predh. n.). Dostavek je nov.

V o. d. z.-u sledi znani § 111, ki določa, da se zakonska zveza pri katoličanih in v mešanem zakonu, če je bil en zakonec ob sklenitvi zakona katoličan, razveže le s smrtjo enega zakonca. Ker je v predh. n. sprejeta razporoka, je cit. paragraf odpadel. Prav tako so odpadli §§ 112—114 o. d. z., ki govore o razvezi zakona s (»slovesno«) proglasitvijo za mrtvega, češ da so le povod za zmote³². Zato bo imela že navadna proglasitev za mrtvega (§§ 33 in 34 predh. n.) za posledico razvezo zakona. V o. d. z. je kakor v cerkv. pravu taka proglasitev le fikcija; ali je to tudi v našem predh. načrtu, ni jasno.

V §§ 115—119 o. d. z. se ureja »razdružba (zakona) pri drugih (nekatoliških) krščanskih vernikih« in v §§ 123—136 o. d. z. se naštevajo »izjeme pri židih«. S stališča predh. načrta, ki smo ga zgoraj omenili, nobeden od teh oddelkov ni bil sprejet. Pač pa ima predh. načrt na tem mestu določbe o razporoki, ki pomenijo najglobljo spremembo našega dosedanjega zakonskega prava.

Pri dosedaj navedenih spremembah smo naleteli že večkrat na »laizacijo« našega zakonskega prava. V polnem obsegu pa se pokaže prelom z dosedanjo katoliško tradicijo pri uvedbi razporoke.

20. Razporoka (razvod braka, §§ 165—169 predh. n.). Zakonski osnutek našteva v §-u 165 razloge za razvezo zakona. Tekst se glasi: (1) »Zakon se more razvezati samo iz teh-le razlogov:

1. ako je eden zakoncev storil prešuštvo;
2. ako je zakonec po sklenitvi zakona storil kaznivo dejanje, ki poteka iz nizkih ali nečastnih nagibov ali je izvršeno v okoliščinah, ki kažejo skvarjen značaj, razen če je drugi zakonec soglašal s kaznivim dejanjem ali je pri njen na kakršenkoli način sodeloval;
3. ako je zakonec zlonamerno zapustil svojo zakonca in se na njegov poziv, opravljen po oblasti, ni po svoji krivdi vrnil v roku šestih mesecev v zakonsko skupnost, ali ako tega v slučaju, da je bilo njegovo bivališče nepoznano, ni storil na javni sodni poziv v roku enega leta; roka se računata od dneva poziva;

³² Maurovič, o. c. 17.

4. ako je zakonec svojemu zakoncu stregel po življenju ali je težko ogrožal njegovo življenje ali zdravje;

5. ako je zakonec slabo ravnal s svojim zakoncem;

6. ako je zakonec duševno obolel in ako je bolezen v zakonu trajala najmanj tri leta in dosegla tako stopnjo, da je duhovna skupnost med zakoncema prekinjena in nič ne kaže, da bi se mogla zopet upostaviti;

7. ako se je zakonec vdal nevrednemu življenju, ki težko ogroža čast, mravnost ali imovino družine.

⁽²⁾ Vrh tega moreta zakonca sporazumno zahtevati razvezo zakona radi nepremagljive mržnje. V tem primeru ni treba, da bi se razveza takoj dovolila, ampak se more najprej izreči ločitev od mize in postelje.

⁽³⁾ Prav tako se more najprej izreči ločitev od mize in postelje, ako je dokazano, da obstoji eden ali več razlogov, naštetih pod štev. 1 do 7 prvega odstavka in ako je utemeljeno upanje, da bosta zakonca obnovila skupno življenje. Ako zakonca v dveh letih od dne, ko je postala odločba o ločitvi pravomočna, nista obnovila skupnega življenja, more vsak od zakoncev s tožbo zahtevati, da se zakon razveže. V tem primeru kakor tudi v primeru, ko je bila pred tožbo za razvezo zakona radi nepremagljive mržnje že ločitev od mize in postelje (odst. 2), sodišče ne bo izreklo ponovno ločitve.

Tožba na razvezo zakona zastara pri prvih petih razlogih v šestih mesecih, odkar je tožitelj zvedel za razlog (pri prvem, drugem in četrtem razlogu), oziroma je potekel stavljeni rok (pri tretjem razlogu) ali odkar se je zgodil (pri petem razlogu) zadnji primer slabega ravnanja. V vseh slučajih pa zastara tožba najpozneje v petih letih, odkar je razlog podan (§ 167, odst. 1 predh. n.). Zakonec, ki je soglašal z obnašanjem svojega soproga ali mu je odpustil, ne more vložiti tožbe. Čeprav se radi zastaranja ali odpuščanja tožba za razvezo vložiti ne more, se vendar more ta razlog porabiti za podkrepitev tožbe, ki se vloži iz drugega razloga (§ 167, odst. 3 in 4 predh. n.). Razlog za razvezo more biti ali na strani moža ali na strani žene ali pa pri obeh zakoncih. Ako se zakon razveže samo po moževi krivdi, ima žena pravico izbirati med moževim ali dekliškim imenom. Ako se pa zakon razveže po ženini krivdi ali po krivdi obeh zakoncev, sme žena obdržati moževo ime le z izrecnim moževim pristankom. Žena mora dati izjavo o tem, katero ime si je izbrala, oziroma mož mora dati svoj pristanek na zapisnik pri sodišču, ki o njuni razvezni pravdi razpravlja, oziroma z listino, ki jo overovi sodišče ali notar (§ 169 predh. n.). Z razvezo zakona premine zakonska vez popolnoma (§ 168 predh. n.). Ako se hočeta taka zakonca zopet združiti, je treba postopati kot sicer pri sklenitvi zakona (§ 170 predh. n.).

Zadnji paragrafi o zakonskem pravu v predh. načrtu (§§ 171 do 173) odgovarjajo §§ 120—122 o. d. z. ter razpravljajo o omejitvi in previdnosti pri zopetni poroki ter o vpisu proglastitve zakona za neveljavnega ali razvezanega v poročni matici, § 119 o. d. z., ki določa zadržek sodelovanja pri razvezi zakona, je

opuščen. V §-u 172 predh. n., ki odgovarja §-u 121 o. d. z., je opuščen passus, da je zakoncema, ki ne upoštevata vdovskega roka, naložiti kazni, kakor tudi zadnji stavek §-a 121 o. d. z., da se otroku, glede katerega je dvomno, ali ga je zarodil prejšnji mož, postavi skrbnik.

21. Razlogi, iz katerih je po nav. §-u 165 predh. n. mogoče doseči razvezo zakona, so v glavnem formulirani po češkem osnutku³³. V primeri s §-om 115 o. d. z., ki je našteval razloge za razvezo zakonov nekatoliških kristjanov, je razveza zakona olajšana. Uvedena sta dva nova razloga, namreč duševna bolezen (pod št. 6) in nevredno življenje (pod št. 7); ostali razlogi so ostali, a so točneje opredeljeni. Tudi § 94 srb. drž. zak. je bil strožji, ker ne pozna nepremagljive medsebojne mržnje kot razlog za razvezo. Še več razlogov za razvezo zakona kot naš predhodni načrt pa pozna srbska pravoslavna cerkev (prim. §§ 88—107 bračnih pravil iz l. 1933)³⁴.

Iz zgoraj navedenih razlogov za razvezo zakona razberemo, da narekuje v predhodnem načrtu razvezo zakona pretežno načelo krivde, vendar ne izključno. Duševna bolezen in tudi nepremagljiva medsebojna mržnja moreta biti namreč razlog za razvezo le na podlagi načela objektivne omajanosti zakona. Moderni reformatorji zahtevajo, da bi bila objektivna omajanost zakona sploh zadosten razlog za razporoko, kot je n. pr. v čl. 142 švicarskega drž. zakonika. Naš predh. načrt se je ustavil na sredi pota. Umevno pa je, da bodo šli reformni predlogi še dalje, ker prava odpornost pade s tem, da se razporoka sploh dovoli. To nam potrjuje moderna evropska zakonodaja. Razloga, radi katerih bo največ zakonov razvezanih, sta slabo ravnanje z zakoncem in prešuštvo. Nepremagljiva mržnja že suponira vzrok na obeh straneh, zato bo manjkrat podana. Razveze iz ostalih vzrokov bodo bolj izjemne.

Stališče katoliške Cerkve do razveze zakona je znano; bilo bi popolnoma odveč, ko bi o njem tu razpravljali. Spomnim naj le na Pijevo okrožnic Casti connubii z dne 31. decembra 1931, ki v odstavkih 88—98 razpravlja o razporoki in zavrača tako načelo krivde kot načelo objektivne omajanosti — to bolj kot prvo — in seveda tudi popolno samovoljo, ki hoče, da bodi zakon razvezljiv iz kakršnegakoli vzroka in razveza prepuščena svobodni volji pogodbenikov, ki sta k večjemu dolžna poskrbeti, da se radi imovinskopravnih učinkov njuna razveza pri uradu registrira.

IV. Zakonsko pravo v predhodnem načrtu in katoličani.

22. Nastane pa vprašanje, kako moramo presoјati s katoliškega stališča zakonsko pravo v predh. načrtu, zlasti še, ko uvaja razporoko iz zelo laksnih razlogov, saj je razlog medsebojne mržnje, ki ga je imel že pruski Allgemeines Landrecht (l. 1794, §§ 716—718),

³³ Maurović, o. c. 17. Češki osnutek je sprejel (§ 67) iz čl. 142 švicarskega drž. zak. generalno klavzulo, da je razlog za razporoko vsaka taka omajanost zakonskega razmerja, radi katere se upravičeno ne more zahtevati od zakoncev, da bi živela dalje v zakonu.

³⁴ Prim. BV 1933, 275.

»der willkürlichste aller Scheidungsgründe«, kot pripominja Förster-Eccius v svojem komentarju³⁵.

Najprej je treba naglasiti, da spada med kristjani zakonsko pravo, razen v kolikor gre za zgolj civilne učinke zakona, v kompetenco Cerkve (prim. kan. 1016). Ta določba ni le teoretičnega in programatičnega značaja, marveč je hkratu tudi silno praktična. Katoličanom nalaga dolžnost, da skušajo z vsemi zakonitimi sredstvi doseči, da bo država to cerkveno zahtevo spoštovala in upoštevala. Da more to storiti tudi moderna država, nam kaže novo zakonsko pravo v Italiji (po konkordatu iz l. 1929)³⁶ in v Avstriji (po konkordatu iz l. 1933)³⁷. Sklicevanje na moderno državo, češ da ne prenese verskega zakonskega prava, ne reši katoličanov omenjene naloge, ker bo država taka, kakršni bodo ljudje. Vprašanje, ali naj država sprejme versko zakonsko pravo ali ne, ni pravno vprašanje, marveč svetovno-nazorno. Čl. 21 naše ustave z dne 3. sept. 1931, ki določa, da je zakon pod zaščito države, nikakor nujno ne terjla laiziranja državnega zakonskega prava. In če bi ga tudi, ostane katoličanom še vedno omenjena dolžnost.

Res je sicer, da sta zgoraj omenjeni državi v verskem oziru zelo enotni. Katoliško prebivalstvo je v njih v veliki večini. Nasprotno pa je naša država versko izredno mešana. V njej so poleg veroizpovedi, ki štejejo manjši odstotek prebivalcev, tri veroizpovedi, namreč pravoslavna, katoliška in muslimanska, ki imajo veliko pripadnikov. Nobenega dvoma ni, da moramo pri vprašanju, kako urediti zakonsko pravo, računati z realnimi razmerami in to versko mešanost upoštevati. Vendar pa iz tega po našem mnenju nikakor ne sledi, da je edina rešitev iz sedanjega kaotičnega in naravnost sramotnega stanja v tem, da se uvede za vse državljane državno zakonsko pravo ali kakor pravimo »civilni zakon«. Dejstvo namreč, da naš predhodni načrt določa, kakor smo videli, redno cerkveno poroko, ne sme zavajati v zmoto, kakor da načrt ne uvaja civilnega zakona. Določbe o obliki sklepanja so namreč le en del zakonskega prava, dalje so te določbe formalno in po večini tudi materialno državne; župnik bo sodeloval pri sklenitvi zakona kot od države poverjen funkcionar. Saj je isto, kakor smo že zgoraj omenili, tudi po občem državljanškem zakoniku, ki velja v Sloveniji in Dalmaciji. V praksi seveda težko radi dvotirnega sistema pri nas ni bilo, ker je bil po §-u 111 o. d. z. zakon katoličanov nerazvezljiv; toda popolnoma brez konfliktov, kakor je znano, le ni bilo.

Verska mešanost v naši državi, pravijo³⁸, zahteva civilni zakon, in kažejo pri tem na sedanje nevzdržne razmere. K temu moramo pripomniti, da vzroka nevzdržnim razmeram ni iskati v tem, ker je po večjem delu naše države zakonsko pravo konfesionalno, ampak v tem, ker država z interkonfesionalnim zakonom ni razmerja med posameznimi veroizpovedmi uredila. Ako bi n. pr. država priznala

³⁵ Prim. Trieb's, Handbuch des Kanonischen Eherechts 740.

³⁶ Prim. BV 1932, 50—67.

³⁷ Prim. BV 1934, 127—128.

³⁸ Literaturo gl. pod op. 19.

zakon, ki se sklene po zakonskem pravu religije, ki je od države priznana in ki smatra zakon za versko zadevo, za veljaven v svojem območju in bi še določila, da se zakon, ki se sklene po pravu določene konfesije, po tem pravu tudi presoja tako glede veljavnosti kot ločitve ali razveze, se zdi, da bi bile odpravljene zlorabe, ki jih sedanje stanje povzroča, ko more zakonec s tem, da menja vero, doseči tudi razvezo zakona.

Še manj pa je z načelnega katoliškega stališča vreden ugovor, da se zakonsko pravo povsod po svetu laizira. To je deloma res, čeprav se v najnovejši dobi javljajo tudi nasprotna stremjenja. Kljub temu pa je ostalo stališče katoliške Cerkve nespremenljivo. Ker se s tem stališčem dobro sklada tradicija našega naroda, res ne uvidimo nujnega razloga, zakaj bi se nam moral vsiliti civilni zakon z razporoko. Če naj zakonodavec pri svojem delu prisluškuje utripom narodove duše, naj stori to zlasti v tej stvari, ki najgloblje posega v celice narodovega življenja.

Trditev pa, da moderna država s civilnim zakonom nikakor ne brani svojim državljanom in Cerkvi, da uredi zakone tudi za področje vere in vesti, je zmotna in usodna, ker ne razume katoliškega pojmovanja o obveznosti državnih določb in dejstva, da ni mogoče v človeku delati razlike med državljanom in kristjanom, kot je jasno povedal Leon XIII. v okrožnici »Immortale Dei« z dne 1. nov. 1885. Kdor pravi, da bo mogla Cerkev kljub civilnemu zakonu nemoteno izvrševati svoje poslanstvo glede zakonskega in družinskega življenja, temu moramo odgovoriti, da ga bo vršila že, toda nemoteno ne. Ne bo redke katoličan, ki bo »pozabil« urediti svoj zakon tudi za cerkveno področje. Cerkev bo morala učiti, in ker bo to aktualno, veliko bolj glasno ko danes, da je raba civilnega zakona smrtno grešna, pa naj jo imenujemo priležništvo ali ne. Prav gotovo to ne bo pospeševalo potrebnega verskega miru v državi in spoštovanja državnih določb.

Osrednja točka pri reformiranju zakonskega prava je vprašanje o razvezi zakona³⁰. Vse priznane veroizpovedi v naši državi razen katoliške poznajo razvezo zakona. Če bi se torej uvedlo konfesionalno zakonsko pravo, ne bi bili katoličani, tako pravijo, enakovrni z drugimi državljani v uživanju državljanskih pravic, kar bi bilo proti ustavi. Tako sklicevanje na ustavo je dvomljive vrednosti. Saj je po eni strani priznano za muslimane šerijatsko pravo, ki je prav gotovo versko — v pomenu, da velja le za pripadnike islama — in vrh tega še popolnoma tuje evropski kulturi, po drugi strani pa pretežni del naših državljanov zakon še vedno smatra za versko zadevo in bi zato vsaj ne bilo primerno, če že ne protiustavno, ako ne bi država pri tako važni stvari, kot je zakon, upoštevala verskega prepričanja velike večine katoliških državljanov. Jugoslovanski pravniki so se res da na svojih kongresih po večini izjavili za laizirano zakonsko pravo z razporoko; pomniti pa je, da veliko pravnikov ni

³⁰ Prim. Klink, Die Reformbestrebungen im Ehescheidungsrecht, Berlin 1928; Bell, Ehescheidungsrecht und Reformprobleme, Köln 1929.

oddalo svojega mnenja, drugič pa je vprašanje o zakonu in razporoki, kakor je bilo že zgoraj omenjeno, manj pravno kot svetovno-nazorno in je zato treba zaslišati o tem tudi druge stanovce.

Če se zopet povrnemo k predhodnemu načrtu in k vprašanju o razvezi zakona, ki jo načrt uvaja, je torej treba reči, da morajo katoličani njegovo zakonsko pravo načelno in a priori odkloniti. Edino zadovoljiva rešitev vprašanja o razmerju med Cerkvijo in državo glede zakona in zakonskega prava je za katoličane v moderni državi ta, ki sta jo sprejela že zgoraj omenjena konkordata, italijanski in avstrijski.

23. Zakonsko pravo v predhodn. načrtu, ki družu redno obvezno cerkveno poroko z razporoko, je za stališče katoliške Cerkve nekaj nenaravnega. Obstoj samostojnega civilnega zakona poleg cerkvenega je lahko razumeti. Najbolj logična oblika je s stališča samostojne državne ureditve zakonskega prava obvezni civilni zakon. Država uredi zakon in njegovo sklenitev v tem primeru povsem samostojno in ne meneč se za vero. Pri fakultativnem civilnem zakonu daje država državljanu obliko poroke na izbiro. Zakon mora državljan skleniti v skladu z državnimi predpisi, toda ali pred svetnim funkcionarjem ali pa pred verskim predstavnikom, ki ga država za sodelovanje poveri. Kjer je uveden fakultativni civilni zakon, tam je običajno uzakonjena tudi razveza zakona. Ako se v tem slučaju katoliški državljan obrne do župnika, da bi sodeloval pri sklenitvi njegovega zakona, je s tem jasno pokazal, da hoče skleniti zakon v skladu z določbami katoliške Cerkve, torej nerazvezljiv zakon. Župnik more mirno sodelovati pri sklenitvi tega zakona, zakaj ako nupturient ne bi nameraval skleniti nerazvezljivega zakona, marveč razvezljivega po državnih predpisih, bi se obrnil do državnega funkcionarja.

Drugača pa je zadeva pri civilnem zakonu v sili, ako je po državnih predpisih dovoljena razveza zakona, kakor je to ravno uvedeno v našem predhodnem načrtu. V tem sistemu se katoliški državljan namreč mora obrniti do župnika za sodelovanje pri sklenitvi zakona. Župnik sodeluje za državno področje kot od države poverjen. Ker pa je civilni zakon od Cerkve prepovedan, sme župnik sodelovati le takrat, kadar nupturient cerkvenega zakona ne odkloni, torej le, če se sklene hkratu cerkveno veljaven zakon. Drugače mora župnik sodelovanje, kakor je samo po sebi umevno, odkloniti⁴⁰. Po §-u 111 o. d. z. je bil zakon katoličanov, bodisi da sta bila oba nupturienta katoličana ali da je bil ob sklenitvi zakona vsaj eden nupturient katoličan, nerazvezljiv. Ker se je torej glede nerazvezljivosti zakona državno zakonsko pravo ujemalo s cerkvenim, je mogel župnik ex hoc capite takoj sodelovati pri sklenitvi zakona. Po predhodnem načrtu je pa zakon razvezljiv. Nastane vprašanje, kakšen zakon bo nameraval skleniti katoliški državljan, ki se bo po državnem predpisu moral obrniti do župnika za sodelovanje.

⁴⁰ Prim. odgovor sv. oficija z dne 11. dec. 1850, ad 24; Fontes, ed. G a - s p a r r i IV, str. 191—192.

Ali razvezljiv zakon po §-u 165 predh. n. ali nerazvezljiv po kan. 1013, § 2. Še večja težava bo nastala pri mešanem zakonu, ki naj bi se sklenil v katoliški obliki, ker smatrajo vse ostale religije pri nas zakon za razvezljiv. Za razvezljivost bo torej govorilo državno zakonsko pravo in versko prepričanje nekatoliškega nupturienta. Domneva, da hoče nupturient nerazvezljiv zakon, ni zato več tako trdna kot zgoraj pri fakultativnem civilnem zakonu⁴¹. Župnik bo torej moral v dvomu vprašati nupturienta, ali nameravata skleniti nerazvezljiv zakon. Če bosta odgovorila, da ne, bo župnik moral sodelovanje odkloniti in dati o tem zaročencema po §-u 130 predh. n. pisмено izjavo.

Ostale veroizpovedi v naši državi, zlasti pa pravoslavna cerkev, so nasproti zakonskemu pravu v predhodnem načrtu v popolnoma drugačnem položaju kot katoliška Cerkev. Ker priznavajo vsaj delno državno vzporedno kompetenco nad zakonom in ker zlasti priznavajo razvezo zakona iz podobnih razlogov kot predhodni načrt, se bodo mogle novemu sistemu z lahkoto prilagoditi, čeprav je doslej veljalo konfesionalno zakonsko pravo. Prišle bodo v praksi v približno tako razmerje, v kakršnem je sedaj pri nas v Sloveniji katoliška Cerkev. Pravoslavnemu nauku, da je duhovnikov poročni blagoslov bistveni del poroke, je z obvezno cerkveno poroko v predh. načrtu zelo ustrezno, ker bo pač redek primer, da bo moral duhovnik sodelovanje iz verskih razlogov odreči.

24. Ker se zakonsko pravo v predhodnem načrtu radi razveze zakona bistveno razlikuje od katoliškega zakonskega prava, nastane vprašanje, ali naj Cerkev sprejme sodelovanje pri sklepanju zakonov, veljavnih v državnem področju, ali pa naj župnikom to sodelovanje prepove ter tako izsili z državne strani gledano obvezni civilni zakon. Priznati pa je treba, da bi se razlika med cerkvenim in državnim zakonskim pravom bolj poudarila, ako Cerkev gornje sodelovanje že vnaprej odreče, samostojnost cerkvenega zakonskega prava bi prišla s tem do večjega izraza in Cerkev bi se rešila podrejene vloge, ki se ji sedaj nalaga, in videz, da Cerkev prizna državno zakonsko pravo, bi bil s tem odpravljen. To bi nedvomno govorilo v prilog mnenju, da naj Cerkev omenjeno sodelovanje odkloni. So pa po drugi strani tehtnejši razlogi za nasprotno naziranje. Na vprašanje, kateri izmed običajnih civilnih zakonov, ali obvezni ali fakultativni, pomeni manjše zlo, odgovarjajo danes katoliški kanonisti in moralisti skoraj soglasno, da fakultativni civilni zakon. V 19. stoletju pa so nasprotno nekateri nemški kanonisti trdili, da je za Cerkev boljši obvezni civilni zakon kot fakultativni. Res je, da fakultativni civilni zakon pospešuje verski indiferentizem in bi pod tem vidikom bil boljši obvezni civilni zakon, ker pomeni radikalni prelom, toda z njim država vsaj prizna veljavnost zakona, ki se sklene v cerkveni obliki, medtem ko institut obveznega civilnega zakona popolnoma ignorira versko prepričanje državljanov.

⁴¹ S tem pa seveda ni rečeno, da se sme domnevati nasprotno (prim. O d a r, Sodbe Rimske rote 1934, 68).

310 Zakonsko pravo v predhodnem načrtu je treba, kakor omenjeno, načelno s katoliškega stališča odkloniti. Toda če se kljub nasprotovanju katoličanov to pravo uzakoni, potem, se zdi, je boljše za katoliško stvar, da Cerkev sodelovanje, ki ji je v njem ponudeno, kljub zgoraj omenjenim senčnim stranem iz dušnopastirskih razlogov sprejme, kot pa da ga odkloni. Razmere so danes pač take, da se je bati, da bi se marsikateri državljani zadovoljili zgolj s civilnim zakonom, ne da bi se pobrigali tudi za cerkveno veljaven zakon, ako jim Cerkev ne pride nasproti. Cerkev oziroma dušni pastir ima pri tem sodelovanju priložnost poskrbeti, da se bo zakon tudi cerkveno veljavno sklenil. Ako se pa sodelovanje v načelu odkloni, se zavrne tudi ta priložnost. Skratka: zakonsko pravo v predhodnem načrtu je s katoliškega stališča malum, minus malum pa je, če Cerkev sodelovanje sprejme, kot če ga odkloni. Dušni pastir pa bo moral nupturiente opozarjati na bistveno razliko med obojnim zakonskim pravom. Če bo nupturient odklonil nerazvezljivost zakona, bo moral tudi dušni pastir odkloniti svoje sodelovanje.

Na vprašanje, ali bo v takem slučaju državni uradnik katoličan po svoji vesti mogel sodelovati pri sklenitvi zakona, odgovarja znani kanonist S a n t i⁴², ki je sodeloval več let pri apostolski penitenciariji in je zato dobro poznal njeno prakso, da tako sodelovanje državnega uradnika ni *intrinsicus malum* in da je zato iz važnih razlogov dovoljeno. Tudi v primeru, da oba nupturienta ali enega od nju že veže objektivno veljavna zakonska vez (*impedimentum ligaminis*), ker je n. pr. državno sodišče razvezalo cerkveno veljaven zakon, tako sodelovanje ni *intrinsicus malum*. Sv. penitenciarija je na tak primer, ki ji je bil predložen, 13. februarja 1900 odgovorila takole: »*Attentis singularibus circumstantiis, S. P. censet non esse inquietandum officialem civilem, qui suam operam in casu proposito praestat, dummodo publice declaret se 1º catholicum dogma circa unitatem et indissolubilitatem matrimonii profiteri; 2º actum illum civilem habere uti civilem caeremoniam, eique interesse coactum et ad maiora mala vitanda. Graviter insuper moneat, saltem privatim, contrahere hoc modo attentantes de enormitate sceleris, quod committunt et de omnimoda actus nullitate.*»⁴³ Četudi torej tako sodelovanje ni samo v sebi zlo, je vendar iz navedenega odgovora sv. penitenciarije lahko razbrati, v kakšen mučen položaj bo prišel vesten katoliški uradnik, kadar bo moral sodelovati pri sklenitvi civilnega zakona. Župnik bo navadno odklonil sodelovanje, ker nupturient ali ne bo hotel skleniti nerazvezljivega zakona ali ker je nupturient že v cerkveno veljavnem zakonu, ki pa ga je državno sodišče razvezalo. V takih primerih se bodo nupturienti obrnili do državnega uradnika, ki bo prišel v zgoraj opisani mučni položaj.

25. Državno zakonsko pravo, kot je predvideno v predhodnem načrtu, je v ostrem nasprotju s stališčem katoliške Cerkve, kakor smo videli. Prav posebno pa se morajo katoličani boriti proti razvezi

⁴² *Institutiones* lib. IV, tit. III, n. 55.

⁴³ Prim. G a s p a r r i, *Tractatus canonicus de matrimonio* II, 1932, 323.

zakona. Razveza nasprotuje dogmi o nerazvezljivosti zakona in povzroča katoliškemu nravnemu pojmovanju zakona in življenju v zakonu veliko škodo. Statistike iz dežel, kjer je zakonito dovoljena razveza zakona, pričajo, da primeri razporoke predvsem iz razlogov prešuštva in grdega ravnanja stalno naraščajo. Da je to v korist ljudstvu in državi, menda ne bo nihče trdil. Katoličani v teh deželah (n. pr. na Ogrskem, v Belgiji, Franciji) stalno tožijo, kolikšna škoda se v nravnem pogledu godi radi uzakonjene razporoke (zlasti otrokom), in skušajo doseči reformo zakonskega prava^{43a}, da bi bilo sprejeto versko zakonsko pravo (kot je v Italiji in Avstriji), ali pa da bi se vsaj razveza zakona odpravila. Minimalna njihova zahteva pa je, da bi se vsaj razlogi za razvezo zakona čim bolj utesnili. Razlogi, ki izhajajo iz takozvane objektivne omajanosti zakona, izročé praktično zakon samovolji soprogov. Če pa se razveza zakona dovoli le iz razlogov krivde, kaže skušnja, da pri tem ne ostane, marveč gre razvoj nevzdržno v to smer, da se dovoljuje razveza tudi iz drugih razlogov. Katoličani v naši državi bi si morali biti o vsem tem na jasnem in se z vsemi zakonitimi sredstvi boriti proti nameravani razvezi zakona. Če bi pa razveze zakona na noben način ne mogli preprečiti, kar pa je malo verjetno, potem mora iti njihovo prizadevanje za tem, da se razporoka tolerira samo iz nekaterih krivd-nih razlogov.

Ako se razveza zakona, kot jo uvaja predhodni načrt, uzakoni, bodo nastala različna moralna vprašanja o tem, ali sme in kdaj sme stranka zahtevati od državnega sodišča, da njen zakon za civilno področje razveže, in ali smejo pri tem sodelovati katoličani kot sodniki ali odvetniki. V drugi polovici 19. stoletja je bilo to vprašanje zelo pereče med francoskimi in belgijskimi teologi. Izjave sv. stolice niso bile zadosti jasne; zato je razumljivo, da so se teologi razdelili na dva dela in sta se oba opirala na izjave sv. stolice. Nekateri teologi so trdili, da je sodba civilnega sodišča, ki odredi razvezo zakona, ki je cerkveno veljaven, sama v sebi zla (*intrinsicus malum*) ter je zato vsako sodelovanje pri njej (vložitve tožbe za razvezo, sodnikova funkcija in delovanje odvetnikov) absolutno in povsod prepovedano. Drugi pa so učili, da tako sodelovanje ni v sebi zlo in zato iz zelo važnih razlogov dovoljeno⁴⁴. Sv. oficij se je l. 1906 jasno izrekel za milejšo sentenco⁴⁵. Po Gasparrijevem pričevanju⁴⁶ si je osvojila to mnenje tudi apostolska penitenciarija. Toda kljub

^{43a} S kongresi, ligami in različnimi propagandnimi sredstvi (prim. *Le divorce* v zb. *Les grands problèmes familiaux*, Paris 1928; v knjigi so ponatisnjena predavanja šestega francoskega narodnega kongresa Zveze za krščanski zakon [Association du Mariage Chrétien] v Arrasu l. 1928). Za Nemčijo gl. op. 39. Poljski katoličani imajo z novim osnutkom zakonskega prava, ki tudi uvaja razporoko, podobne težave kot jugoslovanski. Na Češkem je uvedla novela z dne 22. V. 1919, č. zl. z. 320 fakultativni zakon in razporoko iz pretežno krivd-nih razlogov, novi češki osnutek pa hoče obli-gatorni civilni zakon in razporoko iz objektivne omajanosti zakona.

⁴⁴ Gasparri, o. c. II 323 in nsl.

⁴⁵ Gasparri, o. c. II 337.

⁴⁶ Gasparri, *ibid.*

temu morejo nastati za katoliškega sodnika in odvetnika težki konflikti vesti, ki jih je težje reševati kot one, ki nastanejo za državnega uradnika pri sklepanju civilnega zakona, ker se je pač težje predstavljati, da bi bila sodba, ki izreče razvezo zakona, mere civilis caeremonia, ko so pa njeni učinki taki, da naravnost nasprotujejo učinkom veljavnega zakona.

Če abstrahiramo od razveze zakona in od načelnega stališča nasproti zaključenemu državnemu zakonskemu pravu, ki smo ga zgoraj omenili, naj omenimo, da zadenemo še tu in tam v obravnavanih določbah predh. načrta na misli, ki jih ne moremo spraviti v sklad z naravnopravnim in katoliškim stališčem, kakor je bilo nakazano že v prejšnjem poglavju pri pregledu določb.

Ostale spremembe pa, zlasti tiste, ki zadevajo effectus mere civiles, kakor tudi one glede oklicev, poroke in spregledavanja oklicev ter zadržkov, moramo odkrito pozdraviti. Marsikatera težava, ki se je v praksi radi zastarelih in neprimernih določb v o. d. z.-u občutila, je modernizirano zakonsko pravo v predh. načrtu srečno odpravilo. Podrobno razpravljanje o tem moramo opustiti, ker bi seglo preko okvira tega članka.

Veberova filozofija in tvorni vzrok.

(La causalité efficiente dans la philosophie de M. Veber.)

Dr. J. Janžekovič, Maribor.

II.

Ko smo premotrili glavne znake, ki jih Veber pripisuje vzročnemu odnosu, si hočemo še pogledati, kako tolmači filozof s to vzročnostjo nekatere pojave. Predvsem nas zanima, kako je z vzročnostjo med telesnim in duševnim svetom.

Veber je bil od vsega početka odločen dualist. V bistrih analizah, ki imajo veliko trajno vrednost, je zavrnil materializem ter pokazal, da sta duševnost in telesnost dva popolnoma različna svetova. Svoje izsledke je sam zgostil v treh točkah. Za nas je najvažnejša druga, ki pravi: »Psihični predmeti izključujejo po svoji naravi vse one lastnosti, ki jih dnevno pripisujemo ravno fizičnim predmetom; osobito so vsi prvi predmeti v nasprotju z drugimi absolutno neprostornega značaja.«⁵⁶ Potemtakem pa »vlada med duševnostjo (doživljaji, jazi) in nam znanim fizikalnim svetom absolutna dispartatnost, ki izključuje vsako uvrstitev teh dveh pojavov v neki kontinuum. Med prostornostjo in neprostornostjo ni kontinua.«⁵⁷ »Če pa je temu tako,« sklepa nekoliko dalje, »tedaj je tudi vsaka kavzalna zveza med duševnostjo in zunanjim svetom vnaprej izključena.«⁵⁸ Zakaj? Izkustvena vzročna vrsta je, kakor vemo, nepretrgan tok, kjer vsaka sprememba izvira iz prejšnje spremembe in povzroča naslednjo: Izkustvena vzročna vrsta je kontinuum. Med duševnim in fizikalnim svetom pa ni kontinua, torej tudi ne vzročnosti. Vzročni zakon vlada sicer v obeh svetovih, toda obe vzročni vrsti tečeta sporedno, ker se zaradi popolne dispartatnosti ne moreta nikoli zlivati druga v drugo. »Kakor je vzroke za fizikalne dogodke iskati le v fizikalnih dogodkih in narobe, tako je tudi vzroke za vse duševne dogodke iskati le v duševnih dogodkih in narobe... Potemtakem pa se mora poleg načela sklenjenosti fizikalno-kavzalne vrste postaviti še načelo sklenjenosti duševno-kavzalne vrste in čudim se le, da tega načela še ni bil izrekel noben psiholog, čeprav leži zgled naravoslovja tako blizu.«⁵⁹

Po tem načelu se ravnajo naravoslovne vede kakor psihologija. Naravoslovcu nikoli ne pride na pamet, da bi utegnil kak fizikalen pojav imeti psihičen vzrok. Prav tako se psiholog pri ugotavljanju dušeslovnih zakonov čuti popolnoma upravičenega, da uporablja introspektivno metodo, ne da bi se brigal za odgovarjajoče spremembe v možganski snovi, ki bi utegnile biti vzrok doživljanjem.

Drug dokaz, da med duševnim in tvarnim svetom ni mogoča medsebojna vzročnost, je »naravoslovno-biološko načelo ohranitve energije in njegov spoznavno-teoretični smisel«⁶⁰.

⁵⁶ Uvod, 52.

⁵⁷ Uvod, 106.

⁵⁸ Uvod, 117.

⁵⁹ Uvod, 119.

⁶⁰ Uvod, 122.

Filozof omenja, kako so Mayer, Joule in Helmholtz dokazali za fizikalno področje, da ostane količina energije v ločenem sestavu kljub vsem spremembam vedno ista. Vprašanje pa, ali morda življenje ne proizvaja novih energij, je bilo še vedno odprto. Lotila sta se ga Rubner, ki je delal poskuse z živalmi, in Atwater, ki je raziskoval energetske pojave pri človeku. Oba sta prišla do zaključka, da velja zakon ohranitve energije tudi na biološkem področju. Seveda so vsi ti poskusi le približni, ker naša opazovanja sploh ne morejo dovesti do popolne ali celo načelne točnosti. Toda važno je, da noben vesten poskus ni pokazal, da bi kje kakšna energija nastala na novo. Za znanstvenika je to dovolj. Filozof pa lahko dá temu izkustvenemu zakonu načelno veljavo. Ako obrnemo načelo, da imajo isti vzroki iste učinke, na fizikalne spremembe, ki niso nič drugega kakor energetske spremembe, sledi z analitično nujnostjo, da je »energija vzrokov količinsko enaka energiji odnosnih učinkov«⁶¹. Kar je moderna veda odkrila s pomočjo indukcije, »smo mi deducirali ... iz bistva kavalnosti sploh«⁶² in s tem pripomogli empiričnemu, verjetnemu načelu, da »stoji zdaj na istem višku, kakor kateri koli matematični aksiom«⁶³.

Fizikalna vzročnost pa tvori, kakor smo videli, sklenjeno vrsto, to je, fizikalno vesoljstvo niti ne oddaja niti ne sprejema energije. Njena količina se torej načelno ne more spremeniti. Hipoteza, da duševni svet vpliva na telesnega, je tudi s tega razloga nedopustna. »Kdor smatra n. pr. naše doživljaje za učinke možganskih procesov, ta mora ipso facto količino celokupne možganske (sploh telesne) fizikalne energije znižati za toliko, kolikor je te energije treba, da povzročajo dotični možganski procesi nastop ... doživljajev;« in kdor »smatra nastop nekega procesa za neposredni učinek duševnosti (ne pa drugih možganskih procesov), ta mora potemtakem tudi možgansko energijo, javljajočo se v dotičnem procesu, smatrati za novo, neposredno od duševnosti dohajajočo energijo in s tem obenem za neki dodatek k vsej ostali možganski energiji«⁶⁴. Zato moramo zaključiti: »Med duševnostjo in fizikalnim svetom ni kavalnega razmerja, ker bi tako razmerje kršilo omenjeno načelo«⁶⁵ ohranitve energije.

Seveda bi lahko kdo ugovarjal, da se skriva v tem dokazu logična hiba, češ, a priori vendar ne vemo, kateri pojavi tvorijo sklenjeno vrsto. Morda bi ne bilo protislovno, ko bi kdo trdil, da vsaka toplota izvira iz druge toplote in ima za posledico zopet samo toploto. V tem slučaju bi govorili o sklenjeni toplotni vzročni vrsti. Toda to sklenjenost bi trebalo najprej dokazati. Dokler dokaz ni popoln in za kak slučaj še ni gotovo, ne nastaja li toplota morda še kako drugače, n. pr. zaradi trenja, bi bilo popolnoma nedopustno

⁶¹ Uvod, 130.

⁶² Uvod, 131.

⁶³ Uvod, 132.

⁶⁴ Uvod, 133.

⁶⁵ Uvod, 134.

sklepati po načelu sklenjene toplotne vrste na nov slučaj, ki ga nismo upoštevali, ko smo načelo postavili. Edino pravilni sklep bi bil: Ako toplota ne nastaja drugače kakor iz druge toplote in ima za posledico zopet samo toploto, tedaj je toplotna vzročna vrsta sklenjena. Podobno v našem slučaju. Ako ni vzročne zveze med duševnim in tavnim svetom, tedaj je fizikalna vzročna vrsta sklenjena. Toda to je prav vprašanje, ki ga je treba rešiti, da se vidi ali načelo sploh velja.

Ne dá se zanikati, da ta očitek zadene nekatera mesta v Uvodu, ki smo jih navedli. Ako možgani porabijo kako energijo, da povzročajo doživljaje, kakor smo z Vebrom za hip podstavljali, tedaj bi bil edini logični sklep, da fizikalna vzročna vrsta ni sklenjena, ne pa, da bi to bilo proti zakonu o ohranitvi energije. Toda stvarno ugovor kljub temu ne drži. Filozof je namreč očitek sam videl — pripisuje ga Busseju⁶⁶ — ter oprl svoj dokaz na druga razmotrivanja. Jedro dokaza je ugotovitev, da je duševni svet absolutno nekolikostnega značaja, dočim je fizikalna energija merljiva količina. V nekolikostni duševnosti kolikostnih energij ni, zato jih ne more oddajati. Če bi jih duševnost oddajala, bi jih morala prej iz nič ustvariti, energija bi se res pomnožila, ne samo spremenila⁶⁷. Drugi dokaz torej zajema svojo dokazno moč iz prvega, ki je ugotovil »absolutno dispartatnost med duševnostjo in zunanjim svetom«, obenem pa sam krepí prvega, ker to dispartatnost mnogo podrobneje dokazuje. Zato ju lahko skupno presodimo.

Ni treba posebej omeniti, da jima filozof sam danes ne pripisuje več dokazne moči. Komur je duhovno prapočelo vir telesnosti in duševnosti, ta je za sebe obračunal s sklenjenimi vzročnimi vrstami. Vsaj za vplive pravzroka sta obe vzročni vrsti vselej odprti. Pa tudi med seboj sta se zbližali kot sestri po izvoru. V čem je bil torej Uvodov dokaz pogrešen? Mar ni res, da se energija ohranja in da duša ni nosilka tavnih energij? Kaj pravi o tem fizika, kaj filozofija?

Fizika načela o ohranitvi energije danes nima kaj v časti. Nekateri poskusi mu naravnost nasprotujejo, da so znanstveniki prisiljeni graditi vedno nove podmene, da bi ga rešili, dočim so ga drugi sploh zavrgli⁶⁸. O pravem izkustvenem dokazu za to načelo ni niti govora. Že to je usodno, da znanost ne pozna točne definicije za energijo. Splošno jo označujejo kot »sposobnost, da opravlja pod danimi pogoji neko mehanično delo«⁶⁹. Toda sposobnost za mehanično delo se gotovo ne ohranja, ker se vse pretvorbe v vesoljstvu vrše tako, da bi jih lahko primerjali vodi, ki teče z višje lege v nižjo. Gornji nivo se niža, spodnji viša, ko se pa zenačita, se tok ustavi. Voda se je sicer ohranila, ne pa njena delazmožnost, ki je bila v toku. Sličen proces se vrši v vesoljstvu ter se imenuje entropija. Ako se energija ohranja, tedaj ni delazmožnost, ker se ta

⁶⁶ Uvod, 148.

⁶⁷ Prim. Uvod, 146/7 in vse poglavje.

⁶⁸ Prim. članek L. Debroglie: Voies anciennes et perspectives nouvelles en la théorie de la lumière (Revue de métaphysique et de morale 1934, št. 4, str. 455/6).

⁶⁹ Uvod, 123.

manjša. Kaj je torej? Pravega odgovora nikdo ne ve. Za fizika je kvocient, ki ga vstavlja v svoje enačbe. Ako pa ne vemo, kaj je energija, kako naj vemo, da se ohranja?

Obrazec za kinetično energijo, ki ga navaja tudi Veber⁷⁰, vključuje hitrost. Hitrost je pa mogoče določiti le, ako poznamo absolutno mirujočo točko v vsemirju. Kdo jo pozna? Moderna fizika jo sploh načelno zanika, zato ostane hitrost načelno nedoločena, relativna. Kako pa naj iz nedoločenih in relativnih elementov dobimo absolutno količino energije? Dokler pa ta ni znana, je nemogoče vedeti, ali se energija ohranja, manjša ali večja.

To, na kar smo nalepili naziv »energija«, sploh ni nekaj absolutnega, kar bi bilo lastno, recimo, kakemu telesu in kar bi lahko na njem precenili, marveč nekaj relativnega, kar zavisi od vsega sestava, ki mu telo pripada. Kolika energija je v kupici vode? To je zavisno tudi od tega, kam jo bomo napeljali in kolike gmote bodo vplivale nanjo. Njeno energijo »zvišam«, bodisi da dvignem kupico, bodisi da v enaki meri ceteris paribus znižam ploskev, kamor jo mislim izliti. Tudi njene toplote ne morem smatrati za energijo. Ista voda bo grela hladnejše telo, hladila toplejše. Toplotni tok bo tem jačji ter bo mogel oddati tem več »energije«, čim večja bo razlika v temperaturi. To razliko, napetost, padec, pa lahko povečam, bodisi da hladnejše telo še shladim ali toplejše bolj se-grejem. Vir mrzlot je za energijo prav tako važen kakor vir toplote, vir mirovanja prav tako kakor vir gibanja⁷¹.

Iz vseh teh razlogov je izkustveno nemogoče dohnati, se li energija posameznega telesa ohranja ali spreminja, dà, vprašanje v tej obliki sploh nima smisla. Zato zakon o ohranitvi energije tudi glede medsebojne vzročnosti med telesnim in duhovnim svetom ne prihaja v poštev.

Ta zakon se je zrušil tam, kjer je nastal, v fiziki. Filozof pač ne bo potočil solze zanj, saj je ležal kakor mōra tudi na nekaterih njegovih problemih. Toda nismo li sami dvignili tega izkustvenega pravila do filozofske višine ter mu priznali veljave matematičnih aksiomov? Ali nismo sedaj dolžni, da ga branimo proti fizikom? Res je. O filozofskem načelu, da se bitje ohranja, da iz nič ni nič, da se noben drobec realnosti ne more razbliniti v nič, o tem načelu ni nobenega dvoma. Toda to je zakon o ohranitvi bitja in zakon istovetnosti. Kakšni odnosi med bitji se pa lahko spremene, ne da bi se bitnost vesoljstva povečala ali zmanjšala, to skuša ugotoviti izkustvo. Kakor ni mogoče a priori postaviti za duševni svet, recimo, zakona o ohranitvi veselja, tako tudi ne za fizikalne pojave zakona o ohranitvi posameznih lastnosti, recimo, barve, somernosti ali okroglosti. Nekaj časa so mislili, da se ohranja energija. Toda izkazalo se je, da se za tem izrazom skriva čisto nedoločen pojem in da nikdo ne ve, kaj mu prav za prav odgovarja. Še več. Sodobni fiziki pravijo, da je izkustveno dognano, da se to, kar so doslej smatrali za energijo, ne ohranja, marveč se spreminja v maso in

⁷⁰ Uvod, 172.

⁷¹ Te misli se po večini opirajo na francoskega filozofa E. Meyersona.

narobe. Zakon ohranitve, kakor ga lahko analitično izvede filozof, drži, ne velja pa nujno vprav za energijo, kakor gotovo ne velja za lepoto ali okroglost. V tem smislu se izražajo tudi strokovnjaki v teoretični fiziki. »Ker ni mogoče podati splošne opredelbe za energijo,« piše H. Poincaré, »pomeni zakon o ohranitvi energije samo, da je nekaj, kar je stalno. Kakršnikoli bodo torej novi pogledi na svet, ki nam jih bodo odprli bodoči poskusi, nekaj bomo vedno našli, kar bo stalno — to je že vnaprej gotovo — in ta nekaj bomo lahko nazvali 'energijo'.«⁷² Dà, samo če pojem energije tako raztegnemo, da nam pomeni vobče »nekaj«, bitje, bomo lahko pridržali naše načelo. V resnici pa to ni več zakon o ohranitvi energije, marveč metafizično načelo istovetnosti, ki ga obračamo na fizikalne pojave.

S tem je pa tudi močno zadet oni dokaz proti medsebojni vzročnosti, ki se opira na dispartnost med duševnim in tvarnim svetom. Filozof si energije pač ne more misliti kot fluidum, ki se pretaka s telesa na telo, ampak kot telesno lastnost ali kot skupino takih lastnosti. Lastnosti se pa ne selijo s podstati na podstat. Ako torej podstavljamo, da duša vzročno deluje na telo, si tega ne smemo také misliti, kakor da oddaja kako svojo pripadnost telesu, ki res ne more biti nosilec duševnih pripadnosti, ampak také, da pod njenim vzročnim vplivom v tvarni podstati nastane tvarna sprememba, ki dobiva svojo istinitost od tvarne podstati. To je morda nedoumljivo, ni pa protislovno in ne nasprotuje nobenim zakonom.

Uvod ima še en ugovor proti medsebojni vzročnosti med fizikalnim in psihičnim svetom, ki ga razvija pod naslovom »protislovne konsekvence nasprotnega naziranja.«⁷³ Kakšne so te posledice?

Nobenega dvoma ni, da možganska sprememba, ki je nekaj fizičnega, ni isto, kar doživljaj. Doživljaj je k večjemu »vedenje« za tako spremembo. V radijskem aparatu se tudi vrše čudovite spremembe, ki lahko proizvajajo slične glasove kakor človek. Toda, kadar človek govori, tudi ve, da govori, kadar pa zvočnik govori, nič ne ve za to. Morda ni doživljaja brez kake fizikalne spremembe, a vendar je doživljaj nekaj drugega kakor ta sprememba. Kemična pretvorba je kemična pretvorba, to ni doživljaj. S tem, da kaj povzroča spremembo v možganih, še ne povzroči doživljaja. »Hipoteza psihofizične kavzalnosti je torej vsaj v toliko protislovna, v kolikor hoče kot taka razlagati nastanek duševnosti (življenja) sploh.«⁷⁴ Doživljaj ni sprememba možganske snovi. Sprememba je pa kljub temu. Torej sprememba česa? Ako je nastala pod vplivom telesne vzročnosti, je mogoč le en odgovor: Ker ni sprememba telesa, je torej sprememba duše. Duša, ki prej ni imela doživljaja, ga sedaj ima. »Tisti, ki trdi, da povzročajo procesi v naših možganih naše doživljaje, mora predpostavljati neodvisno existenco duševnosti, čije spremembe so ravno dotični doživljaji.«⁷⁵ Brezhiben zaključek.

⁷² H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Paris 1927, 195.

⁷³ Str. 152.

⁷⁴ Uvod, 155.

⁷⁵ Uvod, 153.

Toda ne pozabimo, da smo šele v Uvodu, ki ne pozna podstatne duše, temveč na doživljajih se gradeče duševno kajstvo. To kajstvo iz doživljajev na poseben način rezultira, zato ne morejo biti isti doživljaji spremembe tega kajstva. Filozof opozarja mislece, ki jih mika, da bi priznali psihofizično kavzalnost, »da vede ravno ta teorija neizogibno in v premi črti do omenjenega substancializma, ki se mu po pravici zoperstavlja vse moderno mišljenje«⁷⁶.

Pa zanimivo! Pri našem filozofu je šel razvoj drugačno pot. Napredoval je nazor o podstati in stoji danes tako rekoč dovršen pred nami, dočim je vzročni problem zaostal. Toda, ako nas vse ne vara, se bo Uvodova napoved kljub temu obistinila, samo v obratni smeri. Substancializem bo vedel »neizogibno in v premi črti« do — psihofizične kavzalnosti.

To bi bili trije ali štirje⁷⁷ načelni ugovori proti vzročni zvezi med duhovnim in tvarnim svetom. Ali filozof torej zanika sploh vsak odnos med obojim? Nikakor; saj je duševni svet zgrajen na neduševnem. Med obojim vlada »brezčasna harmonija«⁷⁸. Torej nekak psihofizični paralelizem, kakor ga je učil Leibniz, ki ne pozna stvarne vzročne zveze med monadami, temveč le sočasno odigravanje dogodkov v posamičnih monadah, ki ga je božja previdnost od vsega početka tako naravnala, da se natančno skladajo liki točno idoče ure? Zopet ne. »Proti temu paralelizmu ugotavljamo, da vlada med duševnimi in živčnimi spremembami sicer ne analitična, pač pa vsaj izkustvena notranja medsebojna zavisnost, taka zavisnost, da prve spremembe vsaj izkustveno ne morejo nastopati brez drugih in narobe.«⁷⁹ Filozof naziva svoj nazor »izkustven funkcijski paralelizem«⁸⁰.

Značilno je, da se Očrtov paralelizem znatno loči od Uvodove harmonije. Dočim so v Uvodu doživljaji odvisni od fizikalnih pojavov, »a ne narobe«⁸¹, so v Očrtu duševne spremembe zavisne od živčnih, torej telesnih sprememb »in narobe«. Prav zaradi te medsebojne odvisnosti naziva svoj paralelizem »funkcijski«. S tem se je tako približal staremu dualizmu, ki medsebojno zavisnost vzročno razlaga, da sam izjavlja o njem: »Ta nauk ... še najboljše soglaša z vsemi dosedanji našimi izvajanji.«⁸² Sicer pa smatra svoj nazor samo za »mного verjetnejši«⁸³. Od vseh ugovorov proti medsebojni vzročnosti je pridržal Očrt dva najvažnejša: Med vzrokom in učinkom je »realna časovna razlika, javljajoča se v tem, da nastopa in mora nastopati 'vzrok' realno časovno pred 'učinkom', dočim »med občutkom in možganskim vzdra-

⁷⁶ Uvod, 158.

⁷⁷ V tekstu samem so le trije dokazi, ki jih je filozof sam opremil z zaporednimi številkami. Ko pa na strani 158 povzema svoje misli, deli prvi dokaz v dva, da so skupaj štirje.

⁷⁸ Gl. zakon brezčasne harmonije med duševnim in neduševnim svetom v Uvodu, str. 312—322.

⁷⁹ Očrt, 176.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Str. 313.

⁸² Očrt, 173.

⁸³ Očrt, 174.

že nje m razmerje časovne sukcesije ni ne dokazljivo ne verjetno⁸⁴. Drug ugovor pa vidi v tem, da bi medsebojna vzročnost zahtevala podstatno dušo. Ta ugovor je pozneje zavrnil filozof sam, kakor vemo, s prvim smo se pa tudi že bavili.

Tudi spoznanje, ta posebni stik med subjektom in objektom, med psihičnim in nepsihičnim veseljstvom, tolmači predmetna teorija brez kavzalnosti, z brezčasno harmonijo in funkcijskim paralelizmom. Morda je bila vprav spoznavna teorija pred vsem vzrok temu nazoru. Zato proti mnenju, da fizični predmeti povzročajo v nas predstave, ne bomo našli kakih novih dokazov. Najobširneje se bavi s tem vprašanjem Sistem⁸⁵, sicer se pa problem ponavlja iz knjige v knjigo. Zlasti pogosto srečavamo ugovor: predočevalno razmerje med predstavo in predmetom je apriorno, idealno, brezčasno, dočim je vzročna zveza nekaj aposteriornega, izkustvenega, zaporednega.

Da bi kamen, ki sem se spotaknil obenj, ne bil vzrok, da ga zaznam? S tem nazorom se Vebrovi kritiki nikakor niso mogli sprijazniti⁸⁶. Poglejmo si problem od bliže.

Ako hočemo določiti razmerje med predstavo in predmetom, se moramo predvsem zavedati, da se skrivata v tem problemu dve popolnoma različni vprašanji, kakor je to Veber s svojo čudovito bistroumnostjo pokazal že v Sistemu, pozneje pa morda sam premalo upošteval. »Načeloma«, tako pravi, »si tu v gotovih slučajih kdo seveda more misliti tudi omenjeno vzročno razmerje med predmetom predstave in predstavo samo, n. pr. v slučaju pristne predstave ... odprto pa še ostane prašanje, ali je to morebitno vzročno razmerje istovetno z našim 'predočevalnim' razmerjem.«⁸⁷ Prevažna razlika!

Glede drugega vprašanja sta si Veber in Ušeničnik skoraj edina⁸⁸. Tomistična noetika, ki se mnogo bavi s »predočevalnim« razmerjem, četudi ne rabi tega naziva, prihaja do zaključka, da je to razmerje — istovetnost. Ideja, ki jo razberem, recimo, iz slike, je prav ista, kakor jo je umetnik zamislil ter izrazil na platnu, ako je moje spoznanje pravilno, le da v umu biva na drug način kakor v stvarnem predmetu. Isto velja o vsakem drugem spoznanju. Vsi predmeti so namreč ostvarjenja stvariteljnih idej; kako bi jih tudi sicer mogli spoznavati, ako bi ne bilo nič idejnega v njih? Veber sicer zanika to istovetnost⁸⁹ kakor sploh vsako podobnost med predstavami in predmeti⁹⁰, toda to vprašanje nas tukaj ne zanima. Le to hočemo ugotoviti, da predočevalno razmerje Vebru kakor tomistom ni vzročno razmerje.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Str. 164—66.

⁸⁶ Gl. A. Ušeničnikov ugovor in Vebrov odgovor v Sistemu, str. 367, št. 5, in 370, št. 5.

⁸⁷ Str. 164; gl. tudi str. 165, t. 3.

⁸⁸ Glej A. Ušeničnik: Uvod v fil. II, 227, kjer avtor presoja Vebrov zakon brezčasne harmonije.

⁸⁹ Sistem, 166.

⁹⁰ Sistem, 90 sl.

Sedaj pa k prvemu vprašanju. Zakaj nastane spoznanje? Zakaj imam od brezštevilnih možnih prav ta doživljaj, ki meri, recimo, na prav to določeno osnovno, dasi je osnov brez števila? Brezčasna harmonija? Pa zakaj harmoniramo samo z nekaterimi predmeti, zakaj prav s temi? Funkcijski paralelizem? Toda če ni nobenih stvarnih vzročnih vplivov med duševnim in tavnim svetom, potem bi moral biti duševni razvoj v enaki meri funkcija vseh kozmičnih sprememb, dočim izkušnja pravi, da je doživljanje odmev le tistih fizikalnih sprememb, ki vplivajo na naše telo. Dalje, ako je duševna vzročna vrsta res sklenjena, tedaj je vzrok vsakega doživljaja edino kak drug doživljaj, vsekako vedno nekaj psihološkega. Toda naš filozof bi prvi ugovarjal proti takemu zaključku. Ali ni zapisal, da »je poglavitna naloga tudi vsake znanosti vprav ta, da skuša vedno bolj izločiti orisani s a m o p s i h o l o š k i i z v o r pristojnih ‚znanstvenih‘ prepričanj...⁹¹? Odkod torej naj izvirajo naša prepričanja? »Iz nepsihološke faktičnosti objekta.«⁹² Mišljenje, ki mu služijo za podlago »goli psihološki drugotni činitelji na subjektu samem«, ni »spoznavanje«, ampak »zmota«, taka predstava pa halucinacija⁹³. Ali pa »izvirati« v tej zvezi more pomeniti kaj drugega kakor »biti povzročen«?

K vzročnemu tolmačenju tega izraza, ki ima o priliki res tudi drugačen pomen⁹⁴, nas nagiba še drug značilen izraz, ki je s prvim v ozki zvezi: »zadeti«. Pristna predstava izvira iz nepsihološke faktičnosti, eksistence, istinitosti predmeta, kadar smo to njegovo istinitost »zadeli«. Toda kaj se pravi »zadeti«? Krogla, ki »zadene« drugo kroglo, nam je vedno služila kot šolski zgled za vzročnost. Ali daje filozof ta vzročni pomen svojemu izrazu? Da, saj rabi sledeči primer: »Mislimo si človeka, ki gre z zavezanimi očmi v smeri neke sohe; ne vidi sohe, pa hipoma zadene obnjo in se ustavi...« Podobno tudi istinitosti ne »vidimo«, ampak »samo obnjo z a d e n e m o«⁹⁵. Filozof po pravici poudarja, da zadevanje ni nobeno predočevanje, pač pa, ako pod vplivom njegove primere pravilno tolmačimo izraz, v z r o k , d a n a s t a n e p r e d o č e v a n j e .

Tako bi tudi končno potrdili ter podprli načelne trditve predmetne teorije, da najenostavnejši predstavniki doživljajji, ki se na njih gradi vse višjeredno doživljanje, morejo prvotno nastati le ob eksistentnih predmetih⁹⁶. Ta trditev zdrave pameti je bila za predmetno teorijo, ki je pri svojih predmetih načelno odmisljala eksistenco, pravi deus ex machina. Sedaj bi bila dokazana: Kar ni istinito, ne more biti tvorni vzrok predstav. Vzročno zadetje je počelo vsega spoznavanja: cognitio incipit a sensibus. Še druge trditve, ki so se nam zdele v svoji prvotni, predmetno-teoretični zvezi brez podlage, bi nenadoma dobile pravi pomen. Tako smo brali n. pr., da je predstava trpni doživljaj. Toda ni trpnosti brez dejavnosti, saj sta to dva ko-

⁹¹ Problemi, 61.

⁹² Ibid. 60, 78.

⁹³ Ibid. 59; gl. tudi Znanost in vera, 28—55; Anal. psihol., 157/8, itd.

⁹⁴ Prim. Filozofija, 165 sl., op. 25, in Sistem, 104.

⁹⁵ Knjiga o Bogu, 9/10.

⁹⁶ Sistem, 315.

relativna pojma. Po načelu sklenjenih vzročnih vrst bi morali sklepati, da kak drug dejaven doživljaj povzroča predstavo. Pa ne. Sistem pravi, da se pri predstavi »nahajam napram dotičnemu predmetu v nekem absolutno pasivnem, trpnem stanju«⁹⁷, in Uvod trdi, da »so vse naše predstave kot take v resnici le neki psihični 'vtisi', na podlagi katerih se nahajamo napram vsej zunanosti le v pasivno-pričakujočem stanju«⁹⁸. Nepsihični predmet je torej dejaven, predstavnostni doživljaj trpen. Ako to ni prava, pristna vzročnost, kaj neki je?⁹⁹

Tako bi nam končno »zadetje« premostilo prepad med duhovnim in tvarnim svetom in vzpostavilo med obema vzročno zvezo. Knjiga o Bogu bi rešila tudi vzročni problem, kakor je rešila substancijskega. Vendar temu ni povsem tako. Izraz »zadeti« ima še drug pomen. Zadenem v loteriji, zadenem, kaj si kdo misli, zadenem, kakšno vreme bo jutri, to je, uganem, pogodim, v nasprotnem slučaju pa zgrešim. In prav ta pomen je v Knjigi o Bogu v ospredju. Izrazi »pogodim«, »zadenem« in njuno nasprotje »zgrešim« veljajo za enakovredne¹⁰⁰. S tem ni vzročni pomen izključen, pač pa zelo zasenčen.

Ako pa natančno premislimo, se zdi, da je vendar ta drugi, prenešeni pomen v našem slučaju, ko gre za veljavno spoznanje, nujno v zvezi z doslovnim, vzročnim pomenom, tako da bi brez njega zgubil vsak smisel. Kako vem, da sem zadel v loteriji, pogodil tuje misli, uganil vreme? Sam se moram kako prepričati o stvari ali mi mora kdo drug povedati. Pogoditev sama nikakor ne zadošča, da tudi vem, da sem pogodil. Dokler pa tega ne vem, tako dolgo bo moje spoznanje k večjemu »zgolj vnanje pravilno«, da govorimo kakor Problemi¹⁰¹. Kako se torej naj prepričam, da sem »zadel«? Da mi kdo pove? Odkod ve on? Ali naj skušam »pogoditi«, sem li »zadel« ali ne itd. in infinitum? Ako naj ne obvisi vsa izvestnost v praznini, tedaj ne smemo dati našemu izrazu pomena »uganiti«, marveč njegov doslovni pomen, prav v smislu Vebrove primere. Le tisto spoznanje je vnanje in notranje pravilno, ki je nastalo zaradi doživetega »trčenja« s predmetom, to je iz vzročnih vplivov predmeta na spoznavajoči subjekt, pa naj si bodo ti vplivi še tako posredni. Tudi Laverrier je končno »trčil« na Neptuna, četudi je videl samo Uranovo svetlobo. Bodisi torej, da rečemo s Problemi, da ima le tako predstavljanje in mišljenje spoznavno vrednost, čigar pristnost »izvira« »iz istinitosti ali faktičnosti njihovih objektov same«, bodisi da v smislu Knjige o Bogu to faktičnost »zadenemo«, v obojem slučaju bo treba priznati stvaren vzročni vpliv podstati na podstat, obema izrazoma bo treba dati vzročni pomen.

Razmotrivanja o zvezi med duhovnim in tvarnim svetom bi nas tako dovedla do sledečih zaključkov: Zakon o ohranitvi energije, kakor ga pojmuje sodobna fizika, ni nobena ovira za medsebojno

⁹⁷ Str. 102.

⁹⁸ Str. 219.

⁹⁹ Zanimivo je, da je Veber sam uvidel, da bi mogel ta njegov nazor voditi do psihofizične vzročnosti. Prim. Problem predst. prod., 161.

¹⁰⁰ Str. 10.

¹⁰¹ N. pr. str. 78.

vzročnost, saj pravi edino to, kar je filozofom že davno znano, da se bitje ohranja in da je vesoljstvo istovetno samo s seboj. Sicer pa itak vzročnost ni nobeno prehajanje ali prelivanje energij ne česa drugega, marveč stvaren vpliv podstati na podstat. Analiza vzročnosti nas torej nikjer ne vede do zaključka, da je vzročni vpliv med duhovnimi in telesnimi podstatmi nemogoč, dočim nas vsakdanja skušnja naravnost sili, da ga priznamo¹⁰². Zakaj bi duša ne mogla vplivati na telo in telo ne na dušo? Seveda pri tem ne prehaja kaj duševnega na telo ne kaj telesnega v dušo, marveč se radi tega vpliva spremene duši duševne pripadnosti, telesu telesne. Eno edino, pa veliko hibo ima ta nazor, kakor smo videli: vplivanje samo je ostalo nedoumljivo. Nedoumljivo, toda ne protislovno. Ali so mar druge teorije umljivejše, pa nam povrh prinašajo vedno nove težave, ko jih skušamo obrniti na dejansko dogajanje?

Morda bi bilo preveč trditi, da tako pojmovanje vzročnosti nujno sledi iz premis Vebrove filozofije, toda zdi se, da je v glavnem vendar v skladu z njimi, dočim ga nekatere teze spoznavne teorije naravnost vključujejo.

III.

Kadar filozofija govori o vzročnosti, redno vsaj spotoma omenja voljo, preiskuje njen vzročni vpliv na pojave in njeno svobodo. Kaj pravi o teh vprašanih Vebrova filozofija?

Duševni pojavi tvorijo, kakor smo brali v Uvodu, sklenjeno vzročno vrsto. Pa tudi tukaj se moramo vprašati, ali je ta vrsta v predmetni teoriji res »vzročna«. Kaj naj bo vzrok in čemu? Nižjeredni doživljaji so samo podlage višjerednih, kakor smo videli, ne pa njihov tvorni vzrok. Naravnost protislovno bi pa bilo trditi, da višjeredni doživljaji povzročajo nižjeredne, to je, svoje lastne podlage. A stremljenja so najvišji doživljaji, zato že celo ne morejo biti drugim vzrok, volje kot take pa predmetna teorija ne pozna. Uvod ter Znanost in vera tega izraza sploh nimata v stvarnem kazalu, Sistem pa zavrača čitatelja k besedi »hotenje«. Vprašanje o dispozicijah ali duševnih zmožnostih se bo šele pozneje pojavilo.

Čista predmetna teorija torej nima prostora za razum in voljo, marveč pozna le spoznavne in teživne doživljaje. Kjer pa ni govora o volji, seveda ne more biti tudi vprašanja o svobodni volji.

Iz te prve dobe je tudi Etika. Tu pa se je filozof, govoreč o moralnih problemih, hočeš nočeš moral dotakniti svobodne volje, ker je zgodovina filozofije obe vprašanji pač za vedno povezala. Tudi Veber ni mogel prezreti te vezi. Bil je torej prisiljen, da govori o svobodni volji, še preden je odkril voljo kot zmožnost duševne podstati. Kaj čudno, da je njegova takratna rešitev, ki je veljala k večjemu za predmetno teorijo, zgubila v njegovih očeh ves pomen, kakor hitro se je na važnejših točkah oddaljil od svojega izhodišča.

Osnovna trditev Vebrove Etike iz leta 1923 je bila, da se dado etični problemi obravnavati ne glede na to, je li volja svobodna ali ne. Etika je veda, ki govori o pravilnosti človeških teženj in iz njih

¹⁰² Prim. Uvod, 134/5.

izvirajočih dejanj. Toda vprašanje, ali je kako teženje pravilno ali ne, nima nobene zveze z vprašanjem, ali je dotično teženje svobodno ali nujno, prav »kakor je tudi za današnje logiko popolnoma irrelevantno vprašanje, ali gre pri mišljenju tudi za povzročene ali v tem smislu 'svobodne' doživljaje«¹⁰³. Etika ni nič drugega kakor »eksaktna logika nagonske pameti«¹⁰⁴. Ako je pa to takó, tedaj je sploh ves »problem indeterministov, psevdoproblem«¹⁰⁵. Saj »bi se problem svobodne volje sploh nikdar ne bil postavil, ako bi tega po mnenju indeterministov ne zahtevali baš etični problemi. Ako pa ti problemi tega ne zahtevajo, tedaj ni več povoda, pretrgati samo na eni in napram celokupnemu veselstvu do ničevosti malenkostni točki to, kar velja načelno za vse ostalo dogajanje... Zase stojim torej vse-kako na stališču strogega determinizma...«¹⁰⁶

Filozof se ne zadovolji samo s temi načelnimi trditvami, ampak skuša dokazati »še neposredno in analitično strogo kavzalno determiniranost tudi vsega našega stremljenja«¹⁰⁷, in sicer na dva načina: s tem, da zavrne glavni dokaz indeterministov, in s tem, da poda svoj dokaz za splošno determiniranost vsega dogajanja.

Glavni dokaz indeterministov se po Vebrovem mnenju glasi nekako takole: kadar kar koli v strogem pomenu besede »hočemo«, se neposredno zavedamo popolne prostosti ali svobode svojega hotenja. Ker pa je baš vsako notranje zaznavanje lastnega doživljanja neposredno spoznavanje, ki izključuje vsak dvom o tem, da doživljaj, ki se ga neposredno zavedamo, v resnici imamo in da je takšen, kakor se ga zavedamo, sledi iz tega, da je naše hotenje svobodno, ker se ga takega zavedamo. Toda, odgovarja filozof, mi se vendar neposredno zavedamo le stremljenja, ne pa odnosa, ki ga ima ta doživljaj s kakim drugim dogajanjem. Odnos sploh ni noben doživljaj, zato se ga ni mogoče neposredno zavedati. Samosvest nam torej načelno ne more povedati, ali je naše stremljenje z drugimi doživljaji v nujnem vzročnem ali kakem drugem odnosu¹⁰⁸.

Toda s tem dokaz indeterministov še ni povsem ovržen. Ali se ne zavedamo, da je hotenje »dejaven« doživljaj, ki izvira »iz nas samih«, dočim so nam drugi doživljaji tako rekoč vsiljeni od zunaj?

Res je, odgovarja filozof, da so nekateri doživljaji po svojem psihološkem značaju trpni, drugi dejavni in da spada v to zadnjo vrsto tudi hotenje. Toda ta dejavnost ali spontanost je le poseben psihološki aspekt doživljanja, ki ga »že načelno ne smemo zamenjati s povsem drugačnim vprašanjem, v kaki o b j e k t i v n i relaciji stoji doživljanje z doživljanjem... Ta argument znanstveno zato ni vreden niti ne piškavega oreha...«¹⁰⁹

¹⁰³ Etika, 67.

¹⁰⁴ Prim. podnaslov knjige: »Prvi poizkus eksaktne logike nagonske pameti.« Izraz »nagonska pamet« je filozof pozneje zamenjal z izrazom »aksiološka pamet«; gl. Estetika, 295.

¹⁰⁵ Etika, 338; Problemi, 14.

¹⁰⁶ Etika, 340.

¹⁰⁷ Problemi, 17.

¹⁰⁸ Problemi, 17—20.

¹⁰⁹ Problemi, 24.

Kot dosleden predmetni teoretik je Veber moral zapisati, kar je zapisal. Kaj neki bi mu takrat mogel pomeniti izraz »iz nas samih«? Ali je morda duša vzrok doživljanja? Ali niso prej doživljaji vzrok duše, če že hočemo na vsak način govoriti o vzrokih? Hotenje nima iz česa izvirati razen iz nižjerednih doživljanja, ti pa končno iz predmetov.

V tem je tudi napovedani »neposredni in analitično strogi« dokaz za vzročno določenost vsega doživljanja. Stremljenje, ki se javlja kot volja in želja, je analitično zavisno od svojih psiholoških podlag, od čustvovanja in mišljenja, torej ni svobodno¹¹⁰.

Vendar ta dokaz tudi s stališča predmetne teorije ni brezhiben. Mar smo res dokazali »kavzalno determiniranost vsega našega stremljenja«? Misli in čustva so neobhodne psihološke podlage stremljenjem, to je res, toda Sistem in Uvod sta vendar ugotovila, da podlage niso vzroki ali vsaj ne popolni vzroki višjerednega doživljanja, zato ga tudi ne morejo popolnoma determinirati. Kakor kamenje še ne determinira hiše in glasovi ne melodije, tako tudi čustva ne hotenja.

Indeterminizem v resnici ni ovržen niti s stališča predmetne teorije. Kakor hitro se bo pa izkazalo, da je duša podstat, bo dobil tisti »iz nas samih« svoj pravi pomen in stavilo se bo vprašanje, ni li kaka subjektivna »delovnost« v resnici svobodna.

Značilno je, da se filozof sam že v Etiki ni mogel ravnati po svojih dognanjih. Vsemu determinizmu na kljub je dal moralnim zakonom velelno obliko. Ali ni to neverjeten ilogizem? Kdo bo ukazoval kamenu, naj pada s takim in takim pospeškom? Saj drugače ne more! Tudi človek ne more drugače ravnati, kakor ravna, ako je determiniran. Veber bi ne bil filozof, ko bi bil to spregledal. Njegovi velelniki niso nezavesten ilogizem. »Pripomnim še,« tako nas opozarja, »da se poslužujem imperativne oblike samo radi krajšega izraževanja, da pa ne pomeni nič drugega, nego n. pr. stavek: Tvoje vrednočenje vsega tega, kar smatraš za vredno, je pravilno, itd. Isto velja tudi za sledečo uporabo imperativnih oblik.«¹¹¹

Moralni zakoni imajo velelno obliko, da bi bili krajši! Zakaj neki šolske fizike in kemije ne izražajo svojih zakonov tako? Sicer pa, ali je bilo filozofu res samo do tega, da bi knjiga, ki obsega 600 strani, ne narasla še za kako stran? Ali bi sploh narasla? Ne, Vebera pač ne muči skrb, kako bi si prihranil nekaj vrstic, toda on čuti, da etika, ki le ugotavlja, kako je, pa nič ne predpisuje, kako bi naj bilo, ni etika. Veber čuti, da je možno le dvoje: biti prepričan determinist in opisovati človeška dejanja, kakor opisuje prirodopisec življenje divjačine v naravi, zavedajoč se, da recimo volk ne ravna ne moralno, ne nemoralno, ko živi nujno po zakonih svoje narave — ali priznati, da človek ne ravna nujno tako, kakor ravna, temveč se često sam odloča. Zato je za taka dejanja tudi odgovoren in zasluži hvalo ali grajo. Treba je samo brati patetično stran 575 ali drugo

¹¹⁰ Problemi, 24—29.

¹¹¹ Etika, 398.

podobno, pa vsak takoj uvidi, kako je filozof prepričan, da bi človeštvo lahko ravnalo drugače, ko bi le hotelo. Taka mesta dokazujejo, da Vebrov etični študij ni šport, ampak poklicna dolžnost, ki jo vrši kot filozof med svojim ljudstvom. Zato posveča knjigo z vso resnobo državnikom in vzgojiteljem, ter upa, da bo morda vendar kaj pripomogla k etičnemu prerojenju. V takih trenutkih pozabi, da je determinist. Zato bi na njegov etični velelnik lahko obrnili Pascalove besede, ki jih je o priliki sam rabil: »Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas.«¹¹² Vsaj takrat jih razum še ni poznal. Vebrov ilogizem je bil zmagá intuicije nad dialektiko, zmagá človeka nad teoretikom.

Iz nekaterih premis bi pa tudi teoretik lahko že v Etiki sklepal na človekovo svobodno voljo. Knjiga namreč pravi, da imamo dolžnost samo do takih moralnih dejanj, ki jih označuje neka srednja stopnja možnosti. Maksimalno možno je dejanje, ki je že izvršeno, minimalno možno pa tako, ki se sploh ne da izvršiti. Prvo nisem dolžan storiti, ker je že storjeno, do drugega me zopet ne veže dolžnost po znanem načelu: Ultra posse nemo tenetur. Samo v navadnem pomenu možna dejanja so lahko naša etična dolžnost. Do sem Vebrova Etika¹¹³. Toda vprašajmo se dalje: Ali spadajo k omenjenim možnim dejanjem tudi nujna, že vnaprej vzročno popolnoma določena dejanja? Ali niso taka dejanja več kot samo možna? Ali ne trdi predmetna teorija, da je n. pr. »z lovčevim strelom neobhodno dana tudi že živalina smrt«¹¹⁴? V hipu, ko počí strel, je smrt samo še možna, in vendar se pravi, da je že dana. In po pravici. Ako vlada v veseljstvu popoln determinizem, tedaj je vsak najmanjši dogodek »že dan« v svojih nujnih vzrokih. Determinizem pozna samo nujne in nemožne pojave, večja in manjša možnost so le druge besede za našo manjšo in večjo nevednost, ki jim stvarno sicer prav nič ne odgovarja. Do tega pa, kar se bo itak nujno zgodilo, me dolžnost ne veže, kakor nimam dolžnosti, da se pokorim zakonu težnosti. Ako etika naj ni prazna beseda, potem morajo obstajati tudi dejanja, ki še niso dana, marveč so res v pravem pomenu, ne samo glede na našo nevednost, zgolj možna, to je taka, da jih poljubno lahko storim ali opustim. Ni etike brez »možnih« dejanj, ni »možnih« dejanj brez svobodne volje.

V obeh Psihologijah se vprašanje o svobodni volji nikjer ne pojavi, pač pa začenjajo »dispozicije« zbuditi pozornost. Filozof se že sprašuje, ali bi morda ne smeli doživljajev »tudi v kavzalnem smislu izvajati iz pristojnih dispozicij subjekta«¹¹⁵. Tedaj bi n. pr. hotenja izvirala tudi iz volje, dočim smo doslej vedeli samo, da izvirajo iz psiholoških in predmetnih podlag. Predmetne podlage so hotenju nujne, ali pa hotenje tudi nujno izvira iz volje? Psihologiji si tega vprašanja še ne stavita, vendar sta pripomogli, da se lahko postavi.

¹¹² Emocionalna struktura osebnosti (Ljubljanski Zvon, 1928).

¹¹³ N. pr. str. 332.

¹¹⁴ Anal. psihol., 115.

¹¹⁵ Anal. psihol., 168.

Estetika ne prinaša glede našega problema nič novega. Zdi se, da je filozof še vedno determinist¹¹⁹. V Agrarizmu pa nastopi za naše vprašanje odločilen preokret. Filozofov razvoj je namreč v tem delu dovedel do spoznanja, da je človeška oseba duhovna podstat¹¹⁷. Osebnost s svojimi »instinktivnimi in racionalnimi duhovnimi doživetji« je postala »center človeške narave«. Ta osebni center obdaja človeška animaličnost »kot drugi in podrejeni center« s svojimi animaličnimi doživetji. Duhovna doživetja so »osrednja«, »središčna«, ter zadevajo »nas same«, animalična pa »obodna«, ki »ne tangirajo človeka samega, človeške osebnosti«, razen posredno¹¹⁸.

S tem je Agrarizem prevrgel vso predmetno teorijo in jo postavil na glavo. Prej so bile istinite fizikalne osnove pravic vsega, duševnost pa najvišjerednejša in torej najodvisnejša predmetnost. Sedaj je oseba — Bog — pravic vesoljstva, ki daje tudi fizikalnim osnovam istinitost. Doslej smo glede doživljavaev poznali samo eno resnično odvisnost, odvisnost višjerednega doživljanja od nižjerednega, sedaj se ji pridružuje druga, važnejša: odvisnost doživljanja od osebe. V osebi smo končno našli nekaj, kar bi moglo biti svobodno, še malo, pa bomo trčili na izjave, ki to svobodo res priznavajo.

Prvič menda izpoveduje Veber prepričanje, da je oseba svobodna, v razpravi o Predstavni produkciji, vendar izraza »svobodna volja« še ne rabi¹¹⁹. V tej študiji, zlasti na straneh, ki so posvečene krščanskemu pojmovanju človeške osebnosti, kakor se zrcali v evangelijih in pri sv. Pavlu, je načrtan ves poznejši nazor o svobodni volji. Temeljne misli so sledeče: Za svoja zunanja dejanja ter za animalično stran svojega doživljanja človek ni neposredno odgovoren, ker vse to prihaja in odhaja po svoji lastni vzročni poti. Eno je pa neposredno od osebe same odvisno, to je notranja usmeritev, namen, dobra volja, ljubezen. In to edino tudi Bog od človeka zahteva, za to edino ga evangelij dela odgovornega. Da se pa ta notranja odločitev spravi v sklad z izkustvenim ravnanjem osebe, za to so potrebni drugi, nadnaravni činitelji¹²⁰.

Ta pojem svobode je Filozofija izdelala do potankosti. Oglejmo si поблиže njena izvajanja, ker obravnavajo tudi fizikalno vzročnost.

¹¹⁶ Vsaj tako bi mogli tolmačiti izraz »zasluži« na koncu strani 301, ako ga primerjamo z istim izrazom v Etiki, str. 496; prim. 498: »Pripomnim še...«

¹¹⁷ Dasi izraza podstat še ne najdemo.

¹¹⁸ Str. 167—172.

¹¹⁹ Beseda »svoboden« se nahaja sicer često v Vebrovih spisih, saj pozna filozof celo posebno »elevertično« čustvo, toda to ni liberum arbitrium, ki nas zanima, temveč samo libertas a coactione externa. V istem pomenu zahteva svobodo n. pr. tudi Einstein, ki sicer izjavlja, da je prepričan determinist (prim. njegovo knjigo: Comment je vois le monde, Paris 1934, str. 8, ter n. pr. str. 42, 108 etc.) Ali je tako stališče dosledno, to je seveda drugo vprašanje. Ako zahteva Einstein — in v tem so mu podobni vsi »svobodomiselnici« deterministi — da bodi zajamčen svoboden razvoj spontanih človeških teženj, tedaj ne sme v isti sapi kratiti enake svobode političnemu in kulturnemu »tiranu«, ki je tudi morda spontano tiran.

¹²⁰ Strani 234—242. Filozof izjavlja, da hoče z nazorom, ki ga je našel v Novem zakonu, »utrditi le svojo domnevo« (242).

Bela krogla se premika, ker jo je zadela rdeča krogla. Preiščimo ves pojav. Kaj vse je potrebno za premikanje naše krogle? Predvsem ta krogla sama kot nosilka gibanja. Premikanje je »zgrajeno« na krogli. Imenujmo zato kroglo »fundament«, gibanje pa »fundat«. Toda istinitost fundamenta v našem slučaju še ne zadošča za istinitost fundata, kakor zadošča za realen stik, da sta fundamenta istinita in primerno razmeščena v prostoru. Stik je statičen fundat, ki brezčasno izvira iz svojih fundamentov, gibanje pa dinamičen fundat, ki sicer tudi »sloni« na svojem fundamentu, pa ne izvira iz njega, marveč izhaja časovno iz drugega gibanja, torej ne iz fundamenta, temveč iz fundata. S tem smo opisali prirodno vzročnost, ki meri vsa le »na orisane dinamične fundate«. Zato jo lahko opredelimo: »Vzročnost v bistvu sploh ni nič drugega nego vprav zakonito izviranje realnega fundata — iz (drugega) realnega fundata.«¹²¹

Nastane vprašanje, ali ni tudi takih dinamičnih fundatov, ki bi ne le sloneli na svojih fundamentih, ampak bi iz njih tudi izvirali. Izkustvo pravi, da jih imamo, to je vprav človeška volja. Introspekcija namreč priča, da nimamo le takih doživljajev, ki sledijo iz drugih doživljajev itd., marveč da kot osebe zavzemamo tudi stališče do svojih doživljajev, se jih branimo ali jih odobravamo ter pospešujemo¹²². Dočim doživljajske spremembe vedno izvirajo iz kakih drugih sprememb, izvira osebno stališče do teh sprememb iz osebe same. Ako je torej vzročnost izviranje spremembe iz spremembe, tedaj lastna osebna kretnja do teh sprememb ni vzročnost. Časovno-izkustveno izviranje hotenih činov iz osebe kot fundamenta »ni več vzročno, pač pa in to v strogem pomenu besede ‚svobodno‘«¹²³. Zakaj svobodno? Zato, ker ga ne pogaja in ne določuje kaka prejšnja sprememba, temveč spontano vre iz podstatne osebe in je v tem smislu absoluten začetek. Toda spontanost, bi dejal kdo — tudi Veber si stavi podoben ugovor — ni isto, kar svoboda. Res prihajajo odločitve iz najglobljeja jedra osebnosti same in torej niso od zunaj vzročno določene, toda to jedro samo je, kar je, in kdor bi mu pregledal bistvo, bi vnaprej vedel za vse njegove odločitve. Volja sicer izvira iz osebe, toda nujno, zato ni govora o svobodi. Kaj pravi filozof na ta ugovor? Ta točka morda do danes res še ni dovolj osvetljena, sicer pa tudi spada med najtežje probleme, ki se je kdaj človeški duh bavil z njimi. Ako že pri navadni vzročnosti trčimo na neprehodne zapreke, potem se ne smemo čuditi, da nam tudi glede svobodne vzročnosti ni vse jasno. Vsekako pa ni nobenega dvoma glede avtorjevega mnenja samega. Volja mu je res v pravem pomenu svobodna, ne le spontana. »Svojo voljo,« tako izjavlja, »človek neposredno sam ustvarja, naša volja je tudi realno-dinamično naša last, naša in ne — božja volja.«¹²⁴

¹²¹ Filozofija, 167.

¹²² Filozofija, 86—98.

¹²³ Filozofija, 168.

¹²⁴ Filozofija, 169.

Tudi v Knjigi o Bogu Veber ne pogloblja razlike med spontanim in svobodnim. Volja mu je zato »že po lastni naravi v pravem pomenu besede svobodna«, ker »hotenje poteka centralno ali globinsko« iz osebne podstat, ne iz drugih pripadnosti (str. 241). To je lahko

V Knjigi o Bogu je dal filozof svojim izsledkom o svobodni volji dovršeno sistematsko obliko. Za izhodišče mu služi analiza »delovnosti«. Najprej ugotavlja, da je temeljni zakon bitja vobče »vztrajnost«, lahko bi rekli tudi istovetnost v času. »Vse podstati in vse pripadnosti neobhodno vztrajajo, dokler se ne pojavi od koderkoli poseben povod, ki to vztrajanje izrine.«¹²⁵ Tak povod za spremembo prirodnih reči nazivamo vzrok. Ako si natančneje ogledamo to vzročnost, najdemo, da je vedno neko premikanje sproženo po drugem premikanju, to po tretjem itd. To premikanje je vedno od zunaj »sproženo«, nikoli ne izvira spontano iz telesne podstati same. Vse znanstvo nam je za pričo, da se »gola reč n. pr. premika le toliko, kolikor je bila sama »premaknjena«¹²⁶. Ker je reč sama do teh sprememb popolnoma indiferentna, ne moremo govoriti ne o njeni dejavnosti, ne o trpnosti. Mirujoča krogla je ravno tako dejavna, ko ustavlja gibajočo se, kakor ta, ko poganja mirujočo, a z isto pravico bi lahko trdili, da sta obe trpni. Drugače naši doživljaji. Ali niso n. pr. stremljenja nekaj izrazito dejavnega, kar vleče človeka čisto z neodoljivo silo? Toda kadar se zavedam, da me kaj »vleče«, pa mi to v globini duše recimo ni po godu, tedaj mi samosvest priča, da je poleg stremljenja, ki me vleče, v meni še neka druga, globlja delovnost, ki to stremljenje odklanja. In ta delovnost ni nič drugega kakor osebnost sama, ki je zavzela stališče do svojih dejavnih doživetij. Izraz volja ima torej dva pomena. V navadnem govoru že teženja nazivamo voljo, zlasti kadar se z njimi strinjamo. Toda potanjša analiza dobro loči teženje, ki je doživljaj med doživljaji, od osebnega pristanka ali odpora na to teženje. »In samo to je zdaj zares volja v najčistejšem pomenu besede, tista volja, o kateri edini velja, da sama . . . sploh ni več nikako doživetje, pač pa iskana in naravnost osnovna dejavnost človeka samega, njegova osnovna, osebno podstatna dejavnost.«¹²⁷ Osební pristanek ali odpor sta samo dva načina, kako se javlja ta čista volja, ki je »osnovno bistvo slehernega osebnega subjekta«¹²⁸. Voluntarizem? Da in ne. Izraz volja ima namreč pri Vebru širši pomen, »tudi teoretični razum in praktična pamet, inteligenca in vest v bistvu niso nič drugega nego osebna volja . . .«¹²⁹ Skratka, volja mu je tista živa duhovna osebna dinamika, ki zavzema svoje stališče do vesoljstva in vseh njegovih temeljnih vidikov: verum, bonum, pulchrum. Oseba je torej po svojem jedru dejavnost. »Latentna ali mirujoča dejavnost«, bi lahko rekli, četudi

samo spontanost, lahko pa tudi prava svoboda. Osebnostni dokaz se sploh nikjer posebej ne opira na svobodno voljo, marveč so vse njegove premise take, da drži, četudi je volja samo spontana. Zato dr. Šerkova kritika tega dokaza (Sodobnost, 1935, str. 480 sl.) strelja mimo cilja, ker zavrača njen avtor takšno svobodo, kakršno običajno slikajo druge knjige, ne take, kakor jo odkrivajo Vebrove analize. Sicer se pa Vebrov osebnostni dokaz cepi, kakor smo videli (Bogoslovni Vestnik, 1935, 143), in se nekatere inačice sploh ne opirajo na voljo, ampak na dvojstvo: podstat — pritika.

¹²⁵ Str. 221.

¹²⁶ Ibid. 221/2.

¹²⁷ Str. 199.

¹²⁸ Str. 200.

¹²⁹ Filozofija, 83.

se besede branijo take zveze, ki pa postane »aktualna trpnost ali dejavnost«, kadar jo dejavni doživljaji »sprožijo«, da se jim protivi ali soglašajo z njimi¹³⁰.

Z raziskovanjem delovnosti je Veber na zelo eleganten in izviren način odkril skupno počelo dvema problemoma, ki sta se doslej samostojno razvijala: to sta problem podstati in problem svobodne volje. Človeška volja je tista delovnost, ki je ne povzroča nobena pripadnostna delovnost, ampak ki vre spontano iz osebne podstati. Kot nepovzročena in iz podstati izvirajoča je tako rekoč per definitionem svobodna in bi bilo odveč navajati za to še druge dokaze.

Poglejmo si še torišče svobodne osebne delovnosti. To je predvsem svobodna osebnost sama. V naši moči je, da smo dobri ali zli, da bližnjega ljubimo ali sovražimo. Zato je tudi ljubezen zapoved, celo največja zapoved. Dobrota ali zloba je »zares v polnem obsegu in v vsakem oziru najbolj notranja in najbolj čista last dobrega (slabega) človeka s a m e g a«¹³¹, saj »izvira po vsem obsegu že iz naše osebno podstatne dejavnosti same in samo iz te dejavnosti«¹³², tako da je ne more ovirati ne kako pripadnostno doživljanje, še manj pa zunanji svet. V svojem najglobljem osebnem jedru se človek popolnoma sam odloča. To je »svoboda v najožjem pomenu besede, ker je bistvo naše dobrote ali zlobe po oni naši osebno podstatni dejavnosti tudi v polnem obsegu zajeto in izčrpano«¹³³.

V pravem, pa vendar »samo v širšem pomenu besede« smo svobodni tudi tedaj, »ko kaj zares ‚spoznavamo‘ ali se glede česa zares ‚motimo‘«¹³⁴. Na vsako trditev, ki naj bo n a š e spoznanje ali n a š a zmeta, moramo dati svoj pristanek. Zopet ista »osebna kretnja« do resnice kakor prej do dobrote. Toda dočim človek svojo etično dobroto sam ustvarja, saj ni nič drugega kakor pravilna osebna usmerjenost, ne povzroča na enak način s svojim pristankom, da je kaka trditev resnična. Pri spoznavnih doživljajih se je treba tudi vprašati, v kakem odnosu so ti doživljaji do svojih predmetov. Ta odnos pa ni v naši oblasti. Edino božji spoznavajoči subjekt tudi resnico takó ustvarja z mišljenjem kakor mi svojo moralno dobroto s hotenjem.

Dalje, to je izven svojega osebne jedra, na svet doživljajev in reči pa človeška volja sploh nima stvarnega vpliva. Navadna vzročnost ali prirodna dinamika in osebna svobodna dinamika se »druga druge niti ne dotikata, kaj še, da bi druga drugo kakorkoli ovirali ali celo onemogočali. Med njima je kajpa prevažna zveza, ali ta zveza ni dejansko stvarna, tembolj p o r m a t i v n o m o r a l n a«¹³⁵. Da se dvigne roka, to morejo povzročiti le fizični vzroki, spremembe v živčevju in mišicah. Ta vzročnost šele omogoča hotenje, ne pa, da bi hotenje povzročalo fizikalne spremembe. Kar ni fizikalno možno, to si morda želimo, hoteti pa tega ne moremo.

¹³⁰ Knjiga o Bogu, 200.

¹³¹ Str. 205.

¹³² Str. 207.

¹³³ Str. 243.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Str. 250/1.

iii Vzročna nepreohodnost med duhovnim in tvarnim svetom je torej ostala. Še več, filozof ji je dodal še novo. Tudi med doživljaji in med osebno kretnjo človeškega bistva do teh doživljajev ni vzročnega prehoda. Tudi doživljaj, recimo kako poželenje, spada »samó v vzročni sestav vseh prirodnih dogodkov in ni prave vzročne poti od tega poželenja — do naše volje«¹³⁶. Ali torej filozof sedaj zanika, kar je priznaval že v Sistemu in Uvodu, da ima »ravno doživljaj stremljenja moč, da prekine ... determinacijo (med doživljaji) in poda prihodnji duševnosti bistveno drugo lice«¹³⁷? No, da stremljenja vplivajo na druge doživljaje, to priznava še sedaj, toda stremljenja ravno niso volja, vsaj ne v onem ožjem pomenu, ki smo ga označili. Stremljenja so doživljaji kakor drugi ter potekajo po navadnih vzročnih zakonih. Toda »tako potekanje ni več v nobenem oziru od volje zavisno ... Poželenje nam je prirodno vzročno dano, n. pr. po naših telesnih potrebah, po okolici, v kateri živimo, po naših prednikih itd. In enaki pravi prirodni vzroki so potrebni, če naj tako naše poželenje zopet izgine ...«¹³⁸

Človek je torej odgovoren samo za svoje namene. Edino njegova osebna etična usmerjenost je izključno njegova last. Na čustva, misli in teženja nima vpliva. Vse to se poraja v nas brez nas. Ali pa ne vodijo te premise do nesprejemljivih zaključkov? Tudi krščanska etika smatra vest, ki sodi namen in stopnjo svobode, za najvišjega sodnika, uči pa obenem, da človeka spoznamo po njegovih delih, ker dobro drevo rodi dober sad. Tudi Tomaž Akvinski pravi, da oseba ne more poljubno spreminjati svojih doživljajev, ker ne zapoveduje nižjim teženjem »principatu despotico«, temveč »principatu politico et regali, quo aliquis principatur liberis«¹³⁹, pa tudi to je vzročnost, četudi samo delna. Ako pa med doživljaji in notranjo usmerjenostjo osebe ni nobene vzročne zveze, tedaj ima lahko najbolj moralen človek zločinsko doživljanje in ravnanje, podlež pa najplemenitejše. Izkušnja pa vendar kaže, da vobče upravičeno sodimo etično vrednost osebe iz njenih dejanj, ta so celo najboljši kriterij. Kako spraviti v sklad vsakdanjo izkušnjo s filozofskim nazorom, ki ne pozna stvarne zveze med osebo in njenimi doživljaji? Zakaj plemenite osebe redno tudi plemenito ravnaajo, podle pa podlo? Odkod ta skladnost med etično vrednostjo in med doživljanjem oseb?

O tem ima Veber svoj poseben nazor. Volja sicer ne more spremeniti doživljajev in iz njih izviraajočih dejanj, pa kljub temu se naša pripadnostna, obodna delovnost sklada s podstatno središčno delovnostjo. Na kak način? To skrb prepustimo — milosti, Bogu! Človek naj se briga le za to, »v kakem odnosu je vsaj sam do svojih strasti, ki se jih na zunaj nikakor ne more ubraniti ... Ni pa njegova zadeva vprašanje, ali bodo one strasti tudi same dejanski izginile; to vprašanje je nasprotno le zadeva njegovega zaupanja, njegove vere ...«¹⁴⁰

¹³⁶ Str. 252.

¹³⁷ Sistem, 139, Uvod, 273.

¹³⁸ Knjiga o Bogu, 252.

¹³⁹ S. Theol. I, q. 81, a. 3 ad 2.

¹⁴⁰ Knjiga o Bogu, 254.

»Če se ... svojemu poželenju zares osebno upreš, ti bo tudi ostalo navrženo in ono tvoje poželenje bo po svoji vzročni poti izginilo ... In tako bralec obenem vidi, kako se vprav na tej točki harmonično križata in prepletata oba mogočna stebra naše duhovnosti, ... spoznanje in vera.«¹⁴¹

Z osebno svobodo smo torej odkrili še novo sklenjeno vzročno vrsto, tako da bi poznali sedaj tri. Toda medtem se je prepad med fizikalno in doživljajsko vzročnostjo skoraj čisto izpolnil. Ali nismo brali, da nam je »poželenje prirodno vzročno dano n. pr. po naših telesnih potrebah« in da so »pravi prirodni vzroki potrebni, če naj tako naše poželenje zopet izgine? Med doživljaji in telesi je torej vendar možna prava vzročna zveza, kljub nasprotnim dokazom, ki jih je bil navajal Uvod. Zato se je pa odprl tem globlji nov prepad med podstatno in pripadnostno delovnostjo, tako globok, da opušča filozof, dasi nerad, načelo vesoljne vzročnosti in stopa »s svojo izvedeno teorijo človeške osebnosti zares na plan še s posebnim dualizmom, namreč dualizmom prirodnega stvarstva na eni strani, za katero načelo vzročnosti splošno velja, in posebnega osebnega stvarstva na drugi, za katero to načelo več ne velja«¹⁴². Vsako dogajanje ima svoj vzrok, edino osebne odločitve ga nimajo; za vsa bitja velja zakon vztrajnosti, le oseba lahko tudi svoje vztrajanje brez vzroka premakne¹⁴³.

Ta nazor vključuje dve trditvi, ki sta filozofsko silno drzni: neprehodnost med osebno delovnostjo in med prirodno vzročnostjo ter dogajanje brez vzroka.

Glede prve omenja Veber, da se tudi A. Ušeničniku zdi zveza med prirodno in osebno dinamiko, kakor jo slika Knjiga o Bogu, prerahla, nato pa sam dostavlja: »Imam tudi že misli, ki bi utegnile to zvezo storiti še 'trdnejšo', niso pa še tako izbrušene, da bi jih lahko že danes izročil naši znanstveni javnosti.«¹⁴⁴ Osnova teh misli bi bila, da je osrednja dinamika do obodne v »pravokotni« notranji zvezi »in je zato ne more ne tako ne drugače količinsko spreminjati«. Zamisel ni točneje izvedena, pa vsekakor to ne bo tisti »pravokotni« vpliv, ki ga je omenil in upravičeno zavrzel Uvod in ki temelji na nefilozofskem in tudi fizikalno napačnem pojmovanju energije¹⁴⁵. Pa četudi bi nam ostala zveza med obojno dinamiko vedno nerazumljiva, kakor je vobče vzročnost v svojem jedru nekaj nedoumljivega, samo zaradi tega je nimamo pravice zanikati, ako sicer govore razlogi zanjo. Nerazumljivo ni protislovno. Toda o tem smo že govorili v drugem delu. Zanimivo je, da je tako ožjo zvezo tudi Veber že o priliki priznaval, ko je zapisal n. pr., da je pijančevanje, ki se vendar tiče telesnega sveta, »v večini slučajev vsaj tudi zadeva njegove (človekove) lastne samodejavnosti«¹⁴⁶. Vsekakor glede tega vprašanja filozof še ni povedal zadnje besede.

¹⁴¹ Str. 253.

¹⁴² Str. 248.

¹⁴³ Str. 221.

¹⁴⁴ Str. 440, op. 47.

¹⁴⁵ Prim. Uvod, 149.

¹⁴⁶ Filozofija, 165, op. 24.

Se teže bi se bilo sprijazniti z mislijo, da je možno kako dogajanje brez vzroka. V Filozofiji se nahaja lepo mesto z izvirnimi dokazi za božjo nespremenljivost¹⁴⁷. Toda isto je treba reči na svoj način o vsakem bitju. Saj ugotavlja tudi Knjiga o Bogu, da velja »vztrajnost brez izjeme sploh za vse, kar naj dejanski bo«, za podstat in pritike. Ali je osebnost po svobodni odločitvi povsem taka, kakor je bila prej? Očividno ne. Zakaj torej ni »vztrajala«? Ker je nekaj povzročilo v njej spremembo. Kdo je tisti nekaj? Knjiga o Bogu pravi, da osebnost sama. Ker je sprememba nekaj dejanskega in ker prav nič ni vplivalo na osebo, je dejanska sprememba nastala iz nič, oseba jo je ustvarila. V Filozofiji smo res našli ta izraz, sedaj vemo, da bi ga bilo treba vzeti doslovno. Sicer je pa že v Agrarizmu mesto, ki pravi, da utegnejo v duhovnem svetu »prav malim' vzrokom odgovarjati največji' učinki in obratno«, češ da velja tu »načelo dinamične neenakovrednosti med 'učinkom' in 'vzrokom'«¹⁴⁸. Odkod tisti »več« na učinkih? Ustvarjen je iz nič! Toda kdo bo duši pripisoval stvariteljno zmožnost in celo tako, kakor je niti Bogu ne pripisujemo, saj tudi Bog ne ustvarja sebe ali sprememb v sebi, kar je končno isto? In ali je mogoče opustiti načelo, da ostane vsako bitje istovetno samo s seboj, dokler ne deluje nanj kak zunanji vpliv, ne da bi ipso facto zanikali načelo istovetnosti samo in s tem možnost misli vobče? Za to načelo ne more biti izjeme ne v Bogu ne v duši ne v ostalem vesoljstvu. Ako je »osebna kretnja« sploh kaj, potem ni mogla nastati iz nič, in ako ji je duša vzrok, mora biti tudi za to duševno vzrokovanje zadosten razlog.

Tudi tukaj je filozof sam začrtal rešitev. »Latentna volja« postane dejavna, kadar jo kaj »sproži«. Sprožijo pa jo dejavni doživljaji. S tem bi našli vsaj delni vzrok. Toda trebalo bi priznati, da je to »sproženje« sploh vzrok, da je torej med osebno in prirodno dinamiko vzročna zveza možna. Da Veber ni daleč od tega mnenja, priča njegova izjava, da gre »pri pravih duhoslovnih vedah... za posebno izvajanje 'pripadnosti' iz — pristojne podstatnosti, in sicer vprav iz osebno človeške podstatnosti«¹⁴⁹. Najbrž bo pa treba iskati tudi v »navpični« smeri. Edino Pravir naše osebnosti bi mogel voljo tako sprožiti in jo v njenem vzrokovanju delati istinito, da bi ji s tem ne odvzel svobode.

Filozof, kakor smo videli, sam izpoveduje nedovršenost svojega nazora. Toda taka, kakor so, s svojimi rešitvami in zagatami, spadata Vebrova izvajanja o svobodni volji med najgloblja in najizvirnejša, kar jih pozna sodobna filozofija. Le škoda, da so zaenkrat mislecem drugih narodov nedostopna.

* * *

¹⁴⁷ Str. 186.

¹⁴⁸ Str. 4.

¹⁴⁹ Knjiga o Bogu, 239.

Pojmovanje vzročnosti je v najožji zvezi s pojmovanjem istinitosti in podstatnosti. Kdor ne pozna istinitih podstat, ta nima komu pripisovati vzročnega vpliva. Zato je tudi Veber kot predmetni teoretik spočetka smatral vzročnost za golo zaporednost, prav kakor Hume in pozitivisti. Kakor pa je kmalu zaslučil podstatni ustroj vesoljstva, tako je tudi že zgodaj začel pojmovati vzročnost kot stvaren vpliv bitja na bitje. V čem je ta vpliv in med kakimi podstatmi je mogoč, o tem še ni jasnih zaključkov. Vsekako postaja izraz analogen in dobiva vedno širši pomen, da ga bo kmalu mogoče raztegniti na vse dogajanje v vesoljstvu. »Že sama telesna vzročnost,« pravi v Knjigi o Bogu, »utegne biti še kaj različna in to bo tem bolj veljalo za duševno vzročno potekanje.«¹⁵⁰ Tudi božja dejavnost je vzročnost¹⁵¹.

Vzročnosti pripada v Vebrovi filozofiji temeljni pomen, zlasti ker bo treba, kakor se zdi, spoznavno teorijo in njen pojem »zadevanja« vzročno utemeljiti. Kakor do Knjige o Bogu ni bilo mogoče podati zaključenega nazora o vzročnosti, ker ni bil rešen podstatni problem, tako ne bo mogoče izdelati dokončne spoznavne teorije, dokler se kako ne reši vprašanje vzročnosti, posebno vprašanje o zvezi med dušo in telesom. Ob tej priliki bo tudi treba znova premisliti, ne tvorita li duša in telo v človeku ene podstat, kakor filozof že sam sluti. V Knjigi o Bogu namreč pravi: »Sicer pa lahko tudi tu (glede duše in telesa) govorimo še o samo eni osnovni istinitosti, namreč ne o istinitosti gole telesnosti in tudi ne o istinitosti gole duševnosti, pač pa o istinitosti ž i v e, 'oduševljene' telesnosti.«¹⁵²

Prav tako glede dokazov za bivanje božje vzročnosti ni brez pomena, dasi v Vebrovi filozofiji nima niti približno take važnosti, kakor recimo v tomizmu¹⁵³. Toda brez neke vzročnosti, ki mora biti več kakor gola zaporednost, ni stvarjenja in brez svobodne volje ni osebnega Stvarnika. Istinitostni dokaz v resnici črpa svojo moč iz vzročnosti, čeprav jo pojmuje morda drugače, kakor je običajno. Tudi vzročni problem tvori del Vebrove poti do Knjige o Bogu.

¹⁵⁰ Str. 436, op. 5.

¹⁵¹ Agrarizem jo naziva »metafizična vzročnost« (str. 310).

¹⁵² Str. 29.

¹⁵³ Prim. dr. A. Trstenjak: Ob Vebrovi Knjigi o Bogu, Dom in svet 1935, str. 213/4.

„Ecclesia quaedam forma iustitiae est.“

(S. Ambrosius, De officiis ministrorum I, 29, 142.)

Pripombe k berilom 2. nočna 3. nedelje v avgustu.

Dr. F. K. Lukman.

Summarium. — Lectiones II. nocturni dominicae terciae Augusti, ex opere s. Ambrosii »De officiis ministrorum libri tres« sumptae, difficultates quasdam prae se ferunt. — 1. Lectiones breviori textus ex ampliore contextu evulsos continent. Lectio vero VI. in se difficilis intellectu est. — 2. Generalia quaeJam de s. doctoris libris »De officiis« adnotantur. — 3. S. Ambrosii tractatus de virtutibus cardinalibus (De off. I, 25, 166—50, 238) recapitulatur. — 4. Disputationibus de iustitia (De off. I, 28, 130—28, 142) versio slovena adnotationibus opportunis instructa proponitur. — 5. Explicatur, quomodo s. doctor, M. T. Ciceronis verba: »Fundamentum est autem iustitiae fides« (De off. I, 12) theologice interpretatus, sententias enuntiaverit, quarum sensus et connexio primo, ut aiunt, intuitu haud apparent.

V 2. nočnu tretje nedelje v avgustu se berejo odlomki iz 28. in 29. poglavja 1. knjige »De officiis« sv. Ambrozija. Na prvi pogled berila gladko tekó; če pa jih bliže pogledaš, niso tako preprosto jasna, kakor se je zdelo. Prejel sem pismo, naj ta berila pojasnim, kakor sem v BV XII (1912) 326—328 pojasnil Ambrozijevo razlago osmih blagrov. Naslednje pripombe hočejo tej želji ustreči.

1. Odkod nejasnost v berilih, kakršna so v brevirju? — Predvsem odtod, da so berila odlomki, iztrgani iz večjega konteksta o o pravičnosti v ožjem pomenu v 28. in 29. poglavju 1. knjige »De officiis«. Ta knjiga je v naših izdajah¹ razdeljena na 50 poglavij in 258 malih odstavkov. Razprava o pravičnosti obsega 28, 130—138 in 29, 139—142, berila pa so sestavljena iz naslednjih kosov:

lectio IV: 28, 137 (brez zadnjega stavka);

„ V: 29, 139 (prva četrtina) in 140 (prvi stavek);

„ VI: 29, 142 (brez zadnjega stavka).

Nejasnost 6. berila pa je v tekstu samem ali bolje v načinu, kako je Ambrozij svoja razmišljanja o krščanski pravičnosti naslonil na Ciceronovo besedo o temelju pravičnosti. O tem pa kasneje.

Preden Ambrozijeva izvajanja o pravičnosti razčlenimo, da najdemo miselno zvezo odlomkov v brevirju, nekaj pojasnil o delu »De officiis« ne bo odveč.

2. »De officiis ministrorum libri tres.« — Milanski škof je v tem delu prvi skusil v celoti podati in utemeljiti krščansko moralo. Naslonil se je na Ciceronov spis »De officiis libri tres«. Od njega je prevzel naslov, razporedbo snovi in mnogo etičnih pojmov, postavil pa je moralo na religiozno podlago, dal moralnim terjatvam religiozno utemeljitev in porabil zglede iz svetega pisma (zlasti stare zaveze), kaj malega tudi iz starejše krščanske zgodovine. Kako se krščanska

¹ Pri Migneu so knjige »De officiis ministrorum« natisnjene v XVI. zvezku serije latinskih očetov.

morala bistveno razlikuje od etike stoikov in drugih filozofov in jo prekaša, kako drugače presoja, kaj je dobro in koristno, je posebej poudaril: »Nos autem nihil omnino nisi, quod deceat et honestum sit, futurorum magis quam praesentium metimur formula², nihilque utile, nisi quod ad vitae illius aeternae prosit gratiam, definimus, non quod ad delectationem praesentis... Non superfluum igitur scriptionis nostrae est opus, quia officium diversa aestimamus regula atque illi aestimaverunt« (I, 9, 28. 29). Zavedajoč se, da je krščanska morala po bistvu nad stoično, je Ambrozij brez strahu prevzel iz Cicerona, kar je v etičnih naukih stoikov in drugih poganskih modrijanov našel dobrega in prikladnega, toda ne po načinu eklektikov, marveč tako, da je prevzetim elementom dal krščanski smisel in jih postavil na temelj krščanskega verovanja³. »Ta spis (De officiis) je zato važen, ker se je v njem antični nauk o čednostih načelno sprejel v teologijo.«⁴

Naslov »De officiis« je Ambrozij vzel od Cicerona in svoje ravnanje opravičil. Ob premišljevanju 118. psalma se mu je rodila misel, napisati knjigo v dolžnostih — de officiis (I, 7, 23). Cicero je sestavil knjigo »De officiis« za svojega sina Marka. Ambrozij meni, da ima kot duhovni oče pravico, pisati »De officiis« za svoje duhovne sinove, k'erike, ki jih je v evangeliju rodil in jih nič manj ne ljubi, nego bi jih ljubil kot rodni oče: »Non enim vehementior est natura ad diligendum quam gratia« (I, 7, 24). Beseda »officium« ni primerna samo za modroslovne šole, marveč jo rabi tudi sveto pismo, saj pravi sv. Luka (1, 23) o Zahariju: »Factum est, ut impleti sunt dies officii eius, abiit in domum suam« (I, 7, 25). Beseda pa tudi po svoji etimologiji ustreza Ambrozijevemu namenu: »Officium ab efficiendo dictum putamus, quasi efficium.« Zaradi blagoglasja pa se je »e« spremenil v »o«⁵. Gotovo »officium« opominja, »ut ea agas, qua nulli officiant⁶, prosint omnibus« (I, 7, 26).

3. O poglavitnih čednostih (I, 25, 116—50, 258). — Ambrozij govori v 1. knjigi od 25. poglavja dalje o štirih poglavitnih čednostih. To so: modrost (prudentia), »quae in veri investigatione versatur et scientiae plenioris infundit cupiditatem«; pravičnost

² Mi kristjani z večnim, ne totranskim merilom merimo, kar je dostojno in dobro.

³ Pravilno sodi P. de Labriolle, Histoire de la littérature latine chrétienne (Paris 1924) 371: »Dans chacune de ses exhortations on retrouve, à l'analyse, comme un amalgame de stoïcisme et de christianisme; mais c'est le christianisme qui est l'élément prépondérant et décisif. Nulle part on ne saisit mieux à quel point les dogmes capitaux du christianisme, croyance en la Providence, ferme espoir en l'immortalité de l'âme et en la rémunération d'outre-tombe, et surtout foi en Jésus Christ, ont déplacé maints problèmes moraux.«

⁴ H. Eibl, Augustin und die Patristik (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen B. 10/11, München 1923) 279.

⁵ »Officium« morja iz »opificium« s spremenjenim pomenom. »Officium« pomeni isto, kar grški »ὁ νόμος«, t. j., kar pristoja, moralna naloga, dolžnost, poklic.

⁶ Officere = protiviti se, biti v napoto.

(iustitia), »quae suum cuique tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit, ut communem aequitatem custodiat«; s r č n o s t (fortitudo), »quae et in rebus bellicis excelsi animi magnitudine et domi eminet corporisque praestat viribus«; z m e r n o s t (temperantia), »quae modum ordinemque servat omnium, quae vel agenda vel dicenda arbitramur« (I, 24, 115).

V poglavjih 28.—34. razpravlja Ambrozij o osnovah človeške družbe. »Pravičnost se nanaša na družbo človeškega rodu in na občestvo. Zakaj osnova družbe se deli na dvoje: pravičnost (iustitia) in dobrotljivost (beneficentia⁷), tej pa pravijo radodarnost (liberalitas⁸) in dobrotljivost (benignitas⁹). Pravičnost se mi zdi vzvišenejša, radodarnost ljubkejša: oni je lastna stroga presoja, tej dobrota« (I, 28, 130).

4. O pravičnosti posebej (I, 28, 130—29, 142). — Slovenski prevod 28. in 29. poglavja, iz katerih so berila 2. nočna 3. nedelje v avgustu, bo najbolje pokazal, kako Ambrozij svoje misli razvija.

28. p o g l a v j e.

(131.) Že to, kar imajo filozofi za prvo nalogo pravičnosti, mi izpahujemo. Pravijo namreč, da je prvi način pravičnosti¹⁰, če kdo nikomur ne prizadene škode, razen ko ga krivica izzove. To (trditev) izpodnaša veljavnost evangelija (Lk 9, 36); zakaj sveto pismo hoče, da bodi v nas duh Sinu človekovega, ki je prišel milost deliti, ne krivico delati.

(132.) Potem so imeli za način pravičnosti, da imej skupno, t. j. javno za javno, zasebno za svoje. Niti to ni po naravi, zakaj narava je vse vsem skupaj nasula. Bog je namreč velel, naj vse nastane takó, da bi živež bil vsem skupaj in bi zemlja bila nekaka skupna

⁷ Prim. I, 30, 143: »Sed iam de beneficentia loquamur, quae dividitur et ipsa in benevolentiam et liberalitatem. Ex his igitur duobus constat beneficentia, ut sit perfecta. Non enim satis est bene velle, sed etiam bene facere; nec satis est iterum bene facere, nisi ex bono fonte, hoc est, ex bona voluntate proficiscatur.«

⁸ Plemenito mišljenje in ravnanje, radodarnost (nasprotje: avaritia). Poglavitno pravilo za radodarnost je: »... eo largiri consilio, ut prosis, non ut noceas« (I, 30, 144). Pravo mero radodarnosti je treba določiti po okoliščinah: »Deinde perfecta liberalitas fide, causa, loco, tempore commendatur« (I, 30, 148).

⁹ Za benignitas« rabi Ambrozij prav pogosto »benevolentia«. O ožnosu dobrotljivosti do radodarnosti lepo piše I, 32, 167: »Est autem benevolentia etiam coniuncta liberalitati, a qua ipsa liberalitas proficiscitur, cum largitatis affectus sequitur largiendi usus, et separata atque discreta. Ubi enim deest liberalitas, benevolentia manet, communis quaedam parens omnium, quae amicitiam connectit et copulat... Tolle ex usu hominum benevolentiam, tamquam solem e mundo tuleris, ita erit, quia sine ea usus hominum esse non potest... Benevolentia itaque in his omnibus tamquam fons aquae reficiens sitientem et tamquam lumen, quod etiam aliis lucet nec illis desit, qui de suo lumine aliis lumen accenderint.«

¹⁰ Ambrozij rabi izraz »forma iustitiae«, način, oblika ali vrsta pravičnosti, t. j., kako se pravičnost, ki daje vsakemu svoje, konkretno izvršuje. Tako je n. pr. tudi zaničevanje denarja »iustitiae forma« (II, 27, 133).

last¹¹. Narava je torej rodila skupno pravico, prilastitev je naredila zasebno pravico. Tu, pravijo, so stoiki trdili, da vse nastaja za človekovo rabo, kar zemlja rodi; ljudje pa se rodijo radi ljudi, da si morejo med seboj drug drugemu koristiti.

(133.) Odkod so vzeli¹², da je treba tako govoriti, če ne iz našega svetega pisma? Mojzes je namreč zapisal, da je Bog rekel: »Naredimo človeka po svoji podobi in podobnosti in naj gospoduje čez ribe v morju in ptice pod nebom in čez zverine in čez vso laznino na zemlji« (Gen 1, 26). In David je dejal: »Vse si podvrigel njegovim nogam: drobnico in vsa goveda in tudi divje živali, ptice neba in ribe morja« (Ps 8, 8. 9). Iz našega so se torej naučili, da je vse človeku podložno, in zato sodijo, da je radi človeka nastalo.

(134.) Tudi to najdemo v Mojzesovih knjigah, da je človek rojen radi človeka, saj je Gospod rekel: »Človeku ni dobro samemu biti, naredimo mu pomočnico« (Gen 2, 18). Za pomoč je torej možu dana žena, ki rodi, da bi bil človek človeku za pomoč. Preden pa je bila narejena žena, se o Adamu pravi: »Za Adama pa ni bilo najti pomočnika njemu podobnega« (Gen 2, 20). Človek ni mogel dobiti pomoči razen od človeka. Med vsemi živalmi ni bilo podobne živali, in da kratko rečem, ni bilo najti človeku nobenega pomočnika. Žene je bilo treba za pomočnico.

(135.) Po božji volji torej ali po naravni vezi moramo drug drugemu pomagati, tekmovati z uslugami, tako rekoč vsak hasek dajati za občo porabo in, da povem z besedo svetega pisma¹³, drug drugega podpirati z vdanostjo, s postrežljivostjo, z denarjem, z dejanji ali kakorkoli že, da bo življenje v naši družbi vedno lepše. Naj nikočar od usluge ne odvrne niti strah pred nevarnostjo, marveč vsak imej vse za svoje, dobro in slabo¹⁴. Sv. Mojzes se ni bal začeti hudo vojsko za svoje ljudstvo, ni se tresel pred orožjem mogočnega kralja, ni ga bilo strah barbarske divje jeze, marveč je pustil v nemar svojo varnost, da bi svojemu ljudstvu vrnil svobodo.

(136.) Velik je torej sijaj pravičnosti: Ker je bolj za druge ko zase, podpira naše občestvo in našo družbo; pokoncu drži vzvišenost duha¹⁵, da vse podreja svoji (nepristranski) sodbi, drugim deli pomoč, prispeva denar, ne odreka uslug, jemlje nase tuje nevarnosti.

¹¹ To ni »komunizem« v smislu komunistične doktrine. Kar tu Ambrozij uči, splošno uči katoliška etika. Tako n. pr. sv. Tomaž Akvynec, S. th. 2 II, q. 66, a. 7 c.: »Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum res inferiores sunt ordinatae ad hoc, quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex iure humano procedentem non impeditur, quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus.« Prim. S. th. 1 II, q. 94, a. 5 ad 3; 2 II, q. 66, a. 2 ad 1.

¹² Že apologeti 2. stoletja so trdili, da so grški filozofi zajemali iz modrosti najstarejših judovskih svetih knjig. Mojzes in David sta živela in pisala davno pred najstarejšimi grškimi pevci in filozoti.

¹³ V mislih ima Gen 2, 18, 20.

¹⁴ Prim. Rimlj 12, 15; »Veselite se z veselimi, jokajte z jokajočimi.«

¹⁵ »Excelsitatem tenet.« — »Excelsitas animi« Cicero, De officiis III, 24; prim. Ambros., De officiis I, 24, 115; »excelsi animi magnitudine eminent.« — »Excelsitas« je na tem mestu tista neodvisnost, samostojnost duha, ki ji je vodilo samó pravičnost.

(137.) Kdo ne bi želel imeti ta vrh čednosti¹⁶, če ne bi prastara lakomnost¹⁷ slabila in lomila čile moči tolikšne čednosti? Zakaj ko želimo množiti imetje, kopiciti denar, posesti in prilastiti si zemljo, slečemo pravičnost, izgubimo dobrotelost za občestvo¹⁸.¹⁹ Kako bo namreč pravičen, kdor preži, kako bo drugemu kaj iztrgal, da bi sebi pridobil?

(138.) Tudi pohlep po oblasti možato pravičnost poženšči²⁰. Kako se bo za druge potegoval, kdor si jih skuša podvreči? Kako bo slabotnim pomagal zoper mogočnejše, kdor sam hlastá po moči, svobodi usodni?

29. poglavje.

(139.) Kako velika je pravičnost, se da spoznati tudi po tem, da ji ni izjeme ne po kraju ne po osebah ne po časih²¹, da velja celó za sovražnike. Če je s sovražnikom dogovorjen kraj ali čas boja, se ima za krivično, napasti ga drugje ali prej. Ni namreč vse eno, ali se kdo ujame v boju in srditem spopadu, ali pa radi ugodnejših okoliščin ali po naključju.²² Nasilnejše in verolomne sovražnike in tiste, ki so prizadejali več hudega, zadene hujše maščevanje, n. pr. Madiance, ki so po svojih ženskah mnoge iz judovskega ljudstva zavedli v greh, radi česar se je božja jeza razlila čez ljudstvo očetov. In tako se je zgodilo, da zmagovalec Mojzes nikogar ni pustil živega (Num 31, 3 sl.), da pa Jozue Gabaoncev, ki so ljudstvo očetov napadli bolj z zvijačo nego z vojsko, ni pokončal, marveč jih je osramotil in jim naložil suženjstvo (Joz 9, 20—27) in da Elizej, ki je oblegajoče Sirce, v hipu oslepljene, da niso videli, kam gredó, pripeljal v mesto, izraelskemu kralju, hotečemu jih pobiti, ni pritegnil, češ: »Ne pobijaj jih;

¹⁶ »Virtutis arcem.« Podlaga tej metafori je prejšnja »excelsitas«. »Arx« (deblo arc v glagolu arceo) je varna, utrjena višina, ki varuje in krije mesto ali okolico, trdnjava, grad.

¹⁷ »Prima avaritia.« — Slovenim: »prastara lakomnost« s pogledom na II, 26, 130: »Vetus igitur et antiqua avaritia est, quae cum ipsius divinae legis coepit oraculis, immo propter ipsam reprimendam lex delata est.« Ambrozij navaja za zgled Num 22, 7 sl.; Joz 7, 19 sl. in 10, 12, 13; Sodn 16, 5 sl.

¹⁸ »Iustitiae formam exuimus, beneficentiam communem amittimus (amismus).« — Preziranje bogastva, denarja, je »forma iustitiae«. Kdor hlepi po bogastvu, »sleče« (exuimus) to formo pravičnosti. Dobrotelost meri na občestvo. Kdor pa grabi denar, gleda nase, ne dela več za občestvo.

¹⁹ Besedilo med krepkima navpičnima črtama je 4. berilo v jutranjicah 3. nedelje v avgustu. V zvezi s prejšnjimi Ambrozijevimi izvajanji je vsaka beseda lahko umljiva.

²⁰ »Formam iustitiae virilem effeminat.«

²¹ Sv. Ambrozij je tu načel vprašanje »de medio virtutum«. O tem prim. sv. Tomaža, S. th. 1 II, q. 64, a. 2 c.: »Alio modo potest dici medium rationis id, quod a ratione ponitur in aliqua materia; et sic omne medium virtutis moralis est medium rationis; quia ... virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam. Sed quandoque contingit, quod medium rationis est etiam medium rei, sicut est in iustitia. Quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparationem ad nos; et sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus.«

²² 5. berilo v jutranjicah 3. nedelje v avgustu je sestavljeno iz prve četrtine 139. in prvega stavka 140. odstavka (med krepkimi navpičnicami).

nisi jih namreč ujel s svojim mečem in svojim lokom; postavi prednje kruha in vode, da jedó in pijejo in se vrnejo k svojemu gospodu« (4 Kralj 6, 22); človekoljubno dejanje naj bi jih izzvalo, da vrnejo hvaležnost. Odtlej ni bilo več sirskih razbojnikov v izraelsko deželo.

(140.) | Če torej pravičnost celó v vojski velja, koliko bolj jo je treba izpolnjevati v miru!²² In takšno usmiljenje je prerok izkazal ljudem, ki so prišli, da bi ga ujeli. Beremo namreč²³, da je sirski kralj poslal svojo vojsko njega lovit, ko je zvedel, da Elizej s svojimi nasveti in modrimi ukrepi preprečuje vse njegove nakane. Ko je prerokov hlapec Giezi zagledal vojsko, se je zbal nevarnosti. Prerok pa mu je dejal: »Nikar se ne boj; zakaj več jih je z nami ko z njimi.« In ko je prerok molil, da bi se njegovemu hlapcu odprle oči, so se mu odprle. Giezi je tedaj zagledal vso goro polno konj in vozov krog in krog Elizeja. Ko so prišli k njemu, jim je prerok dejal: »Bog, udari s slepoto sirsko vojsko!« Ko je to dosegel, je rekel Sircem: »Pojdite za menoj in popeljem vas k možu, ki ga iščete!« In videli so Elizeja, ki so ga hoteli ujeti, pa čeprav so ga videli, ga niso mogli prijeti. Jasno je torej, da je tudi v vojski treba držati dano besedo in pravičnost in da ne more biti častno, če se zvestoba prelomi.

(141.) Naposled še to. Nasprotnike so stari²⁴ s prizanesljivo besedo imenovali, da so jim rekli tujci. Sovražnike so namreč po stari šegi nazivali tujce. Lahko rečemo, da so to prav iz našega²⁵ vzeli. Hebrejci so namreč svoje nasprotnike imenovali tujerodce (allophyli), t. j., z latinsko besedo »alienigenae«. V 1. knjigi Kraljev beremo tole: »In zgodilo se je tiste dni, da so se zbrali tujerodci na boj z Izraelom« (1 Kralj 4, 1).

(142.) | Temelj pravičnosti je torej poštenost, zakaj srca pravičnih mislijo pošteno in pravični, ki se obtožuje, stavi pravičnost na poštenost; tedaj se namreč razodeva njegova pravičnost, če resnico priznava. Slednjič pravi tudi Gospod po Izaiju: »Glej, jaz postavim kamen Sionu za temelj« (Iz 28, 16), t. j., Kristusa za temelj cerkvi. Poroštvo za vse je namreč Kristus, cerkev pa je neki način pravičnosti, skupna pravica vseh: za občestvo moli, za občestvo dela, za občestvo trpi preizkušnje. Zato pa, kdor se samemu sebi odpove, ta je pravičen, ta je Kristusa vreden. Radi tega je tudi Pavel položil Kristusa za temelj (1 Kor 3, 11), da bi nanj zidali pravična dela; kajti vera je temelj;²⁶ v delih pa je ali v slabih hudobija ali v dobrih pravičnost.

5. Zadnji odstavek (I, 29, 142), iz katerega je 6. berilo jutranjic 3. nedelje v avgustu, je res težaven in podrobnejših pojasnil potreben. Vir nejasnosti je raba besede »fides« v različnih pomenih, potem pa uvajanje misli brez vidne logične zveze.

Poglejmo latinsko besedilo!

²² 4 Kralj 6, 8 sl.

²³ T. j., v stari zavezi.

²⁴ T. j., iz našega svetega pisma.

²⁵ Besedilo med krepkima navpičnima črtama je 6. berilo v jutranjicah 3. nedelje v avgustu.

»Fundamentum ergo est iustitiae fides; iustorum enim corda meditantur fidem: et qui se iustus accusat, iustitiam supra fidem collocat; nam tunc iustitia eius apparet, si vera fateatur. Denique et Dominus per Esaiam ‚Ecce‘, inquit, ‚mitto lapidem in fundamentum Sion‘, id est, Christum in fundamentum ecclesiae. Fides enim omnium Christus, ecclesia autem quaedam forma iustitiae est, commune ius omnium: in commune orat, in commune operatur, in commune tentatur. Denique qui se ipsum sibi abnegat, ipse iustus, ipse dignus Christo est. Ideo et Paulus fundamentum posuit Christum, ut supra eum opera iustitiae locaremus, quia fides fundamentum est, in operibus autem aut malis iniquitas aut bonis iustitia est.«

Ker je prireditelj beril za brevir izpustil zglede iz svetega pisma, kako je treba tudi nasproti sovražniku ravnati pravično, pošteno, besedica »ergo« v prvem stavku 6. berila v brevirju ni prav umljiva. Kontekst pa zvezo jasno kaže: iz zgledov je Ambrozij sklepal, kaj je temelj pravičnosti. Besedo o temelju pravičnosti pa je Ambrozij vzela od Cicerona, De officiis I, 12: »Fundamentum est autem iustitiae fides.« Kaj je »fides«? Cicero jo je opredelil: »dictorum conventorumque constantia et veritas« — stalnost in resničnost besed in dogovorov, torej poštenost, zvestoba, zanesljivost, iskrenost. Tudi Ambrozij je v tem stavku besedo v tem pomenu zapisal, ni pa ponovil Ciceronove razlage in se pri njej ustavil, marveč je besedi »fides« hotel dati globlji pomen z aluzijami na razne biblične besede, ne da bi bil kako mesto izrečno navedel. Ko je zapisal stavek: »iustorum enim corda meditantur fidem,« je mislil na razne podobne besede v 118. psalmu, kjer se premišljevanje (meditari, meditatio) Gospodove pravičnosti, Gospodove postave tolikokrat ponavlja. To ni čudno, saj je Ambroziju ob premišljevanju 118. psalma, ki ga je skoraj ob istem času na široko razložil v 22 homilijah²⁷, dozorel sklep, napisati delo »De officiis«. Misel na pravičnega, ki iskreno in pošteno misli, pa je v Ambroziju zbudila spomin na pravičnega, ki si ne prikriva svojih slabosti, marveč se jih odkrito obtožuje, in na besede Preg 18, 17²⁸, ki jih je mnogokrat rabil, govoreč o pokori²⁹. Takšna asociacija po misli sorodnih ali po besedi podobnih bibličnih mest je pri Ambroziju običajna.

Sedaj pa je hotel Ambrozij, učenec aleksandrijskih eksegetov, ki so povsod iskali globlji pomen, dati globlji pomen tudi besedi »fundamentum«. Izaijeve besede (28, 16), ki mu jih je beseda »fundamentum« priklicala v spomin, so mu ga odkrile: Sion je cerkev, temeljni kamen pa Kristus. Tu pa se je odprla pot novim mislim. Govoril je že bil o raznih načinih, oblikah, kako se pravičnost, »ki je bolj za

²⁷ Homilije, ki jih je izdal pod naslovom »Expositio in psalmum CXVIII«, je Ambrozij govoril najbrž l. 387/288. Terminus post quem dela »De officiis« pa je l. 386. Prim. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III² (Freiburg im Breisgau 1923) 518, 529; M. Ihm, Studia Ambrosiana (Lipsiae 1889) 24. 27.

²⁸ »Iustus in exordio sermonis accusator est sui« [vulgata: »Iustus prior est accusator sui«].

²⁹ Prim. moja razprava: Sv. Ambrozij o pokori, BV I (1921) 238.

druge ko zase — *aliis potius nata quam sibi*« (I, 28, 136), dejansko izvršuje. Tudi cerkev je ena izmed mnogih oblik pravičnosti, *«ecclesia quaedam forma iustitiae est»*, celo najpopolnejša: *«commune ius omnium»*. Kar se v njej vrši, se vrši za skupnost, za občestvo — *«in commune»*. *«In commune»* ne znači *n a č i n a*, kako se vrši, marveč *n a m e n*, za katerega se vrši. Cerkev moli za skupnost, za občestvo (prim. obliko liturgičnih molitev!), dela za skupnost (prim. evharistično daritev!), trpi za občestvo. To je skupnost, ki ji pravimo občestvo svetnikov, *«communio sanctorum»*.

Ce pa je cerkev *«quaedam forma iustitiae»*, mora ta pravičnost imeti tudi svoj temelj. Temelj cerkvi je Kristus, temelj pravičnosti pa je (po Ciceronu) *«fides»* in tako je Ambrozij prišel do enačbe: *«Fides omnium Christus.»* V tej enačbi pa *«fides»* nima več istega pomena ko pri Ciceronu ali v prvem stavku tega odstavka, pa tudi ne pomeni božje čednosti vere ali njenega deja; smisel je marveč ta: Kristus je temelj cerkve in poroštvo, da se v njej ostvarja pravičnost, *«commune ius omnium»*. Na Kristusu sloni občestvo vernikov, on je vez, ki spaja posameznike v občestvo, on je torej tudi jamstvo, da se v tem občestvu za občestvo moli, dela in trpi. Potek misli bi bil nemara jasnejši, ako bi bil Ambrozij besede: *«Fides enim omnium Christus»* postavil na konec za besedami: *«... in commune tentatur.»*

Naslednji stavek: *«Denique... dignus Christo est»* se zdi, da ne sodi v to zvezo, da uvaja čisto tujo misel. Pa ni tako. *«Denique»* (pri Ambroziju mnogokrat in v različnih pomenih) tukaj sklene prejšnja izvajanja in pove, kaj iz njih sledi. Ker je cerkev *«forma iustitiae»*, pravičnost pa je *«aliis potius nata quam sibi»*, sledi, da je pravičen tisti, ki samega sebe zataji in služi občestvu. Takšen je vreden Kristusa, ki je temelj cerkve in jamstvo, da se v cerkvi pravičnost vrši.

V rahlejši zvezi pa je zadnji stavek. *«Fundamentum»* je po asociaciji zbudil Ambroziju spomin na Pavlove besede 1 Kor 3, 10, 11: *«Po milosti božji, ki mi je dana, sem kot moder stavbnik položil temelj, drug pa nanj zida, vsak pa naj gleda, kako zida.»* Kajti drugega temelja nihče ne more položiti razen tega, ki je položen, in ta je Jezus Kristus. Pavel je položil Kristusa za temelj, da nanj zidamo pravična dela. Misel postaja splošnejša, zakaj ta dela niso dejanja pravičnosti v ožjem pomenu, marveč pravična, dobra dela sploh. Cerkev kot *«forma quaedam iustitiae»* izgine. *«Fides»*, ki se tu imenuje, ni več *«fides»* v prejšnjem pomenu (poroštvo), marveč vera v Kristusa.

Pokazalo se je torej, da Ambrozij v tem odstavku ni kar na slepo nametal nekaj misli brez notranje zveze, marveč da je Ciceronov izrek o temelju pravičnosti, poštenju, porabil za izhodišče teološkim izvajanjem, ki jih je po svoje razvil. Po svoje, pravim, kajti asociacija bibličnih mest, po besedi si podobnih ali po vsebini sorodnih, ga je tukaj kakor premnogokrat drugje zavedla, da je na videz skakal z misli na misel. Šele podrobna analiza odkrije notranjo zvezo. Ne dá se tajiti, da je v takšnih izvajanjih marsikaj umetno, prisiljeno. Odtod težave za bralca in še večje za prevajalca.

Praktični del.

VOTIVNA MAŠA V ČAST JEZUSU KRISTUSU, NAJVIŠJEMU IN VEČNEMU DUHOVNIKU.

V okrožnici o katoliškem duhovništvu je papež ob koncu odredil, naj se v čast in spomin Kristusovega duhovništva uvede posebna votivna maša. »Ta maša — tako veli okrožnica — se bo mogla opravljati ob četrtkih po liturgičnih predpisih.«

Formular nove maše je bil objavljen obenem z okrožnico. Dodan je bil še dekret kongregacije za sv. obrede, v katerem se bere, da je besedilo nove votivne maše potrdil papež in ukazal, naj se formular uvrsti med votivne maše v rimskem misalu¹. — Denimo sem celotni formular.

Missa votiva D. N. Jesu Christi Summi et Aeterni Sacerdotis quae in locum canventualis de feria quinta communi in choro suffici potest.

Introitus, Ps. 109, 4. Juravit Dominus, et non poenitebit eum: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. *Ps. ibid. 1.* Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis. Gloria Patri.

Oratio. Deus, qui ad majestatis tuae gloriam et generis humani salutem. Unigenitum tuum summum atque aeternum constituisti Sacerdotem: praesta, ut quos ministros et mysteriorum suorum dispensatores elegit, in accepto ministerio adimplendo fideles inveniantur. Per eundem Dominum.

Lectio Epistolae beati Pauli Apostoli ad Hebraeos (Hebr. 5, 1—11): Fratres: Omnis Pontifex ex hominibus assumptus etc.

Graduale. Luc. 4, 18. Spiritus Domini super me, propter quod unxit me: *V.* Evangelizare pauperibus misit me, sanare contritos corde, Alleluja, Alleluja. *V.* Hebr. 7, 24. Jesus autem eo quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium. Alleluja. — *Post Septuagesimam, omissis Alleluja et V. seq., dicitur: Tractus. Ps. 9, 34—36.* Exsurge, Domine Deus, exaltet manus tua: ne obliviscaris pauperum. *V.* Vide, quoniam tu laborem et dolorem consideras: *V.* Tibi derelictus est pauper: orphanus tu eris adiutor. — *Tempore autem paschali omittitur Graduale et eius loco dicitur: Alleluja, Alleluja. V. Hebr. 7, 24.* Jesus autem eo quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium. Alleluja. *V. Luc. 4, 18.* Spiritus Domini super me; propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me, sanare contritos corde. Alleluja.

Sequentia sancti Evangelii secundum Lucam. Luc. 22, 14—20. In illo tempore: Discubuit Jesus et undecim Apostoli cum eo etc.

Offertorium. Hebr. 10, 12—14. Christus unam pro peccatis offerens hostiam, in sempiternum sedet in dextera Dei: una enim oblatione consummavit in aeternum sanctificatos.

Secreta. Haec munera, Domine, mediator noster Jesus Christus Tibi reddat accepta; et nos, una secum, hostias tibi gratas exhibeat: Qui tecum.

Praefatio de Cruce.

Communio. 1 Cor. 11, 24—25. Hoc corpus, quod pro vobis tradetur: hic calix novi testamenti in meo sanguine, dicit Dominus: hoc facite, quotiescumque timentis, in meam commemorationem.

Postcommunio. Vivificet nos, quaesumus Domine, divina, quam obtulimus et sumpsimus, hostia; ut perpetua Tibi caritate conjuncti, fructum, qui semper maneat, afferamus. Per Dominum.

¹ Pius XI, litt. encycl. »Ad catholici sacerdotii«, 20. dec. 1935; S. R. C. decr. 24. dec. 1935: AAS 1936, 53—56.

Vsi teksti, izbrani iz sv. pisma stare in nove zaveze, govore o velikem in večnem duhovniku Kristusu, o njegovi izvolitvi po Očetu, o maziljenju po Sv. Duhu, o njegovem delu, o njegovi molitvi in daritvi. A kar beremo o velikem duhovniku Kristusu, velja analogno vsem mašnikom. Vsi mašniki Jezusa Kristusa so deležni njegove mašniške oblasti in vrše od veka do veka nepretrgoma njegovo mašniško službo. Vsi nosimo v duši neizbrisno znamenje Kristusovega duhovništva.

Zato pa prosimo v molitvah (*oratio, secreta, postcommunio*), da bi bili zvesti v naši sveti službi, da bi združeni s Kristusom bili Bogu prijetna žrtev in rodili sadove, ki ne minejo.

V svojem ustroju se molitve odlikujejo po klasični preprostosti in umerjenosti. In prav tako, kakor so molili v stari dobi, se v vseh treh molitvah nove votivne maše obračamo do Boga, Očeta, po Kristusu s r e d n i k u².

Okrožnica veli, naj bi se nova votivna maša opravljala vsak četrtek, kadar dopuščajo rubrike. Kako je umeti te besede, moremo razbrati iz naslova k novemu formularju: *Missa votiva D. N. J. Chr. Summi et Aeterni Sacerdotis quae in locum conventualis de feria quinta communi in choro suffici potest*. Naslov govori o konventni maši in pravi: v navadne četrtke, kadar je za konventno mašo dopustna votivna maša, se namesto druge votivne maše, ki je v misalu določena za četrtek (*Missa de Spiritu Sancto, Missa de SS. Eucharistiae Sacramento*) more opraviti maša v čast J. Kr. najvišjemu in večnemu duhovniku. Za konventno mašo pa je dopustna votivna maša, kadar je oficij de feria (razen v adventu, postnem času, v kvatrne dni, v prošnje dni, vigilije), če tisti dan ni treba opraviti maše prejšnje nedelje (*diebus in quibus primo resumenda non sit Missa Dominicae impedita*) ali če za tisti dan ni ukazana črna konventna maša (*Rubr. gen. miss. IV 3; Add. et variat. in miss. III 2*).

Obred nove votivne maše je isti kakor za druge konventne votivne maše. Maša je torej: sine *Gloria*, 2. *Oratio de feria*, 3. pro *diversitate temporum assignata, sine Credo*, Praef. de *Cruce*, ob koncu *Benedicamus Domino*; barva liturgične obleke je rdeča.

Okrožnica govori samo o četrtkih, da se sme opraviti votivna maša o J. Kr. duhovniku, če to dopuščajo rubrike. To seveda treba umeti samo o konventni maši. Privatna votivna maša v čast J. Kr. duhovniku pa je dovoljena vse dni, v katere so dovoljene tihe votivne maše. Rubrika našteva te dni (*Add. et variat. in miss. II 1*) in škofijski liturgični direktoriji jih naznanjajo v uvodu ali jih tudi sproti posebej označujejo. Obred je isti kakor pri drugih privatnih votivnih mašah.

Kmalu potem, ko je bila priobčena okrožnica o katoliškem duhovništvu, pa je papež za novo votivno mašo dovolil posebno pravico. — Zadnji dve leti so v mnogih škofijah uvedli običaj, da opravljajo za svetost mašnikov vesoljnega sveta posebne pobožne vaje, in sicer zlasti v soboto po prvem petku v mesecu. Ker se namen

² Gl. BV 15 (1935) 33—54.

teh pobožnih vaj čisto ujema z namenom votivne maše J. Kr. duhovnika, so prosili sv. očeta, naj dovoli, da se v vseh cerkvah in oratorijih, kjer z ordinarijevim odobrenjem posebej molijo za svetost mašnikov, sme opraviti vsak prvi četrtek v mesecu ena votivna maša v čast J. Kr. najvišjemu in večnemu duhovniku. Sv. oče je tej prošnji ugodil. Kongregacija za sv. obrede je izdala dekret »Urbis et orbis«, v katerem določa: primis feriis V cujusque mensis in ecclesiis et oratoriis, ubi de consensu respectivi Ordinarii peculiariter exercitia pietatis pro Cleri sanctificatione mane peraguntur, una Missa votiva de Jesu Christo Summo et Aeterno Sacerdote litari possit, dummodo non occurrat festum duplex primae vel secundae classis, quodlibet festum, vigilia aut octava Domini, Commemoratio omnium fidelium defunctorum; prohibetur etiam diebus 2, 3 et 4 Januarii, in quibus legatur Missa »Puer natus« infra Octavam Nativitatis salva tamen semper Missa conventuali aut parochiali. Namesto prvi četrtek v mesecu se sme pobožna vaja vršiti prvo soboto (S. R. C., 11. mart. 1936: AAS 1936, 241).

Po tem odloku je torej prvi četrtek v mesecu ali prvo soboto dovoljena votivna maša o J. Kr. najvišjem in večnem duhovniku, tudi če je ta dan festum duplex minus vel majus, v cerkvah in oratorijih, v katerih z ordinarijevim odobrenjem opravljajo posebno pobožnost za svetost duhovnikov. Ni pa dopustna ta maša v praznike 1. ali 2. reda, na noben Gospodov praznik, naj bo kateregakoli reda, na nobeno vigilijo in med nobeno osmino kateregakoli Gospodovega praznika.

Kakšen pa je obred maše, o tem odlok ne govori. Pa tudi iz obćih rubrik o votivnih mašah se ne dá razbrati, kako naj se vrši votivna maša o J. Kr. duhovniku prvi četrtek ali prvo soboto v mesecu. Privileg, ki ga ima maša presv. Srca Jezusovega prvi petek v mesecu, se zdi, da za mašo o J. Kr. duhovniku ne velja, ker ta maša nima značaja slovesne votivne maše. Mogel pa bi se morda za to mašo uporabiti odlok C. R. 17. nov. 1922, n. 4379, de Missa votiva pro Fidei propagatione. Po tem odloku se votivna maša za razširjenje vere sme opraviti enkrat v letu na dan, ki ga določi ordinarij, tudi če je tisti dan festum duplex majus vel minus. Maša ima torej nekako iste pravice kakor maša o J. Kr. duhovniku prvi četrtek ali prvo soboto v mesecu. Pri votivni maši za razširjenje vere pa se moli *Credo*, tudi če je maša tiha; (*Gloria* se ne moli, ker je liturgična barva pri tej maši vijolična); komemoracije in oracije so tiste kakor na festum duplex majus in minus. Analogno moremo reči: pri votivni maši o J. Kr. duhovniku prvi četrtek ali prvo soboto je *Gloria* in *Credo*; komemoracije so tiste kakor na festum duplex majus vel minus; tudi »imperata« se moli; izpusté se commemoraciones communes (*A cunctis*, de S. Maria, *Ecclesiae* vel pro papa etc.), ki se molijo pri maši ritus semiduplicis vel simplicis³. Mislim, da se po tem lahko ravnamo, dokler C. R. te stvari ne bo drugače razsodila.

Fr. Ušeničnik.

³ Tako sodi o obredu votivne maše o J. Kr. duhovniku prvi četrtek ali prvo soboto J. P a u w e l s S. J. v *Nouv. rev. théol.* 63 (1936) 913.

POVELJAVLJENJE MEŠANEGA ZAKONA, SKLENJENEGA V NEKATOLIŠKI OBLIKI.

V zadnjih letih niso redki primeri, da katoličanke iz naših krajev sklenejo zakon doma ali pa v južnih pokrajinah naše države z ženini pravoslavne vere po pravu in obredu pravoslavne cerkve. Po § 2 bračnih pravil srbske pravoslavne cerkve iz l. 1933 se zahteva za veljavnost zakona, da zaročenca izrečeta privoljenje v zakon v pravoslavnem božjem hramu pred pravoslavnim duhovnikom ob navzočnosti dveh prič in »da duhovnik potrdi njuno zvezo s cerkvenim obredom« (a sveštenik utvrduje ovu vezu crkvenim obredom). »Razlika v veroizpovedanju« (odgovarja ji v katoliškem pravu mixta religio; pomeni torej pripadnost k nepravoslavni krščanski veri) je po § 13 br. pr. razdiralni zadržek, ki pa spada med spregledne zadržke. Za spregled od tega zadržka zahteva srbska pravoslavna cerkev po § 16 br. pr., da poda nepravoslavni zaročenec vpričo pravoslavnega duhovnika in dveh prič pismeno izjavo, da bodo vsi otroci pravoslavno krščeni in vzgojeni. Katoliške poroke v primerih, ki smo jih zgoraj omenili, seveda ni, ker zaročenca ne dasta poroštrev, ki se zahtevajo v kan. 1061. Poroštrev pa ne dasta in jih tudi dati ne moreta, ker sta prav kar dala nasprotna poroštva zastopniku pravoslavne cerkve. Katoličanka se zaveda, da je njen zakon neveljaven, ker ga ni sklenila v katoliški obliki, da je sama izključena od prejemanja zakramentov, morda tudi, da je izključena iz cerkvenega občestva. Pogosto se zgodi, da kmalu po poroki ali pa po več letih prosi (katoliškega) župnika ali spovednika, »da bi se njena zadeva uredila«. Tako nastane konkretno vprašanje, kako naj se ta zakon poveljavi. Reči, da je zakon neveljaven in da mora zato katoličanka zapustiti zakonsko skupnost, je sicer lahka stvar, toda iz moralnih, socialnih in civilnih razlogov manj priporočljiva in neredko popolnoma zgrešena.

Cerkev mešane zakone, kakor je znano, najstrože prepoveduje (kan. 1060). Oviralni zadržek mešane veroizpovedi spregleda le, če podasta zaročenca poroštva, ki se zahtevajo v kan. 1061, in obstoji moralna izvestnost, da bosta zaročenca poroštva tudi držala. Obe zahtevi se uvajata s členico »nisi« in sta torej pogoja, ki se po kan. 39 zahtevata za veljavnost dispenze. Ako poroštrev in moralne izvestnosti ni, Cerkev kratko malo spregleda ne dá. Tudi v smrtni nevarnosti se dispenza ne sme in tudi ne more veljavno podeliti, ako poroštva niso dana. To sledi že iz kan. 1043 in 1044; vrh tega pa je še opozeril dekret sv. oficija z dne 14. januarja 1932 (AAS 1932, 25) škofove, župnike in vse, ki imajo fakulteto, spregledovati zadržka mešane veroizpovedi ali različne vere, naj svoje pravice nikoli ne uporabijo, ako niso dana poroštva, »secus ipsa dispensatio sit prorsus nulla et invalida«.

V kan. 1061, § 2 je določeno, naj se redno zahtevajo pismena poroštva. Navedeni dekret sv. oficija pa je določbo še izpopolnil z dostavkom, da morajo biti poroštva taka, »quarum fidelem executionem, etiam vi legum civilium, quibus alteruter subiectus sit, vigentium in loco actualis vel (si forte alio discessuri praevideantur) futurae eorum commorationis, nemo praepedire valeat«. Tudi to se

terja za veljavnost dispenze. Ker naš interkonfesionalni zakon določa vero otrok iz mešanega zakona drugače, kot hoče Cerkev (čl. 1—3 zak. z dne 25. maja 1868, d. z. št. 49), zato se morajo dati poročstva v obliki pogodbe.

Iz navedenih določb je jasno, za kakó resno stvar ima Cerkev svojo prepoved glede mešanih zakonov. Nikdar ne spregleda zadržka mešane veroizpovedi, ako ni poročtev in moralne izvestnosti, da se bodo poročstva izpolnjevala. Ravnanje cerkvenih oseb, ki bi asistirale pri mešanih zakonih, čeprav dispenze ni bilo, ali ki bi dajale ali priporočale dispenzo, čeprav poročstva niso bila dana, ali niso moralno izvestne, da so poročstva resna, moramo obsoditi v cerkveno javno-pravnem pogledu naravnost za — zločinsko. Gre namreč za očiten abusus potestatis, ki je dvakrat usoden, ako ga kdo krije z izgovorom, češ da moramo biti »dobri za ljudmi, uslužni, postrežljivi in da je treba preprečiti greh, ko bi sicer zaročenca živela v konkubinatu, oziroma v nedovoljenem ter neveljavnem zakonu«. Tak, v plašč gorečnosti zaviti izgovor razodeva nepoznanje osnovnih principov o obveznosti zakonov ter osnovnega načela o Cerkvi kot pravni družbi, da namreč »bonum publicum praevallet bono privato«. Kam more kdo priti, če gleda zgolj na uslužnost, kaže tale naravnost neverjetni zgled. *Confessarius quidam — proh dolor! — puellae ipsi dicenti sponsum suum non catholicum nolle praestare cautionem ad can. 1061, § 1, n. 2 dedit consilium, ut ad interim ipsa transgrederetur ad religionem sponsi et matrimonio celebrato reverteretur et consequeretur matrimonii sanationem. Ita est in actis. Refero tantum nullo verbo addito.*

Zakon med katoličanko in nekatoliškim kristjanom, o katerem smo zgoraj govorili, je neveljaven radi nedostatka v obliki. Katoliške poroke ni bilo radi poročtev. Brez pomena je, ali je katoliški župnik odrekel sodelovanje pri sklenitvi zakona, ker zaročenca nista hotela dati poročtev, ali pa sploh nista hotela priti k njemu, ker nista marala dati poročtev ali ker je nekatoliški zaročenec v načelu odbil katoliško poroko. Dejstvo je, da se je zakon sklenil v pravoslavni cerkvi in da je katoliška nevesta dala zgoraj omenjeno izjavo, da bodo otroci pravoslavno krščeni in vzgojeni. Gre za poveljavljenje tega zakona.

Cerkveni zakonik pozna, kakor je znano, dva načina poveljavljenja zakona, namreč navadno poveljavljenje (kan. 1133—1137) in ozdravljenje v korenini (kan. 1138—1141). Najprej je treba poskusiti z navadnim poveljavljenjem, ako to ni mogoče, pa z ozdravljenjem v korenini.

O navadnem poveljavljenju zakona, ki je neveljaven radi nedostatka v obliki, določa kan. 1137: »*Matrimonium nullum ob defectum formae, ut validum fiat, contrahi denuo debet legitima forma.*« Zakon se torej mora v takem primeru skleniti v zakoniti obliki; da pa je ta možna, se mora prej dobiti spregled od zadržka mešane veroizpovedi; ta pa se ne dobi, kakor smo videli, ako ni poročtev in moralne izvestnosti o njih izpolnjevanju. Ako sta torej osebi, ki živita v neveljavnem mešanem zakonu, pripravljene, dati zahtevana

poročstva in nato izreči privoljenje v zakon v katoliški obliki, se more njun zakon poveljaviti z navadnim poveljavljenjem. Katoličana je treba prej še odvezati ekskomunikacij — možnih jih je več —, ki jim je zapadel po kan. 2319.

Če pa osebi v obravnavanem zakonu nočeta ponoviti zakonskega privoljenja v predpisani cerkveni obliki, ali če je nevarno, nekato-liški del spomniti na neveljavnost zakona, ali če ni mogoče dobiti spregleda od zadržka mešane veroizpovedi (ker ni poročtev) in zato Cerkev ne dovoli poroke, tedaj je navadno poveljavljenje izključeno. Treba je zato poskusiti z ozdravljenjem v korenini.

Osnovni pogoj, da se more zakon v korenini ozdraviti, je obstoj naravnopravno veljavne zakonske privolitve (kan. 1139). Njen obstoj v našem primeru sponiramo; zato se načelno tak zakon more ozdraviti v korenini. Kodeks posebnih določb za mešane zakone v tem pogledu ne navaja. Nastane pa vprašanje, kako je tu s poročtvii: ali se more sanatio doseči brez njih? ali je dovolj, če vsaj katoliški del obljubi, da bo izpolnjeval, kar Cerkev zahteva v mešanem zakonu od katoličana? ali se zahteva za to obljubo kakšna oblika? ali se končno more podeliti ozdravljenje v korenini tudi brez te obljube?

Najprvo moramo reči, da v kodeksu na ta vprašanja v kanonih, ki govore o ozdravljenju v korenini, ne dobimo odgovora. Kakor sicer večkrat so tudi ti kanoni iz cerkvenega zakonskega prava zelo splošno formulirani. Upoštevati moramo zato ves sistem cerkvenega zakonskega prava. Radi tega sem tudi omenil strogo cerkveno prakso glede poročtev pri mešanem zakonu. Res je, da ravna Cerkev kot dobra mati in vseskoz izvaja načelo: »Salus animarum suprema lex« in da bo zato s katoličanom, ki že dalj časa živi v neveljavnem zakonu, ki ga ne more zapustiti ali vsaj ne brez težav zapustiti, ravnala drugače kakor pa s tistim, ki šele namerava skleniti tak zakon: vendar pa je treba po drugi strani kljub temu imeti na umu, da je Cerkev glede poročtev neizprosna, vsaj pred poroko. Da se ne bo komu to čudno zdelo, naj omenim, da je srbska pravoslavna cerkev še neprimerno strožja. Po § 123 br. pr. se mora mešan zakon, sklenjen pred nepravoslavnim duhovnikom, anulirati na zahtevo pravoslavnega zakonca ali njegovega zakonitega zastopnika ali tudi po službeni dolžnosti, ako nepravoslavni zakonec noče prestopiti v pravoslavno vero.

Ozdravljenje zakona v korenini je po kan. 1141 pridržano sveti stolici; če gre za mešan zakon, je za zunanje območje pristojen sveti oficij (kan. 247, § 3). Škofje dobe v petletnih fakultetah pravico, da morejo sanirati neveljavno sklenjene mešane zakone. V tekstu fakultete pa so glede teh sanacij navadno navedene nekatere važne omejitve. Ker nam bo tekst služil pri reševanju našega vprašanja, naj ga izpišem, kakor je obsežen v sedaj veljavnih petletnih fakultetah ljubljanskega škofa (podeljene 1928, podaljšane 1933, veljavne do 1938); glasi se: »Sanandi in radice matrimonia attentata coram officiali civili vel ministro acatholico a suis subditis etiam extra territorium, aut non subditis, intra limites proprii territorii, cum impedimento mixtae religionis aut disparitatis cultus, dummodo consensus

in utroque coniuge perseveret, isque legitime renovari non possit, sive quia pars acatholica de invaliditate matrimonii moneri nequeat sine periculo gravis damni aut incommodi a catholico coniuge subeundi; sive quia pars acatholica ad renovandum coram Ecclesia matrimonialem consensum, aut ad cautiones praestandas, ad praescriptum Cod. I. C. can. 1061, § 2 ullo modo induci nequeat; exceptis casibus: 1^o in quo pars acatholica adversatur baptismo vel catholicae educationi prolis utriusque sexus natae vel nasciturae; 2^o in quo ante attentatum matrimonium, sive privatim sive per publicum actum, partes se obstrinxerunt educationi non catholicae prolis, uti supra: dummodo aliud non obstat canonicum impedimentum dirimens, super quo Ipse dispensandi aut sanandi facultate non polleat.« (Škof. list 1933, 80; 1929, 126—127.)

Iz citiranega besedila sledi, da se za sanacija poročstva ne zahtevajo. Dobro pa je treba paziti, da je sv. oficij l. 1930 dostavil fakulteti bistven pogoj: »dummodo moraliter certum sit partem acatholicam universae prolis tam natae quam nasciturae catholicam educationem non esse impedituram.« To je sporočil sv. oficij kongregaciji de propaganda in orientalski kongregaciji (Gasparrri, Tractatus canonicus de matrimonio II, 1932, 269); kongregacija de propaganda je o tem obvestila podložne ordinarije 2. julija 1930 (Linnborn, Grundriß des Eherechts nach dem Codex iuris canonici^{4, 5}, 1933, 442, op. 2). Na neko poznejšo prošnjo apostolskega delgata za Turčijo je kongregacija de propaganda odgovorila 4. septembra 1931: »iuxta ultimas dispositiones S. Officii, non posse sanari in radice mixta coniugia, nisi habeatur moralis certitudo partem acatholicam universae prolis tam natae quam nasciturae catholicam educationem non esse impedituram« (cit. Gasparri, o. c. II, 269). Gasparri dostavlja: »Quam regulam modo omnes SS. CC. (= sacrae congregationes) accurate servant« (o. c. II, 269). Dostavek »dummodo moraliter certum sit partem acatholicam universae prolis tam natae quam nasciturae catholicam educationem non esse impedituram« stoji v novejših formularjih namesto obeh izjem, ki sta navedeni zgoraj v tekstu fakultete ljubljanskega škofa; ta tekst se je nahajal v petletnih fakultetah, ki jih od l. 1923 prejema jo krajevni ordinariji, ki niso podložni kongregaciji de propaganda ali orientalski kongregaciji. Razlika med novejšim in starim formularjem je za redne cerkvene province v tem, da je po starem zadoščalo za sanacijo mešanega zakona, da le ni nekatoliški del nasprotoval katoliškemu krstu in vzgoji otrok, po novem pa mora biti moralno izvestno, da ne bo oviral katoliške vzgoje otrok. Pod izrazom »katoliška vzgoja« je umeti tudi katoliški krst (Gasparri, o. c. II, 269). Ako torej ni mogoče dobiti moralne izvestnosti, da nekatoliški zakonec ne bo delal ovir, da bi bili otroci, ki se bodo rodili, katoliško krščeni, kakor tudi ovir, da se bodo vsi otroci, oni, ki so že rojeni, in oni, ki se bodo še rodili, katoliško vzgajali, se sanacija ne podeli; in sicer ne le škof nima pravice v takem primeru zakona sanirati, marveč je tudi kongregacije ne podele. Podpisanemu ni znano, zakaj je ostala fakulteta ljubljanskega škofa izražena po starem formularju (morda

napačno objavljena v Škofijskem listu? ni morda prevzet po pomoti stari formular?). Gotovo pa je, da moramo fakultete tolmačiti ad mentem sv. stolice. Po zgoraj navedenih izjavah rimskih kongregacij in po Gasparrijevem pričevanju pa v zadnjih letih rimske kongregacije zakona ne sanirajo, ako ni omenjene moralne izvestnosti. Izjema pod števil. 2 v starem formularju (*in quo ante attentatum matrimonium, sive privatim sive per publicum actum, partes se obstrinxerunt educationi non catholicae prolis*) je v novem odpadla.

V formularju fakultet, ki jih prejemajo nunciji in apostolski delegati, se ni za sanacijo mešanega zakona od nekatoliškega zakonca nič zahtevalo. Tekst se je namreč glasil: *«Quod si matrimonium fuerit nullum ob non servatam formam in casu mixtae religionis aut disparitatis cultus, et pars acatholica induci non possit ad renovandum consensum iuxta leges Ecclesiae, danda non erit sanatio in radice, nisi assumptis a parte fidelis obligationibus curandi pro viribus conversionem coniugis et educationem prolis in fide catholica, concessa eidem absolute a censuris, si coram acatholico matrimonium attentaverit, ipsaque monita de gravi patrato scelere»* (cap. III, 31, al. 3). V formularju II in III za misijonske ordinarije je stalo samo: *«Sanandi pariter in radice matrimonia mixta attentata coram magistratu civili vel ministro acatholico»* (form. A 23). Zato je umevno, zakaj je sv. oficij gornjo omejitev sporočil, kakor smo videli, predvsem kongregaciji de propaganda.

Za spregled zadržka mešane veroizpovedi se zahtevajo, kakor smo omenili, poročstva, ki jih morata dati oba kontrahenta v taki obliki, da bodo veljala tudi po krajevnih civilnih določbah. Vrh tega mora biti dispensator tudi moralno izvesten, da se bodo poročstva izpolnjevala. Mimogrede bodi še omenjeno, da se zahtevajo tudi *«urgentes iustae ac graves causae»* (prim. kan. 1061, § 1, n. 1), da se more dispenza podeliti. Za sanacijo mešanega zakona se pa formalna poročstva od nekatoliškega dela izrečno ne zahtevajo, pač pa more biti tisti, ki sanacijo podeli, moralno izvesten, da nekatoliški del ne bo delal ovir, da bi se otroci katoliško krstili in vzgajali. Brez te moralne izvestnosti se zakon ne sanira. Če sta zakonca dala nasprotna poročstva pred pravoslavnim duhovnikom kakor v primeru, ki smo ga v uvodu omenili, bo pač težko priti do omenjene moralne izvestnosti, ako nekatoliški zakonec ne poda pismene izjave, da ne bo oviral katoliške vzgoje. Sv. stolica ali škof si zgradita moralno izvestnost na podatkih in poročilu župnika odnosno duhovnika, ki vložil prošnjo za sanacijo. Odveč je pripomniti, da je ta dolžan poročati po resnici *«graviter onerata conscientia»*.

Da se mešan zakon ne more v korenini ozdraviti, če katoliški del noče prevzeti dolžnosti, ki jih Cerkev zahteva v mešanem zakonu od katoliškega zakonca, je menda samo po sebi jasno. Sanacija se vendar podeli v njegov prid. Glede katoliškega dela naroča zgoraj omenjena fakulteta, ki podeljuje krajevnim ordinarijem pravico, sanirati mešane zakone, tole: *«Ipse autem Ordinarius serio moneat partem catholicam de gravissimo patrato scelere, salutare ei poenitentias imponat et, si casus ferat, eam ab excommunicatione ab-*

solvat iuxta Cod. I. C. can. 2319, § 1, n. 1^o, simulque declaret ob sanationis gratiam a se acceptatam, matrimonium effectum esse validum, legitimum et indissolubile iure divino et prolem forte susceptum vel suscipiendam legitimam esse; eique insuper gravibus verbis in mentem revocet obligationem, qua semper tenetur, pro viribus curandi baptismum et educationem universae prolis utriusque sexus, tam forte natae quam forsitan nasciturae, in catholicae religionis sanctitate et prudenter curandi conversionem coniugis ad fidem catholicam.« Zelo bi bilo zgrešeno, ako bi si kdo ozdravljenje v korenini pri mešanem zakonu predstavljal le kot neko pravno formalnost, radi katere se pač za cerkveno območje neveljaven zakon poveljavi, ki pa od katoliškega zakona ne zahteva nič, razen k večjemu to, da se »poniža«, prositi za njo. Iz citiranega besedila sledi vse kaj drugega.

Fakulteta končno naroča, naj se listina o sanaciji z izvršilnim dekretom shrani v škof. kuriji; sanacija sama pa se zapiše, ako škof ne odloči po modrem preudarku drugače, v krstni knjigi katoliškega kontrahenta. Po želji sv. stolice naj pravice, sanirati mešane zakone, škof nikomur ne delegira, marveč naj jo sam osebno izvršuje.

Iz povedanega si na zgoraj zastavljena vprašanja, mislim, lahko vsak sam odgovori. Prav tako je umevno, kakšne podatke mora župnik zbrati, kadar gre za poveljavljenje ali za sanacijo mešanega zakona. Postopek je ta, da je treba najprej poskusiti z navadnim poveljavljenjem; ako to ne uspe, preidemo k ozdravljenju v korenini. Za ozdravljenje v korenini je osnovni pogoj obstoj prave zakonske privolitve pri obeh zakoncih. Potem mora biti katoliški del pripravljen storiti vse, kar Cerkev od njega zahteva. Ako te pripravljenosti ni, se sanacija ne more doseči. Glede nekatoliškega dela pa absolutno zahteva nbovejša praksa rimskih kongregacij moralno izvestnost, da ne bo delal ovir pri katoliški vzgoji. Ako te moralne izvestnosti ni, se sanacija pro foro externo ne dá. Ostane pa v takem primeru še poskus, doseči sanacijo od sv. penitencijarije, da se morda more pomagati skesanemu katoliškemu zakoncu, čigar nekatoliški soprog nikakor noče nič slišati o katoliški vzgoji otrok.

Župniki in spovedniki pa naj nikar prehitro ne obetajo katoličanom, ki »gravissimo scelere patrato« pogazijo važne cerkvene določbe ter sklenejo zakon pred nekatoliškim duhovnikom in se še zavežejo, da bodo dali otroke nekatoliško krstiti in jih bodo nekatoliško vzgajali, da bo Cerkev rada sanirala njihove neveljavne zakone. Paziti je, v teh primerih, kakor sem že omenil, tudi na ekskomunikacije po kan. 2319.

Al. Odar.

KONSTITUCIJA O APOSTOLSKI PENITENCIJARIJI Z DNE 25. MARCA 1935¹.

1. Apostolska penitencijarija² spada med najznačilnejše ustanove osrednjega cerkvenega vodstva tako glede zadev, za katere je pri-

¹ Konstitucija Quae divinitus, AAS 1935, 97—113.

² V kodeksu (kan. 258) se to oblastvo imenuje sacra poenitentiaría, v citirani novi Pijevi konstituciji pa sacra paenitentiaría apostolica, apostolica paenitentiaría, sacra paenitentiaría.

stojna, kakor glede organizacije. Po današnji³ uredbi ima apostolska penitencijarija dva oddelka: prvi je sodno oblastvo za notranje ob-

³ Pristojnost apostolske penitencijarije se je od početka, ki sega v 13. stoletje, do definitivne ureditve, kakor je danes v kan. 258, zelo spreminjala. Zgodovinskega razvoja na tem mestu ne morem opisovati, Naštem le važnejše pravne vire in literaturo o apostolski penitencijariji, ker bo treba v poročilu nekatere od teh omeniti.

Viri: c. 1, in VI 1, 9; c. 2 in Clem. 1, 3; ordo romanus XIV, cc. 46, 72, 78; ordo romanus XV, cc. 13, 24, 54, 110.

Konstitucije: Benedikt XII., In agro dominico z dne 8. aprila 1338 (v njej se že omenja ureditev ap. penitencijarije, ki je v bistvu ostala še danes); Sikst IV., Quoniam nonnulli z dne 9. maja 1484 (papež brani pristojnost ap. penitencijarije v zunanjem območju); Pij IV., In sublimi z dne 4. maja 1564 (papež je pristojnost ap. penitencijarije v marsičem omejil); Pij V., In omnibus rebus humanis z dne 18. maja 1569 in Ut bonus z istega dne (ap. penitencijarijo je na novo uredil in njeno pristojnost omejil zgolj na notranje območje); Aleksander VII., In apostolicae dignitatis z dne 22. februarja 1659 (uredba o tako zvanih poenitentiarii minores); Aleksander VII., Ex commissi nobis z istega dne (de poenitentiarii minoribus sacrae Domus lauretanae); Innocenc XII., Romanus pontifex z dne 3. septembra 1692 (papež je omejil pravice kardinala velikega penitencijarja); Innocenc XIII. z dne 11. septembra 1721 in Benedikt XIII. z dne 15. julija 1724 (de poenitentiarii minoribus in basilica S. Ioannis in Laterano et in basilica Liberiana); Benedikt XIV., Pastor bonus z dne 13. aprila 1744 (o pristojnosti apostolske penitencijarije); Benedikt XIV., In apostolicae z dne 13. aprila 1744 (o organizaciji in o postopku apostolske penitencijarije); Pij X., Sapienti consilio (Tribunalia: Sacra Poenitentiarialia) z dne 29. junija 1908; Pij X., Vacante Sede Apostolica (12, 13, 16) z dne 25. decembra 1904 (o pravicah kardinala vel. penitencijarja za čas, ko je papeški prestol izpraznjen); motuproprij Benedikta XV., Alloquentes z dne 25. marca 1917; AAS 1917, 167 (pri ap. penitencijariji se ustanovi oddelek za oskrbo odpustkov); kan. 258 in konst. Pija XI., Quae divinitus z dne 25. marca 1935.

O odnosu veljavnih določb do določb v naštetih virih velja naslednje: Kan. 258 je vzet iz cit. konst. Pija X, Sapienti consilio, ki se zopet sklicuje na uredbo v konst. Benedikta XIV. In apostolicae. Prav tako se sklicuje na isti dokument Benedikta XIV. nova konstitucija Pija XI. (»Nos quoque ad hoc sollemne documentum mentem convertimus; ab eoque solo principes harum litterarum lineas mutuamus, tam in notis propriis obligationibus designandis Officialium, quibus Sacra Paenitentiarialia constat, quam in negotiorum tractatione definienda; in id unum... intendentes, ut Constitutio In Apostolicae, quae iam a duobus fere saeculis existit, ad ea quae rerum usus et temporum rationes Nos docuerint magis accommodetur... attentis praesertim consuetudinibus, sensim sine sensu in hoc Sacrum Officium inductis; quae quidem eandem Constitutionem Benedicti XIV aliquantum immutarunt«). Temeljna ureditev apostolske penitencijarije je torej vzeta iz konst. Benedikta XIV In apostolicae; v uvodu te Benediktove konstitucije pa stoji besede: »(Pii Papae V) Constitutionem, quae incipit In omnibus... Nos quoque firmam esse volumus atque decernimus praeter quam in iis, in quibus eandem praesentibus Nostri Litteris constiterit adversari.« Vsi novejši papeži, ki so v organizatornem pogledu reformirali apostolsko penitencijarijo, izhajajo torej končno iz konstitucije Pija V. In omnibus.

Literatura o ap. penitencijariji: G ö l l e r, Die päpstliche Pönitentiarie in ihrem Ursprunge bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V., 2. zv., 1907 in 1911.

C h o u ë t, La sacrée Pénitenciarie Apostolique, Etude d'histoire et de droit 1908.

H i n s c h i u s, System des katholischen Kirchenrechts I, 1869, 427—432.

močje⁴, drugi pa je pristojen za vprašanja o podeljevanju in rabi odpustkov. Čeprav pristojnost omenjenega drugega oddelka ni omejena samo na notranje območje, kot je pristojnost prvega, vendar je lahko uvideti, da ni brez globljega razloga izročil papež Benedikt XV.⁵ penitencijariji odpustkov, »quibus fidelibus facultas tributur recipienti a Divina Misericordia paenarum remissionem, quae ob peccata commissa, eaque in confessione sacramentali iam quoad culpam deleta, solvendae remanent«, kot pravi papež Pij XI.⁶

Pristojnost prvega oddelka apostolske penitencijarije, ki se v novi konstituciji imenuje *sectio tribunalis*, opisuje kan. 258, § 1, ki je skoraj do besede vzet iz konstitucije *Sapientis consilio* (II, 1), s katero je Pij X. l. 1908⁷ reformiral rimsko kurijo⁸, takole: »Huius tribunalis iurisdictione coarctatur⁹ ad ea quae forum internum, etiam non sacramentale, respiciunt; quare hoc tribunal pro solo foro interno gratias largitur, absolutiones, dispensationes, commutationes, sanationes, condonationes; excutit praeterea quaestiones conscientiae, easque dirimit.«

Pristojnost drugega oddelka (*sectio indulgentiarum*) pa je orisana takole v kan. 258, § 2: »Eiusdem insuper est de iis om-

B a n g e n , Die römische Curie, ihre gegenwärtige Zusammensetzung und ihre Geschäftsordnung 1854, 418—426.

Od komentarjev k novi Pijeви konstituciji omenjam: Ulrich Stutz, Zur Neuordnung der Sacra Paenitentiarie Apostolica (Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1935 XVII) Berlin 1935; Canestri, De novissima Poenitentiarie Apostolicae reformatione (Apollinaris 1935, 203 sq.).

⁴ Izraz sodno oblastvo (tribunal) je vzeti tu v širšem pomenu besede (prim. kan. 258, § 1 in v njem orisani delokrog penitencijarije).

⁵ Z motupopr. Alloquentes z dne 25. marca 1917, AAS 1917, 167.

⁶ V konst. Quae divinitus z dne 25. marca 1935, AAS 1935, 97.

⁷ Dne 29. junija: fontes, ed. Gasparri III, 726—736.

⁸ V konstituciji se glasi tekst (kar je razprto tiskano, se nahaja v kan. 258): Huius sacri iudicii seu tribunalis iurisdictione coarctatur ad ea dumtaxat quae forum internum, etiam non sacramentale, respiciunt. Itaque, externi fori dispensationibus circa matrimonium ad Congregationem de disciplina Sacramentorum remissis, hoc tribunal pro foro interno gratias largitur, absolutiones, dispensationes, commutationes, sanationes, condonationes; excutit praeterea quaestiones conscientiae, easquae dirimit.

⁹ Po konst. Benedikta XIV. Pastor bonus iz l. 1744, ki je uredila podobno kōt konst. Pija V. Ut bonus iz l. 1569, stvarno kompetenco apostolske penitencijarije, je bila penitencijarija v določenih primerih pristojna tudi za zunanje območje; njen § 6 je namreč med drugim določal: »absolvere et absolvi mandare possit et valeat (sc. poenitentiarie); Regulares nimirum a culpis et censuris praemissis in utroque foro; Ecclesiasticos vero saeculares necnon laicos a praedictis culpis et censuris in foro conscientiae tantum; eosdem vero ecclesiasticos saeculares necnon laicos tunc in utroque foro ecclesiasticos absolvi mandare possit, quando agitur de censuris publicis latis a iure...« Pozneje je postala penitencijarija še pristojna za zakonske dispenze v zunanjem območju v primerih, ko stranke niso zmogle predpisanih taks (Hinschius, o. c. l. 430). Papež Pij X. pa je omejil pristojnost penitencijarije le na notranje območje; zato je v konstituciji *Sapientis consilio* izraz »coarctatur« na mestu, medtem ko pomeni v kan. 258, § 1 le historično reminiscenco.

nibus iudicare quae spectant ad usum et concessionem indulgentiarum, salvo iure S. Officii videndi ea quae doctrinam dogmaticam circa easdem indulgentias vel circa novas orationes et devotiones respiciunt.»

2. Nova papeževa konstitucija Quae divinitus z dne 25. marca 1935 ni pristojnosti apostolske penitencijarije v ničemer spremenila, pač pa je uredila »modum et rationem... quibus amplissimae et sanctissimae facultates, Sacrae Paenitentiariae can. 258 Cod. Juris Canonici datae, sint adhibendae«¹⁰. Ko sta reformirala apostolsko penitencijarijo papeža Pij V. in Benedikt XIV., sta izdala vsak po dve konstituciji; v eni sta začrtala kompetence apostolske penitencijarije, v drugi pa njeno organizacijo in postopek¹¹. Piju XI. ni bilo treba določati kompetence apostolske penitencijarije, ker je to storil že kodeks, pač pa je na novo uredil njeno organizacijo in postopek. Razloga za novo konstitucijo pa sta bila v glavnem dva: posli apostolske penitencijarije so v modernem času, v katerem je komunikacija tako zelo olajšana, silno narastli, vrh tega pa spadajo v njeno pristojnost še zadeve, ki se tičejo odpustkov; te zadeve v času, ko je bila apostolska penitencijarija zadnjič urejena, niso bile v njeni pristojnosti. Sv. penitencijarija je sicer vezana na občno cerkveno pravo in na uredbo, ki velja za rimsko kurijo, vendar je primerno glede na njeno posebno nalogo (munus conscientias in foro interno moderandi), da ima¹² »instituta et leges omnino propria«. Nova konstitucija je napram dosedaj veljavnim določbam lex posterior, ki po kan. 22 odpravlja zadevne določbe, v kolikor niso explicite ali implicite v njej obsežene¹³.

3. Apostolska penitencijarija ni kardinalska kongregacija ali kardinalska komisija, ki bi jo sestavljalo več kardinalov članov, ona tudi sicer ni nikako kolegialno oblastvo, temveč je urad, ki ga vodi kardinal veliki penitencijar, »qui in Sacrae Paenitentiariae regimine et in tractandis negotiis opera definiti numeri Officialium Maiorum et Officialium Minorum utitur,« kot pravi konstitucija¹⁴. O prvem izmed višjih uradnikov, ki se imenuje regens, je rečeno, da vodi urad (sacrum officium moderatur) pod neposrednim vodstvom kardinala velikega penitencijarja in skrbi za vestno poslovanje nastavljenecv¹⁵. Prav tako sledi iz poslovanja pri apostolski penitencijariji, ki bo še pozneje omenjeno, izrazito monarhični značaj te ustanove. Apostolska penitencijarija je prav za prav kardinal veliki penitencijar sam.

4. O kardinalu velikem penitencijarju govori sicer konstitucija na prvem mestu, vendar le bolj mimogrede. Kardinala velikega penitencijarja določa z brevejem papež; njegova jurisdikcija ne premine s papežovo smrtjo¹⁶. Ako kardinal penitencijar umrje za časa sedis-

¹⁰ AAS 1935, 100.

¹¹ Prim. op. 3.

¹² Oziroma ohrani.

¹³ Konstitucija se deli v uvod in v 12 odstavkov.

¹⁴ Prvi stavek v odst. 2; AAS 1935, 101.

¹⁵ Prvi stavek v odst. 5; AAS 1935, 103—104.

¹⁶ Tako je določil že Benedikt XIV.

vakance, izvoli kardinalski kolegij drugega. Svojo oblast mora kardinal veliki penitencijar, potem ko je po posebnem obredu umeščen v baziliki sv. Petra, izvrševati sam¹⁷. Ako je zadržan ali odsoten iz Rima, tako da je dostop do nježa otežkočen, naj določi s pristankom papeža enega izmed kardinalov, ki so člani sv. oficija, za propenitencijarja¹⁸. Propenitencijar dobi s tem vse fakultete, ki jih ima penitencijar, in jih uporablja proprio nomine¹⁹. Konstitucija spominja še nekatere pravice kardinala velikega penitencijarja; tako more imenovati paenitentiariorum minores²⁰, podeljevati z dotikom s spokornopalico (virga paenitentialis) 300 dni odpustka²¹; v papeški kapeli mu gredo nekatere častne pravice²²; njegova pravica je končno, da previdi umirajočega papeža²³.

5. Sv. penitencijarija ima višje in nižje uradnike (officiales maiores et minores)²⁴. Višji uradniki so prelati apostolske penitencijarije. Teh višjih uradnikov je šest; njih število in nazivi so ohranjeni iz zgodovinskih razlogov²⁵. Višji uradniki so: regens²⁶, theologus²⁷, datarius²⁸, corrector²⁹, sigillator³⁰, canonista³¹. Mesto teologa je po privilegiju pridržano za jezuite³². Višje uradnike imenuje papež z dekretom (per schedulam) državnega tajništva. Po imenovanju morajo napraviti običajno professio fidei, prisego proti modernistom in posebno prisego, ki je od Benedikta XIV. dalje pred-

¹⁷ Da mora kard. vel. penitencijar sam izvrševati svoj posel, je določil že pap. Pij V. v konst. In omnibus. Zato pa je bilo tudi določeno, da mora biti kard. vel. penitencijar duhovnik in doktor teologije (magister in theologia) ali kanonskega prava (decretorum doctor).

¹⁸ Da naj se propenitencijar vzame izmed kardinalov članov sv. oficija, je nova uredba.

¹⁹ O kard. propenitencijarju, qui et ipse proprio nomine agit, govori že omenjena konstitucija Pija V. In omnibus.

²⁰ Paenitentiariorum minores so povedniki za razne narodnosti po rimskih bazilikah. Gl. konstitucije v op. 3.

²¹ Dekr. sv. penit. z dne 6. marca 1917.

²² Poseben sedež blizu papeža (prim. Bangen, o. c. 422).

²³ Tako že Benedikt XIV. v konst. In apostolicae.

²⁴ Početki obeh se dobe že v konst. Benedikta XII. In agro dominico z dne 8. aprila 1338.

²⁵ »ob historicam rationem retinemus, etsi eorum officia, pro nonnullis praesertim, titulo iam non apprime respondent« (odst. 2, AAS 1935, 101).

²⁶ Regens ustreza modernemu direktorju ali šefu. Z imenom se omenja v konst. Pija V. In omnibus; njegovo zvanje pa že v konst. Benedikta XII. In agro dominico, Regensa je prej imenoval papež izmed avditorjev rimske rote (Bangen, o. c. 423).

²⁷ Magister in theologia se omenja v konst. Pija V. In omnibus; navadno se je imenoval consultor theologus. Naštevati so ga na predzadnjem mestu med višjimi uradniki (Bangen, o. c. 424).

²⁸ Darius se omenja v konst. Pija V. In omnibus. Bil je prvi za regensom. Ime ima od tega, ker je opremljal papeške odgovore z datumom; vršil pa je še druge posle (Bangen, o. c. 423).

²⁹ Correctores se omenjajo že v konst. Benedikta XII. In agro dominico. Revidirali so odgovore. Pij V. je določil, da bodi le en corrector.

³⁰ Sigillator se omenja v konst. Pija V. In omnibus. Ime ima odtod, ker je na pregledani odgovor pritisnil pečat.

³¹ Zvanje se omenja že v konst. Benedikta XII. In agro dominico.

³² Poprej je bilo tako, da se je navadno jemal teolog iz jezuitov (cfr. Hinschius, o. c. I, 432).

pisana za člane apostolske penitencijarije³³. Slednjo prisego morajo vsi uradniki, višji in nižji, vsako leto v prvi plenarni seji (signatura) ponoviti.

Višji uradniki sestavljajo svet kardinala velikega penitencijarja. Urad vodi regens; kadar pa je ta zadržan ali odsoten, kateri izmed ostalih višjih uradnikov. Zato jih mora regens o poslih informirati. Višji uradniki tudi podpirajo regensa pri delu, kadar jih s pristankom kardinala penitencijarja povabi³⁴.

6. Nižji uradniki so: tajnik (secretarius), dva substituta in sicer eden za prvi oddelek (sodno oblastvo) in drugi za drugi oddelek (oddelek za odpustke)³⁵; v obeh oddelkih je končno več pisarniških in arhivskih uradnikov³⁶. Pisarniški in arhivski uradniki obeh oddelkov so med seboj enaki; med njimi se določa prednost po službeni starosti. Nižje uradnike imenuje z dekretom (scidula) kardinal veliki penitencijar. Nižji uradniki so vsi subalterni uradniki; od njih nima nihče oblasti »ad Officium regendum et ad causas decernendas«, kot se izraža konstitucija³⁷.

7. Zanimiv je poslovni red pri apostolski penitencijariji. Radi že omenjenega nekolegialnega značaja tega oblastva je odločitev vedno prepuščena eni osebi, in ta je ali regens ali kardinal veliki penitencijar ali papež. Po drugi strani pa zahteva važnost predmeta, da se zadeve rešujejo na sejah, kjer ima navzočni sicer le posvetovalni glas, toda vsi s predsedujočim vred odgovarjajo in solidum »de consiliis captis«.

Seje so dvojne, congressus cotidianus in signatura praelatorum³⁸. Congressus sestavljajo regens, secretarius in pa substitut iz tistega oddelka, v čigar kompetenco spada predmet seje. Signatura praelatorum pa je plenarna seja, ki se je udeleže vsi višji uradniki pod predsedstvom kardinala velikega penitencijarja; če je ta odsoten, predseduje regens.

Congressus se vrši vsak dan dvakrat; eden za zadeve, ki spadajo v prvi oddelek apostolske penitencijarije, eden pa za zadeve iz njenega drugega oddelka. Predseduje regens, oziroma če je on odsoten, kateri izmed ostalih višjih uradnikov, ki ima v tem pri-

³³ Prisega je obsežna v konst. Benedikta XIV. In apostolicae. Po kan. 243, § 2 je ostala v veljavi. Za kršitev prisega je določena v imenovani konstituciji sankcija: »Qui autem iuratum secretum violaverint, non levius punientur quam presbyteri confessiones peccatorum prodentes.« Prim. Stutz, o. c. 21, op. 1.

³⁴ V tej točki je izvršena reforma. Poprej so bili višji uradniki potisnjeni ob stran; vse je vršil le regens.

³⁵ Konstitucija Quae divinitus imenuje oddelka: sectio tribunalis in indulgentiarum sectio. V kan. 258 teh izrazov ni.

³⁶ Konstitucija Quae divinitus opisuje te uradnike takole: »quibus Protocolli (quod vulgo vocant), Rescriptorum conficiendorum ac Tabularii cura commissa est; ali: »qui Tabulariis praesunt, qui Rescriptis conficiendis destinantur« (odst. 2; AAS 1935, 102). Pred Pijem V. je bilo nižjih uradnikov veliko; veliko število je tudi pospeševalo korupcijo (podkupovanje), ki se je v 15. in 16. stoletju razpasla v tem uradu.

³⁷ Odst. 4, AAS 1935, 103.

³⁸ Odst. 6, AAS 1935, 105—110.

meru vsa pooblastila regensa. V zadevah, ki spadajo v notranje območje, ne more regens ničesar odločiti, čeprav je za zadevo pristojen, temveč se morajo vse obravnavati in congressu.

Signaturo skličje kardinal veliki penitencijar, kadar smatra to za potrebno. Signatura se bavi s težjimi in važnejšimi zadevami apostolske penitencijarije in z izpiti njenih nižjih uradnikov ter penitencijarjev rimskih bazilik. Glede izpitov so glasovi članov decizivni, v ostalih zadevah le posvetovalni.

8. Omenil sem že, da odločajo v zadevah, za katere je pristojna ap. penitencijarija, regens, kardinal veliki penitencijar in papež. Regens je pristojen za vse zadeve po kan. 258, ki niso iz njegove kompetence izvzete³⁹. Izvzete pa so prvič vse stvari, ki si jih je kardinal veliki penitencijar pridržal. Dalje in materia indulgentiarum tiste stvari, ki so v seznamu fakultet, ki jih ima kardinal veliki penitencijar, za take označene. Izmed stvari pa, ki spadajo v prvi oddelek apostolske penitencijarije, in materia fori interni, pa so po konstituciji izvzete naslednje⁴⁰:

Zadeve, ki se tičejo kleriškega celibata (kan. 132) in izpodbijanje obveznosti glede brevirja in celibata (kan. 214); stvari, ki so prepovedane po kan. 827 kot simonija ali trgovanje z mašnimi intencijami; protipravno zmanjševanje mašnih stipendijev (kan. 828 in 1527); protipravne manipulacije z mašnimi stipendiji (kan. 840); iregularnosti radi umora ali odprave človeškega ploda (kan. 985, n. 4); zadeve, ki se tičejo zadržkov mešane veroizpovedi (kan. 1060 in nsl.), različne vere (kan. 1070) in zadržka zločina, če je po sredi umor soproga (kan. 1075, nn. 2 in 3); dalje poveljavljenje zakona v korenini (kan. 1138 in nsl.), četudi gre le za notranje območje. Končno odvezovanje od cenzur in drugih kazni (in foro interno), ki so določene za naslednje delikte: herezija in shizma (kan. 2314), oskrnitev posvečene hostije (kan. 2320); prekršitev klavzure (kan. 2342); potvorba papeških aktov (kan. 2360); falsa denuntiatio criminis sollicitationis (kan. 2363); ob solutio complicitis (kan. 23367); fractio sigilli sacramentalis (kan. 2369); simonistična podelitev in prejem redov (kan. 2371); ženitev klerika, ki ima višja posvečenja, ali redovnika, ki ima trajne zaobljube (kan. 2388); simonija glede cerkvenih služb, beneficijev in dostojanstev (kan. 2392).

V naštetih izvzetih stvareh more odločiti regens le in casibus urgentioribus v smislu kan. 2254 in 990, § 2; sicer pa jih mora predložiti kardinalu velikemu penitencijarju⁴¹.

Zadeve, za katere je regens pristojen, se morajo reševati, kot že omenjeno, in congressu cotidiano. Če se pri takem primeru pokaže kakšna nejasnost ali težkoča, naj regens o stvari poroča kardinalu velikemu penitencijarju, da pošlje primer višjim uradnikom v pre-

³⁹ Odst. 5, AAS 1935, 103—105.

⁴⁰ Za omenjene predmete more biti ap. penitencijarija pristojna pod različnimi vidiki, ki so omenjeni v kan. 258, § 1. Izvzete pa so popolnoma iz pristojnosti regensa.

⁴¹ Iz naštetega seznama tudi spoznamo, katere stvari je smatrati za važnejše v cerkvenem pravu.

tres; ti bodo razpravljali o njem na seji (signatura). V stvareh pa, ki presegajo regensovo kompetenco, mora regens tako natančno informirati kardinala velike penitencijarja ali papeža, da more ta izreči definitivno odločbo⁴².

S prestankom jurisdikcije velikega penitencijarja ne premine regensova jurisdikcija; vendar če odpade veliki penitencijar v času, ko so papeške avdience prekinjene, more izvrševati regens svojo oblast le v primerih skrajne sile⁴³.

V primerih, ki ne presegajo regensove kompetence, podpisuje regens sam; če vrši mesto njega posel kateri izmed višjih uradnikov, dostavi svojemu podpisu »pro regente«. Rešitve, za katere je bil pristojen kardinal veliki penitencijar, podpisuje kardinal sam ali pa regens z dostavkom »de mandato eminentissimi«. Rešitve, ki jih je podpisal kardinal, mora sopodpisati tudi regens. Ostale akte podpisuje poleg regensa še tajnik ali pa substitut. Odločbe, ki se objavijo v Acta Apostolicae Sedis, podpišeta kardinal veliki penitencijar in regens⁴⁴.

9. Kardinal veliki penitencijar ima avdienco pri papežu dvakrat na mesec. V avdijenci mora predložiti vse zadeve, ki presegajo njegove fakultete, kakor tudi vse tiste, o katerih mu je poročal v prejšnji, a še niso bile končno rešene. Kardinal veliki penitencijar mora biti točno poučen o vseh poslih v apostolski penitencijariji; papeža obvešča o tistih, o katerih sodi, da je prav, da je papež o njih poučen: »tam ut Pontifex ea cognoscat quae magis conducere possunt ad Universalis Ecclesiae hac in re gubernationem, quam ut idem Paenitentiaris Maior in adhibendis amplissimis sanctissimisque Sacrae Paenitentiarie facultatibus, normas et regulas ab Eo accipiat, qui utpote Supremus conscientiarum Moderator, pro Apostolico quo fungitur Officio peculiari divina ope absque dubio donatur«⁴⁵.

Apostolska penitencijarija je tisto centralno cerkveno oblastvo, s katerim pridejo duhovniki kot izpovedniki največkrat v stik⁴⁶. Pri tem gre za težke slučaje vesti, ki ne trpe odloga. Obravnavana konstitucija pa nam kaže, kako je poskrbljeno pri apostolski peniten-

⁴² Kardinal veliki penitencijar in papež torej aktivno sodelujeta pri rešitvah.

⁴³ AAS 1935, 105 in 109, 110. V času, ko so prekinjene papeške avdience, more v najnejših primerih odločati kardinal vel. penitencijar tudi v zadevah, ki so sicer papežu pridržane, a mora v naslednji avdijenci o tem papežu poročati; razlog je: »cum bonum animarum aliis omnibus rebus anteponat« (AAS 1935, 109).

⁴⁴ Odst. 8, AAS 1935, 111.

⁴⁵ AAS 1935, 109.

⁴⁶ Na apostolsko penitencijarijo se je mogoče obrniti v vsakem jeziku. Monitum paenitentiarie z dne 1. februarja 1935 (AAS 1935, 62) opozarja, da mora biti poslovanje z ap. penitencijarijo tajno, zato v zaprtih pismih. Obratovati se je na penitencijarijo direktno; če pa se kdo hoče po škofijskem agentu, mora temu poslati zaprto pismo in mora biti na ovoju tega pisma označeno, da gre za ap. penitencijarijo. Papež je odločil 21. julija 1935, da je sv. penitencijarija glede odpustkov pristojna tudi za orientalce (AAS 1935, 379).

cijariji po eni strani za pospešeno poslovanje (*congressus c o t i d i a - n u s*), po drugi strani pa tudi zavarovano, da ne bi postalo poslovanje površno (*congressus, signatura*). V organizaciji apostolske penitencijarije so na zanimiv način združene prednosti obeh tipov (monarhičnega in kolegialnega) oblastev. Mimogrede pa nam odkriva organizacija tega specifično cerkvenega oblastva tudi eno stran težkega in odgovornega dela, ki ga ima papež. Al. Odar.

JEZUSOV KRST — SREDI ZIME.

Evangelisti ne poročajo, v katerem mesecu je bil Kristus krščen. Iz njihovih poročil moremo sklepati samo to, da sta med krstom in prvim velikonočnim praznikom pretekla najmanj dva meseca (po krstu je naš Gospod bival 40 dni v puščavi; od tam se je vrnil k Janezu in teden dni nato je bila svatba v Kani; iz Kene je Gospod obiskal še Kafarnaum, in ko je nekaj dni ostal tam, se je napotil v Jeruzalem k velikonočnim praznikom).

Zaradi tega je med grškimi cerkvenimi očetmi že od začetka 2. stoletja soglasno prepričanje, da je bil Kristus krščen meseca januarja. Tudi v tem soglašajo, da 6. januar ni samo praznični spomin Kristusovega krsta, ampak pravi zgodovinski dan, ko se je Kristus s krstom razodel za Mesija. V zapadni cerkvi to zadnje mnenje sicer ni bilo tako splošno kot na vzhodu, vendar so tudi tu mnogi cerkveni očetje in pisatelji istovetili liturgični dan Kristusovega krsta z zgodovinskimi.

Eksegetje, stari in novejši, po večini stavijo krst Jezusov v mesec januar ali december, torej sredi zime. Nekateri imajo proti temu pomisleke, češ da krst s potapljanjem, kakor je bil tedaj običajen, sredi zime in mraza ni lahko mogoč; trdijo tudi, da se velikanski dotok ljudstva iz Galileje (Jezus, učenci), Jeruzalema, iz vse Judeje in vse pokrajine ob Jordanu (Mt 3, 5) ne dá razlagati v najbolj mrzlih in deževnih mesecih decembru in januarju. Zato se jim zdi umestneje, krst Jezusov in dogodke, ki so z njim v zvezi, staviti v drugo polovico oktobra ali v začetek novembra (prim. n. pr. E. Ruffini, *Chronologia Veteris et Novi Testamenti*. Roma 1924. str. 132. — P. Ketter, *Biblische Studien* 6/3, str. 80).

Ti pomisleki, ki se zbujejo morda tudi otrokom v šoli, nimajo podlage. Res sta v Palestini meseca december in januar najbolj deževna in mrzla. A deževje nastopa periodično. Med deževnimi periodami, ki trajajo po nekaj dni, tudi po en do dva tedna, so celi tedni, ko sije gorko sonce. V takih dneh je izlet proti Jerihi in Jordanu izredno prijeten in v Jordanovi kotlini, ki je pri Mrtvem morju skoraj 400 m pod gladino Sredozemskega morja, je ob sončnih decembrskih in januarjskih dneh tako vroče, da ljudje iščejo sence. Tudi je količina padavin na vzhodnem pobočju judejskih gora in posebno v Jordanovi kotlini mnogo manjša kot n. pr. v Jeruzalemu.

Da bi se prepričal, kakšne so klimatične razmere pozimi ob Jordanu, sem bil preteklo zimo dvakrat na kraju Kristusovega krsta, 1. in 29. januarja. Na novega leta dan, ki je bil jasen in sončen,

so se v Jerihi otroci kopali v Elizejevem studencu; v Mrtvem morju je bilo polno odraslih kopalcev. Toplomer je popoldne ob treh kazal v senci 22° C, na soncu 42° C. Isti dan je bilo v Jeruzalemu v senci zjutraj 6°, opoldne 14° in zvečer 9° nad ničlo. Dne 29. januarja je popoldne ob pol štirih znašala temperatura Jordana 18° C, Mrtvega morja 28° C.

Po judovskih merjenjih in meteoroloških poročilih znaša v decembru, januarju in februarju temperatura Jordana poprečno 18° do 22° R, ako dežuje še nekoliko več. Samo l. 1928 je bilo le 12° do 14° R in je šele v marcu temperatura narasla na 16° R.

Iz tega je razvidno, da se je Kristusov krst lahko izvršil meseca januarja, kar se dá najlažje spraviti v sklad z drugimi evangelijskimi dogodki. Stari tradiciji o dnevu ali o času krsta se s stališča klimatičnih razmer ob Jordanu ne dá oporekati.

A. Snoj.

Slovstvo.

a) Pregledi.

1. Slovensko evharistično slovstvo zadnjih let.

Pred nekaj tedni smo brali, kako so tekači prenašali olimpijski ogenj s Peloponeza na jugu proti severu v Berlin, da je tam gorel do konca olimpijskih iger. Zadnja leta smo doživljali, kako se je po slovenski zemlji prenašal ogenj verske obnove od oltarja v naše župnije in domove, da bi tu svetil in ogreval in ne ugasnil. V obeh slovenskih škofijah so se več let, zlasti pa od l. 1931 dalje vršili dekanjski evharistični shodi, ki so brez dvoma poživili versko življenje. Pripravljali so škofijski evharistični shod v Mariboru l. 1934 in veliki kongres v Ljubljani l. 1935. Neposredna duhovna priprava na oba kongresa so bili po posameznih župnijah misijoni, duhovne vaje, tridnevnice; sme se reči, da se je seglo na globoko. Ogenj, ki se je razvnel, bo pa treba skrbno čuvati, da ne zamre pod pepelom vsakdanjosti; zlasti ko se skuša v naših industrijskih krajih, pa tudi marsikje na kmetih ustvariti strupeno ozračje, ki bi verski ogenj dušilo. Lena zadovoljnost z doseženim bi bila nevarna, bi bila kakor uspavalni opij.

V teh letih smo dobili nekaj dobrega evharističnega slovstva, ki ga hočem na kratko oceniti.

Liturgijo praznika presv. Rešnjega Telesa je poslovenil in v drobni knjižici izdal Jože P o g a č n i k¹. To je po času prva evharistična publikacija v tem času. Na prvem mestu stoji v knjižici 5. poglavje tridentskega dekreta o presv. evharistiji v slovenskem prevodu. V uvodu izdajatelj podaja kratko zgodovino češčenja presv. R. T., praznika presv. R. T. in teoforične procesije. Nato sledi sv. maša na praznik presv. R. T. in obred procesije z vsemi berili, spevi in molitvami. Gotovo bi pobožnost zelo izpodbudilo, če bi čim več vernikov na dan presv. R. T. imelo to knjižico v rokah.

¹ Praznik presvetega Rešnjega Telesa. [Iz liturgije svete cerkve. I. knjižica.] Družba sv. Mohorja v Celju 1934. 16^o, 76 str.

Na drugem mestu je spominska knjiga na mariborski škofijski evharistični shod². Opisovanju priprav in poteka je odmerjenih le malo strani. Slovesno božjo službo na Glavnem trgu in mogočno procesijo kaže več skrbno izbranih in lepo natisnjenih slik. Dobro je podan »idejni načrt evharističnega kongresa« (str. 9—16). »Dve nalogi hoče doseči: prvič pripeljati udeležence k božjim vrelcem in drugič jih poglobiti v katoliški verski izobrazbi, in sicer na stanovski podlagi.« Obnovitveno delo se mora vršiti v župnijskem občestvu: »Župnije so čudežne celice milosti, božje postojanke na zemlji in božje delavnice, v katerih se duše oblikujejo, branilke npravne kreposti in našega narodnega duševnega zdravja. Vprašanje župnega občestva je zato prav življenjsko vprašanje vsega verskega in našega narodnega preporeda.« V celoti so natisnjeni stanovski govori za može (3), žene (3), fante (2), dekleta (3) in izobražence (4). Mnogo lepega, klenega. Pa ponavljati bo treba, da se ne pozabi. Resolucije stanovskih zborovanj (str. 144—146) — 16 jih je — so kakor dobri sklepi pri duhovnih vajah: vredne so toliko, kolikor se izvajajo. Kontrola je potrebna.

Za jugoslovanski evharistični shod v Ljubljani se je vršila skrbna duhovna priprava. Zanj in iz nje so izšle tri knjige. Največ vernih src so pač dosegle evharistične šmarnice³, ki jih je izdal pripravljalni odbor. Ker so bile to »šmarnice«, je bil zunanji okvir, razdelitev na 31 poglavij, dan. Vsebina je zelo bogata, izdelava skrbna. Knjiga ni samo za »kongresno leto 1935«, marveč ima trajno vrednost. — Tu mi sili v pero splošna pripomba o šmarnični literaturi. Vsako leto nam prinese vsaj ene šmarnice, dobili pa smo jih tudi že dvoje, celo troje, tako da bi lahko govorili o nekaki hipertrofiji. V teku desetletij je nastala kar cela biblioteka. Ali pa je vsaka teh knjig ustregla tudi dejanskim duhovnim potrebam? Ali ni ta ali ona življenju nekam tuja, kakor bi bila nastala nekje na blaženem otoku, kamor trenje v svetu ne sega? Res je pobožnost v mesecu maju namenjena Materi božji. To ji je bližnji, neposredni namen. Toda bistvo Marijinega češčenja je: Po Mariji k Jezusu. Če imamo to pred očmi, kako se razširi snov, ki se dá pri šmarnicah obravnavati! Duhovna stiska našega časa je huda, mnogo hujša, nego je bila zadrega ženina in neveste v galilejski Kani. Takrat je Marija, ki je bila prosila svojega Sina pomoči, naročila strežnikom: »Karkoli vam poreče, storite!« Segajmo v šmarnicah v življenje, kakršno je danes, obravnavajmo v luči katoliške resnice vsa pereča vprašanja, verska, moralna, cerkvena, socialna, vzgojna, obravnavajmo jih jasno in krepko, pod varstvom nje, ki jo je dobrotljiva božja previdnost postavila nam za duhovno

² Evharistični kongres za lavantinsko škofijo v Mariboru v dneh 7. in 8. septembra 1935. Založila tiskarna sv. Cirila v Mariboru. 8^o, 160 str.

³ Evharistične šmarnice za kongresno leto 1935. Ljubljana 1935. 12^o, 256 str. — Na str. 127 naj se popravi »lapsus memoriae«, ki se mi je pripetil. Katehez, ki so omenjene v zadnjih dveh vrstah, ni napisal Teodoret iz Kira, ampak Teodor, škof v Mopsuestiji, mestu v pokrajini Kilikiji II. († 428), nekdanj v Antiohiji sošolec sv. Janeza Krizostoma (prim. BV XIII [1933] 294/95).

mater in srednico milosti. Šmarnice naj ne hodijo mimo duhovnih problemov našega doraslega in doraščajočega rodu, inteligenčnega, kmetskega in delavskega, marveč naj probleme naravnost zagrabijo. Ne bojmo se jih! Krščanstvo ima moč, ki jim je kos; pokažimo, da smo jim kos mi, »služabniki Kristusovi in delilci božjih skrivnosti«!

Evharistični krožek ljubljanskih akademikov je od 23. do 25. marca 1935 priredil vrsto predavanj in jih, nekatera malo spremenjena, izdal v lični knjižici, ki je s svojo nenavadno obliko, lepim ovojem in krepkim tiskom prijetna za oko¹. Ne vem, ali je bilo to delce z izbrano vsebino deležno pozornosti, kakršne je vredno. Kako globoko in toplo so govorili štirje laiki: Evharistija in akademik (dr. Viktor Korošec), Evharistija in obnova družine (dr. Joža Basaj), Evharistija in socialno vprašanje (Franc Terseglav), Sveto obhajilo izobrazenca (dr. Miha Krek).

Skromna na zunaj, pa bogata na znotraj je zbirka premišljevanj iz spisov in govorov bl. Petra Julija Eymarda, ki so jo iz francoščine prevedli ljubljanski bogoslovci². Eymard (1811—1868), l. 1925 blaženim prištet, je ustanovil moško kongregacijo evharistincev (Societas sacratissimi Sacramenti), žensko kongregacijo služabnic najsv. zakramenta, duhovniško bratovščino častilcev najsv. zakramenta (sacerdotes adoratores) in podobno laiško. Iz njegove zapuščine so njegovi duhovni sinovi zbrali in izdali 4 zvezke premišljevanj o najsv. zakramentu (La divine Eucharistie, Paris, 1872—1876). Naša knjižica obsega 27 premišljevanj iz 1. zvezka francoske izdaje. Globoka, topla pobožnost diha iz njih. Kakor prerokovanje so besede v premišljevanju »Najvišja dobrota«: »Dobro se zavedajmo, da se po Jezusovem odhodu povrnejo v Evropo pokolji, preganjanje in barbarstvo« (str. 112).

Salezijanci na Rakovniku izdajajo na štirinajst dni drobne brošure po 1 din kot »Knjižice. Časopis za duhovno probudo in prosveto.« Med njimi so naslednje dobre razprave evharistične vsebine: Svete snovi (št. 26); Jezus med nami (št. 28); Evharistični zgledi (št. 31); Sveta maša (št. 32); Zadnja večerja (št. 33); Daritev nove zaveze (št. 34); Kruh iz nebes (št. 36); Dar svetega obhajila (št. 47).

Poročilo o ljubljanskem evharističnem kongresu, drugem jugoslovanskem, je kongresni odbor podal v monumentalni knjigi, ki je letos poleti izšla³. Ivan Martelanc, uradnik Vzajemne zavarovalnice, v pripravljalnem odboru referent za zunanje priprave, je s pomočjo

¹ Naš kruh. Evharistična izpoved inteligence. 1935. Založila Družba sv. Mohorja v Celju. Oblika: širina 17,8 cm, višina 12,5 cm; 128 strani.

² Presveti zakrament. Premišljevanja o Gospodovi pričujočnosti v presvetem Rešnjem Telesu iz spisov in govorov bl. Petra Julija Eymarda. 1935. Založila Družba sv. Mohorja v Celju. 16^o, 176 str.

³ II. evharistični kongres za Jugoslavijo v Ljubljani 1935. Ljubljana 1936. Izdal kongresni odbor. Tiskala in založila misijonska tiskarna Groblje-Domžale. Leks. 8^o, 707 str. — Ko je bil ta pregled že postavljen, je izšlo krajše poročilo o kongresu: I. Martelanc, II. evharistični kongres v Ljubljani 1935. Ljubljana 1936. Tiskala in založila misijonska tiskarna Groblje-Domžale. 8^o, 128 str. Knjiga opisuje pripravo za kongres, kongres sam in še obletnico kongresa v Stični v avgustu 1936 in je bogato ilustrirana.

sodelavcev, ki jih v uvodu (str. 6) našteva, knjigo zelo lepo in skrbno uredil. Gradivo je razdeljeno na 12 poglavij. Bralec dobi popolno podobo, kako se je ljubljanski kongres uvrstil v dolgo vrsto evharističnih prireditev v ožji in širši domovini — za pregled evharističnih kongresov v Jugoslaviji smo predsedniku stalnega odbora zanje, škofu Josipu Srebrniču, posebno hvaležni —; kako se je delalo mesece pred kongresom, tem živahneje, čim bliže so prihajali veliki dnevi; kako je bilo tisti petek 28. junija, ko je Gorenjska pozdravljala častitljivo podobo Marije Pomagaj na njeni poti z Brezij na kongres in ko je ljudstvo ob južni železnici od severne meje do Ljubljane pozdravljalo zastopnika svetega očeta; kako se je isti petek večer kongres pričel v stolnici in vseh ljubljanskih župnih cerkvah in se je nato ljubljanska noč zasvetila kakor dan; kako bogat je bil praznik sv. apostolov Petra in Pavla s tisto čudovito pobožnostjo slovenske mladine na Stadionu in 22 stanovskimi zborovanji, kjer so tisoči poslušali poučne in izpodbudne besede o verski obnovi posameznika in družbe in prisegli zvestobo Kristusu in njegovi cerkvi; kako so isti dan popoldne množice na Stadionu radostno poslušale slovensko besedo kardinala legata in besede drugih govornikov; kako so ponoči tisoči mož in fantov z baklami v rokah v veličastni procesiji korakali na Stadion k svoji polnočnici, žene in dekleta pa napolnile cerkve; kako nepopisno veličastno je bilo v nedeljo dopoldne na Stadionu pri slovesni pontifikalni maši papeževega zastopnika in pri 2. slavnostnem zborovanju; kako pretresljivo lepa je bila velika teoforična procesija, ki se je popoldne pomikala po ljubljanskih ulicah na Stadion k slovesnemu sklepu kongresa; kako so takoj po sklepu podoba Matere božje po drugi poti prepeljali nazaj na Brezje. Zadnja tri poglavja poročajo o raznih prireditvah ob kongresnih dnevih, o legatovem božjepotnem obisku na Brezjah in njegovem slovesu iz Slovenije ter o »odmevih kongresa« pri udeležencih, pri naših misijonarjih v tujini in v inozemskem tisku. Opis spremljajo srečno izbrane in lepo reproducirane podobe na 88 tablicah; pred naslovnim listom je podoba Marije Pomagaj z Brezij v večbarvnem tisku, na koncu pa velika, 72 široka in 16 cm visoka podoba, pogled na Stadion med pontifikalno mašo papeževega legata. Osnutek za platnice je izdelal akad. slikar Slavko Pengov. Posebej zasluži pohvalo abecedno stvarno kazalo, ki zelo zvišuje porabnost knjige.

Mogočna knjiga je pred nami, dostojen spomin na evharistični shod. Naša naloga je, da ne bo ostala samo lep spomin, marveč da se v njej zbrani zakladi porabijo za versko prenavljanje. Slovesne obljube, ki so se naredile na stanovskih zborovanjih, ne smejo obmolkniti; naj se o primernih priložnostih obnavljajo, da bodo dramile srca in krepile slabotno voljo.

Zadnja po času je v vrsti evharističnih spisov lepa poljudna liturgična in ascetična razlaga sv. maše, ki jo je letos izdal p. Bogumil Remec⁷ D. J. Po treh uvodnih poglavjih o odnosu sv. maše do daritve na križu, o ustanovitvi sv. maše in o sv. maši, viru živ-

⁷ Sveta maša. Dar Srca Jezusovega. (Glasnikova knjižnica zv. 7.) Ljubljana 1936. 12^o, 163 str.

ljenja in svetosti, razlaga v nadaljnjih sedem in dvajsetih vse molitve in obrede sv. daritve. Razlaga je lahko umljiva, bogoslovno solidna, podana v preprostem jeziku. Razdeljena je na 30 branj za dneve meseca junija.

Tarakonski škof in mučenec je Fruktuoz, ne Fruktuozij (str. 72) Sv. Matija ni bil na Gospodov vnebohod za apostola izbran (str. 94), ampak »v tistih dneh«, t. j. med vnebohodom in binkoštnim praznikom (Apd 1, 15).

F. K. Lukman.

2. »Lexikon für Theologie und Kirche.«

Točno po programu izdaja Herderjevo založništvo to najmodernejšo teološko enciklopedijo. L. 1935 je izšel VII., l. 1936 pa VIII. zvezek. Vsak obsega po 1040 stolpcev velike osmerke, več tabel, nariskov in slik, predvsem pa seveda članke, ki so obdelani po najnovjšem stanju in napredku teološke in filozofske znanosti z navedbo virov in najvažnejše literature. Hvala in priznanje, ki velja za en zvezek, velja v enaki meri za vse. Zato naj zadostuje, da pri vsakem zvezku opozorimo na posebno važne članke. VII. zvezek vsebuje članke Mauretaniën-Patrolögie, VIII. pa Patron—Rudolf. Zlasti pomembni so članki: Messe, Messias, Metaphysik, Methodisten, Metropolit, Michael Cäcularius, Michelangelo, Mexiko, Militärseelsorge, Mischehe, Missale, Missionsgeschichte, Missionswissenschaft, Mittelalter, Modernismus, Mystik, Neuheidentum, Neukantianismus, neukatholische Kirche, Neuplatonismus, Neuscholastik, Newman, Niederlande, Norwegen, Nominalismus, Ockham, Olivi, Ordensabkürzungen, Origenes, Österreich, Palästina, Papst, Patronat, Paulus, Persien, Peterskirche, Petrus, Pfarrei, Philosophie, Photius, Polen, Portugal, Prädestination, Prag, Predigt, Priester, Protestantismus, Reformation, Religion, Religionsgeschichte, Religionsphilosophie, Religionspsychologie, Religionswissenschaft, Renaissance, Rom, Rosenkranz itd. Za nas prihajajo vpoštev članki: Mostar (Lukman), Merz (Srebrnič), Pettau (Lukman), Pleterje (Turk), Ragusa (Turk), Philipp der Kartäuser, Maximilianus v. Cilli.

Izdajatelj regensburški škof Buchberger je, kot se zdi, bavarskim škofijam (München, Passau, Regensburg) v primeri z drugimi odmeril več prostora. V VII. zv. v članku Österreich na str. 815 je nerodno rečeno, da je pokristjanjenje in germaniziranje Slovanov, ki je izšlo iz Bavarske, »eine verdienstvolle Arbeit der Kirche«. V VIII. zv. str. 352 čitamo Vinkovce in Ungarn namesto pravičnega Vinkovci v Jugoslaviji; na str. 594 Sissek namesto Sisak. Na str. 565 je treba popraviti Barberič v Barbarič. J. Turk.

b) Ocene.

Heinisch, Dr. Paul, *Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt.* (Die Heil. Schrift des Alten Testaments hsg. v. F. Feldmann und H. Herkenne, I. Bd., 3. Abt.) 8°, XII+132 S. Bonn 1935, P. Hanstein. RM 4.50, vez. RM 6.

Plodoviti komentator svetega pisma stare zaveze je lani izdal prevod in razlago 3. Mojzesove knjige. Kar sem pri prejšnjih Hei-

¹ Prim. BV XIII (1933) 279—281.

nischevih prevodih in komentarjih označil za hvale vredno ali za dvomljivo, velja podobno tudi za Levitik (prim. BV 1932, 185—186, 311 in 1935, 162). Heinisch je dosleden v svojih naziranjih. Za postanek pentatevha uči tudi tukaj zmerno teorijo o dodatkih. O posameznih odstavkih pravi, da ne izhajajo iz Mojzesovega časa, in našteva dele, ki jih pripisuje Mojzesu, potem postave iz dobe pred Salomonom in po Salomonu, iz dobe med Salomonom in kraljem Ezekijo ter iz Ezekijeve dobe. Dostavke išče tudi pri nekaterih opominih. Vse to je precej subjektivno, tako da je težko reči, kaj je resnično, kaj dvomljivo, kaj napačno. V prevajanju hebrejskega besedila in razlaganju teksta pa je H. zanesljiv in prijeten vodnik. Razlago spremlja z velikim znanstvenim aparatom in mnogovrstnimi opombami, ki v lepi obliki pojasnjujejo stvarino.

Heinischev Levitik je 24. knjiga »bonske stare zaveze«.

M. Slavič.

Baldi, P. Donatus O. F. M., **Enchiridion locorum sanctorum**. Documenta S. Evangelii loca respicientia. 8^o (XXXII+928 str.). Jerusalem 1935. Typis PP. Franciscanorum.

Važen pripomoček pri proučevanju topografije bibličnih krajev in palestinskih svetišč so potopisna poročila starih obiskovalcev svete dežele. Teh poročil je razmeroma mnogo. Ker tudi bogatejše knjižnice nimajo vseh potopisov, je p. Baldi, profesor frančiškanske biblične šole v Jeruzalemu, zbral iz njih vsa važnejša mesta, ki opisujejo svete kraje in njih lego, ter jih izdal deloma v izvirnih jezikih, deloma v latinskem prevodu.

Pisatelj se omejuje samo na kraje, ki se omenjajo v evangelijih in so v zvezi z življenjem našega Gospoda. Obravnava jih v 38 poglavjih. Za podlago si je izvolil zgodovinski okvir Jezusovega življenja, zato pričinja z Nazaretom in Ain Karemom (rojstvo Jan. Krstnika) ter končava z Emavsom.

Za vsak kraj navaja najprej tekst evangelija (evangelijev) po vulgati, nato pa poročila starih potopiscev in cerkvenih pisateljev. Poročilom so pod črto v pojasnilo dodane kratke opazke. Ker so poročila tem dragocenejša, čim starejša so, zato je pisatelj za najstarejšo dobo (od začetka do križarskih vojsk) zbral vse tekste, ki se nanašajo na svete kraje; od križarskih vojsk dalje pa se ozira le na pisatelje, ki prinašajo kaj novega. Teksti so povzeti večidel po kritičnih izdajah starih itinerarijev, ki jih je avtor našel v knjižnici frančiškanske biblične šole in po drugih jeruzalemskih bibliotekah. Aramejskim, sirske, grškim in arabskim tekstom je dodan latinski prevod. Zanimive potopisne podatke ruskega igumena Daniela (12. stol.) navaja pisatelj v francoskem prevodu B. Khitrowa (Itinéraires russes).

Pred zbirko tekstov je štiri strani obsegajoče bibliografično kazalo, ki odpira pogled v prve vire, in obsežen zgodovinsko-bibliografični uvod (Introductio historico-bibliographica, str. XV—XXXII). Slednji je posebno važen in poučen. V njem so v časovnem redu naštetni vsi pisatelji, ki so potovali po Palestini in pisali o svetih krajih. Pri vsakem so kratki biografični podatki. Kot zadnji se omenja

p. Elezarij Horn iz 18. stoletja. Novejša dela o topografiji Palestine in zgodovini njenih svetišč so navedena na koncu vsakega poglavja pod črto.

Kljub temu, da je natančna lokalizacija nekaterih bibličnih krajev na podlagi teh poročil mnogokrat težka, skuša biti pisatelj vedno samo objektivni zbiralec gradiva in se tudi v opazkah pod črto zdržuje lastne sodbe. Celo pri vprašanju Emavsja prepušča bralcu, da se sam odloči ali za Amwas (dominikanca p. Vincent in p. Abel) ali za Quoubeibeh (frančiškanska šola).

Tisk knjige je jako lep. Snov je razvrščena pregledno. Med tekstom je 21 slik, ki so obenem z besedilom povzete iz starih virov.

Ni dvoma, da je pisatelj s tem priročnikom storil veliko uslugo ne samo slušateljem teologije, marveč tudi znanstvenikom, ki na podlagi pisanih virov proučujejo topografijo Palestine. Posebno pa bo služila knjiga kot pripomoček eksegetom in voditeljem bibličnih seminarjev.

A. Snoj.

Festschrift zur Feier des dreihundertfünfzigjährigen Bestandes der Karl-Franzens-Universität zu Graz. Herausgegeben vom Akademischen Senat. Graz, Leuschner & Lubensky, 1936. 4^o, 226.

Graško univerzo je ustanovil nadvojvoda Karel I. 1586. Predavanja so se pričela že 11. nov. 1585, slovesno odprli pa so jo naslednje leto 14. aprila. Ob tristoletnici je izdal prof. F. v. Krones knjigo »Geschichte der Karl-Franzens-Universität in Graz« (1886). Cesar Jožef II. je 14. sept. 1782 vseučilišče spremenil v licej. Avstrijski nadvojvoda Ivan (1782—1859), ki je vneto pospeševal gospodarski in kulturni napredek štajerske vojvodine, je dosegel, da je cesar Franc 27. jan. 1827 univerzo obnovil. V spomin na ustanovitelja in obnovitelja se graška Alma mater imenuje Carolo-Francisca. Ob stoletnici obnovitve je izšlo delo »Beiträge zur Geschichte der K.-F.-U. zu Graz« (1927). Letos je ob tristopetdesetletnici usanovitve akademski senat izdal zbornik z osmimi razpravami o zgodovini visoke šole; uvodno besedo je napisal rektor J. Haring, znani kanonist. Med razpravami sta zlasti dve, ki nase vlečeta naše oko: Andr. Posch, Die Bedeutung der Grazer theologischen Fakultät für den Südosten der ehemaligen Monarchie in der Zeit von 1773 bis 1827 (str. 105—119) in Jos. Matl, Die Bedeutung der Universität Graz für die kulturelle Entwicklung des europäischen Südostens (str. 187—226).

Posch meri pomen graške bogoslovne fakultete za slovenske dežele, Istro in Dalmacijo od l. 1773, ko je papež Klemen XIV. odpravil jezuitski red in so jezuitski profesorji izginili z graške fakultete, pa do obnovitve univerze l. 1827 po številu profesorjev in slušateljev iz teh krajev. Med profesorji so bili v tem času s slovanškega juga: Jožef Lenaz iz goriške škofije (1784/85), Franc Tomičich (1773—83, a od 1777 je imel Gmeinerja za adjunkta), Kaspar Rojko (1773—82), Franc Gmeiner (1777—82 Tomičichev adjunkt, 1782—1822 profesor, Rojkov naslednik), Anton Luby (1775—82) in Franc Luschin (1808—21). Tu bi želel, da bi bil Posch globlje segel; pomen graške fakultete se ne kaže samo v številu učiteljev in dijakov, marveč zlasti v vplivu, ki ga je imela s svojo duhovno usmerjenostjo. Z malo bese-

dami bi se dal n. pr. povedati Tomicichev vpliv. Res je, da za znanstvo ni bil pomemben in da je bilo polje njegovega dela organizacija in uprava (str. 109), toda vprav o tem njegovem vplivu na južne kraje bi se dalo kaj povedati. Prav tako bi želeli točnejšo in boljšo označbo treh najbistvejših glav: Rojka, Gmeinerja in Lubyja. Ta bi bila za stvar važnejša od pripombe, da Slovenci prva dva štejejo za svoja »konnacionala«, da pa je bil Gmeiner otrok nemških staršev, da je bila izobrazba obeh nemška in da sta oba pisala samó nemško in latinsko¹. Pri Antonu Lubyju bi bilo vendar vredno omeniti njegovo »Theologia moralis in systema redacta« v treh zvezkih, ki je bila sad njegovega delovanja na graški fakulteti in je trikrat izšla, saj je že po svoji »matematični« metodi zanimiva. Lubyjevo učiteljsko delovanje se je jeseni 1782 končalo v Gradcu; imenovan je bil sicer za Línz in se tja tudi preselil, predaval pa je k večjemu en semester, če je, ker je že v sept. 1783 dobil župnijo Mariahilf v Gradcu. — Kar je Posch v svoji razpravi podal, je dobro, ni pa dal, kolikor naslov obeta.

Pravilno in globoko je zagrabil problem Matl v svoji razpravi in poskusil — močno naglašá, da je prvi poskus — podati poglobitna dejstva in zarisati poglobitne črte kulturnega vplivanja graške visoke šole na sosedne narodnosti, Madžare, Slovence in Hrvate. Razločuje tri razdobja: prvo do konca 18. stoletja, ki ga imenuje katoliško baročno dobo; drugo, ki obsega 19. stoletje in začetek 20. do svetovne vojne, ko se je izoblikovala kulturna in politična narodna zavest; tretje, po svetovni vojni, ko so manjši narodi s politično osamosvojitvijo ustvarili lastne višje kulturne zavode. V teh treh razdobjih je vplivanje graške univerze na zunaj različno po jakosti, obliki in razsežnosti. Obširneje se z lepo Matlovo razpravo, ki izpodbuja k nadaljnjemu razmišljanju in raziskavanju, v BV ne morem baviti.

Ostale razprave naj omenim samo na kratko. Hans P i r c h e g g e r je prispeval pregled tristošestdesetletne zgodovine graške univerze in pokazal zlasti razvoj posameznih fakultet in njih zavodov po l. 1848 (str. 5—61). Fritz P o p e l k a slika gospodarski pomen graške univerze, ko so jo vodili jezuiti (str. 68—83). H u g o H a n t s c h opisuje razvoj študija srednje in novejše zgodovine na graški univerzi (str. 85—104). Adolf L e n z in Ernst S e e l i g poročata o kriminološkem institutu, ustanovljenem leta 1912 (str. 121—145). He i n r. R e i c h e l ocenjuje pomen graške univerze za zdravstvene razmere na Štajerskem (str. 147—167). Viktor v. G e r a m b zelo zanimivo piše o narodoznanstvu na graški univerzi (str. 169—185).

Knjiža je po vsebini in obliki dostojna visoke obletnice znanstvenega zavoda.

F. K. Lukman.

¹ Gmeinerjev oče je bil sodnik (Hofrichter) v Studenicah pri Poljčanah v službi samostana, ki je imel nižje sodstvo. Ali je bil slovenskega rodu, ne vem. Rojko je bil kmečki sin iz Metave pri Sv. Petru nižje Maribora. Oba sta se šolala na nemški gimnaziji v Mariboru (Fest-Programm des k. k. Gymn. in Marburg, 1858, str. 118); drugačne pač bilo ni. Oba sta bila prosvetljsko orientirana teologa, vneta zagovornika jožefinskih reformnih idej in sta, delujoč v Gradcu, Rojko kasneje tudi v Pragi, seveda pisala samo nemško in latinsko.

Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

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

I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zvezek I: Spoznavno-kritični del. 8°. (XII in 504 str.) Lj. 1921. (Razprodano.)
2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II: Metafizični del. 1. sešitek 8°. (IV in 384 str.) Lj. 1923. 50 Din. 2. sešitek 8°. (234 str.) Lj. 1924. 50 Din.
3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8°. (112 str.) Lj. 1921. 20 Din.
4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski**. 8°. (IV in 101 str.) Lj. 1923. 15 Din.
5. knjiga: F. Grivec, **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 pravadah**. 8°. (99 str.) Lj. 1934. 12 Din.

II. Razprave:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60.

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