

*Poštnina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

UREJA

UNIV. PROF. DR. FRANC KSAV. LUKMAN

LETO II

ZVEZEK II

LJUBLJANA 1922

TISKALA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

- Snoj, Staroslovenski prevod evangelijev. Njegov pomen za kritiko in eksegezo svetopisemskega teksta (Quid momenti Veteroslavica versio evangeliorum ad s. textum critice indagandum eumque exponendum habeat) 105
- Ujčić, Biblični teksti o odpustnem grehu (Textus biblici de peccato veniali) 116
- Tominec, Znanje Kristusa-človeka po nauku kard. Mateja ab Aquasparta (De scientia Christi hominis ad mentem Card. Matthaei ab Aquasparta) 130
- Rožman, Mešani zakoni v cerkvenem pravu (Codicis I. C. praescripta circa matrimonia mixta) . . 136

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

- Sv. izpoved v velike praznike (F. U.) 161 — Ali smo dolžni svariti v slučaju materialnega greha (Jos. Ujčić) 163 — Naknadno ponavljanje konsekracije malih čestica pod misom za pričest prisutnih vjernika i izvanmisno konsekriranje za popudbinu umiručega (I. P. Bock D. J.) 164
- Kdaj se presv. Rešnje Telo prenaša k bolnikom tajno (F. U.) 173 — Kako se molijo ali pojo lavretanske litanije (F. U.) 174.

Razgled po krščanskem svetu (Orbis christianis memorabilia):

- Papež Benedikt XV. (F. K. Lukman) 174 — Pij XI. (F. K. Lukman) 178.

Slovstvo (Literatura):

- a) Pregledi: O cerkvi (F. Grivec) 179.
- b) Ocene in poročila: Döller, Das Weib in alten Testament (G. Žerjav) 188 — Jacquier, Etudes de Critique et de Philologie du Nouveau Testament (A. Snaj) 189 — Rant: Postanek sveta (G. Pečjak) 190 — Gey-



Dr. Andrej Snoj — Ljubljana:

Staroslovenski prevod evangelijev.

Njegov pomen za kritiko in za eksegezo svetopisemskega teksta.
(Quid momenti veteroslavica versio evangeliorum ad s. textum critice indagandum eumque exponendum habeat.)

S u m m a r i u m. — 1. Veteroslavica N. T. versionem theologi plus iusto parvi pendebant, quia pro certo habebant eam non reddere nisi textum Constantinopolitanum. 2. Textus Graeci N. T. historia iuxta H. v. Soden breviter narratur. 3. Voskresenskij, historiae textus versionis Veteroslavicae scrutator celeberrimus, ss. Cyrillum et Methodium ecclesiae Constantinopolitanae Photiique sectatores fuisse supponens, Constantinum-Cyrrillum eundem, quo Photius usus est, textum adhibuisse putabat. Discrepantiis inter textum Photii et s. Cyrilli neglectis lectiones Alexandrinas (Hesychie = H) in textu Veteroslavico explicare non potuit; (5) immo lectiones Alexandrinas parvi pendens, versionem Veteroslavicae recensionem Luciani (K) secutam esse affirmat. 4. Exempla quaedam lectionum Alexandrinarum in textu Veteroslavico adducuntur (Mt 16, 15; 23, 6. 7. 9. 10; 6, 22; 24, 36), lectiones a Photii textu discrepantes (Mt 6, 24; 24, 36) exempli gratia memorantur. 6. J. Vajs (Pragae) ex Veteroslavicae versionis epistulae Iudae relatione ad recensiones K et H concludit recensionem K recentiorem parum notam esse. 7. Nec Voskresenskij nec Vajs suspicati sunt textum ss. Cyrilli et Methodii a textu in ecclesia Cpolitana usitato discrepare. Attamen textum Veteroslavicum cum locis evangelicis in scriptis Photii occurrentibus et cum traditione textus K comparando deducere possumus s. Cyrillum non esse secutum textum Cpolititanum, qui in veteribus codicibus recensionis K ac partim in Photii scriptis supertes est. Ss. Cyrillum et Methodium theologiam ac terminologiam monasticam et traditiones in ecclesia Cpolitana minime vulgatas secutos esse hasque traditiones in monumentis Veteroslavicae purius quam in ipsis litteris Graecis servatas esse alii (Grivec) recenter probaverunt. Itaque mirandum non est in codicibus Veteroslavicae vetustissimis vestigia monasticae N. T. recensionis inveniri, quae recensio in litteris Graecis post saec. IX. deperit. Monachi orientales traditiones Aegypti diu custodiebant. Saec. VIII. et IX. monachi saepissime contra patriarchas Cpolititanos pugnant, propriamque theologiam colebant. Post saec. IX. propria monachorum Graecorum theologia traditionibus Byzantinis iam cedebat; unde explicari potest multa testimonia propriae monachorum scholae theologicae (propriamque monasticam N. T. recensionem) perisse. 8. Versionem Veteroslavicae Constantinii-Cyrrilli perfectissimam esse rerum Slavicarum periti abunde probaverunt. Theologica vero textus disquisitione profunda auctoris theologica eruditio ostenditur. 9. Exempla exegeseos Veteroslavici translatoris adducuntur. — Textus Veteroslavicus N. T. a theologis spernendus iam non est. Magni enim momenti est pro historia textus, exegeseos, immo pro historia dogmatum. De his tamen in dissertatione proxime edenda fusius agetur.

1. Za staroslovenski prevod sv. pisma se slovanska filologija že desetletja zanima. Starim slovanskim spomenikom devetega in naslednjih stoletij se splošno priznava velika jezikoslovna in književna vrednost.

Mnogo manj se je za staroslovenske književne spomenike zanimala teologija. Pasivnost teologije napram staroslovenskemu prevodu sv. pisma se more brez težave razložiti in deloma opravičiti. Za teologa so prevodi sv. pisma važni v toliko, v kolikor so priča za historijo bibličnega teksta. Čim starejši je prevod, tem večja je njegova vrednost. Staroslovenski prevod sv. pisma pa je nastal šele v 9. stoletju, zato za raziskavanje najstarejšega teksta sv. pisma njegov pomen brez dvoma zaostaja za sirskimi, latinskimi in drugimi mnogo starejšimi prevodi. Tudi je biblična stroka, ki kritično preiskuje tekst starih rokopisov ter ga primerja s starimi prevodi, s citati starejših cerkvenih očetov in pisateljev, primeroma še jako mlada; oni pa, ki so jo gojili, po večini niso bili možni slovanskega jezika. Slovanske teologe, ki so v prvi vrsti poklicani, da se zanimajo za staroslovenski prevod sv. pisma, je morda odvrčalo od tega polja zmotno naziranje, ki so ga skoro do najnovejšega časa širili celo možje velikega znanstvenega ugleda, da je namreč staroslovenski svetopisemski tekst mehaničen, suženjsko dosloven prevod izvornika po rokopisih, ki so bili v sredi 9. stoletja razširjeni v carigrajskem patriarhatu. Umevno je, da takemu prevodu ni nihče pripisoval vrednosti za svetopisemsko tekstno kritiko, niti ni v njem pričakoval posebnih zanimivosti za eksegezo prevajalcev. Zato ni čudno, če se je teologija doslej s prav malimi izjemami držala rezervirano in prepuščala delo slavistom. Ti so pa preiskovali odnos staroslovenskega prevoda do grškega teksta večinoma samo v toliko, v kolikor je bilo to važno za filološko znanost. In vendar je staroslovenski prevod tudi za teologijo važen in zanimiv.

Da je bil staroslovenski prevod sv. pisma izvršen na podlagi grškega izvornika in ne na podlagi latinskega vulgatinega teksta, o tem znanstveniki (s prav malo izjemami) niso dvomili. Že pred več kot pol stoletjem je češki slavist Šafařík dokazoval v dveh svojih delih: »Rozbor staroslovenského překladu písma svatého recensí cyrilské a hlaholské« in »Památky hlaholského písma« (1853), da sta si staroslovenski prevod in grški tekst sv. pisma sorodna. Posebno v drugi knjigi je navedel za to dosti dokazov.¹

Še več. Z ozirom na to, da sta sv. brata pričela s prevajanjem svetopisemskih knjig oziroma liturgičnih oddelkov iz sve-tega pisma že v svoji domovini, preden sta odšla na Moravsko, in z ozirom na to, da je carigrajska cerkev sprejela takoime-

¹ Prim. Jagić V., Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache (Berlin 1913) 184. 186.

novano sirsko ali antiohijsko recenzijo sv. pisma, katere oče je bil antiohijski presbiter Lukian, ni nihče drugače mislil, kakor da je bila podlaga staroslovenskega prevoda Lukianova recenzija grškega novega zakona. Lukianova recenzija pa ni podajala najboljšega grškega teksta, zato se tudi s tega stališča staroslovenskemu prevodu ni pripisoval nikak pomen za kritiko svetopisemskega teksta.²

2. Pri raziskavanju staroslovenskega teksta so slavisti doslej večinoma rabili *Tischendorfovo* kritično izdajo novega zakona (*editio octava critica maior*, l. 1869) z obsežnim seznamom variant iz vseh važnejših tedaj znanih starih grških rokopisov in prevodov. Od Tischendorfovih časov do danes se je historični študij svetopisemskega teksta in prevodov zelo poglobil in z odkritjem novih rokopisov razširil. Posebno mnogo dragocenega gradiva je zbral zadnji čas *H. v. Soden* v svojem epohalnem delu »Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt« (2 zv. Berlin-Göttingen 1902 do 1913). Ker je pri raziskavanju tekstno-kritičnega pomena staroslovenskega prevoda treba poznati najnovejše znanstvene rezultate na tem polju, hočem kratko povzeti važnejše Sodenove zaključke, ki je prišel do njih po dolgoletnem in napornem preiskavanju grških rokopisov in starih prevodov.³

Okrog l. 300 se je skoro istočasno v treh važnejših središčih vzhodnega krščanstva, v Antiohiji, Cezareji Palestinski in Aleksandriji, pojavilo teženje po reviziji novozakonskega teksta, ki se je do tedaj že zelo izkvaril. Sv. Hieronim je ohranil imena treh mož, ki so se lotili težke naloge. V Aleksandriji je bil neki Hezihij, v Cezareji Pamfil (umrl kot mučenec l. 309), v Antiohiji presbiter Lukian (umrl kot mučenec l. 312). Vsak izmed teh mož je pregledal in popravil svetopisemski tekst, vsaka izmed treh izdaj se je v nekem okolišu ohranila v večjem številu rokopisov, vsaka ima svoje posebne znake, ki se po njih loči od drugih. Kolikor je starih rokopisov ohranjenih, se dajo z ozi-

² *Jacquier E.* piše: »Cette version slave est très importante pour l'histoire de la langue; elle l'est assez peu pour la critique textuelle. Elle a été faite d'après le text grec du type syrien« (*Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne.*² II. [Paris 1913] 284). — Prim. tudi *Leskien*, *Slavische Bibelübersetzungen* (*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* III³ 155).

³ Slično delo priznanega katoliškega strokovnjaka *H. Vogelsa* »*Novum Testamentum graece*« (*Düsseldorf* 1920) nudi sicer boljši originalni tekst, a mnogo skromnejši kritični aparat kot *Soden*. Sodenovega rekonstruiranega teksta najmodernejša kritika ne sprejema brezpogojno (prim. n. pr. *Jacquier*, *Etudes de critique et de philologie du Nouveau Testament*. [Paris 1920] 481 nsl. — *A. Jülicher*, *Das Neue Testament*, kritični referat v *K. Hönn*, *Wissenschaftliche Forschungsberichte*. VI. *Theologie* [Gotha 1921] 29), vendar kljub nekaterim pomanjkljivostim [gl. *Vogels o. c.* pg. VI—VII] priznava veliko vrednost in uporabnost Sodenovega kritičnega aparata.

rom na nekatere variante vsi uvrstiti v eno izmed treh skupin, ki jih Soden označuje s črkami H, I, K.

Hezihijev tekst (H) je bil razširjen v Egiptu. To potrjujejo mnogoštevilni, v novejšem času odkriti papiri z odlomki iz svelega pisma, kakor tudi biblični citati v spisih egiptskih cerkvenih očetov. V Palestini in sosednjih deželah je v rokopisih prevladoval tekst, ki ga je izdal Pamfil (I, začetna črka glavnega mesta Jeruzalema). Sv. Ciril Jeruzalemski, Evzebij iz Cezareje i. dr. so uporabljali ta tekst. Tekst, ki ga je v Antiohiji oskrbel prezbiter Lukian, se je od tod razširil po Siriji, v območju carigrskega pariarhata in nazadnje postal skupna last vsega grškega krščanstva (*K-ovij*). Lukianov tekst najdemo v spisih sv. Krizostoma, treh velikih Kapadočanov, Teodoreta, v gotškem prevodu itd. Prvi dve recenziji sta si jako sorodni in dobro uporabljata rezultate kritičnega dela Origenovega; tekst, ki ga podajata, je mnogo boljši nego Lukianova recenzija, ki stoji zelo pod vplivom Tatianovega Diatesarona. Lukian je gledal v prvi vrsti na to, da bi bil tekst jezikovno dovršen, lahko umljiv in da bi se prijetno čital.

Hezihijev tekst se ni razširil preko Egipta in se je mnogo trdovratneje kot Pamfilov ustavljal vplivu sirsko-carigrajske recenzije. Najstarejša ohranjena rokopisa iz 4. stol. sta obenem najboljši pričrta za H-tekst, namreč δ^1 (cod. Vaticanus, pri I schendorf in mnogo drugih s črko B označen) in δ^2 (cod. Sinaiticus, doslej navadno s hebrejsko črko N označen). Manj čista sta δ^3 (cod. Ephraemi rescriptus — C, iz 5. stol.) in δ^{48} (iz 9.—10. stol.). Ko je cerkveno življenje v Egiptu zamrlo, je prenehalo tudi prepisavanje rokopisov te recenzije.

Mnogo bolj zapletena je zgodovina cezarejskega in sirsko-carigrskega teksta, ker sta recenziji I in K na ozemlju izven Egipta tekmovali za svoj vpliv. Glede čistosti se rokopisi Pamfilove recenzije ne dajo primerjati z najstarejšimi egiptskimi rokopisi. Na njih se kaže močan vpliv Lukianovega teksta, kakor je tudi obratno Pamfilov tekst zašel v carigrajske rokopise, zlasti starejše. Najčistejša je skupina tistih rokopisov, ki jo Soden označuje z I^a. K tej skupini spada med drugimi δ^5 (cod. Cantabrigiensis ali cod. Bezae — D, iz 6. stol.). Ostale rokopisne skupine Pamfilove recenzije so zelo pomešane s K-variantami (v Sodenovi knjigi označene z Iⁿ, I^r, I^g itd., samo pri evangelijih 9 takih skupin). Po 10. stol. izginejo te vrste kompromisni teksti, Lukianova recenzija je na vzhodu zmagala.

Rokopisov, ki bi pričali za čisti Lukianov tekst, je v začetku primeroma malo. Od 10. stol. naprej se pa v pretežni večini grških rokopisov sploh najde že izključno K-tekst, čeprav je semintja opaziti še nekoliko pustljivosti napram Pamfilovemu tekstu. Tako S o d e n.

3. Najtemeljiteje je doslej staroslovenski evangeljski tekst od te strani preiskal G. V o s k r e s e n s k i j (profesor staroslov.

jezika na moskovski duhovni akademiji), ki je l. 1896. objavil svoj najzrelejši obširni spis »Harakterističeskija čerty četyreh redakcij slavjanskago perevoda evangelija ot Marka«. ⁴ Delo Voskresenskega je imelo predvsem namen, zasledovati historični razvoj staroslovenskega prevoda od 9., oziroma 10. pa do 16. stoletja. V ta namen je primerjal vse znamenitejše slovanske rokopise Markovega evangelija iz te dobe, da je na podlagi tega ugotovil posebnosti, po katerih se ti teksti dajo razdeliti v več skupin. Dotaknil pa se je med drugim i vprašanja o razmerju slovanskih rokopisov do prvotnega grškega teksta in prišel do naslednjih zaključkov.

Slovanski prevod Markovega evangelija se skoraj stalno in dosledno sklada s carigrajskimi grškimi rokopisi 8.—10. stol. ter z gotskim in sirskim prevodom. Ti teksti so pa najboljši predstavniki antiohijsko-carigrajske ali Lukianove recenzije. Iz tega sledi, da je staroslovenski tekst prirejen po Lukianovi recenziji. Ker je bil Konstantin - Ciril učenec carigrajskega patriarha Fotija, se je Voskresenskemu zdelo naravno, da je učenec rabil pri prevodu iste rokopise kakor učitelj, torej uradni tekst tedanje carigrajske cerkve. Primerjal je 37 bibličnih citatov iz raznih Fotijevih spisov s staroslovenskim prevodom in dognal, da se staroslovenski tekst vedno sklada s Fotijevim, le v enem slučaju ne, Jan 12, 28, a v tem slučaju tudi gotski tekst in mnogo carigrajskih rokopisov ne gre s Fotijem. To bi torej še bolj potrjevalo, da je služil staroslovenskemu prevodu za podlago grški tekst Lukianove recenzije v obliki, ki jo je rabila carigrajska cerkev v 9. stoletju.

4. Staroslovenski prevod res izkazuje mnogo variant, ki jih imajo tudi carigrajski teksti. Značilno pa je, da se v Cirilovem prevodu razen inačic rokopisov Pamfilove recenzije, kar bi po Sodenovih ugotovitvah ne bilo nič čudnega, nahaja tudi razmeroma mnogo takih, ki jih nudijo tudi egipski rokopisi Hezihijeve recenzije. Katerokoli perikopo staroslovenskega prevoda primerjamo z grškim tekstom, vsaka nam to potrdi. Samo nekaj zgledov!

Mt 16, 15: *Λέγει αὐτοῖς· ὁμοῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι;* (Soden) — Nekateri rokopisi (H²³ B¹⁸ I²⁹¹ nsl. φ itd.) imajo: *λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς...* Tako tudi najstarejši slovanski rokopisi (Assemanijev, Zografski, Marianus itd.): glagola *imъ ĩsusъ: vъi* že kogo glagolete me b^{ti}ti?

Mt 23, 6. 7: *Φιλοῦσι δὲ τὴν πρωτοκλισίαν ἐν τοῖς δειπνοῖς καὶ τὰς πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ῥαββί. —*

⁴ V »čtenjenja v imperatorskom občestvĕ istorii i drevnostej rossijskih.« Kniga I. Moskva 1896.

Assem.⁵: ljubetъ že vьzléganîe na večerêhъ ĩ prêzde sêdanîe na sьnъmîštîihъ (ĩ cêlovanîe na trъžîštîihъ), ĩ narîcati že se otъ človêkъ: učitele. — Besedo *ῥαββί* ponavljajo (*ῥαββί, ῥαββί*) carigrajski rokopisi (K) in več cezarejskih (Π), samo enkrat jo imajo aleksandrijski (vsi brez izjeme), ki jim sledijo staroslovenski rokopisi (Mar. Zoogr.: ravъvi).

Mt 23, 9: *Καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς, εἰς γὰρ ἐστὶν ὑμῶν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος.* — Večina tekstov vseh treh recenzij ima besedilo: *μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς*; cod δ: (cezarejski) in še nekateri drugi rokopisi ter prevodi (egiptski) imajo dat. *ὁμῖν* mesto *ὑμῶν*. Z njimi se sklada starosl.: ĩ otъca ne naricaĭte sebê na zemi.

Mt 23, 10: *μηδὲ κληθῆτε καθηγηταί, ὅτι καθηγητῆς ὑμῶν ἐστὶν εἰς ὁ Χριστός.* — Tako najčistejši in najstarejši aleksandrijski in carigrajski rokopisi in po njih Assem.: nĭ naricaĭte se nastavnĭci, êko nastavnĭnikъ vašъ estъ hrъ. — Rokopisi carigrajske recenzije čitajo po Tatianu: *εἰς γὰρ ὑμῶν ἐστὶν ὁ καθηγητῆς* (Mar.: êko nastavnĭnikъ vašъ edinъ estъ).

Mt 6, 22: *Ὁ λύχνος τοῦ σώματος ἐστὶν ὁ ὀφθαλμός· ἐὰν σὺν ᾗ ὁ ὀφθαλμός σου ἀπλοῦς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται.* Ta besedni red imajo najboljši egiptski in cezarejski rokopisi in z njimi starosl.: svêtilĭnikъ têlu estъ oko. ašte ubo baĭetъ oko tvoe prosto, vse têlo tvoe svêtilo baĭetъ. — Carigrajski rokopisi imajo: *ἐὰν σὺν ὁ ὀφθαλμός σου ἀπλοῦς ᾗ*. Enako ima tudi Fotij⁶.

Mt 24, 36: *Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ μου ὀμόνος.* — *Ὁ πατὴρ μου ὀμόνος* so čitali carigrajski in nekateri cezarejski rokopisi; egiptski so razen enega (δ^{στ}) vsi čitali *ὁ πατὴρ ὀμόνος*.⁷ Assem. ima na dveh mestih enako:⁸ a o dъni tomъ ĩ o godinê toĭ nĭktože ne vêstĭ, ni angelĭ nebesnĭ, tъkъmo otъcъ edinъ. Fotij ima v nasprotju s staroslovenskim tekstom tako kot K: *εἰ μὴ ὁ πατὴρ μου ὀμόνος*.⁹

5. Tudi Voskresenskij, ki si je stavil za nalogo, dokazati sorodnost med slovanskim prevodom in grškimi rokopisi Lukianove recenzije, mora priznati, da staroslovenski prevod, kakor je ohranjen v najstarejših rokopisih, ne gre na vseh mestih paralelno s tekstom poznejših carigrajskih uncialnih rokopisov, ampak da se včasih približuje aleksandrijski recenziji.¹⁰ Zdi se,

⁵ Črnčičeva izdaja, Rim 1878.

⁶ Contra Manichaeos I. — PG 102, 72.

⁷ V o g e l s ima *μῶν* v o g l a t e m o k l e p a j u.

⁸ Pri Črnčiču pg. 61 in 100. Tudi Mar. in Zoogr. čitata tako kot Assem.

⁹ Ad Amphil. qu. 114. — PG 101, 673.

¹⁰ Njegove rezultate je kratko povzel prof. M. Murko, *Geschichte der älteren südslavischen Litteraturen* (Leipzig 1908) 51, 211. — Hoberg, ki je priredil 5. izdajo Kaulenovega uvoda v sv. pismo stare in nove zaveze, je po Murku zapisal, da je za podlago staroslovenskemu prevodu služil deloma Lukianov, deloma aleksandrijski tekst (I 255). Pomena aleksandrijskih variant v staroslovenskem prevodu si ni bil svest.

da je to Voskresenskega nekoliko motilo, a razlagal si je dejstvo tako, da je bil tekst antiohijsko-carigrajske recenzije v dobi sv. Cirila in Metoda že precej izpremenjen in pomešan z raznimi inorodnimi variantami. Te da so zašle v carigrajski tekst bodisi po rokopisih, ki jih je dal cesar Konstantin I. 331 izgotoviti za Carigrad in so mogli biti vmes tudi rokopisi aleksandrijske cerkve, bodisi pod vplivom znamenitih komentatorjev in homiletov, kot sv. Krizostoma,¹¹ Teofilakta i. dr. — V mlajših slovanskih rokopisih so te inorodne inačice izginile iz teksta in se je poznejši slovanski tekst docela prilagodil tekstu poznejših rokopisov carigrajske cerkve.¹²

Voskresenski je v trdnem prepričanju, da ima v staroslovenskem prevodu enega izmed predstavnikov Lukianove recenzije, očitvidno podcenjeval sledove H-teksta v staroslovenskih rokopisih. V nasprotju z njim dobro opozarja Grünental,¹³ da se staroslovenski tekst, kakor je ohranjen, ne sklada s kakim gotovim rokopisom, niti s celo skupino rokopisov. Globlje se tudi on v vprašanje ne spušča, izraža pa slutnjo, da bi utegnil kak teolog, ki ume slovanski, na podlagi Sodenovega natančnejšega in obsežnejšega variantnega aparata, nego je Tischendorf, glede tega vprašanja utreti nova pota.

6. Podobno kot Grünental je tudi češki slavist Jos. Vajs z ozirom na aleksandrijske elemente v staroslovenski bibliji skušal obrniti pozornost teologov na slovanski prevod novega zakona. L. 1918 je objavil razpravo »Epistola svatého Judy apoštola v překladu staroslověnském«.¹⁴ Na podlagi najboljših in najstarejših rokopisov kratkega Judovega pisma je dognal njegovo prvotno obliko in tekst v tej obliki primerjal po Sodenovi izdaji novega zakona z grškim originalom. Tekstov sodobnih bizantinskih pisateljev ni preiskoval. Prišel je do zaključka, da gre tekst kratkega, 25 verzov obsegajočega lista na 10 mestih z mlajšo sirsko (carigrajsko-Lukianovo) recenzijo, a nič manj kot na 10 mestih gredo slovanski teksti svojo pot. Vajs sklepa iz tega, da kljub intenzivnemu raziskavanju zgodovine in razvoja originalnega svetopisemskega teksta v novejšem času še vedno premalo poznamo mlajšo sirsko-carigrajsko redakcijo in da bo vprav slovanski prevod, čeprav primeroma mlad, pripomogel k boljšemu poznavanju mlajše sirske recenzije.¹⁵ Z drugimi besedami bi se to reklo: Tudi staroslovenski tekst, ki se mu doslej ni pripisoval nikak pomen pri raziskavanju zgodovine novo-

¹¹ Soden trdi o Krizostomovem tekstu drugače: »Der Text des Chrysostomus ist in der Hauptsache K-Text ... Von H finden sich keine Spuren« (o. c. I 1461).

¹² O. c. 134 nsl.

¹³ Die Übersetzungstechnik der altkirchenslavischen Evangelienübersetzung (Archiv f. slav. Philologie, B. 31—32) str. 326.

¹⁴ Časopis katolíckého duchovenstva 1918, str. 189—196 in 437—440.

¹⁵ O. c. 191. 437.

zakonskega teksta, se bo moral odslej upoštevati kot priča carigrajskega bibličnega teksta 9. stoletja; nanj se bodo morali ozirati ne samo slovanski filologi, temveč i teologi. Tako V a j s.

7. Z ozirom na Voskresenskega pomenijo Vajsovi zaključki sicer korak naprej, a tudi on ni prišel na idejo, da bi utegnil biti v carigrajskem patriarhatu poleg uradnega carigrajskega teksta še kak drug tekst v rabi. Oba, Voskresenskij kakor Vajs, stojita pod vplivom predsodka, da je služil sv. Cirilu in Metodu pri prevodu kot predloga uradni tekst carigrajske cerkve (tudi J a g i č v knjigi »Zum altkirchenslavischen Apostolus« I. Wien 1919, p. 43 nsl.). Voskresenskij je to že izrecno dokazoval in v ta namen primerjal slovanske tekste s citati pri Fotiju, ki je brez dvoma uporabljal uradni carigrajski tekst.

Voskresenskij se pri dokazovanju, da sta Ciril in Metod uporabljala pri prevodu rokopise Lukianove recenzije, po krivici sklicuje na Fotija. Kolikor sem preiskal biblične citate v Fotijevih spisih, sem dognal, da gre Fotij zelo dosledno za rokopisi carigrajske (K), deloma cezarejske (I) recenzije. Trditev, da se staroslovenski tekst sklada s Fotijem, ni neizpodbitna, ker Voskresenskij ni preiskal niti večine Fotijevih bibličnih citatov.¹⁶ Nasprotno se staroslovenski tekst večkrat ravno tam, kjer sledi aleksandrijski (H) recenziji, oddalji od teksta, ki ga je imel Fotij pred seboj. Fotij je nedvomno rabil uradni carigrški tekst, ki je ohranjen v carigrajski rokopisni tradiciji (K, nekoliko pomešan z I).

Aleksandrijske variante v slovanskem prevodu bi se mogle razlagati, ako suponiramo, da je v carigrajski cerkvi poleg uradnega teksta sv. pisma bil še drug tekst, temu sicer soroden, a zelo pomešan z variantami egiptске (H) recenzije. Tak tekst sta rabila sv. brata. Prav verjetno je, da sta sv. Ciril in Metod dobila ta tekst v samostanih, kjer sta najrajši iskala zavetja, preden sta odšla na Moravsko. Egipet je bil domovina meništva. Od tam se je meništvo razširilo preko Palestine in Sirije v Malo Azijo in Cariograd. Ko je v Egiptu že zamrlo cerkveno življenje, so se v vzhodnih samostanih še vedno hranile častitljive tradicije nekdanje domovine. Tako so se tudi v rokopisih sv. pisma, ki so se nahajali po samostanih, mogle do 9. stoletja ohraniti variante, ki jih sicer najdemo samo v najstarejših egiptskih rokopisih. Če je dokazano, da je imelo vzhodno meništvo ob času prvega razkola v nasprotju z uradno carigrajsko cerkvijo svojo posebno meniško bogoslovno šolo in posebno teološko terminologijo,¹⁷ je enako možno, da so se po samostanih na vzhodu

¹⁶ Samo Mt evangelij je Fotij citiral okrog 150krat, dočim Voskresenskij primerja le 37 Fotijevih citatov (iz vseh štirih evangelijev) s staroslovenskim tekstom.

¹⁷ Glej F. Grivec, Pravovernost sv. Cirila in Metoda (BV I [1921] 1—43); isti, Cerkevno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju (Ljubljana 1921).

hranili in prepisovali rokopisi sv. pisma, katerih tekst se je razlikoval od svetopisemskega teksta uradne carigrajske cerkve. To je osobito verjetno za 8. in 9. stoletje, ko so bili grški menihi skoraj neprestano v opoziciji proti uradni carigrajski cerkvi. Kakor sta se sv. brata v pojmovanju cerkvenega edinstva in prvenstva držala mišljenja vzhodnega meništva, tako je verjetno, da sta za predlogo staroslovenskega prevoda rabila rokopise posebne meniške recenzije.¹⁸

Staroslovenski prevod sv. pisma bi bil torej važna priča za samostojnost sv. Cirila in Metoda in za posebno meniško bogoslovno šolo. Kakor so tudi sicer v nauku slovanskih apostolov posebno čisto ohranjeni sledovi davnih meniških in izvencarigrajskih tradicij, tako bi staroslovenski prevod pričal o posebni vzhodni meniški recenziji svetopisemskega teksta. Sledovi te posebne rokopisne tradicije so se v grški cerkveni literaturi po 9. stoletju izgubili, ker je v tej dobi že izginjala prejšnja opozicija grškega meništva proti uradni carigrajski cerkvi. Kakor so se znameniti ostanki posebnega vzhodnega meniškega pojmovanja o cerkveni ustavi ohranili samo v staroslovenskem jeziku,¹⁹ tako bi bil staroslovenski prevod sv. pisma važen ostanek posebne meniške tradicije izvirnega svetopisemskega teksta. Torej je staroslovenski prevod novega zakona važen za kritiko izvirnega teksta in velikega dogmatično-historičnega pomena.

8. Za teologa je staroslovenski prevod važen še z drugega stališča: seznanja nas z eksgezo sv. Cirila in Metoda. Prevod je namreč po splošni sodbi zelo dovršen; vsak dober prevod pa mora pričati o eksegezi prevajalčevi.

Bila je doba, ko so celo slavisti s strogo filološke strani podcenjevali slovanski prevod sv. pisma.²⁰ Danes se sodba o Cirilovem prevodu glasi vse drugače. Že Voskresenski j je ugotovil, ko je preiskoval staroslovenski Markov evangeli j, da je prevod najstarejših slovanskih rokopisov zelo veren in točen, a pri vsem tem j asen. Prevajalec se splošno drži izvirnika, a upošteva tudi pravila slovanske sintakse.²¹ V novejšem času so O. Gr ünental (o. c.), posebno pa E. Berneker in V. Ja g i ć z jezikovne strani natančneje preiskovali staroslovenski prevod. Dokazali so na mnogih zgledih nenavadno

¹⁸ Pozornosti je vredno dejstvo, da je Konstantin-Ciril rabil svetopisemski tekst v recenziji, ki se je razmeroma jako razlikovala od uradne carigrajske, dasi je bil nekda j Fotijev učenec in nekoliko časa celo učitelj na uradni carigrajski šoli. Z druge strani je pa zopet verjetno, da je Ciril kot prijatelj meniške kontemplacije mnogo čital sv. pismo in pri tem rabil bogate meniške biblioteke.

¹⁹ F. Grivec, o. c.

²⁰ N. pr. K o p i t a r, Prim, Ja g i ć, Entstehungsgeschichte der kirchenslav. Sprache, 422.

²¹ O. c. 186 nsl.; 205.

gibčnost prvega prevajalca v izražanju, a tudi dovršeno točnost glede pravil slovanske sintakse. Berneker zaključuje svojo razpravo »Kyrills Übersetzungskunst«²² z besedami: »Die vorstehenden Zeilen erschöpfen das Thema keineswegs... Gleichwohl dürfte sich aus ihnen ergeben haben, daß man bei Kyrill wirklich von Übersetzungskunst sprechen darf.« In Jagić, ki je že v knjigi »Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache« zbral mnogo dragocenih prispevkov za globlje poznavanje staroslovenskih evangelijev, je v svojem najnovejšem delu »Zum altkirchenslawischen Apostolus«²³ raztegnil svoje preiskovanje tudi na ostale knjige novega zakona. Dolgotrajni študij slovanskega prevoda ga je utrdil v prepričanju, da prevajalec ni bil samo dober poznavalec grškega jezika, temveč da je tudi dobro obvladal slovanski jezik in poznal njegovega duha; iz tega Jagić nadalje sklepa, da si je prevajalec znanje slovanskega jezika prisvojil že v zgodnji mladosti, in ako bi se o Konstantinu - Cirilu to ne moglo trditi, bi bilo treba reči, da je on prevajanje samo vodil in nadzoroval, ne pa sam osebno brez tuje slovanske pomoči dovršil. Tako Jagić.²⁴

Z bogoslovskega stališča bi temu še pridejali, da more tako dober prevod napraviti samo mož, ki v svoji osebi združuje veliko bogoslovno izobrazbo in jezikovno znanje. Tak pa je bil edino Konstantin - Ciril.

Ta sodba najboljših slavistov pa velja samo za najstarejši staroslovenski prevod. Poznejši korektorji so svoj namen, prevod zblížiti kolikor mogoče originalu, dosegli na škodo jezika. Sledovi Konstantinove originalne osebnosti in njegovega osebnega dela so v poznejših rokopisih vedno bolj izginjali. Mlajši rokopisi nudijo dosloven prevod grškega teksta brez vsakega duha.²⁵

9. Slavisti torej splošno priznavajo, da je bil prvi prevajalec sv. pisma v slovanski jezik dober filolog. Sodba o prvem prevajalcu pa ni popolna, ako mu ne priznamo tudi, da je bil dober teolog; kajti le izobražen teolog more oskrbeti točen, a obenem tudi jasen in razumljiv prevod. Da se je staroslovenski prevod tako posrečil, je vsaj deloma posledica Cirilove temeljite bogoslovne izobrazbe. Prevajalca pri izbiri besed niso vodili samo filološki, temveč tudi teološki, eksegetični oziri.

Tako n. pr. najdemo za grško besedo *ἡλικία* v Assemanijevem rokopisu dva izraza: *въздрастѣ* (aetas) in *tělo* (statura). Mesto: *τις δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμῶν δύνатаι προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆζον ἓνα;* (Mt 6, 27) prevajajo starosl. rokopisi: *kto že ot vasъ pekъbi se mozet priložiti tělesi svoemu lakotъ edinъ?* — Jan 9, 21 pa: *samogo vъprosīte, vъzdrastъ*

²² Indogermanische Forschungen, Bd. 31 (Strassburg 1912—13) 412.

²³ Wien 1919 (izdala Dunajska akademija znanosti).

²⁴ Entstehungsgeschichte 422; Zum altkirchenslav. Apostolus II 5.

²⁵ Prim. Murko o. c. 51; Voskresenkij o. c. 134.

ἴματῃ (αὐτὸν ἐρωτήσατε, ἡλικίαν ἔχει). Dasi ἡλικία lahko pomeni tudi telo, dolžino telesa (n. pr. Lk 2, 52), novejši eksegetje pri Mt 6, 27 pod ἡλικία razumejo dobo življenja. Ciril, kakor vidimo, je to mesto drugače tolmačil.

Posebno značilno je, kako je sv. Ciril prevel znamenito mesto o Petrovem primatu: *ὁ ἐὶς Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρῳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν* (Mt 16, 18). Assemanijev, Nikolski in Hvalov rokopis imajo: τῷ ἐσι petrъ, ἱ na semъ petrê sъzīdā crkovъ moja, dočim imajo Marianski, Zografski i. dr. rokopisi: τῷ ἐσι petrъ ἱ na semъ kamene sъzīdā crkvъ moja. Trije rokopisi grške besede πέτρα ne prevedejo. Assemanijev rokopis je evangelistar (prirejen za liturgično uporabo, torej njegov tekst gotovo zelo star); ostala dva rokopisa pa, dasi obsegata celotne evangelije v cirilici prepisane, sta tudi zamenita radi starih oblik in najbrž cirilska transskripcija glagolskega originala. Zato ni dvoma, da je tekst, ki ga imajo ti trije rokopisi, prvoten, torej Cirilov tekst. V najstarejših rokopisih je prav mnogo grških besedi ostalo neprevedenih,²⁶ kar je poseben znak starosti dotičnega rokopisa. Toda pri Mt 16, 18 niso odločevali samo jezikovni oziri, če je grška beseda πέτρα ostala neprevedena (πέτρα — petrъ, spol spremenjen!), temveč tudi teološki (bolj jasno izražanje primata), kajti na drugem mestu, Mt 7, 24. 25, ima isti Assemanijev rokopis besedo πέτρα dvakrat prevedeno: iže sъzīdā hramīnā svoją na kamene ... osnovana bo bē na kamene (ἐπὶ τὴν πέτραν).

Tako bi se našla v slovanskem prevodu novega zakona še marsikatera zanimiva eksegetična drobtina. Toda več o tem v posebni razpravi.

Že površen pogled na bogoslovno stran staroslovenskega prevoda dokazuje, da morajo teologi svoje mnenje o pomenu staroslovenskega prevoda novega zakona revidirati. Obetajo se novi znanstveni rezultati. Pred seboj imamo še ne raziskano rokopisno tradicijo svetopisemskega teksta. Kritika svetopisemskega teksta ne bo več smela iti preko Cirilovega prevoda ali ga samo prezirajoče omenjati;²⁷ eksegetje ga bodo s koristjo študirali. Cirilov svetopisemski prevod ima, kakor smo videli (št. 7), celo zanimiv dogmatično-historični pomen.

Kolikor bolj in vsestransko bo preiskan najstarejši slovanski prevod, toliko bolj bo jasno, kako močna, kako izrazita in originalna osebnost je bil Konstantin - Ciril, ustanovitelj staroslovenske krščanske književnosti in kulture.

²⁶ Iz novozakonskih knjig in psalterja jih je zbral Jagić, Entstehungsgeschichte 299—322.

²⁷ Kakor n. pr. C. R. Gregory, Textkritik des Neuen Testamentes, I—II (Leipzig 1900) 736 nsl.

Dr. Jos. Ujčič — Ljubljana:

Biblični teksti o odpustnem grehu.

(Nadaljevanje.)

(Textus biblici de peccato veniali.)

I. *Disquisitionis conspectus.* — III. Prov 24, 16. — 1. Praemissa historia textus proverbii allati quaeritur, quid Patres Graeci de »iusto septies cadente« docuerint. Plerique casus iusti interpretantur de peccato simpliciter, Cyrillus Alex. de peccato veniali. Generatim auctor pro suo argumento apud Graecos pauca tantum invenire potuit. — 2. Plura tradunt Latini, Excepto s. Augustino, qui casus iusti intelligit esse tribulationes (non peccata), communiter interpretantur proverbium de peccatis venialibus, qua in re sequuntur maxime Hieronymum. — Ad talem interpretationem proponendam doctor Stridonensis motus fuit rationibus practicis congregiando cum Pelagianis. — Pari modo Joannes Cassianus rationibus asceticis ductus proverbium de venialibus explicat. — 3. Inter scholasticos antiquiores et posteriores magni viri (Bonaventura, Bellarminus, Suarez) Hieronymo subscribunt eosque sequuntur multi exegetae. — Cornel. Jansenius et Cornel. a Lapide demum distinguere coeperunt inter sensum secundum textum hebraeum et secundum Vulgatam, ast scriptores nondum audent aperte recedere a Vulgata. — 4. Auctor denique proposito textu originali ac arguens ex parallelismo membrorum locisque parallelis ostendit casus iusti intelligendos esse de malis physicis nec proverbium ullum nobis argumentum pro existentia venialis peccati suppeditare.

IV. Ps 31, 6. — 1. Hieronymus iisdem rationibus motus ac in Prov 24, 16 hunc versum interpretatur de veniali. Sequitur eum Cassiodorus, qui ob similes rationes ac Cassianus in Prov 24, 16 putat agi hic de venialibus. Idem sentit Gregorius Magn. et postea Bellarminus. — 2. Magis cauti fuere Graeci. Athanasius loquitur quidem de peccato Davidis, ast non de veniali. Theodoretus Cyrensis rectam viam interpretibus indigitat, sed frustra, quia Euthymius Zigabenus adhuc Athanasio simpliciter adhaeret. — 3. Interpretationes minus rectae (ait scriptor) ex eo ortae sunt, quod auctores arcte coniungebant Ps 31, 5 et 6, cum tamen versus seiuncti sint per »sela«, et quod voces »pro hac« ad falsum substantivum in versu praecedenti referebant. — 4. Allata denique uberiore inquisitione in Ps 31, 5 et 6 auctor ostendit agi quidem in Psalmo de peccato Davidis, quod tamen mortale est, non veniale.

III. Preg 24, 16.

Septies enim cadet iustus et resurget; impii autem corrueant in malum.

1. Ako se sme reči o kakem svetopisemskem stihu, da so ga ne samo pridigarji, temveč tudi bogoslovni pisatelji razlagali brez ozira na hermenevtična pravila, velja to gotovo o tem Salomonovem¹ izreku. Zgodovina njegove razlage nam nudi naravnost tipičen zgled, kako se ne smejo uporabljati svetopisemski stavki. Sploh ima ta znameniti verz svojo čudno usodo: ne samo, da ga njegovi razlagalci niso prav tolmačili, marveč so ga tudi »spopolnjevali«, kajti mnogokrat ga čitamo v obliki: »Septies in die cadet iustus...« »In die« pa je povsem ne-

opravičen dostavek, ker ga ne najdemo ne v hebrejskem izvirniku ne v Vulgati. Sicer pa ni težko dognati, kako je prišel ta vmetek v naš verz. V Ps 118, 164 čitamo namreč: »Septies in die laudem dixi tibi.« Ker so duhovniki ponavljali ta stavek v officiju zelo pogosto, jim je njegov besedni red postal tako domač, da so tudi za »septies« v Prov 24, 16 postavili nehote (fallente aure) »in die«, čeravno v izvirniku ni nikakega sledu o ׀׀׀.

Ako najdemo torej pri Kasijan² enkrat »septies cadet«,³ drugikrat »septies in die cadet«,³ se temu ne smemo preveč čuditi. V dodatku k delom Pavlina Nolanskega⁴ je tudi čitati »in die«; slično pri Bonaventuri.⁵ Bolj čudno pa je, da je prišel ta vmetek v uradno izdajo Vulgate Siksta V. l. 1590; pa tudi to se da razložiti, ker je Sikst V. z nekako nervoznostjo silil, da se Vulgata čimprej tiska, in da bi šlo delo bolj od rok, je kar sam prevzel mnoge korekture. Ta njegova vnema je sicer vse hvale vredna, iz tega pa ne sledi, da moramo biti z njegovimi korekturami povsod zadovoljni. Marsikaj je pri tem prenačlenem delu ušlo njegovi pozornosti in med pomanjkljivosti njegove izdaje smemo prištevati tudi ta vmetek. Ne dolgo po Sikstovi smrti je dal Klement VIII. še enkrat dobro pregledati tisk Vulgate in Sixto-Clementina (1592) res nima več »in die«. Da rabi ta izraz tudi Bellarmin⁶ († 1621), je umevno, saj je spadal ta teolog med Sikstove sotrudnike pri izdaji sv. pisma. Bolj čudno je, da ga rabi še Suarez.

Toliko glede besedila.

Še bolj zanimiva pa nego zgodovina tega teksta je zgodovina njegove eksegeze, ki nam bo pokazala, ali naj tolmačimo padce pravičnika kot grehe ali pa kot fizično zlo.

Grški očetje se z razlago knjige Pregovorov niso ravno preveč pečali, vendarle hočemo zbrati tukaj zrna, ki jih najdemo v grški patristični literaturi v pojasnitev našega verza.

¹ Nekateri pisatelji menijo, da zbirke pregovorov Prov 22, 17—24, 22 (torej tudi našega pregovora) ni pripisovati Salomonu. O tej hipotezi, ki ne spada k našemu vprašanju, primeri R. Cornely, *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros II 2* (Paris 1887) 147.

² Cassiani Collatio 21, 11. PL 49, 1168, 1169.

³ Cassiani Coll. 22, 13. PL 49, 1236.

⁴ Paulini Nol. Opera. Append. Excerpta Bobiensia. CSEL 29, 460.

⁵ Bonaventura, In II Sent., 42 a. 2 q. 1.

⁶ Bellarminus, De iustific. l. 4 c. 20 (Tom IV, 490. Venetiis 1721). Bolj zanimivo pa je, da so nekateri pisatelji iz tega vmetka skovali teološki argument za svoje mnenje, da se človek ne more vzdržati niti en dan premišljenih odpustljivih grehov: »Longius vitari possunt venialia deliberata, quam ex surreptione. Sed quaeret aliquis, quantum sit hoc tempus. In hoc Soto et Vega unus diei tempus admittunt. Aliis nimium hoc videtur, quia de iusto dicitur septies in die cadere.« Suarez, Tract. de gratia Dei (de augmento et perfect. iustit.) l. 9 c. 8, 29. Torej napačno besedilo v podkrepitev teološke teze. »Habent sua fata...« smemo reči tudi o nekaterih bibličnih tekstih.

Origen je sicer spisal komentar k Pregovorom, toda čas nam je ohranil le fragmente, v katerih ne najdemo glede našega stavka žal ničesar. — Pod imenom sv. Janeza Krizostoma je izročen govor, kjer se razlaga naš tekst o grehu sploh.⁷

Bolj uporabljiv se je zdel naš verz Cirilu Aleksandrijskemu. Ta pisatelj ga razlaga že v onem smislu, ki nam je žal že skoro tradicionalen, namreč o pravičnem, ki večkrat pade, ne da bi s tem izgubil svojo pravičnost (*εἰ καὶ συμβῆ ὀλιγον τι παρασφαλῆναι τὸν δίκαιον, οὐκ ἀδικηθήσεται*), kajti Bog ga podpira.⁸

Gregorij Nazianški ne razlaga ex professo Prov 24, 16, pač pa aludira na ta tekst, ko uči, da se mora človek vprav v trpljenju nekako pomladiti. Pripoveduje mično pravljico ali primero (*εἰκὼν*) o mitološkem drevesu, ki krepkeje raste, čim bolj ga obsekavajo; tako je tudi s pravičnim, ki vstaja iz vseh nezgod prenovljen.⁹ Ker je ta razlaga le aluzija, nam ne nudi za naše vprašanje strogo dokazilnega gradiva.

Začetkom 6. stoletja je slovel kot učitelj retorske šole v Gazi (v Palestini) Prokopij († 528), ki je spisal poseben komentar (kateno) k Pregovorom. Ta ekseget tolmači sedemkratni padec o grehu, ni pa jasno, ima li v mislih smrtni ali odpustljivi greh. Pravi, da kdor se osvobodi vsake skrbi za pozemeljske reči in se iznebi vsakega greha (*μετὰ τὴν ἀπὸ πάσης ἀμαρτίας κατάπανσιν, ἤμπροσθεν ὁ ἐπὶ τὰ δηλοῦ ἀριθμὸς*), se prebudi k duhovnem življenju (*εἰς τὴν κατὰ πνευματικὸν νόμον θειοτέραν ζωὴν*).¹⁰

Poznejši grški pisatelji nam niso zapustili posebnih podatkov, ki bi nam služili za razlago našega teksta. Raziskovanje grške patristične literature nam je torej prineslo le malo uspeha; po večini razlagajo padec o grehu, le Gregorij Naz. bi se dal morebiti navesti za razlago o nezgodah in stiskah.

⁷ Ἐπειδὴ γὰρ δίκαιον πρᾶγμα ἦν πλανηθέντα ἐπιστρέψαι με καὶ πεσόντα ἀναστῆναι με, καθὼς γέγραπται· ἐπτάκις πεσεῖται κτλ. Ps. Chrysost., Sermo in Ps. 4. PG 55, 539.

⁸ Τοῦτο γὰρ τοῖς δίκαιοις αἰεὶ ὁ Θεὸς κατανεύει, ταῖς ἀνθρωπίναις μικροψυχίας ἀπονέμων τὸν ἔλεον· ἐπτάκις γὰρ, φησί, πεσεῖται ὁ δίκαιος καὶ ἀναστήσεται. Cyrill. Alex., In Ps. 36, 24. PG 69, 940.

⁹ Ἔστι τι μῦθος φυτὸν, ὃ θάλλει τεμνόμενον, καὶ πρὸς τὸν σίδηρον ἀγωνίζεται· καὶ εἰ δεῖ παραδόξως εἰπεῖν περὶ παραδόξου πράγματος, θανάτῳ ζη καὶ τομῇ φύεται, καὶ αὐξεται δαπανώμενον· ταῦτα μὲν οὖν ὁ μῦθος... ἐμοὶ δὲ δοκεῖ σαφῶς τοιοῦτον εἶναι τι ὁ φιλόσοφος. Gregor. Naz., Or. 26. PG 35, 1240. Pod »filozofom« umevaj stoičnega filozofa, ki je Gregoriju nekam posebno imponiral; prim. Or. 26 (PG 35, 1246) in Epist. 32. PG 37, 72.

¹⁰ Procopius Gaz., Comm. in Prov. PG 87, 1463.

2. Mnogo bogatejša je razlaga za padnih cerkvenih pisateljev. Zanimivo študijo o njih eksegezi je priobčil že Lukman,¹⁴ ki stoji na edino pravilnem stališču, da je treba razumeti padce o fizičnem zlu, o neizgodah, čeravno razlagajo skoro vsi latinski pisatelji Preg 24, 16 o moralnem zlu, ponajveč o malih, vsakdanjih grehah.

Že sv. Hieronim je imel padce pravičnega za grehe.¹² Da moremo razumeti to njegovo razlago, je treba omeniti, da se je boril proti pelagijancem, ki so trdili, da more človek biti sploh brez greha.¹³ Da pobije to njih zmoto, je moral iskati dokazov, da tudi najboljši ljudje padejo večkrat v (male) grehe. In besedilo našega odstavka, po katerem bi se zdelo, da pravični mnogokrat teledne (sepiet cadet) v grehe, mu je nudilo krasen argument.

Drugače pa sodi o našem tekstu Hieronimov sodobnik sveti Avguštin. Ta je spoznal, da pod padci, o katerih govori Salomon, ni razumeti grehov (iniquitates), marveč trpljenje (tribulationes).¹⁴ Pravični pade (tako Avguštin) vsled zalezovanja hudobnih jezikov, Bog pa ga vselej utrdi; radi tega naj se pravični prav nič ne boji zalezovanja.¹⁵ Avguštin je v stari dobi edini, ki razlaga naš pregovor v tem smislu; kajti Kasijan, ki je živel ob istem času, tolmači padce o grehah (odpustnih), v katere pada tudi pravičnik, pa se jih vselej skesa.¹⁶

V dodatku k delom sv. Pavlina Nolanskega najdemo podobno misel. Pristavlja pa, naj pazi, kdor je padel že sedmikrat, da ne pade več.¹⁷

¹⁴ Pravični, ki sedemkrat pade. Voditelj 15 (1912) 159 nsl.

¹² Si cadit, quomodo iustus, si iustus, quomodo cadit? Sed iusti vocabulum non amittit, qui per poenitentiam semper resurgit. Hieronym. Ep. 122 ad Rust. PL 22, 1044; prim. Dialog. adv. Pelag. II, 4. PL 23, 538.

¹³ (Pelagius) heres Joviniani loquitur: Sine omni omnino peccato sum, sordida vestimenta non habeo, proprio regor arbitrio, maior Apostolo sum. Hieronym., Dial. adv. Pelag. II 24. PL 23, 562.

¹⁴ Septenarius numerus pro universo saepe ponitur, sicut scriptum est: Septies cadet iustus et resurgit; quotiescunque ceciderit, non peribit. Quod non de iniquitatibus, sed de tribulationibus ad humilitatem perducentibus intelligi voluit. Augustin., De civit. Dei XI 31. PL 41, 345.

¹⁵ (Deus) confirmat ambulantem, minatur erranti, ignoscit agnoscenti, revocat linguam, revocat lapsum. Iustus enim septies cadet et resurgit, impii vero infirmabuntur in malis. Non ergo timeat unusquisque nostrum callidos insectatores, aucupes verborum, dinumeratores pene syllabarum et praevariatores praeceptorum. Augustin., Enar. in Ps 55, 10. PL 36, 654.

¹⁶ Caeterum ab istis minutis, in quibus septies cadit iustus, ut scriptum est, et resurgit, nunquam deerit poenitudo. Cassiani Coll. 21, 11. PL 49, 1168, 1169.

¹⁷ Iustus septies cadit in die et resurgit. Qui semel cadit et iterum, quomodo iustus vocari possit? Ideo iustus dicitur, quia cadens erigitur. Septimus autem numerus requiem docet. Qui in septimo ceciderit, cavere debet, ne ulterius cadat. Opera s. Paulini Nol. append., excerpta Bobiensis, CSEL 29, 460.

Ne dolgo za Avguštinom je pisal o našem tekstu genevski škof Salonij († 450?), ki nam je zapustil poseben komentar k Pregovorom, kjer v obliki pogovora med Veranom in Salonijem razlaga to knjigo v alegoričnem smislu. Glede padcev pravičnega pravi Salonij, da govori tukaj hagiograf o malih, vsakdanjih grehah, brez katerih ne more biti nihče v tem življenju.¹⁸

Slično misel izraža največji teolog v začetku 6. stoletja, Fulgencij Ruspški († 530?): pravični nikakor ne neha biti pravičen, čeprav pade (v male grehe).¹⁹

Naše raziskovanje o dobi cerkvenih očetov lahko sklenemo z Lukmanovimi besedami: »V patristični eksegezi je torej misel, da govori Preg 24, 16 o grehah, navadna, in sicer ima premoč naobračba na male, vsakdanje grehe.«²⁰

Tudi nastopna stoletja niso spremenila te tradicionalne smeri v eksegezi našega teksta. Tako razlaga Rabanus Maurus († 856) sedemkratni padelec o malih grehah, v katere padamo vsi vsled prirojene človeške slabosti.²¹

3. Da ne smemo pričakovati nove razlage našega pregovora niti pri skolastikih, je skoro samo po sebi umevno. Le ti so zbrali vse svoje umske sile za spekulacijo, dočim so se v bibličnih in zgodovinskih vprašanih mirno naslanjali na starejše cerkvene pisatelje; na podlagi njih razlage pa so skolastiki razvijali svoje globoke spekulativne nauke. Patristična eksegeza je pripravila material, s katerim je skolastika zidala, ne da bi vselej natančneje preiskovala kvaliteto materiala; sicer pa tedanja doba niti zdaleka ni imela pripomočkov, kakršne ima sedanja bogoslovna znanost, ko hoče kritično proučiti kak biblični tekst.

Zato ni čudno, ako n. pr. Bonaventura²² podpre svojo tezo: »Peccans venialiter remanet in iustitia« (ki je seveda

¹⁸ Veranus: Quid est, quod dicit: Septies enim cadet iustus, et resurget? Si iustus, quomodo cadere, id est peccare dicitur? — Salonius: Loquitur hic Salomon de levibus et quotidianis peccatis, sine quibus nullus iustus in hac vita esse potuit, nec esse potest. Salonii Vienn., in Parab. Salom. expos. myst. PL 53, 983.

¹⁹ De his autem, qui leviter peccant, dicitur: Septies cadit iustus et resurget. Iste talis et peccare dicitur et tamen iustus veraciter appellatur. Non enim sic cadit, ut iustus esse desinat. Fulgent. Rusp., De Incarn. Filii 42. PL 65, 596.

²⁰ Voditelj 15, 162.

²¹ »... quia nimirum per ignorantiam, per oblivionem, per cogitationem, per sermonem, per subreptionem, per necessitatem, per fragilitatem carnis singulis diebus vel invitati vel volentes frequenter reatum incurrimus; et tamen resurgit iustus, videlicet quia iustus est, nec iustitiae eius praeiudicat lapsus fragilitatis humanae. Rabani Mauri, Expos. in Prov. Salom. II 24. PL 111, 758.

²² Peccans venialiter remanet in iustitia... probatur per illud Proverbiorum 24: Septies in die cadet iustus et resurget. Bonaventura In II Sent. d. 42 a. 2 q. 1.

pravilna) sklicujoč se mirno na naš pregovor. Med poznejšimi stojta na istem stališču Bellarmin²³ in Suarez²⁴ († 1670), da ne govorimo o manjših.

Vplivu tradicionalne razlage se niso mogli odtegniti niti strokovni eksegeti. Tako razlaga Hugo de Sancto Caro († 1263) v svoji »Postilla in universa biblia iuxta quadruplicem sensum« naš pregovor o grehu, in sicer o odpustnem in smrt-nem.²⁵

Šele znani teolog in kritični ekseget Cornelius Jansenius starejši (1510—1576) razlaga pravilno Preg 24, 16 po hebrejskem besedilu o neizgovornih pravičnega in se sklicuje pri tem na sv. Avgušтина, De civitate Dei XI, 31. Vendar se vpliva tradicije tudi on ni mogel popolnoma otresti, ker po Vulgati, katere tekst mu je enakopraven s hebrejskim, meni, da so padci pravičnika »levia errata«, »lapsus facilis«, »quotidiani lapsus«.²⁶

Slično stališče zavzema sloviti ekseget Cornelius a Lapide († 1637), ki je na podlagi hebrejskega besedila prišel do zaključka, da govori hagiograf o fizičnem in ne o moralnem padcu pravičnega. Sicer pa stoji tudi on kakor Jansenius pod vplivom Vulgate, in da zadosti obema besediloma, razlikuje dvojni padeč pravičnega, »in poenam vel calamitatem« in potem »in culpam«.²⁷

Da si ne upajo odstopiti popolnoma od Vulgate, se da razlagati iz miselnosti tedanjega časa. V 16. in 17. stoletju so namreč nekateri, zlasti španski teologi preveč enostransko naglašali, da je Vulgata edini avtentični tekst za bogoslovnega pisatelja; Melhior Canus naravnost brani, da bi se kdo skliceval na hebrejsko in grško besedilo.²⁸ Še bolj radikalnega nazi-

²³ ...neminem esse tam iustum, qui semper bonum faciat: omnes enim aliquando peccant iuxta illud Prov 24: Septies in die cadit iustus et resurgit. Ubi non dicitur iustus ad singulos passus cadere, sed aliquoties cadere. Bellarminus, De iustific. IV 20 (Tom. IV. 490. Venetiis 1721).

²⁴ Sunt quaedam peccata, quae non excludunt gratiam neque iustitiam coram Deo, quod inde colligitur, quia in Sacra Scriptura tribuuntur iustus perseverantibus in amicitia Dei, Prov. 24: Septies in die cadet iustus. Suarez, De peccato mort. et ven. Disp. 2 sect. 4, 3 (Opp. IV, 526. Paris 1856).

²⁵ Prim. Lukman v Voditelju 15, 163. Postilla mi ni bila dostopna.

²⁶ Lukman v Voditelju 15, 164.

²⁷ Iusti casus est duplex, prior in poenam vel calamitatem, in culpam posterior: unde duplex hic oritur sensus: prior de malo poenae... huic expositioni favet textus hebraicus. — Secundo, plane et simpliciter, iuxta Vulgatam versionem haec accipias de casu iusti in culpam. Cornel. a Lapide, Comm. in Salom. Prov. Opp. VII 661 sq. (Antwerpiae 1697).

²⁸ Si qua morum et fidei quaestio inter catholicos exoriatur, eam definire oportet per latinam hanc veterem editionem. — In fidei ac morum disputationibus non est nunc temporis ad hebraica graecave exemplaria provocandum, nec ex eis certa controversiarum fides est facienda. — In his, quae ad fidem et mores pertinent, non sunt latina exemplaria per hebraica et graeca corrigenda. Melch. Canus, Loci theol. II, Ed. Patavii 1714 pag. 51.

ranja je bil Lud. de Tena, ki trdi, da nam Vulgata podaje smisel (infallibilem veritatem) prvotnega avtorja »in omnibus suis partibus quantumvis minimis, non minus quam originalis Scriptura, unde fuit desumpta«. ²⁹ Slično tudi P. Basilius P o n c i u s († 1626), kancelar salamanške univerze, kateremu je prevod Vulgate tako natančen, da sploh ni v njem niti najmanjše hibe, »ut (interpret) nec in levissima aliqua re lapsus fuerit... sed omnia, quantumvis minima, recte conversa.« ³⁰

Čeravno eksegeti niso soglašali s takimi enostranskimi nazori o točnosti in jasnosti Vulgate, vendar jim je bilo vsled takih naukov težko, sklicevati se v prvi vrsti na hebrejski tekst in odklanjati Vulgatin prevod, oziroma razlagati ga v smislu izvirnika.

Cornel. a Lapide je s svojo distinkcijo pokazal eksegezi p o t do pravega smisla pregovora, pot, ki je pisatelji niso preveč hitro nastopili; tudi gotovi rezultati eksegeze se žal mnogokrat le počasi uveljavijo v dogmatičnih in moralnoteoloških razpravah. Tako so kljub migljajem Jansenija in Cornelija a Lapide znameniti bogoslovci ostali pri stari tradiciji ter iz našega teksta naprej kovali dokaz za veniale, tako n. pr. najboljši francoski dogmatik in fini pisatelj 18. stol. Honoré T o u r n e l y († 1729) ³¹ in dolga vrsta drugih. Čas pa bi bil, da bi moralisti enkrat za vselej izpustili ta biblični citat iz vrste dokazov za odpustni greh, ker nima dokazilne moči. To nam bo najbolje dokazala njegova dobesedna razlaga.

4. Ako hočemo rešiti vprašanje, kaj pomenijo besede našega pregovora, se moramo ozirati ne le na tekst, marveč tudi na kontekst, ki nam kaže zvezo med posameznimi deli govora. To je pač elementarno pravilo za razlago vsakega teksta in le čudno, da so se razlagalci našega stiha tako malo ozirali nanj. Tolmačili so besede: Septies cadet iustus kar zase, ne da bi se ozirali na vzporednost členov, a kamo li na prejšnji verz, ki nam podaje ključ k razlagi našega verza, ker je z njim ozko spojen. ³²

²⁹ Isagoge in tot. S. S. I, 6, 3 p. pri Cornely, Hist. et crit. introductio in utriusque Test. libros sacros I (Paris 1885) 442.

³⁰ P o n c i i, Quaest. expositivae q. 3. 2. Migne, Scripturae sacrae cursus completus I 878.

³¹ Septies cadit iustus; sed qui iustus est, etiam dum peccat, non peccat mortaliter; neque enim potest quis esse iustus ac mundus et simul in statu peccati mortalitatis. T o u r n e l y, De peccat. p. II, a. 2. Curs. Theol. VI (Col. Agripp. 1762) 165.

³² Pisatelji so interpretirali naš tekst, kakor jim je narekovala njih miselnost, oziroma okoliščine, v katerih so živeli: Hieronimu je bil dobrodošel proti pelagijancem, Kasijan pa za napredek v askezi. Tako nam nudi raziskovanje tega teksta že s historičnega stališča, kakor pravi Lukman, »zanimivo sliko. Odpor proti pelagijanizmu (Hieronim) in posebno asketična špekulacija (Cassianus) sta spravila razlago Preg 24, 16 na stranpot, na kateri je vztrajala stolletja«. Voditelj 15, 164.

Hagiografova misel nam bo jasna le tedaj, ako vzamemo Preg 24, 15 i n 16 kot e n pregovor; pri tem je seveda potrebno, da se oba verz za tudi pravilno prevedeta, kajti dober prevod je najboljša eksegeza. To pa ni tako lahko, kajti vidimo, da je že verz 15 delal preglavice Aleksandrijcem, ki so prevedli pregovor takole: ¹⁵ *Μὴ προσαγάγῃς ἀσεβῆ νομὴ δικαίων, μηδὲ ἀπατηθῆς χορτασίᾳ κοιλίας.* ¹⁶ *ἑπτάκις γὰρ πεσεῖται δίκαιος καὶ ἀναστήσεται, οἱ δὲ ἀσεβεῖς ἀσθενήσουσιν ἐν κακοῖς.*

15. verz nam tu ni preveč jasen. »Noli admovere impium ad pascuum iustorum (15 a) se da sicer povzeti z naporom dobre volje iz nepunktiranega hebrejskega teksta, pa ta prevod priča hkrati o nespretnosti prevajalca. Septuaginta je namreč zamenjala subst. רָשָׁע (ἀσέβεια) in adj. רָשָׁע (ἀσεβής) ter je vzela נוֹמָה za *νομή*, pratum (kar tu di pomeni) mesto za habitaculum. Še manj srečen je bil Theodotion, ki je prevedel וְרָשָׁע s *ὠραιότης* (speciositas) ne zavedajoč se, da stoji v hebr. bibliji וְרָשָׁע , torej stat. constr. od subst. in ne od adj. רָשָׁע , ker slednji bi se glasil וְרָשָׁע . Tudi 15 b je vse drugo kot jasen: »Noli decipi pabulatione stomachi« (cuius?), je stavek, ki ga zaman iščeš v hebrejskem tekstu. Septuaginta je najbrž zamenjala וְרָשָׁע (violentiam inferre) s שָׁגָג (errare, delinquere, seducere) in otdot njen glagol ἀπατάω.

Bolj natančen je Vulgatin prevod, toda tudi njeno besedilo ne odgovarja povsem izvirniku. Latinski prevod pravi namreč. »Ne insidieris et quaeras impietatem in domo iusti, neque vastes requiem eius; septies enim cadet iustus et resurget; impii autem corrudent in malum.«

Po hebrejskem izvirniku pa je misel ta-le: Ne preži zlobno na biva lišče pravičnega, ne oškoduj njegovega ležišča; kajti če pade pravični tudi sedemkrat, bo zopet vstal, dočim bodo krivični pogubljeni.

V Vulgati je tedaj beseda »impietas« zapeljiva, ker pomeni etičen pojem, češ, ne išči greha v hiši pravičnega; kajpada bo prav radi tega »greha« marsikdo prevedel tudi sledeče besede (neque vastes requiem eius): ne moti ga v njegovem »duševnem miru«. O kaki hudobiji, kakem grehu v hiši pravičnega pa hebrejski tekst sploh ne govori in duševnega miru niti od daleč ne omenja. Salomon trdi le eno: Vse nakane brezbožnežev zoper pravičnega bodo popolnoma brezuspešne. Tudi ko bi moral radi njih spletka pasti v mnoge nezgode (septies), bo slednjč vselej zmagal.

To razlago, ki je že sama po sebi jasna in povoljna, nam potrjujejo loci paralleli, v katerih se ponavlja ista misel. Res čudno, da so se razlagalci skozi stoletja tako malo ozirali na sporedne tekste, ko nam vprav ti najbolj razsvetljujejo eventualne nejasnosti kakega bibličnega izreka.

Svetopisemski stih, ki nam podaja isto misel kot Prov 24, 16 in jo spopolnjuje, najdemo v Ps 33, 20: »Multae tribulationes iustorum et de omnibus his liberabit eos Dominus.« Ta psalmistov verz je zelo soroden z našim pregovorom. »Multae« odgovarja našemu »septies«; »tribulationes iustorum« je isto kot »cadet iustus«; slednjič ima »resurget« svojo vzporednico v »liberabit eum Dominus«. David v tem psalmu gotovo ne govori o grehu (še manj pa o odpustnem), marveč njegova vodilna misel je: Bog varuje pravične, hudobneže pa kaznuje. Zelo slično misel ponavlja Ps 36, 24; to mesto je našemu pregovoru še bolj sorodno nego prej navedeni Ps 33, 20, saj zveni kakor njegova parafraza: »Cum ceciderit (iustus) non collidetur, quia Dominus supponit manum suam.«

Da govori Salomon o fizičnih nezgodah, nam dokazuje pa s posebno jasnostjo sorodni verz pri Jobu 5, 19: »In sex tribulationibus liberabit te et in septima non tanget te malum.« Kadar koli zadene torej človeka nesreča, pa naj bi bilo to 1 »sedemkrat«, vselej ga otme Gospod. — P a d c i torej, katerim je izpostavljen pravični, niso etičnega, marveč fizičnega značaja, so razne nezgode, morda tudi kazni (*πειρασμοί* ali *παιδεία*), iz katerih pa najde vselej izhod ali rešitev, dočim bo brezbožnež bedno poginil, ako ga zadene slična katastrofa.³³

To je dobesedni smisel pregovora, njegov sensus obuius, vse druge razlage so le razlage per accomodationem ali pa aluzije na besedilo našega teksta. Ne tajimo sicer, da se dajo besede tega pregovora lepo uporabiti o pravičnem, ki pade večkrat v male grehe, toda trdimo, da to ni njih smisel. Umevno je že, ako se govornik v oratorični emfazi sklicuje na ta izrek, da dokaže, kako tudi najboljši kristjan pade večkrat v greh; tudi odpustno je to, posebno če pomislimo, da se je ta lapsus pripetil kar sv. Hieronimu, toda moralist ni radi tega še upravičen, da naredi iz teh besed teologični dokaz za peccatum veniale. In ker tega ne sme moralist, naj bo previden tudi homilet, kajti »ni prav, če sveto besedilo uporabljamo za čisto drugačne stvari, kakor jih je imel v mislih sv. pisavec«, naglašajo popolnoma prav moderni pastoralisti.³⁴

IV. Ps 31, 6.

Pro hac orabit ad te omnis sanctus in tempore opportuno.

1. Da velja ta verz kot dokaz za odpustni greh, tega (to hočem priznati javno) nisem slutil. Toliko bolj me je zanimalo, ko sem opazil, da ga umeje že sv. Hieronim o grehu pravičnega ter argumentira s temi besedami prav tako kakor s

³³ Prim. tudi Frankenberg, Sprüche (Göttingen 1898) 136 (Handkommentar zum Alten Testament hsg. v. W. Nowack II 3).

³⁴ F. Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje I (Ljubljana 1919) 208.

Preg 24, 16: ako prosi pravični za odpuščanje grehov, morejo biti to seveda mali grehi, sicer bi ne spadal med pravične.³⁵

Pri tem pa moramo omeniti, da Hieronim ne govori tukaj kot biblicist, marveč kot polemik proti pelagijancem, ki so, kakor že omenjeno, učili anamartezijo prerojenih. Proti tej blodnji sta nastopila Avguštin³⁶ in Hieronim z vso energijo in jo slednjič tudi spodbila. — Iz te polemike je izšla Hieronimova interpretacija našega verza, v kateri zapušča literarni smisel in argumentira s spiritualno razlago. Ugled, ki ga je užival vselej sv. Hieronim, je deloval tudi na druge zapadne cerkvene pisatelje, ki uporabljajo naše besedilo kot dokaz za odpustljivi greh. V tem smislu piše n. pr. znameniti državnik in bogoslovni pisatelj K a s i o d o r († okoli 467), ki je sestavil za svoje menihe posebno tolmačenje psalmov. Za njegov asketični namen mu je taka razlaga dobro došla.³⁷

Slično uporablja naš tekst G r e g o r V e l i k i v svoji razlagi spokornih psalmov kot dokaz za odpustne grehe, brez katerih niso niti najpravičnejši ljudje.³⁸

Med sholastiki argumentira skoro dobesečno kakor Hieronim sloveči dogmatik B e l l a r m i n; tudi njemu je Davidov »sanctus« pravi svetnik, ki prosi le za odpuščenje malih grehov.³⁹

2. Bolj previdni pa so bili v razlagi tega mesta vzhodni cerkveni pisatelji. Sicer tolmači globoki dogmatik sv. A t a n a z i j Davidove besede tudi o grehu, oziroma o pokori, toda ne o odpustnem. Psalmistov stavek more pomeniti po Atanaziju

³⁵ Pro hac, hoc est, impietate, sive iniquitate (utrumque enim intelligi potest) orabit ad te omnis sanctus in tempore opportuno. Si sanctus est, quomodo orabit pro iniquitate? Si iniquitatem habet, qua ratione sanctus appellatur? Iuxta illum videlicet modum, qui et in alio loco scribitur: Septies cadet iustus, et resurget. Hieronym., Dial. adv. Pelag. II 4. PL 23, 538.

³⁶ Augustin., De spiritu et litt. 36, 65. PL 44, 245; isto misel ponavlja v De gestis Pelagii 26. PL 44, 336 in Contra duas epist. Pelag. 1, 28 PL 44, 563.

³⁷ Sic commendat veniae postulationem, ut eam etiam sanctis omnibus dicat esse communem: merito, quoniam qui non est a peccatis alienus. in supplicationibus debet esse permistus. Cassiodor. Expos. in Psalter. Ps. 31. PL 70, 221.

³⁸ Sancti etenim viri, licet magnis iam virtutibus polleant, habent tamen adhuc de culpae obscuritate quod feriant. Et licet magna iam vitae claritate luceant, aliquas tamen peccati nebulas, velut quasdam noctis reliquias, nolentes trahunt. Gregor. M., In Psalm. poenit. PL 79, 562.

³⁹ Pro hac orabit ad te omnis sanctus in tempore opportuno. Ubi illud: pro hac refertur ad peccati remissionem, de qua paulo ante dixerat: Dixi, confitebor adversum me iniustitiam meam et tu remisisti impietatem peccati mei. Cum igitur pro remissione peccati oret omnis sanctus, manifesto sequitur, esse quaedam peccata, quae in sanctis aliquando inveniuntur, nec tollunt sanctitatem. Bellarmin. De amiss. grat. 15 (Opp. t. IV 33. Venetiis 1721).

dvoje: David bo vsem vzor spokornosti ali vsi bodo z Davidovimi besedami priznali njegov greh.⁴⁰

Dobro je razumel smisel našega verz a sloveči grški ekseget Theodore Cirski, čigar komentar k psalmom se odlikuje po vsebini in po obliki. Teodoret je bil tako srečen, da je mogel rabiti Simahov prevod, katerega je že sv. Hieronim visoko cenil radi njegove jasnosti.⁴¹ Simah in z njim Teodoret motrita verz 6 kot eno celoto, ne oziraje se na prejšnji verz. Misel stihajima je sledeča: Kdor prosi Boga ob pravem času, bo našel pomoč, čeravno ga preplavljajo težave; saj iz vseh teh ga bo rešil Gospod.⁴² S to razlago je pokazal Teodoret eksegetom pravo smer za tolmačenje Davidovih besed, toda ta smer je ostala žal dolgo časa pozabljena.

To vidimo n. pr. pri Evtimiju Zigabenu († po 1118), zadnjem grškem eksegetu, čigar komentarji so vredni upoštevanja. Zapustil nam je sicer dobro razlago psalmov, kjer tolmači naš tekst o Davidovem grehu slično kakor Atanazij: ko bodo doznali pobožni, da je Bog odpustil Davidu, ga bodo posnemali v pokori.⁴³

3. Odkod pa izvirajo vse te razlage? Da je Hieronim tolmačil verz 6 o odpustnem grehu, je psihologično umevno. Potreboval je dokazov proti pelagijanskim naukom in jih je vzel, kjer je mogel. Da pa vprav ta tekst nima dokazilne moči, tega ni opazil. Pelagijanci, ki bi bili morali pogledati v sv. pismo in preiskati stih, so pač menili, da zadostuje trditi svoje, mesto da bi zadevo kritično preiskali. Nekaj sličnega kakor o Hieronimu smemo trditi o Kasiodoru, ki je hotel vprav iz psalmov, katere so njegovi menihi vsak dan molili, dokazati, da so vsi ljudje, tudi »sancti«, grešni. Naš verz mu je dobro došel.

⁴⁰ Ὑπὲρ τῆς ἐμοῦ, φησὶ, συγχωρηθείσης ἁμαρτίας ἑκάστος τῶν ὁσίων σοι εὐχεται. Δύο δὲ διὰ τούτων σημαίνει· ἢ ὅτι ὑπέδειγμα πᾶσι μετανοίας ἔσομαι, ἢ προφητικώτερον, διὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ τοῦ προσώπου Δαυὶδ πάντα τὰ ἔθνη κατὰ καιροὺς ἐξομολογεῖσθαι ὑπὲρ τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ. Athanas., Expos. in Ps 31 PG 27, 161.

⁴¹ Symmachus non solet verborum κακοζηλίαν, sed intelligentiae ordinem sequi. Hieronym., In Amos 3, 11. PL 25, 1019.

⁴² Τοῦτο δὲ ὁ Σύμμαχος οὕτως ἠρμήνευσεν· περὶ τούτου προσεύχεται πᾶς ὄσιος, καιρὸν εὐρών, ὥστε ἐπικλύζοντα ὕδατα πολλὰ πρὸς αὐτὸν μὴ ἐγγίσει. Ὁ σπουδαῖον σοι προσφέρων τὴν ἱκετείαν παντοδαπῆς ἀπολαύσεται προμηθείας. Ὥστε κἂν διαφόροις συμφοραῖς περιπέσῃ, δίκην αὐτὸν ὕδατων περικλυζούσαις, περιγενέσθαι τούτων καὶ κρείττονα δευχθῆναι τῶν λυπηρῶν. Theodoret. Cyr., In Ps 31 PG 80, 1089.

⁴³ Ἀπὸ ταύτης τῆς ἁμαρτίας κινούμενος παρακαλέσει σε πᾶς θεοσεβὴς· μαθῶν γάρ, ὅτι ἐξομολογησάμενος, εὐθύς συγχωρηθῆν, μιμήσεται με ἐν καιρῷ μετανοίας. Euthym. Zigab., Comment. in Ps PG 128, 364.

Glavni razlog napačne razlage pa tiči v tem, da so eksegeti miselno vezali verza 5. in 6. Čitali so namreč:

- 5 a Delictum meum cognitum tibi feci:
et iniustitiam meam non abscondi.
b Dixi : confitebor adversum me iniustitiam meam Domino:
et tu remisisti impietatem peccati mei.
6 a Pro hac orabit ad te omnis sanctus
in tempore opportuno.
b Verumtatem in diluvio aquarum multarum,
ad eum non approximabunt.

Napako so storili, ko so 5 b in 6 a tesno zvezali; vsled tega so morali seveda »pro hac« kot kazalni zaimsek nasloniti na »impietas«. Ko se je enkrat to posrečilo, je bilo vse drugo razmerno lahko. »Impietas« je greh (kar je jasno); če pa moli »za ta greh« (pro hac) svetnik, je zopet »jasno«, da more biti »impietas« le odpustni greh; in tako je bil dokaz gotov.

Oglejmo si tekst nekoliko bliže, pa bomo spoznali, da je misel, ki jo izvaja David, drugačna, nego jo tolmačijo omenjeni razlagalci; in zraven je Davidova misel še silno jasna.

V hebrejščini se glasi naš odstavek tako-le:

אֲמַרְתָּ אֲדֹנָי יְהוִה עָלַי פְּשָׁעִי לֵירוּחַ 5 b

וְאָתָּה נִשְׂאָתָּ עָן חַטָּאתַי סֵלָה 5 c

itd. עֲלֵיזָמָה וְתִפְלֵל מִלְּדַחֲסִיד אֱלֹהֶיךָ 6 a

Tu opazimo najprej, da znameniti עלִיזָמָה sploh ne more pomeniti »pro hac«, kajti substantiv עָן v 5 c, na katerega naj se nanaša naš zaimsek, je moškega spola; glasiti bi se moralo torej עלִיָּה. Dalje je tako ozka zveza med עָן חַטָּאתַי in עלִיזָמָה, kakor jo domneva Hieronim, že radi tega izključena, ker se nahaja med obema סֵלָה. Naj se ta izraz tolmači kakor komu drago,⁴⁴ gotovo je, da je to neko delilno znamenje, kar izpričuje tudi grški izraz *διάρωμα*. Iz tega siedi, da je treba ločiti 5 c in 6 a. Res je, da tuintam סֵלָה ne stoji na pravem mestu (krivdo

⁴⁴ Kaj bi mogel pomeniti »sela«, o tem si niso bili na jasnem niti stari cerkveni pisatelji. Hieronim našteva v pismu ad Marcellam, ki ga je bila prosila v tej zadevi za pojasnilo, različna mnenja ter prepušča njej sami, da si izbere primerno razlago (tuò iudicio derelinquo). Hieronymi, ep. 28. PL 22, 434 ss. — Iz tega je razvidno, kar bodi mimogrede povedano, kako so se zanimale naobražene rimske dame za biblična vprašanja. Take teološke naobrazbe bi danes v »boljših« krogih zaman iskal.

imajo na tem prepisovalci); res je, da ga Hieronim na našem mestu ne čita (med novejšimi ga briše n. pr. Schlögl); toda obenem je tudi res, da ga imata mazoretski tekst in Septuaginta, da je torej vsaj zelo star.

4. Vsekakor pa mora vsakdo, ki čita pozorno hebrejski tekst, priznati, da se mora צַדִּיקִים prevesti kot »zatorej« in ne kot »pro hac«. Misel Davidova v tem psalmu je namreč sledeča: »Grešil sem (scil. cum ea, quae fuit Uriae) in zato sem moral dan in noč nad sabo občutiti težko kaznujoče roke božje, tako da so se moje kosti starale« (t. j. da so pešale tudi moje telesne moči). V tej moralni potrnosti se odloči David, da prizna, izpove svoj greh, in po priznanju najde mir vesti in varnost pred božjo jezo: »Greh svoj sem ti razodel in nisem prikril svoje krivice..., ti pa si odpustil hudobijo moje pregrehe.« Čuteč v sebi to notranje pomirjenje, izvaja iz te skušnje moralni nauk, naj bi vsak grešnik na sličen način prosil Boga za odpuščenje. »Zatorej« (»pro hac«) naj te ponižno prosi vsak pobožni ob pravem času; da se mu, ko pridrvi povodenj voda, ne približa.«

Če govori David o grehu, je to gotovo smrtni greh.⁴⁵ David se radi malega greha sploh ni mnogo vznemirjal, on je bil le velik... v grehih in v pokori. Samo z umetno razlago se more spraviti mali greh v kontekst tega psalma, dočim je sensus obvius sila preprost: Davidu je Bog odpustil, ko je priznal, izpovedal svoj greh. Zatorej naj prosi tudi vsak drugi odpuščenja, da ga ne zadenejo časne kazni (diluvium aquarum); pred takimi kaznimi so imeli namreč sinovi stare zaveze poseben rešpekt in na to psiho judovskega rodu se ozira sveto pismo neštetokrat.⁴⁶ Skratka: skesanemu grešniku Bog odpusti greh. — To odpuščenje je tako temeljito, da bo Bog Izraelitu

⁴⁵ Sloveči ekseget Janez Lorinus († 1634) poudarja, da psalm govori o smrtnem grehu Davidovem. »Totus contextus satis ostendit, sermonem esse quemadmodum de gravi peccato Davidis, sic et de simili, quod repariatur in aliis, ut illius in poenitendo exemplo sequantur.« Lorini, Comment. in Psalmos (Moguntiae 1678) 446. — Ker ta verz nima dokazilne moči, ga tudi milevitanski (416) in kartaginski (418) zbor ne uporabljata v svojih kanih proti pelagijancem (can. 6, 7 gl. Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum⁴³ nn. 106, 107). Zanimivo je, da ga tudi sv. Avguštin v svojih protipelagijanskih delih ne navaja, dočim se ga sv. Hieronim poslužuje.

⁴⁶ Prav lepo izraža to misel Akvinec, ki uči: Kakor vodimo v spekulativnih vedah ljudi s pomočjo dokazov (per media syllogistica), da sprejemo naša izvajanja (ad assentiendum conclusionibus), tako jih navajamo v zakonih s pomočjo kazni in plačila (per poenas et praemia), da spoštujejo naredbe (ad observantias praeceptorum). Stari zakon pa je bil za še nepopolno ljudstvo (dabatur populo adhuc imperfecto); zato je bilo primerno, da obeta tudi časna plačila, oziroma da grozi z časnimi kaznimi: »unde legi veteri conveniebat, ut per temporalia, quae erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum.« 1 II q. 99 a. 6 corpus.

odpustil tudi časne kazni, ako ga za to prosi. To je misel Ps 31, 5. 6.

Ker tolikokrat recitiramo Ps 31, 6, ga hočemo ob tej priložnosti nekoliko pojasniti. Najprej bodi omenjeno, da v Vulgati ne teče gladko. *Pro hac orabit ad te omnis sanctus in tempore opportuno: verumtamen in diluvio aquarum multarum ad eum non approximabunt.*

Glede »pro hac« smo že omenili, kako je razumeti ta izraz. Ta za naše jezikovne pojme nerazumljivi femininum ni nič drugega nego *ὁπερ ταύτης*, ki ga ima Septuaginta. Aleksandrijski so pa, kakor znano, marsikaj servilno prevedli iz hebrejščine, ne oziraje se na duh grškega jezika. Tako so spravili v svoj prevod mnogo hebraizmov, ki so iz Septuaginte prešli tudi v takozvano Italo, oziroma v Vulgato. Med te hebraizme spada zlasti navada, da so doslovno prevedli pronomen feminini generis tudi tedaj, ko ga rabi izvirnik tako kakor mi neutrum.⁴⁷

Konjunkcija »verumtamen« je vse drugo kot prijetna; zaman premišljuješ, zakaj rabi Vulgata tako izrazit protivni veznik. Če pa pogledamo v Septuaginto, vidimo, da je ta povzročila tak prevod, kajti v njej najdemo stavek, ki ni za las glajši od Vulgate: *ὁπερ ταύτης προσεύξεται πρὸς σε πᾶς ὄσιος ἐν καιρῷ ἐπιθέτω· πλὴν ἐν κατακλυσμῷ ὑδάτων πολλῶν πρὸς αὐτὸν οὐκ ἐγγιμοῦσι.* Seveda je to zopet le servilen prevod hebrejskega teksta:

לְעֵת מְצוֹר רַק לְשִׁמְחָה מִיָּם רַבִּים
אֱלֹהִים לֹא יִגְעוּ

Da to besedilo ni popolnoma v redu, se čuti pri skladnem čitanju takoj; zlasti partikula רַק zveni neubrano. Radi tega so skušali razni eksegeti popraviti ta stih (prim. editio Kittel [Buhl] Lipsiae). — Schlögl je emendiral naš verz na sledeči način:

עַל־זוֹאת יִתְפַּלֵּל כָּל־חַסִּיד אֱלֹהִים
לְעֵת מְצוֹר וּמְצוֹק לְשִׁמְחָה
מִיָּם רַבִּים אֱלֹהִים לֹא יִגְעוּ

ter mu dodaje zveneči prevod:

Drum bete jeder Fromme zu dir;
Zur Zeit der Angst und Not bei Überschwemmung
Werden die Wassermassen an ihn nicht heranreichen.⁴⁸

⁴⁷ Semitski jezikovni miselnosti sploh manjka kategorija neutrum. Prim. Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik²⁵ (Leipzig 1909) § 122 q. n. 1. — Zato čitamo n. pr. »Unam petii a Domino, hanc requiram« (Ps. 26, 4) in mnogokrat slično, vedno kot prevod ženske oblike v hebrejščini. Seveda bi mi pričakovali na teh mestih latinski neutrum.

⁴⁸ Die Psalmen (Graz und Wien 1911) 43.

Med starimi ima najboljši prevod Simah.⁴⁹

Slednjč bodi omenjeno, da »sanctus« ne pomeni nikakor svetnika s sensu stricto, marveč sploh častilca Jahvejevega (prim. Ps 30, 5; 31, 24; 37, 28; 50, 5) ali Izraelita, ne da bi bila s tem izrečena sodba o njegovi osebni etični višini. Saj imenuje tudi sv. Pavel neštetokrat svoje čitatelje ἄγιοι, ne da bi hotel s tem trditi, da so osebno brez (smrtnega) greha, marveč rabi to besedo, ker so poklicani k svetosti.

Dokaz torej, ki ga sestavljajo nekateri bogoslovci iz našega verza za peccatum veniale, bo treba izbrisati iz dogmatičnih razprav.⁵⁰

(Nadaljevanje in konec v 3. zvezku.)



Dr. P. Angelik Tominec O. F. M. — Ljubljana:

Znanje Kristusa-človeka po nauku kard. Mateja ab Aquasparta.

(De scientia Christi-hominis ad mentem Card. Matthaei ab Aquasparta.)

Disquisitionis breviarium. — In Quaestionibus disputatis Matthaei ab Aquasparta hucusque typis vulgatis sermo non est nisi de scientia visionis animae humanae Christi. — 2. Christum viatorem simul et comprehensorem fuisse auctor noster probat ex unione hypostatica et ex munere mediatoris Christi. — 3. Opiniones de ambitu scientiae visionis in anima Christi ad mentem Alexandri Halensis eiusque antecessorum breviter exponuntur. — 4. S. Thomae Aquinatis doctrina de eadem materia recensetur. — 5. S. Bonaventurae, Aquinatis doctrina non contentus, eam ulterius exposuit; quem theologi franciscani ut Ioannes Duns Scotus et Ricardus a Media Villa secuti sunt. — 6. Doctrina Matthaei ab Aquasparta, quae verbis: »Quamdiu intellectus coniunctus est, numquam pervenit ad omnium intelligibilium notitiam, nisi solus intellectus Christi,« continetur, plane consona est cum doctrina s. Bonaventurae, quo Matthaeus ab Aquasparta magistro est usus.

⁴⁹ Ohranjen v Origenovi »Heksapli«, PG 16/I, 717.

⁵⁰ To je končno spoznal tudi Bellarmin, ko ni pisal dogmatične razprave, temveč razlagal kot ekseget psalme. Tu je že »revidiral« svoje mnenje, ker piše: »Exemplo suo dicit Propheta multos futuros, qui discant orare Deum pro indulgentia peccatorum, ut hoc modo liberentur a magnis malis, quibus aliquando peccatores involvendi sunt.« Torej o malem grehu ni več govora. — Glede konstrukcije »pro hac« pa omenja: »Itaque sensus erit, hac de causa, quia tu tam clementer ignoscis poenitentibus, orabit ad te, id est fiduciam te orandi sumet omnis sanctus, id est omnis pius, omnis vere poenitens, qui incipiens odisse impietatem suam, incipit induere pietatem tuam.« Explan. Ps. 31 (Opp. VI, 105; Venetiis 1726). — Ako hočemo torej razumeti pisatelja, ne zadostuje, da motrimo to, kar je pisal, marveč tudi duševno razpoloženje, v katerem je pisal. Kot kontroverzist je Bellarmin imel pred očmi pelagijance, kot ekseget pa hebrejski tekst... in zadnje je bilo bolj pravilno.

Leta 1914. so znani izdajatelji del sv. Bonaventura izdali drugi zvezek¹ t. zv. »Quaestiones disputatae« Mateja ab Aquasparta.² »Quaestiones de Christo«, sedemnajst po številu,³ ki nam jih ta izdaja nudi, obravnavajo — izvzemši nekaj tudi zelo zanimivih vprašanj o sv. Rešnjem Telesu — predvsem dogmo o večlovečenju Gospodovem. Kakor kaže že površen pogled nanje, se skolastik tudi v njih izdaja kot zvestega zastopnika avguštinizma v srednjeveški filozofiji in že s tega stališča zaslužijo posebno monografijo.

Ker zanimanje za tega bogoslovca, ki ga Denifle⁴ šteje med najbolj prosvetljene skolastike, od leta do leta raste, zato hočem v tej in naslednjih razpravah podati njegovo naziranje o posameznih vprašanih kristologije, v kolikor je razvidno iz dosedaj izdanih kvestij. »Saj so ravno te,« pravi znani učenjak Ehrle,⁵ »krona vseh njegovih spisov. Te je še pilil, ko se je že davno ločil od šole in bil obremenjen z najvažnejšimi posli svojega reda, da, celo papeškega dvora.« Ozirati se moramo pri tem seve tudi na naziranje glavnih njegovih prednikov in sodobnikov, da nam bo na tak način mogoče spoznati njegov zgodovinski pomen za bogoslovno znanost.

1. Kakor znano, so razločevali skolastiki splošno trojno vrsto znanja človeške duše Kristusove. Prvo, takozvano blaženo znanje (scientia beatifica seu visionis) je posledica blaženega gledanja Boga samega, ki je predpravica blaženih v nebesih. Pod tem znanjem razumemo neposredno, nadnaravno spoznanje sv. Trojice, iz katerega potem sledi — kot naravna posledica gledanja pravzroka vseh stvari — seveda zelo ob-

¹ Prvi zvezek je izšel l. 1903. pod naslovom »Quaestiones de fide et cognitione«. Matejev nauk o spoznanju, ki tvori vsebino te zbirke, je preiskal znani učenjak Martin Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta, Wien 1906.

² Matej Akvaspartanski je bil rojen okoli l. 1235.—1240. v Akvaspartii, malem mestecu srednje Italije, in je 29. oktobra 1302 v Rimu umrl. V mestu Todii je stopil v frančiškanski red ter je dovršil svoje študije deloma pod sv. Bonaventuro v Parizu. L. 1281. je postal lector s. Palatii v Rimu, dne 24. maja 1287. je bil izvoljen za generalnega ministra vsega reda in 15. maja 1288. je postal kardinal ter je kot tak pod papežem Bonifacijem VIII. (1294.—1303.) deloval v raznih političnih misijah. Sigurno njegovi, večidel še netiskani spisi so sledeči: Komentarji k Jobovi knjigi, psalmom, malim prerokom in listu do Rimljanov, komentar k Lombardovim sentencam s konkordanco, Quaestiones disputatae, Quodlibeta in več govorov.

³ Za prvih devet kvestij je bil porabljen kod. 159. asiške komunalne knjižnice, pisan v 13. stoletju. Prvih sedem kvestij drugega dela naše izdaje, takozvanega Appendix-a (p. 177—210) je pa vzeti naravnost iz Matejevega avtografa, ki je ohranjen v kod. 134. asiške komunalne biblioteke. Dober njihov prepis se nahaja tudi v kod. 44. komunalne knjižnice v Todiju. Osmo in zadnja kvestija je ohranjena deloma v asiškem kodeksu 159., v celoti pa v pravkar omenjenem kod. 44.

⁴ Luther et Luthertum I (Mainz 1904) 524.

⁵ Das Studium der mittelalterlichen Scholastik etc. Zeitschrift für kath. Theol. VII (1883) 46.

sežno znanje. Drugo, vlito ali angelsko znanje (*scientia infusa*) je znanje, ki ga imajo angeli že po naravi in ki jim je od Boga vlito pri stvarjenju. Tretje, pridobljeno ali človeško znanje (*scientia acquisita seu experimentalis*), je znanje človeka, v kolikor si ga lahko pridobi v tem življenju potom skušnje. Mi se omejimo tu le na prvo vrsto človeškega znanja Kristusovega, na takozvano »*scientia visionis*«, ker o drugih dveh vrstah znanja Matej ab Aquasparta v dosedaj izdanih spisih ne razpravlja.

2. Izrečno uči naš skolastik: »*Christus simul fuit viator et comprehensor*,«⁶ to se pravi, Kristusova duša je že tu na zemlji uživala blaženo gledanje Boga ali z drugimi besedami, imela je takozvano »*visio beatifica*« z vsem v tem gledanju zapopadenim znanjem o Bogu in svetu; v tem oziru se ni nahajala več v položaju popotnika, ampak v stanju blaženih nebeščanov.

Četudi je naravnim potom nemogoče, kakor naš pisatelj na široko dokazuje,⁷ da bi bila kaka duša povzdignjena h gledanju božje modrosti, ne da bi pri tem domišljija in črti ukinili svoje delovanje, moramo vendar priznati, da je vsled nadnaravne moči to možno, ker se je to v Kristusu zgodilo. Akoravno tega ne moremo razumeti, moramo vendar priznati, kajti s sv. Avguštinom⁸ moramo priznavati, da more Bog kaj storiti, česar si mi ne moremo misliti. V čudovitih rečeh je namreč edini vzrok kakega dejstva moč delujočega. Bog more vse storiti, kar ne razodeva pomanjkanja moči ali ni v sebi protislovno.⁹ To povzdignjenje k blaženemu gledanju Boga, ne da bi bilo pri tem ukinjeno delovanje nižjih zmožnosti, pa nikakor ni v sebi protislovno, ker ga je Bog uresničil v Kristusu. Z isto naravo je namreč nepretrgano gledal božjo modrost in izvrševal obenem božja kakor tudi čutna in telesna opravila.¹⁰ Kot podlago, na kateri sloni nauk o blaženem gledanju Kristusove duše, smatra Akvaspartanec osebno enoto in sredniško službo Boga-človeka. Niti misliti si ne moremo, in bilo bi naravnost nemogoče, da bi Kristusova duša, ki je bila hipostatično zedinjena z božjo osebo in s polnostjo milosti z Bogom združena, ne bila vedno blažena.¹¹

⁶ *Quaestiones disputatae selectae*. Tom II: *Quaestiones de Christo* [Bibliotheca franciscana scholastica mediaevi. Tom. II. Ad Claras Aquas [Quaracchi] prope Florentiam 1914] 196.

⁷ Qu. 8 De cognitione. *Quaestiones disputatae selectae*. Tom. I: *Quaestiones de fide et cognitione*. (Biblioth. franc. schol. mediaevi. Tom. I. Ad Claras Aquas [Quaracchi] prope Florentiam 1903) 379 nsl.

⁸ »*Demus Deum aliquid posse, quod nos fatemur investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis.*« S. Aug. Ep. 137. 2. 8. CSEL XXIV, pars III, 107.

⁹ *Quaest. disp.* I pag. 385. 381, 6; II pag. 196.

¹⁰ *Quaest. disp.* I pag. 381.

¹¹ *Quaest. disp.* II pag. 196.

Nadaljnji dokaz neposrednega božjega gledanja izvaja naš skolastik iz s r e d n i š k e s l u ž b e Kristusove. Ker je bil Kristus kot pravi srednik med Bogom in ljudmi zato poslan, da bi privedel ljudi k blaženemu gledanju Boga, zato je moral tudi sam to blaženo gledanje uživati v najpopolnejši in najvišji meri. Kakor se mora sredina z obema koncema ujemati, tako pravi na drugem mestu,¹² ravno tako je moral tudi pravi srednik Jezus Kristus imeti nekaj skupnega z nami zemljani in z nebeščani. Moral je torej biti obenem »viator et comprehensor«, t. j. istočasno je moral biti podvržen umrljivosti in biti deležen blažene gledanja.

Kot vir tega dokaza,¹³ ki ga je rabil tudi sv. Tomaž Akvinski, navaja Akvaspartanec celo četrto knjigo sv. Avgušтина »De Trinitate«, kjer se v resnici nahajajo posamezna mesta, ki merijo na to.¹⁴

3. Ko je ugotovil blaženo gledanje človeške duše Kristusove, preide naš pisatelj k vprašanju, kakšen obseg da je imelo spoznanje, izvirajoče iz blaženega gledanja.

Med vsemi vprašanji, ki so si jih stavili skolastiki pri obravnavanju tega znanja Kristusovega, je to nedvoumno najbolj zamotano. Tu v resnici lahko rečemo, da je bilo toliko različnih mnenj, kolikor bogoslovcev. Predaleč bi zašli, če bi hoteli tu naštevati vse različne nazore, zato se hočemo omejiti le na mnenja znamenitejših skolastikov, da bomo lažje presodili mnenje Akvaspartanca, od katerega nam je tozadevno ohranjen en sam in še ta temen tekst.

Starejši skolastiki, kakor Hugo S. Victore,¹⁵ Peter Lombard¹⁶ in pozneje tudi Albert Veliki,¹⁷ so pripisovali Kristusovi

¹² Quaest. disp. I pag. 128.

¹³ S. th. III q. 9 a. 2.

¹⁴ N. pr. De Trin. IV 2, 4: »Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae quae lux est hominum. Huic autem participationi prorsus inhabiles et minus idonei eramus propter immunditiam peccatorum. Mundandi ergo eramus. Porro iniquorum et superborum una mundatio est sanguis iusti et humilitas Dei: ut ad contemplandum Deum, quod natura non sumus, per eum mundaremur factum, quod natura sumus et quod peccato non sumus. Deus enim natura non sumus: homines natura sumus, iusti peccato non sumus, Deus itaque factus homo iustus intercessit Deo pro homine peccatore.« PL 42, 889.

¹⁵ »Plenam ac perfectam et totam Dei sapientiam in anima Christi fuisse credimus et ex ipsa sapientia eandem animam plene ac perfecte sapientiam non ex ipsa participando, sed totam possidendo, quam singulariter concepit, et ineffabiliter comprehendit.« Hugo de S. Vict. De sapientia animae Christi (ca. finem). PL 176, 856.

¹⁶ »Dicimus animam Christi per sapientiam gratis datam in Verbo Dei, cui unita est, quod perfecte intelligit, omnia scire, quae scit Deus, sed non omnia posse, quae potest Deus, nec ita clare ac perspicue omnia capit, ut Deus; et ideo non aequatur Creatori suo in scientia, etsi omnia sciat, quae et ipse.« Petr. Lomb. III Sent. d. 14, c. 1, n. 87.

¹⁷ »Dicendum sine praedicio, quod anima Christi scit omnia quae Deus scit, sed non omnia eodem modo.« III Sent. d. 14 a. 1.

duši brez razločevanja isto polnost spoznanja kakor božji besedi sami. Samoposebi umevno niso šli tako daleč, da bi človeško dušo Kristusovo oboževali. To mnenje pa pri poznejših skolastikih ni našlo odziva. Že Aleksander Haleški razločuje dvojno vrsto božjega znanja: znanje samega sebe (respectu sui), t. j. spoznanje božjega bistva in neskončne moči — to pristojata le Bogu — in znanje z ozirom na stvari (respectu creaturarum). To slednje je možno opazovati s trojnega vidika: z ozirom na to, kaj se ve, z ozirom na sredstvo, po čem se ve in z ozirom na način, kako se ve. V vseh treh točkah se mora znanje kakega bitja ujemati z božjim, če hočemo trditi, da je božjemu enako. Kar se tiče Kristusove duše, se njeno znanje pač ujema z božjim glede prve točke, isto pa ne velja v drugih dveh. Kajti Bog ve vse po samem sebi, kot pravzrok vseh reči in vidi vse v samem sebi, Kristusova duša pa ve vse po Bogu in vidi vse stvari v njem. Njeno znanje torej nikakor ni enako božjemu.¹⁸

4. Bistveno drugače deli to znanje sv. Tomaž Akvinski; deli ga namreč v »scientia visionis« in »scientia simplicis intelligentiae«. Predmet prve vrste znanja je vse, kar se je v resnici zgodilo, se godi ali se bo zgodilo; v drugo vrsto pa spada ne samo to, ampak sploh vse, kar Bog more storiti, četudi ne bo nikdar storil. Glede prve vrste znanja, »scientia visionis«, ve Kristusova duša vse, kar ve Logos; isto pa ne velja glede druge vrste, »scientia simplicis intelligentiae«, ker bi to pomenilo »comprehensio« božje modrosti, česar nobeno ustvarjeno bitje ni zmožno.¹⁹

¹⁸ »Est considerare divinam essentiam, secundum quod dicitur respectu sui et secundum quod dicitur respectu creatoris. Secundum quod dicitur respectu sui, est scientia essentiae et virtutis infinitae et secundum hunc modum nihil ei aequabile. Secundum vero quod dicitur respectu creaturarum, consideratur divina scientia in triplici respectu. Primus respectus est ad id quod scitur. Secundus ad medium per quod scitur. Tertius est ad modum quo scitur. Et ad hoc quod dicatur aliquid aequale scientia Dei, oportet quod aequatur secundum haec tria, quod non est possibile creaturae aliquo modo. Dicendum ergo, quod comparatione habita scientiae animae Christi ad divinam scientiam secundum illud quod scitur, est dicere animam Christi aequae scire sicut Deus, quia scit omnia quae Deus. Comparatione vero habita quantum ad medium per quod scitur vel quantum ad modum quo scitur, non erit dicere aequalitatem, quia Deus scit omnia per seipsum sicut causam omnium. anima vero Christi non per seipsam causam, immo per causam Deum. Ecce inaequalis quantum ad medium. Praeterea clarius et luculentius est cognitio Dei quam cognitio animae Christi de rebus omnibus, quia ipse Deus omnes res videt ut in se, anima vero Christi non ut in se, sed ut in Deo. Ex quo patete inaequalitas quantum ad modum.« Alex. Hal. S. th. III q. 13 n. 7.

¹⁹ »Cum quaeritur an Christus cognoscat omnia in Verbo, ly omnia potest dupliciter accipi: uno modo proprie, ut distribuatur pro omnibus quae quocumque modo sunt vel erunt vel fuerunt vel facta vel dicta vel cogitata a quocumque secundum quodcumque tempus. (Haec scit Deus scientia visionis. III Sent. d. 14 q. 1 a. 2 quaestiuncula 2.) Et sic dicendum est, quod anima Christi in Verbo cognoscit omnia... Alio modo ly omnia

5. Sv. Bonaventura končno, ki med drugimi nazarjani navaja tudi Tomaževo²⁰, pripominja k njemu, da je pač »satis facilis et rationabilis«, vendar še ne zadostuje.²¹ Vzemimo slučaj, tako pravi, da bi Bog kaj novega storil, česar prej ni nameraval, bi moralo to ostati Kristusu skrito, kar je neverjetno. Da se torej izognemo vsem težkočam, je po mnenju Bonaventurovem bolje razločevati dvojno spoznanje: *habitualno* in *aktualno*. Glede *aktualnega* spoznanja pravi, da Kristusova duša nikdar ne more toliko spoznati kakor Logos sam. Kajti nobeno ustvarjeno bitje ne more biti potom poveličanja tako visoko povzdignjeno, da bi moglo istočasno aktualno neskončno spoznati, ker je za to potrebna neskončna moč. Če pa govorimo o *habitualnem* spoznanju, tedaj lahko rečemo, da Kristusova duša toliko spozna, kakor ž njo združeni Logos sam. Kakor zrcalo rade volje vse kaže, karkoli se v njem prikaže, tako je tudi z dušo združeni Logos vedno pripravljen razodeti ji vse, karkoli se v njem prikaže. Vendar tega ne podeli nobeni drugi duši, edino o Kristusovi duši se more in mora priznati, da je z ozirom na habitualno spoznanje vsevedna.²² Isti nauk, četudi v drugačni obliki, nam podaja serafski učenik v svojih »Quaestiones disputatae de scientia Christi«.²³ Njemu se je pridružil pozneje tudi

potest accipi magis large, ut extendatur non solum ad omnia quae sunt actu secundum quodcumque tempus, sed etiam ad omnia quaecumque sunt in potentia, numquam reducenda vel reducta ad actum. Horum autem quaedam sunt in sola potentia divina. (Haec scit Deus scientia simplicis intelligentiae. III Sent ut supra.) Et huiusmodi non omnia cognoscit in Verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere omnia, quae Deus potest facere, quod esset comprehendere divinam virtutem et per hoc consequens divinam essentiam.« S. Thomas Aq. S. th. III q. 10 a. 2; cfr. III Sent. d. 14 q. 1 a. 2 quaestiuncula 2.

²⁰ III Sent. d. 14 a. 2 q. 3 opinio 5.

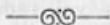
²¹ Iz tega je jasno razvidno, da sv. Bonaventura ne samo noče zmanjšati blaženega znanja Kristusove duše, kakršno ji pripisuje sv. Tomaž Akvinski, ampak ga skuša celo povečati. Očividno je to prezl Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité (Paris 1910) 468, ker bi se drugače ne bil mogel sklicevati na sv. Bonaventura pri svojem zmotnem nauku, in ravnotako je to točko prezrl Jos. Marić, Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat (Zagreb 1916) 38 nsl., ki bi bil Lebretona z opozoritvijo na to lahko vse drugače zavrnil, kakor je to v resnici storil.

²² »Et propterea est tertius modus distinguendi, quod contingit aliquid cognosci cognitione habituali et cognitione actuali, sive cognitione, quae est sicut scientia, et cognitione, quae est sicut considerare. Si igitur loquamur de cognitione quantum ad actum considerationis, sic dicedum est, quod anima Christi numquam tot cognoscit, quot cognoscit ipsum Verbum. Per nullam enim gloriam potest adeo sublevari creatura, ut simul et in actu iudicet de infinitis, cum hoc sit infinitae virtutis. Si vero loquamur de cognitione habituali, sic concedi potest, quod scit omnia, quae cognoscit ipsum Verbum sibi unitum... Et ideo de sola anima Christi concedi potest et debet, quod sit omnisciens quantum ad cognitionem habituaalem.« S. Bonav., In III Sent. d. 14 a. 2 q. 3.

²³ Quaest. disp. de scientia Christi, Quaest. VII (Opp. t. 5 p. 39 sq.).

Janez Duns Scotus²⁴ in, kakor se zdi, tudi Rihard Middleton²⁵ Sicer pri njem v tej zvezi ne najdemo besede »habitualis cognitio«, vendar uči enako kakor sv. Bonaventura, da Kristusova duša aktualno nikakor ne spozna vsega, kar spozna Logos.

6. Kar zadevlje našega skolastika, nam je od njega, kakor že omenjeno, le en sam tozadevni tekst na razpolago. »Quandiu intellectus coniunctus est, numquam pervenit ad omnium intelligibilium notitiam nisi solus intellectus Christi.«²⁶ Ker stavi Kristusov razum (intellectus Christi) v nasprotje s človeškim razumom sploh (intellectus coniunctus), je razvidno, da gre tu edino le za našo »scientia beata« Kristusove duše. Vprašanje je sedaj, kateremu zgoraj omenjenih naziranj se je Akvaspartanec pridružil. Gotovo ne mnenju, ki ga je zastopal Peter Lombard in drugi, kajti ta nauk je bil ob njegovem času že zastarel. Ravnotako v njegovem tekstu ne najdemo nobenih podobnosti z razlagami Aleksandra Haleškega in sv. Tomaža Akvinskega. V poštev pride torej le še mnenje sv. Bonaventura. Če poleg podobnosti v nauku pomislimo še, da je bil on učenec Bonaventurov in je tudi drugače večkrat od njega odvisen, tedaj lahko z gotovostjo trdimo, da se more izraz našega avtorja »omnium intelligibilium notitia« nanašati le na »habitualis cognitio« njegovega učitelja, vsled katere je edino Kristus po nauku sv. Bonaventura »omnisciens«.



Dr. Greg. Rožman — Ljubljana:

Mešani zakoni v cerkvenem pravu.

(Codicis I. C. praescripta circa matrimonia mixta.)

Summarium. — Tractatus commentarium practicum canonum de matrimoniis mixtis agentium praebet.

I. Notio matrimonii mixti. Contra Leitner ostenditur eos, qui in catholica Eccl. baptizati irreligiosae societati postea nomen dederunt, haeticis vel schismaticis secundum C. I. C. praescripta non esse equiparandos. — II. Impedimentum mixtae religionis: Rationes impedimenti explicantur, historia perstringitur, vis impedimenti illustratur. — III. Dispensatio super hoc impedimento: 1. Cautiones requisitae; 2. moralis certitudo de cautionibus implendis; 3. causae dispensationis. — IV. Forma legitima contrahendi matrimonii mixti: Codicem I. C. assistentiam passivam, nonnullis territoriis prius concessam, omnino abrogasse speciatim probatur. In hac quaestione nempe non pauci commentatores (Schäfer, Haring, Chelodi, Prümmer, Schmitt-

²⁴ III Oxon. d. 14 q. 2 n. 20.

²⁵ III Kent. d. 14 q. 2 a. 3.

²⁶ Quaest. disp. I pag. 351.

Noldin) adhibent can. 4., quo valorem passivae assistentiae comprobare conantur. Can. 4 vero de privilegiis et indultis personalibus agit, proinde ad dictam probationem inutilis est; adhibendus potius est can. 6, qui agit de iuribus particularibus — concessio pass. assistentiae ius particulare erat — quae omnino tolluntur, nisi aliud expresse caveatur (not. 64). Tota quaestio ad 5 casus practicos reducitur. — V. Poenae eccl. in transgressores a) Poenae propter delicta in matrimonio contrahendo commissa; b) poenae propter delicta acatholicae educationis et baptismi prolis. — VI. Reconciliatio partium cum Ecclesia et convalidatio matrimonii mixti invalide contracti. — VI. Matrimonia cum apostatis et peccatoribus publicis.

S kodifikacija cerkvenega prava so se izenačili tudi predpisi za mešane zakone. S tem se je ugodilo dolgotrajni želji, ki je bila predložena že vatikanskemu koncilu.¹ Mešani zakoni so za vsako veroizpoved neka nevarnost, torej je dolžnost katoliške, kot od Kristusa ustanovljene edino prave cerkve, da z jasnimi in strogimi predpisi odvrne od svojih pripadnikov škodo, ki bi jim pretila iz zakonske zveze z drugoverci. To svojo dolžnost je cerkev izpolnila v kodeksu kánonskega prava. Namen te razprave je, podati po dosegljivih virih kolikor mogoče izčrpno razlago dotičnih kanonov, ki bo pokazala, da je s kodeksom izpodrezana marsikaka neplodna kontroverza, odstranjen mnogoteri dvom in izenačena raznooblična praksa prejšnjih dob. Razprava bo služila tudi praktičnim potrebam onih dušnih pastirjev, kateri se bodo morali uradno ali pastirsko pečati z mešanimi zakoni.

I. Pojem mešanega zakona.

Mešan zakon sklene katoličan, ki se poroči z veljavno krščeno nekatoliško osebo, ki je včlanjena krivoverski (heretični) ali razkolniški (shizmatični) sekti (c. 1060). Katoličan v pravnem smislu je oseba, 1. ki je katoliško krščena in je za časa, ko zakon sklepa, še član katoliške cerkve, ali 2. ki je sicer v nekatoliški sekti bila veljavno krščena, pa je prestopila v katoliško cerkev in je njen član, ali 3. ki je katoliško krščena, pa je izstopila iz občestva cerkve, ni pa se učlanila nobeni verski sekti (brez konfesije).² Nekatolik pa je vsakdo, ki je sicer veljavno krščen — ali v katoliški cerkvi ali v kaki krščanski sekti, to se ne upošteva —, ki pa je včlanjen verski organizaciji heretikov ali razkolnikov. Ako rabi kodeks izraz »sectae haereticae seu schismaticae adscripta (scil. persona)«, predpostavlja konstituirano in organizirano versko družbo, ker le v tako more biti kdo »vpisan«. Katoliški ali nekatoliški krst tedaj ni odločilen, ampak le pravna pripadnost k nekatoliškemu veroizpovedanju. Kar zadeva mešani zakon, se v cerkvenem

¹ Škof št. gallenski Greith je glede mešanih zakonov koncilu stavil zelo energične predloge. Prim. Granderath-Kirch, Geschichte des vatikanischen Konzils, I (1903), 449 sl.

² Prim. c. 1099, § 1, 1^o.

pravu krivoverci in razkolniki popolnoma istovetijo.³ Med nekatolike spadajo potemtakem tudi člani »narodnih cerkvâ«, ker je to organizirana verska skupina, ki se je odcepila od edinstva z rimskim papežem, ne glede na to, da zametuje tudi razne verske resnice in je zaradi tega heretična. Niso pa nekatoliki v smislu c. 1060 katoliško krščeni pripadniki kakšnih verskofilozofskih struj, akoravno so nekateri njihovih verskih nazorov heretični, če ni dotična struja organizirana kot posebna verska družba. Tudi ne smemo prištevati med nekatoličane onih, ki — dasi celo javno n. pr. v časopisih in predavanjih — zastopajo in razširjajo mnenja, ki jih je cerkev kot heretična obsodila, pa ne tvorijo nobene sekte. Celó brezverci, ki so bili katoliško krščeni, a so odpadli in izstopili iz cerkve, niso pa pristopili nobenemu drugemu veroizpovedanju t. zv. brezkonfesionalci, niso nekatoliki v tem smislu, da bi bil zakon njihov s katoliško osebo mešan zakon v pravnem pomenu besede.⁴

II. Prepoved mešanih zakonov.

Zakon med katolikom in krivovercem ozir. razkolnikom cerkev kar najstrožje prepoveduje (c. 1060). Vsaka veroizpoved, ki je o sebi prepričana, da je resnična, mora zakone z drugoverci zabranjevati. Kakor resnica izključuje neresnico in ji nasprotuje, tako ne more in ne sme cerkev dopuščati, da se njeni privrženci izpostavljajo nevarnosti odpada k zmotnim verskim sektam. Če pa si veroizpoved

³ S. C. de Prop. fide 11. apr. 1894, Ad Eppum Wayne - Castrensem. (A. S. S. XXVII, 383.) Najstarejši viri poznajo mešane zakone samo med katoličani in heretiki, razkolniki se niti ne omenjajo. Razmeroma prav pozno šele naletimo na vprašanje zakonskih zvez katolikov z razkolniki. Pod Klementom X. (1670—1676) je škof trebinjski v Dalmaciji začel dvomiti o dovoljenosti takih mešanih zakonov ter predložil tozadevno vprašanje. S. C. Inq. je z dnem 20. avg. 1671 odgovorila: »non esse permittenda coniugia inter catholicos et schismaticos nisi praemissa abiuratione schismatis et professione fidei ante matrimonium facienda iuxta decisa S. Congregationis d. 20. iunii 1628.« (Besedilo v Dr. J. K u t s c h k e r, Das Eherecht der kath. Kirche, Wien 1857, IV. 700.) V partikularnem pravu pa so se taki zakoni že mnogo prej prepovedovali pod stroгими kaznimi. Partikularna sinoda v Bratislavi (Pressburg) je pod predsedstvom kardinala Monteflore O. S. F. I. 1309 zagrozila z ekskomunikacijo ozir. s procesom zoper heretike vsem tistim, ki bi svojo hčer, vnukinjo ali sorodnico dali razkolniku v zakon. (Besedilo v S c h u l t e, Eherecht, Giessen 1855, 242.) — Določbe pravoslavnege cerkvenega prava o mešanih zakonih nameravam razmotrivati v posebni študiji.

⁴ O zakonih z brezkonfesionalci in javnimi grešniki govorita cc. 1065 in 1066. Razlago njihovo glej pod VII. L e i t n e r, Handbuch des kath. Kirchenrechtes, IV. Lief., Regensburg 1921, 245, sicer trdi, da se morajo prištevati med nekatolike v smislu c. 1060 tudi katoliško krščeni člani brezverskih društev, čemur pa ne morem pritrditi. Organizacija brezkonfesionalcev, ki ne tvori verske sekte, se ne more smatrati za heretično ali shizmatično sekto. Zakon (lex) mora biti kolikor mogoče določen, ne bil bi pa, ako bi spadala pod pojem »secta haeretica seu schismatica« vsakojaka brezverska društva. In župnik bi moral izpraševati katoliška poročenca, pri kakšnih društvih sta včlanjena, kar je naravnost absurdno.

ne priznava izključne resničnosti in zveličavnosti, potem nima razlogov nasprotovati zakonu svojih privržencev z drugoverci, ker s tem ne spravljajo svojega zveličanja v nevarnost.

Razlogi, da cerkev prepoveduje mešane zakone in da je uvedla zadržek mešanega verstva, so deloma v zakramentalnosti zakona samega, deloma pa v neločljivi skupnosti zakoncev. Ker je zakon zakrament in za katoličana ni zakona, ki ne bi bil zakrament, pomeni sklepanje mešanega zakona vedno prepovedano obredno skupnost (*communicatio in sacris*) z drugovercem. Iz te skupnosti pa izhaja vedno za druge večje ali manjše pohujšanje, češ, da pač ni bistvene razlike med posameznimi konfesijami.⁵

Iz skupnosti zakonskega življenja izvira nevarnost, da se cerkvi ter tudi zunanji pristopi veroizpovedanju akatoliškega katoliški zakonski drug odtuji in polagoma povsem izneveri svojega soproga; nadalje za deco nevarnost nekatoliške vzgoje. Za katoliško cerkev pri tem ni merodajna zgolj materialna izguba na številu članov, katero natančno lahko izkaže statistika, ampak cerkev upošteva nadnaravne zle posledice vzgoje v vsaj deloma krivi veri.⁶ Spravljati sebe in deco v tako dušno nevarnost, pa prepoveduje že sam božji zakon (c. 1060).⁷

Največkrat pa preti družini, v kateri oče in mati nista iste vere, nevarnost verskega indiferentizma. Le v zelo redkih slučajih se dogaja, da vlada v takih družinah toplo versko življenje.⁸ Verski nazori posegajo najgloblje v življenje človekovo, zato nedostaja zakoncem različne veroizpovedi tiste najtrajnejše edinstvi in vzajemnosti, ki je bistvena srečnemu zakonu, kate-

⁵ Bened. XIV. De Syn. dioec. Lib. V, cap. 5, n. 3 (Romae 1748 Ex Typogr. Komarek pg. 180). Instr. S. C. S. Off. 12. dec. 1888 ad omnes eppos ritus orient. (Collectanea S. C. de Prop. fide, Romae 1907 nr. 1696.) Leo XIII. lit. encycl. Arcanum 10. febr. 1880 (S. D. N. Leonis d. p. Papae XIII. epistolae encyclicae, Series I, 153, Ed. Herder).

⁶ Ni tukaj mesto posegati v dogmatiko in razlagati načelo: *Extra ecclesiam nulla salus*, ki pomenja, da je katoliška cerkev edino redno sredstvo zveličanja.

⁷ Viri kakor zgoraj opomba 5.

⁸ Navedena Instr. S. C. S. Off. govori o »indifferentismus funestissimus«. Gotovo je marsikateri čisto katoliški zakon sklenjen med katoličani zgolj po imenu v tem oziru bolj poguben, osobito za deco, kakor mešan zakon, v katerem je nekatoliški soproog globoko veren. Tako trdi pač po resničnih zgledih Scherer (Handbuch des K. R. II, 412, not. 27), kar mu pa Wernz (Ius decret. IV 2^o, 438) zameri. Ako je življenje v mešanem zakonu kdaj srečno in pristno krščansko, je to brez dvoma le zaradi tega, ker je bil sklenjen pod resno danimi in vestno izpolnjenimi kavtelami, katere cerkev zahteva. Eichmann (Das katholische Mischehenrecht nach dem Cod. I. C. Paderborn 1921, 17 sl.) priporoča pridigarjem, naj v pouku o mešanih zakonih takih lepih zgledov ne zamolčavajo, vkljub temu pa priznava, da take častne izjeme bržkone niso posebno številne.

rega že rimsko pravo označuje kot *communicatio divini et humani iuris*.⁹

Za posledica mešanega zakona je pravna neenakost obeh soprogov v slučaju ločitve zakona. Ako je bil zakon cerkveno veljavno sklenjen, je za katoliškega soproga nerazvezljiv, za nekatoliškega pa ne vedno. Protestanti in pravoslavni priznavajo zakonu razvezljivost iz gotovih postavno (cerkveno in državno) določenih vzrokov. Ako potemtakem doseže nekatoliški soprogo civilni razvod zakona, se ta lahko nanovo poroči, katoliški soprogo pa se ne more, dokler živi nekatoliški drug.¹⁰

Ker vsak mešan zakon več ali manj vsebuje in prinaša navedene nevarnosti, so dolžni škofje in vsi drugi dušni pastirji vernike pred takimi zakoni svariti in od njih odvračati. Če proti splošna nevarnost mešanih zakonov, mora biti to svarilo pogostokrat predmet religioznega pouka.¹¹ Ako svarilo ne uspe in se sklepanje mešanega zakona ne more preprečiti, potem mora biti njihova največja skrb, da se zakon ne sklepa proti božjim in cerkvenim postavam (c. 1064, 1^o, 2^o). Pri tem pa mora župnik postopati previdno in modro, z največjo ljubeznivostjo; nikdar ne sme zamenjati načelne odločnosti z razzaljivo in odbijajočo oblastnostjo. Fortiter in re, suaviter in modo.¹² Skušati mora doseči, da tudi mešan zakon doseže končni cilj, ki ga ima, namreč da dospejo zakonci k večnemu življenju, h kateremu vodi pot skozi cerkev Kristusovo.¹³

Na podlagi teh razlogov, katere navajajo vsi tozadevni rimski odloki in drugi viri kánonskega prava, je cerkev zakone med kristjani in heretiki od najstarejših časov sem odsvetovala¹⁴ in naravnost pre-

⁹ l. 1. D. 23. 2. Pomanjkanje edinosti v mešanih zakonih poudarjajo tudi vzhodni pravni viri. Instr. S. C. S. Off. d. 12. dec. 1888 citira celo tozadevni izrek *Zonaras* (In not. ad can. 14. Conc. Chalced.). Zakoncem, med katerimi je zavladal že mrzli indiferentizem, pa itak manjka najtoplejšega solnca.

¹⁰ Eichmann, *Mischehenrecht* 19; dr. Čed. Mitrović, *Crkveno pravo*,² Beograd 1921, 158 ssl.; gr. zak. §§ 93, 94 (Ed. dr. Lazar Marković, Beograd 1913, str. 44—47).

¹¹ *Declaratio Bened. XIV.* »Matrimonia« 4. nov. 1741 (Schulte, *Eherecht* 235 ssl.); Bened. XIV. ad epos Poloniae regni »Magna Nobis« 29. iun. 1748 (Richter-Schulte, *Conc. Trid.* 558—562); S. C. S. Off. 21. iun. 1863 (Collect. nr. 1236) 3. jan. 1871 nr. 6, 7 (Collect. nr. 1362); Conc. plen. Baltim. III. 1884, Tit. IV, c. II (Ed. 1886 pg 67). Klasičen vir za ta svarilni pouk je Alban Stolz, *Der verbotene Baum für Katholiken u. Protestanten*.

¹² Leitner, *Lehrbuch des kath. Eherechts*², Paderborn 1912, 353.

¹³ Instr. S. C. S. Off. d. 12. dec. 1888, nr. 10 (Collect. nr. 1696).

¹⁴ Sv. Ambrozij, *De Abraham*, lib. I, c. 9, n. 84 (Migne PL XIV, 451 A). Tekst je vzet v Gratianov »*Decretum*« (c. 15 C XXVIII q. 1). Prim. Dr. J. Peters, *Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus* 1918, 65 sl. Seveda niti sv. očetje niti sinode tedaj še niso ločile med zadržkom »*disparitas cultus*« in pa »*mixta religio*«; oboje jim je bilo enako nedovoljeno; sveti Avguštín nastopa strožje zoper zakone s heretičnimi osebamí kakor s pagani.

povedovala kot sicer veljavne a nedovoljene.¹⁵ Na vzvodu je l. 692 trulandska sinoda proglasila mešane zakone za neveljavne (c. 72), dočim da je na zapadu ostalo mešano verstvo vobče oviravni zadržek. Le posamezni kanonisti so si prisvojili pravno naziranje vzhodne cerkve.¹⁶ Pod vplivom skolastične teologične vede se je tudi pravna narava zadržka *mixtae religionis* pojašnjevala, da je namreč mešan zakon po božjem pravu nedovoljen, v kolikor vsebuje dušne nevarnosti katoliškega soproga in otrok.¹⁷ Zaradi tega se dispensa sploh ni dajala, ampak je bil zakon le mogoč, ako se je nekatoliški zaročenec spreobrnil ali dal vsaj zadostno poroštvo, da bo to ob prvi ugodni priliki storil.¹⁸ V 16. stoletju so prepoved mešanih zakonov pričele iznašati tudi škofijske sinode, ko so se namreč začeli širiti protestanti in je nevarnost takih zakonov v mnogih škofijah silno narastla.¹⁹ Tekom 17. stoletja pa se je v deželah, »ubi haereses impune grassantur«, posebno v Nemčiji in Avstriji začelo opuščati strogo cerkveno-pravno stališče napram mešanim zakonom, uveljavil se je splošno običaj, da so se brez vsake dispense cerkveno poročali. Cerkveno-pravna in moralna veda je temu običaju priznavala zakonitost za kraje, v katerih bivajo katoličani pomešani med heretiki.²⁰

¹⁵ c. 15, D. XXXII: Lektorji in psalmisti ne smejo jemati ženà, ki pripadajo katerikoli sekti (c. 14 conc. Chalced. 451; Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchl. Concilien, 1896, 92 sl.); c. 16, C. XXVIII, q. 1: ni dovoljeno sklepati s heretiki mešane zakone; heretično osebo more katolik vzeti v zakon le, če obljubi, da postane katoliška (c. 67 conc. Agathen. [Agde] 506 = c. 31 conc. Laod. 343—381; Lauchert l. c. 75). Najstarejša sinoda, katera prepoveduje mešane zakone, je elvirska iz l. 306 (c. 16, Lauchert, l. c. 16).

¹⁶ Bernard Papiensis † 1213 (Summa de matrim. lib. IV, tit. 1, ed. Laspeyres, Regensburg. 1861, 291); Tancredus † ca. 1235 (Summa de sponsalibus et matrimonio, ed. Wunderlich, Göttingen 1841, 44). Prim. A. f. K. KR 92 [1912] 194. Sv. Tomaž Akv. je uspešno zavrnil naziranje teh glossatorjev in zmagal. Comm. in IV. Sentiarum, dist. 39, q. 1, art. 1, ad 5 (Ed. Parmae 1858, Vol. II, 1025).

¹⁷ Bened. XIV. De Syn. dioec. L. VI, c. 5, n. 3, Scherer l. c. 412.

¹⁸ Bened. XIV. »Magnae nobis« 29. jan. 1748, Scherer (l. c. 408 not. 9) domneva, da se je v tedanji dobi prosilo za dispenco mešanega verstva le v slučajih, ko je obstojal še kak drug zadržek — in v tem slučaju je cerkev zahtevala najprej spreobrnitev in šele na to, ko sta bila oba prosilca katoliška, je dovolila zaprošeno dispenco od obstoječega zadržka; *mixta religio* je s spreobrnitvijo prenehala, dispensa ni bila več potrebna. Ako bi se ta domneva dala nepobitno dokazati iz zgodovinskih virov, bi bil nadaljni razvoj vprašanja o mešanih zakonih v 17. stoletju kaj lahko razumljiv.

¹⁹ Sinode našteva Schulte, ER, 243, not. 28.

²⁰ St. Alphonsus de Liguorio, Theologia moralis, Lib. VI, c. II, 56 (ed. P. Leonard. Gaudé, Romae 1909, Tom. III, 43 sq), sklicujoč se na Busenbauma in Lugo-a, imenuje valde probabile mnenje, da je mešan zakon dovoljen in locis ubi haeretici vivunt mixti catholicis, ut in Germania, Polonia etc. ex consuetudine recepta et tolerata, in da ni treba nobene dispense, ako heretični poročenec obljubi spreobrnitev; namesto te obljube da pa zadostuje upanje spreobrnitve. — Proti temu mnenju je nastopil Reiffenstuel (Ius can. universum, Tom. IV, Venetiis 1742, 49 sl.): »Quamvis matrimonia catholicorum cum haeticis ritu catholico contracta sint

Šele koncem 18. in začetkom 19. stoletja so papeži s pomočjo gorečih škofov zatrli to razvado in uveljavili zopet prejšnje predpise, tudi v Nemčiji in Avstriji.²¹ Do l. 1841 se je cerkvena disciplina učvrstila, da se mešani zakoni cerkveno niso sklepali brez predhodne dispenze.

III. Izpregled zadržka (c. 1061).

Da se sme mešan zakon cerkveno skleniti, je brezpogojno potreben izpregled zadržka *mixtae religionis*. Pravico dispensirati od tega zadržka ima rimski papež kot vrhovni cerkveni postavodajalec (c. 1040).²² Ker je pri tem zadržku tangirana verska zadeva, je za dispenzo kompetentna kongregacija *S. Officii* (c. 247, § 3). Ordinariji dobe samo delegirano oblast dopuščati mešane zakone ali za določeno dobo ali za določeno število slučajev; v prošnji za podaljšanje te fakultete morajo navesti vedno tudi število dispenz, katere so podelili.²³ Naknadno

valida, tamen iure Eccl. sunt illicita et peccaminosa, adeoque sine peccato contrahi aut permitti nequeunt, nisi Papa dispenset (nr. 360). Odločno odklanja Sanchezovo trditev: »*contraria consuetudo iuri communi derogavit*« (nr. 367) ter pride do zaključka, da so mešani zakoni »*ordinarie loquendo*« nedovoljeni tudi v krajih, kjer katoliki in krivoverci skupno živijo.

²¹ Bened. XIV. imenuje ta običaj »*corruptela*« (De Syn. dioec. Lib. V, c. V, n. 3, l. c. 180). Prim. njegovo const. »*Magna nobis*«, 29. iun. 1748; Epist. Gregorii XVI. ad Epos Regni Bavariae, 27. maii 1832 (Schulte E. R. 263); Instr. Card. Bernetti ad Epos Bavariae, 12. sept. 1834 (Schulte l. c. 266); Breve Gregorii XVI. ad primatem et Archiepp. Regni Hungariae, 30. apr. 1841 (Schulte l. c. 471); Instr. Card. Lambruschini ad Archieppos et Epos Austriae, 22. maii 1841 (Schulte l. c. 476). Iz epist. Bened. XIV. »*Ad tuas manus*«, 8. avg. 1748 (ad epos Poloniae) je razvidno, da se je navadno prosilo pri sklepanju mešanih zakonov za dispenzo v Rim le tedaj, kadar je obstajal kak drug zadržek (najčešče sorodstvo ali svaštvo). Ta dispenza se ni dajala, »*nisi praecedat haeresis abiuratio*« (besedilo v Richter-Schulte, Conc. Trid. 1853, 563). V prvem pismu poljskim škofom »*Magna nobis*« pa trdi, da se tudi sam zadržek *mixtae religionis* ni dispensiral, razen po spreobrnitvi — tedaj seveda dispenza niti ni več potrebna. Le vladajočim knezom se je dovolil mešan zakon pod zadostnimi kavelami zaradi javne blaginje (»*gravissima urgente causa eaque ad publicum bonum pertinente*«). Pri tem se sklicuje na svoje predhodnike Inn. X. in Klem. XI. (S. C. Off. 16. iun. 1710). Dožnalo se je, da prošilci za dispenze kakega cerkvenega zadržka niti niso navedli okoliščine mešanega verstva, da se to prepreči, zaukazuje, da mora stati v vsaki prošnji klavzula: »*Cupiunt oratores praefati, qui orthodoxae fidei cultores vere existunt et sub obedientia sanctae Romanae ecclesiae vivunt vivereque et mori intendunt etc.*«, ki se je ponavljala tudi v reskriptu dispenze. Ker je reskript še posebej naročal ordinariju, »*ut de omnium expositorum veritate cognoscat*«, ni smel izvršiti dispenze, ako se je bilo mešano verstvo zamolčalo.

²² Instr. S. C. S. Off. 3. ian. 1871 (Collect. nr. 1362); litt. Bened. XIV. Ad manus tuas (glej opombo 21.). Posebno energično poudarjajo papeži to sebi udržano oblast v boju zoper razvado v Poljski, poročati raznoverske zaročence brez dispenze.

²³ Instr. card. Albani ad Archiep. Coloniensem etc., 27. martii 1830 (besedilo v Schulte l. c. 259 ssl.).

ni treba dispenze, ako je bil zakon že cerkveno veljavno sklenjen.²⁴ V vsakem slučaju se mora najprej ugotoviti, da ni nobenega drugega zadržka, osobito ne božje- ali naravno-pravnega, ki se ne more izpregledati.²⁵ Dispenza je mogoča, ako se izpolnijo v cerkvenem zakoniku predpisani pogoji, namreč da se zagotovi verska svoboda katoliškega soproga in katoliška vzgoja vseh otrok ter da so podani primerni vzroki za podelitev dispenze.

1. Pogoji (cautiones). — Da more biti mešan zakon po božjem pravu dovoljen, mora biti odstranjena dušna nevarnost katoliškega soproga (periculum perversionis) in pa nevarnost za otroke (educatio in fide acatholica). Da se ta dvojna nevarnost odpravi in da potem sklenjeni zakon ne nasprotuje božjemu in nadnaravnemu pravu, zahteva cerkev predvsem primerne kavcije.

Prvo kavcijo mora dati nekatoliški zaročenec: »de amovendo a coniuge catholico perversionis periculo« (c. 1061, § 1, 2^o). To je nekaj več kakor pa zasigurati katoliškemu soprogu svobodo, po katoliški veri živeti. Zavezati se mora, odstraniti — v kolikor je seveda mogoče — vsako nevarnost odpada od katoliške vere, tudi nevarnost, ki ne izhaja od njega, ampak od koderkoli.²⁶

Drugo kavcijo morata dati oba zaročenca: »de universa prole catholice tantum baptizanda et educanda«. To je glavni pogoj za dispenzo. Ako katoliška vzgoja ni zadostno zavarovana, je izpregled nemogoč, ker zoper božje pravo nihče ne more dispenzirati. Ta varščina mora biti tem bolj trdna, ker državne postave, ki določajo veroizpoved otrok iz mešanih zakonov, niso v skladu s cerkvenimi predpisi. Stališče države, ki priznava vsem veroizpovedanjem enakopravnost in proglašča versko svobodo in strpljivost, je le tedaj pravilno in pravično, ako v mešanih zakonih pripušča staršem, da po svoji vesti, ozir. po načelih svoje cerkve določijo otrokom veroizpoved. Vsaka oblastna reglamentacija pomeni ubijanje verske svobode, kajti državna oblast ni zmožna niti poklicana odločati, katera vera da je prava.²⁷

²⁴ Scherer l. c. 417.

²⁵ Gregorij XVI. epist. ad Eppos Bavariae, 27. martii 1832, in Instr. card. Bernetti (Schulte l. c. 266, 267).

²⁶ Fr. Albert. Blat O. P., Commentarium textus Codicis I. Can. Lib. III, pars. I. De Sacramentis, Romae 1920, 569. Besedilo pogodbe v Fr. Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje II, 640 (ponatis iz Instr. pro iud. eccl. Laibach 1856, 48 sq.) je v tem oziru pomanjkljivo.

²⁷ Wernz l. c. 459 not. 63, 64. Nekonsekventno je, ako se očetovi religiji daje predprava pred materino. Tolerančni patent v Avstriji (31. okt. 1781) je določal, da so vsi otroci katoliški, ako je oče katoličan, če pa je mati katoličanka, ji sledijo v veroizpovedi le deklice (§ 6). Tudi pravoslavni — vsaj neoficielni — nazor se približuje temu, da naj bo vsaj tedaj vsa deca iz mešanih zakonov pravoslavna, ako je oče pravoslaven; materina veroizpoved je manj vplivna. V literarni kampanji povodom posvetovanj o novem državljanskem zakoniku v Nemčiji se je pokazalo zanimivo dvojno naziranje. Katoliški avtorji so bili brez izjeme vsi za to, da se v mešanih zakonih pusti staršem popolna svoboda glede vere otrok, protestanti pa so zagovarjali

Varščina katoliške vzgoje vseh otrok je tako neobhoden pogoj za dispenzo, da se zahteva tudi za poroko na smrtni postelji. Ordinarij, ozir. v nujnih slučajih župnik ali delegiran duhovnik — za notranji forum v spovedi tudi spovednik — sme dispenzirati od vseh zadržkov iuris ecclesiastici razen dveh (provenientibus ex sacro presbyteratus ordine et ex affinitate in linea recta consummato matrimonio; cc. 1043, 1044); a dispenzo od zadržka mixtae religionis sme dati le, če je po imenovani kavciji zadoščeno božjemu pravu. Ako je katoliški soprog na smrtni postelji, potem se mora zavezati poskrbeti za katoliško vzgojo vseh otrok, v kolikor mu je to še možno;²⁸ če pa ozdravi, ga veže ta dolžnost tem bolj, in sicer trajno, dokler je ne izvrši.²⁹

Starejše cerkveno pravo je zahtevalo še tretjo kavcijo, namreč katoliški soprog se je moral zavezati, da bo uspešno delal na spreobrnitev svojega nekatoliškega zakonskega druga. V starejših virih se zahteva ta kavcija kot najvažnejša vedno na prvem mestu, in sicer je moral tudi nekatoliški del resno obljubiti, da se bo povrnil v naročje katoliške cerkve, zgolj upanje na njegovo spreobrnitev za dispenzo ni zadostovalo.³⁰ Pozneje se je ta predpis omilil v toliko, da je moral samo katoliški zaročenec obljubiti brez prisege in brez prič in ne v navzočnosti nekatoliškega druga, da bo poskušal ga spreobrniti.³¹

Novi kodeks je ta predpis še bolj omilil in ne zahteva več nobene obljube, ampak nalaga katoliškemu soprogu samo dolžnost, skrbeti na pameten način za spreobrnitev svojega zakonskega druga (c. 1062). Poudarek je na izrazu »prudenter«, vsako usiljevanje je izključeno.³² V prvi vrsti naj moli za

večinoma zakonito ureditev otroške religije z javnopravnim poudarkom očetovske oblasti. Prim. Sägmüller, Lehrbuch d. kath. Kirchenrechtes II³, 1914, 203, not. 1. — Za bivše avstrijske pokrajine je še v veljavi čl. 1 zakona z dne 25. maja 1868 (drž. zak. šte. 49): »Pri mešanih zakonih sledijo sinovi religiji očetovi, hčere religiji materini. Vendar moreta soproga pred ali po sklepanju zakona s pogodbo določiti, da nastopi nasprotno razmerje, ali pa da vsi otroci sledijo religiji očetovi ali vsi materini.« Slično tudi ogrski zak. člen XXXII. iz l. 1894, le da morata soproga napraviti pogodbo pred poroko vpriči notarja ali sodnika ali župana, in da te pogodbe ne moreta po poroki več izpremeniti (Österr. Gesetze, Manz-Wien 1900, XIX, Anhang 67 ss). Srbski gr. zakonik zahteva za veljavnost mešanih zakonov poroko pred pravoslavnim duhovnikom in določa vsem otrokom pravoslavno veroizpoved (§ 60). Konkordat iz l. 1914 pa priznava mešanim zakonom veljavnost tudi, ako se sklepajo po kanonskem pravu (čl. 12 do 14). Prim. Dr. G. Rožman: Srbski konkordat iz l. 1914, Čas (1920) 21—24.

²⁸ S. C. S. Off. 18. mart. 1891, Leopold. (Collect. nr. 1750) je na vprašanje, ali se mora tudi in articulo mortis zahtevati za dispenzo kavcija katoliške vzgoje vseh otrok »in quantum scilicet hoc a parentibus adhuc dependet«, odgovorila: »Cautiones etiam in articulo mortis esse exigendas.«

²⁹ S. C. S. Off. 14. apr. 1899 (A. S. S. XXXI, 692 sq.).

³⁰ Lit. encycl. Bened. XIV. »Ad manus tuas« 8. avg. 1748 (Richter-Schulte, Conc. Trid. 564).

³¹ S. C. S. Off. 29. nov. 1899 ad 1. (Collect. nr. 2069).

³² »Ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur.« C. 1351.

milost sv. vere svojemu soprogu in ga skuša pridobiti za katoliško vero s tem, da kaže v skupnem življenju krščanske čednosti: skromnost, potrpežljivost, ljubezen, zvestobo in pokorščino.³³

2. **Gotovost za izpolnitev kavcij.** — Popolno gotovost, da se bosta predpisani kavciji tudi resnično izpolnili v nameravanim zakonu, more dati edino le prestop nekatoliškega zaročenca v katoliško cerkev. Zaradi tega je apostolska stolica dosledno zahtevala »abiuratio haeresis« kot temeljni pogoj za dovoljen zakon; sedanji milejši predpisi, po katerih se zadovoljuje z resno podanimi kavcijami, značijo koncesijo, do katere so cerkev privedle nujne zunanje okoliščine.³⁴ Zato mora biti moralno gotovo, da bosta soproga dane varščine res tudi izpolnila (c. 1061, § 1, 3^o), in to gotovost mora imeti tisti, ki naj mešani zakon dopusti (dispenzira). Naloga župnikova je, da zbere tozadevne garancije (subjektivne in objektivne) in poroča o tem dispencatorju v pripisu k prošnji katoliškega zaročenca. Podati mora v prvi vrsti svoje osebno mnenje, je-li sam moralno gotov, da sta zaročenca dala kavcije odkrito, resno in iskreno in da bosta dano besedo držala; prepričati se mora, sta-li — in posebno še katoliški prosilec — verodostojna in mož-beseda in ali so vse druge okoliščine in razmere obeh takšne, da se sme z gotovostjo upati na vestno izvršitev danih kavcij.³⁵ Najboljši temelj za to moralno gotovost je medsebojna pogodba, ki jo skleneta soproga pred poroko.³⁶ Kodeks določa, naj se redno zahtevajo kavcije v pisani obliki (c. 1061, § 2). Od škofa je potem odvisno, da predpiše določnejšo obliko tega spisa, ali zadostuje reverz ali pa naj bo pravilna dvostranska pogodba. Najsigurnejša pismena oblika je tista, kateri priznava pravomočnost tudi državna oblast. Kavcija, ki je podana na državno priznani način, je brezdvomno najgotovejša.³⁷ Za bivše avstrijske in ogrske pokrajine je cerkvena oblast določila, da se morata predpisani dve kavciji dati v obliki pogodbe, ker državna oblast reverzu ne priznava nobene obveznosti, pogodbi pa v bivši Avstriji vendar toliko, da je izključena enostranska sprememba, sporazumno pa jo soproga lahko vsak trenutek spremenita s pravnim učinkom glede verstva otrok, ki še sedmega leta starosti niso izpolnili.³⁸

³³ S. C. d Prop. f. 9. dec. 1822. — Siam (Collect. nr. 779).

³⁴ »... neque licentia neque dispensatio conceditur nisi hac expressa lege seu conditione adiecta nimirum abiurata prius haeresi.« Bened. XIV. »Magnae nobis« 29. iun. 1748. Prim. Schulte, l. c. 249 sl.

³⁵ Syn. dioec. Paderborn. 1867. pars. II, sect. 2, c. 50 (A. f. k. KR. 20 [1868] 407 ssl.); Card. Rampolla ad Primatem etc. Hungariae, 7. iul. 1890 (A. S. S. XXIII, 569).

³⁶ S. C. S. Off. 30. jun. 1842 ad 5 (Collect. nr. 951).

³⁷ Wernz (IV, 2, 446 not. 34) se proti Leitnerju zelo dvomljivo izraža o tem, da bi nudila kavcija, dana po načinu, ki je državno tudi priznan, najboljšo garancijo. Seveda morata dati zaročenca kavcijo z resnim in iskrenim namenom, se obvezati v vesti, da jo tudi izvršita. Če tega ni, ne pomaga nobena še tako zakonita oblika; ako pa mislita zaročenca iskreno in resno, pa gotovo ni boljše oblike kakor tiste, katero država tudi priznava.

³⁸ Zak. z dne 25. maja 1868 (drž. zak. šte. 49), čl. 1. in 2.

Če bi kdaj državna oblast izključila vsako svobodo staršev glede določevanja vere otrok iz mešanih zakonov ter to vprašanje proti naravnemu pravu sama uredila tako, da bi nobenega pakta z ozirom na versko vzgojo otrok ne dovolila, potem bi se mogla podeliti dispensa le, ako je moralno gotovo, da katoliški soprog odkritosrčno hoče in tudi uspešno more izpolniti obveznost privatno danih kavtel. Pod temi pogoji more ordinarij, ako ima tozadevne fakultete, po svoji vesti in pameti dispensirati tudi v takih izjemnih slučajih, ko zaradi zunanjih zaprek ni mogoče dobiti pismenih varščin.³⁹

V pokrepitev danih kavcij je apostolska stolica zahtevala včasih tudi prisego, ali od obeh zaročencev⁴⁰ ali pa samo od katoliškega.⁴¹ Zahteva prisege je izključno pozitiven cerkven predpis, katerega se lahko izpregleda, ako razmere zahtevajo ali tudi le svetujejo. Kodeks o prisegi ne govori več, zahteva samo »moralis certitudo«. Ako se zaročencema ne more toliko verjeti, da bi dispencator bil moralno gotov o zvesti izpolnitvi kavcij, more škof zahtevati prisego, da bosta dano besedo izvrševala.⁴² Tako je prisega samo sredstvo, da se dobi »moralis certitudo« o resnosti kavcij in o njihovi bodoči izpolnitvi.

S tem pa dolžnost župnikova, v čigar področju se je mešani zakon sklenil ali dotični zakonci žive, še ni izčrpana. Ordinarij ozir. župnik naj ima tako družino vedno v evidenci in skrbno pazi, da dane obljube tudi resnično izvršuje, posebno kar se tiče katoliškega krsta in vzgoje otrok. To je važno in potrebno ravno v naših prilikah, kjer morejo po državnih postavah zakonci enkrat sklenjeno pogodbo vedno zopet sporazumno izpremeniti (c. 1064, 3^o).⁴³

3. Vzroki za izpregled. — Ko je po predpisanih in danih varščinah odpravljena nevarnost odpada katoliškega soproga in otrok, ostane še pozitivna cerkvena prepoved mešanega zakona, kateri se brez vsaj materialne komunikacije v svetih obredih ne more skleniti. Potreben je torej še izpregled. Prošnja pa mora biti podprta s upravičenimi in važnimi vzroki (c. 1061, § 1, 1^o). Brez resničnega

³⁹ S. C. S. Off. 21. ian. 1863, Helvetiae (Collect. nr. 1236). Na vprašanje nekega škofa (iz Prusije?), ali sme dispenso dati za mešane zakone višjih nekatoliških oficirjev, katerim vojaška postava prepoveduje izstavljati reverze ali tudi le obljubo katoliške vzgoje vseh otrok, je odgovorila C. S. Off. 10. dec. 1902 »negative«; na vprašanje: »Zadostuje li s prisego potrjena izjava katoliškega zaročenca, da mu je nekatoliški drug privatno obljubil izpolniti vse zahteve katoliške cerkve«, pa: »Per se et generatim negative et ad mentem. Mens est: Ako drugače ni mogoče, more škof dispensirati, če ima moralno gotovost, da je obljuba resno mišljena in da se bo izpolnjevala. (Collect. nr. 2155.)

⁴⁰ S. C. S. Off. 6. jun. 1879 ad ep. Aurelian (Collect. nr. 1521).

⁴¹ Rescriptum Pii VII. ad Card. de Frankenberg, archiep. Mechlinien. 13. iul. 1782 (besedilo v Schulte l. c. 254 sl.).

⁴² Litt. S. C. S. Off. 17. febr. 1875 S. Germani (Collect. nr. 1433).

⁴³ Instr. S. C. de Prop. fide, ad Archiep. Baltim. 25. iun. 1884 (Collect. nr. 1621) in skoraj v vseh zgoraj citiranih virih.

in zadostnega vzroka ne more veljavno dispencirati tisti, ki ima v to od višje oblasti poverjeno fakulteto, n. pr. ordinarij (c. 83). Apostolska stolica nikdar ni dala in ne daje dovoljenj za mešane zakone, ako ni resnih in tehtnih vzrokov za to, in še tedaj le z neko notranjo bolestjo in nerada.⁴⁴ Mešano verstvo prišteva kodeks med večje zadržke (*maioris gradus*, c. 1042), torej je izpregled pravno neveljaven, ako v prošnji navedeni vzrok ni resničen; vsaj eden izmed navedenih vzrokov mora biti resničen (cc. 40, 42).

Kakšni vzroki so pravični in tehtni? V prvi vrsti so to vzroki javne blaginje, ki so bili v cerkveni praksi nekaj časa edino merodajni ter so prišli v poštev le pri vladarskih osebah.⁴⁵ Pozneje šele so obveljali tudi privatni vzroki. Takšni so n. pr.: »*ecclesiae utilitas*« — to v slučaju, da bi bil mešan zakon edini pripomoček, da se pokatoličanijo otroci iz prvega zakona (pri svaštvu); »*gravissimum malum vitandum*«, t. j. ako se je v slučaju odklonjene dispenze bati, da se zakon sklene neveljavno pred nekatoliškim duhovnikom, da se sklene samo civilni zakon, da katoliški soprog odpade od katoliške cerkve itd.⁴⁶ Takšni privatni vzroki imajo indirektno tudi javen pomen.⁴⁷ Zadostni pa so tudi drugi kánonski vzroki, ki so uresničeni na strani katoliškega prosilca. Na strani nekatoliškega zaročenca je za cerkveno oblast veljaven in izdaten le en vzrok: resna obljuba prestopiti v katoliško cerkev, in sicer dana pred pričami.⁴⁸ Škofje, ki imajo delegirano oblast dovoljevati mešane zakone, se morajo pri presojanju vzrokov ravnati po tej praksi apostolske stolice.⁴⁹

IV. Pravna oblika, v kateri se naj mešani zakoni sklepajo.

Cerkev mrzi mešane zakone tudi še tedaj, ako so katoliški soprog in otroci kolikor mogoče zavarovani, da ne odpadejo od katoliške vere, zato se je vedno skrbno varovala, da ne bi na katerikoli način s pozitivnim sodelovanjem takih zakonskih zvez aprobirala. Če pa je v čem takim zakoncem ugodila, je storila vedno le iz enega razloga, da zabrani hujše zlo.⁵⁰ Skleniti se mora tudi mešan za-

⁴⁴ *Instructio Antonelliana* iussu Pii PP. IX. circa matrimonia mixtae religionis ad omnes episcopos, 15. nov. 1858 (Collect. nr. 1169, A. f. k. KR. 81 [1901], 341 ssl.); litt. encycl. S. C. de Prop. fide 11. mart. 1868 (Collect. nr. 1324); Instr. ad episcopos Angliae S. C. de Prop. fide, 25. mart. 1668 (A. f. k. KR. 58 [1887], 241 nsl.); Instr. S. C. S. Off. ad archiep. Corcyren. 3. jan. 1871, n. 3 (Collect. nr. 1362).

⁴⁵ Bened. XIV. »*Magna nobis*«: »*gravissima urgente causa eaque ad publicum bonum pertinente*«.

⁴⁶ Instr. S. C. S. Off. ad omnes eppos ritus orient. 12. dec. 1888 (Collect. nr. 1696).

⁴⁷ Wernz, l. c. 444 not. 31.

⁴⁸ Leitner, l. c. 350.

⁴⁹ Wernz, l. c. 444.

⁵⁰ Instr. card. Bernetti ad Archiep. et Epp. in Bavariae regno, 12. sept. 1834 (Schulte l. c. 268 sl.).

kon tako, kakor določajo kánonski predpisi za veljavno in dovoljeno poroko. Te določbe vsebujejo v glavnem oklice in poroko pred pristojnim župnikom oziroma od njega pooblaščenim duhovnikom.

1. Oklici mešanih zakonov vobče niso bili in niso dovoljeni tudi ne tedaj, ako sta zaročenca dobila izpregled zadržka mešanega verstva.⁵¹ Kjer pa so — kakor pod oblastjo avstrijskega državlanskega zakona — zakoni sklenjeni brez oklicev neveljavni, povzroča ta cerkvena prepoved neljube neprilike, zato pa daje kodeks ordinarijem možnost, dovoliti tudi oklice mešanih zakonov, ako smatrajo to po svoji modrosti primernim in ako se ni bati pohujšanja; tega se pa v krajih, kjer je prebivalstvo versko mešano, ni bati. To dovoljenje škofovo je navezano na dvojen bistven pogoj: prvič da je za mešan zakon že dana apostolska dispensa — prej se oklici nikakor ne smejo vršiti, preden ni došlo dovoljenje zakona od cerkvene oblasti, katero se je bilo prosilo; — drugič da se v oklicu veroizpoved nekato-liškega druga ne omenja (c. 1026). Ako ti pogoji niso dani, ordinarij ne sme dati dovoljenja za oklice (cf. c. 39). Pri mešanih zakonih, ki se sklepajo brez dispenze, ne sme katoliški župnik z oklici sodelovati.⁵² V naših pokrajinah se bodo škofje pač poslužili v kodeksu jim dane pravice ter pustili, da se vrše oklici kakor doslej pod navedenimi bistvenimi pogoji, ker se vsled dolgoletnega običaja ravno ni preveč bati pohujšanja vernikov.

2. Poroka. Pravna zaščita nerazrušljive zakonske zveze je dovedla cerkev, da je na tridentinskem koncilu za veljavnost predpisala obvezno obliko, v kateri morata poročenca izreči svoj zakonski konsenz, t. j. vpričo pristojnega župnika in dveh od treh prič.⁵³ V tem so cerkev posnemale vse moderne države, ki so istotako uvedle prisilno obliko poroke za državno veljavnost zakonov. Ker pa spadajo samoposebi med člane cerkve vsi veljavno krščeni, četudi se prištevajo nekatoliški konfesiji, bi taka splošna določba brez vsake olajšave povzročila, da bi bili vsi zakoni med krivoverci ne-

⁵¹ Pij VI. je v pismu kard. Frankenbergu z dne 13. jul. 1782 prepovedal oklice mešanih zakonov, na ponovno prošnjo jih je 31. maja 1783 dovolil »omnimode extra locum sacrum«. Slično tudi Gregor XVI. bavarskim škofom. Schulte I. c. 265 in 269.

⁵² Avstrijski zakon z dne 25. maja 1868 (drž. zak. št. 47) predpisuje oklice pri božji službi obeh konfesij, katerim zaročenca pripadata. Če kateri obeh duhovnikov oklice odkloni, jih izvrši pristojna politična oblast. — Ogrskim škofom se je zaradi izrednih težkoč, v katere bi bili sicer župniki zašli, dovolilo, da so smeli oklicavati tudi take mešane zakone, ki so se sklepali brez vsake dispenze, pa le pod pogojem, da se veroizpoved nekato-liškega dela ne omenja in da oklicni list, katerega oddajo stranki oziroma oblasti, ne vsebuje nobenega izraza, ki bi se mogel razlagati kot odobritev mešanega zakona, ampak da vsebuje zgolj potrdilo, da se razen mešanega verstva ni odkril noben drug zadržek. Instr. Card. Lambruschini, 30. apr. 1841 (Schulte I. c. 476). Novi kodeks je pač odpravil z drugimi vred tudi to izjemo.

⁵³ Sess. XXIV de ref. c. 1.

veljavni (kar pride vpoštev pri spreobrnitvi vsaj enega zakonca), kajti katoliškim župnikom je bilo z druge strani prepovedano vsako sodelovanje pri porokah heretikov. Dostavek koncila, da je predpisana oblika poroke obvezna le tam, kjer se dekret »Tametsi« promulgira, ni odstranil vseh težkoč. Zato je že takozvana *declaratio Benedictina* l. 1741 za Holandijo in Belgijo ukinila dekret Tametsi ter določila, da so ondi zgolj protestantski zakoni veljavni, četudi niso sklenjeni po tridentinskih predpisih, pa tudi mešanizakoni sklenjeni le pred protestantskim duhovnikom so veljavni, tudi za nje je odpravljen »*impedimentum clandestinitatis*«. ⁵⁴ S tem je bila tridentinska določba prvič ukinjena, enkrat samo za gotov teritorij, polagoma se je dovoljevala ta olajšava tudi za druge države, za Avstrijo, ⁵⁵ Ogrsko, ⁵⁶ posebej za Dalmacijo. ⁵⁷

A zopet je cerkev poskušala uvesti enotno in za vse enako obvezno obliko poroke ter je vsled klavzule, ki zahteva promulgacijo v vsaki župniji posebej, nepraktični dekret »Tametsi« nadomestila 2. avgusta 1907 z dekretom »*Ne temere*«, po katerem se mora tudi vsak mešan zakon skleniti pred pristojnim katoliškim župnikom. Za Nemčijo je kajpak obveljala izjema po konstituciji »*Provida*« z dne 18. januarja 1906, ki je formalno nadomestila pravo deklaracije Benedikta XIV., t. j. priznala veljavnost mešanih zakonov, ki niso sklenjeni v tridentinski obliki. Na prošnjo ogrskih škofov se je vsebina konstitucije »*Provida*« razširila tudi na ogrsko kraljestvo (19./23. febr. 1909) s pridržkom, da velja le, če sta oba poročenca na Ogrskem ozir. v Nemčiji rojena in v rojstni državi zakon sklepala. Ta izjemna določba je bila neka nekonsekvenca, ki je nudila ugodnosti tistim, ki so preko vseh opominov in predpisov brez kvatel in brez dispenze sklepali zakon pred nekatoliškim svečenikom. Katoličani, ki so se pokorili cerkvenim določbam, so bili vezani na tridentinsko obliko, oni pa, ki se niso pokorili, ki so torej bili uporniki in so zoper cerkvena pravna določila sklepali zakone z drugoverci, so bili oproščeni te oblike. In le pravično in prav je, da je kodeks vse take nekonsekventne izjeme ukinil ter za vse katoličane (v smislu kakor je zgoraj pod I. razloženo) za veljavno poroko predpisal enotno obliko, ali sklepajo katoliške ali pa mešane zakone. ⁵⁸

Da je mešan zakon veljavno sklenjen, morata poročenca izreči privoljenje v zakon pred ordinarijem ali

⁵⁴ *Declaratio SSmi. D. N. Benedicti XIV cum instructione super dubiis resipientibus matrimonia in Hollandia et Belgio contracta et contrahenda.* (Besedilo v Schulte l. c. 235 sl.)

⁵⁵ *Instr. card. Lambruschini*, 22. maj 1841.

⁵⁶ *Instr. card. Lambruschini*, 30. apr. 1841.

⁵⁷ *S. C. S. Off.* 10. febr. 1892 (Collect. nr. 1783) samo za mešane zakone z razkolniki, ne pa z drugimi nekatoličani.

⁵⁸ V Rimu so to nekonsekvenco že davno spoznali; že l. 1908 je *S. C. C.* v reskriptu od 1. febr. ad IV. nemškemu episkopatu insinuirala, naj prosi, da se konstitucija »*Provida*« v primernem času ukine (A. f. k. KR. 97 [1917], 76), česar episkopat, kajpak, ni storil. Prim. Eichmann, *Das kath. Mischenrecht*, 1921, 33.

župnikom, čigar oblasti ne zadržuje nobena cerkvena kazen (excommunicatio, interdictum, suspensio); in sicer v mejah njegovega teritorija. Župnik ju mora vprašati za konsenz, ne sme pa biti prisiljen k temu vprašanju. Neveljaven bi bil zakon, ako bi župnik samo pasivno poslušal konsenz poročencev. Prisotni morata biti vsaj dve priči. Isti pristojni ordinarij ali župnik pooblasti lahko drugega duhovnika za poroko (cc. 1094, 1095). Da pa je poroka dopustna, mora župnik imeti dokaze o samskem stanu poročencev — pri nas izklicne liste poleg drugih potrebnih listin —, vsaj eden poročencev mora bivati v župniji, če nima ondi stalnega bivališča, mora vsaj že en mesec bivati tam. Ako ne, potrebuje župnik dovoljenje od pristojnega župnika oziroma ordinarija (c. 1097). Ta oblika poroke je obvezna tudi za mešane zakone, da so veljavni (1102, § 1). Celo odpadniki, ki so kdaj po krstu ali konverziji bili katoličani, so vezani na to postavno obliko poroke, pa najsi sklepajo zakon s komurkoli, s katoličanom, nekato- ličanom ali nevernikom (c. 1099, § 1, 2^o).

Bistveno za veljaven zakon je, da se izrazi privolitev v predpisani obliki, a cerkev obdaja poroko svojih članov z vencem slovesnega obreda in s svojim blagoslovom. Onim pa, kateri sklepajo zakon z nekatoliškim drugom, akoravno z dopustitvijo, odreka vsak cerkven obred in blagoslov. Župnik je po prejšnjem pravu smel biti samo pasivno navzoč, da je kot od cerkve avtorizirana priča slišal konsenz in ga v poročno knjigo (»coram me N. N.«) zabeležil, aktivno ni sodeloval nič, niti ne z običajnim vprašanjem. Tako je bilo v starem kan. pravu cerkveno stališče.⁵⁹ Razlog za to strogo cerkveno stališče moramo iskati v prepovedi obredne skupnosti katoličanov z nekatoliki (communicatio in sacris vetita), pri kateri cerkev po svojem uradni zastopniku ni hotela biti udeležena.⁶⁰ Za dežele, v katerih prebivajo katoličani mešani z drugoverci, kjer so mešani zakoni pogostejši, pa bi tako strogo izvrševanje pasivne asistencije povzročalo lahko večja zla za cerkev in bilo dušam čisto pogubonosno, zato je cerkev na intervencijo škofov dovolila za posamezne dežele (Nemčijo, Avstro-Ogrsko), da se smejo mešani zakoni, za katere se je dobila cerkvena dispensa, sklepati v cerkvi po običajnem obredu, a brez blagoslova neveste in brez poročne sv. maše.⁶¹

⁵⁹ Bened. XIV. De Syn. dioec. lib. VI, c. 5, edit. cit. 181; Pii VI. instr. ad card. de Frankenberg (Mechlinien.) 13. iul. 1782; Instr. Card. Bernetti, 12. sept. 1834; Instr. Antonelliana, 15. nov. 1858; Sägmüller, KR. II³, 199 not. 2.

⁶⁰ »... ne videatur Ecclesia in divinis cum haeticis communicare«, instr. Antonell. (Collect. nr. 1169).

⁶¹ Instruktion über die Eheschließung unter sogenannter passiver Assistenz in Österreich, Genehmigt in der VI. Sitzung der bischöflichen Generalversammlung, 16. Nov. 1901. (A. f. k. KR. 83 [1903], 350 ssl.)

V istih deželah pa so papeži s partikularno-pravnimi določbami tolerirali pasivno navzočnost župnikovo brez vsakega obreda pri mešanih zakonih, ki so se sklepali brez dispenze in brez kavtel, in sicer neodvisno od tega, gresta li poročenca prej ali pozneje še tudi pred nekatoliškega svečenika.⁶² Dočim je obče cerkveno pravo v takem slučaju odklanjalo vsako intervencijo katoliškega duhovnika, je moral odkloniti v Avstriji župnik sodelovanje le, ako zaročenca niti k pasivni asistenci nista marala priti.⁶³ Kot razlog za tako dalekosežno popustljivost navajajo viri, da je v slučaju, ako se mešan zakon ne more zabraniti, za korist cerkve in za občo blaginjo (*utilitas Ecclesiae et commune bonum*) bolje, če se sklene zakon cerkveno veljavno vpričo pristojnega župnika, kakor pa da sta ženin in nevesta prisiljena iti k akatoliškemu svečeniku ali pa se zadovoljita z zgolj civilnim zakonom.

Novi kodeks cerkvenega prava je pasivno asistenco pri sklepanju mešanih zakonov popolnoma odpravil. Za veljavnost zakona je izključno in brezpogojno potrebna aktivna asistenca župnikova, ozir. poblaščenega duhovnika, t. j. vprašati mora poročenca za zakonski konsenz (c. 1102).

Dovoljenje pasivne asistencije za nekatere kraje je tvorilo partikularno cerkveno pravo, katero pa je novi kodeks razveljavil, uničil, ker njega nadaljnje veljavnosti izrecno ne omenja (c. 6, 10).⁶⁴

⁶² Instr. Gregorij XVI. 22. mair 1841 in Pius IX. »Etsi Sanctissimus« 15. nov. 1858 za Avstrijo, Greg. XVI. 30. apr. 1841, in Instr. Card. Lambruschini de eodem die za Ogrsko; instr. S. C. de Prop. fid. ad eppos Graecorum de matrimoniis mixtis, 1858 (Collect. nr. 1154).

⁶³ Scherer l. c. 427.

⁶⁴ Že dekret »Ne temere« je zahteval za veljavnost zakona, da mora župnik vprašati poročenca, in je tako razveljavil pasivno asistenco. Na razna tozadevna vprašanja in dvome je S. C. S. Off. dajala različne odgovore: 1. 27. jun. 1908 je načelno zahtevala za mešane zakone aktivno navzočnost župnikovo (A. S. S. XLI, 510); 2. 21. jun. 1912 pa je pas. asistenco dopustila le za meš. zakone brez kavtel (A. A. S. IV [1912], 444) 3. 2. avg. 1916 pa je to dopustitev restringirala na kraje, kjer je bila običajna že pred dekretom »Ne temere« na podlagi papeških koncesij in inštrukcij (A. A. S. VIII [1916], 316). Ta pravna nestalnost je zdaj minila. Sicer so nekateri izmed prvih razlagalcev kodeksa trdili, da je pas. asistenca še nadalje dopuščena (Schäfer, Eherecht², 1918, 86, ki se sklicuje na nekatere druge avtorje; Haring, Prümmer, Schmitt-Noldin; Chelodi, Ius matrimoniale, 1918, 171, in na podlagi teh virov Fr. Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje, 1920, II, 670), a za dokaz niso vzeli pravega dokumenta. Schäfer l. c. pravi: Odlok S. C. S. Off. 21. jun. 1912 je apostolski indult, veljaven za nekatere pokrajine, in ti ostanejo po kan. 4. v veljavi dotlej, da apost. stolica ne ukrene kaj drugega. Toda prvič pri tem vprašanju ne pride v poštev reskript S. C. S. Off. z dne 21. jun. 1912, ki uveljavlja vkljub dekretu »Ne temere« še nadalje one odloke svete stolice, s katerimi je bila prvotno za dotične kraje dopuščena pasivna asistenca, to so za Avstrijo in Ogrsko ponovno citirana pisma Gregorja XVI. in k njim spadajoče inštrukcije kardinala Lambruschinija iz l. 1841; za Bavarsko iz l. 1832, za kolinsko, triersko, paderbornsko in münstersko škofijo pa dekret Pija VIII. iz l. 1830. Ti dekreti pa tvorijo partikularno pravo, za katero velja kan. 6, 1^o, ne pa kan. 4. Drugič pa

Prepoveduje pa kodeks čisto v smislu starejšega cerkvenega prava pri sklepanju mešanih zakonov vsak cerkven obred in sklence naj se izven cerkve; le, ako se je bati kakih zlih posledic — misli se vedno na zlo v dušnem oziru — naj škof po svoji modrosti dopusti poroko v cerkvi (c. 1109, § 3).⁶⁵ Ordinarij pa more dopustiti eno ali drugo pri poroki običajnih cerkvenih ceremonij, razen sv. maše, ako se je sicer bati večjega zla (c. 1102, § 2). To dopuščenje pa je vedno samo izjema v običnem cerkvenem pravu in v cerkveni praksi.⁶⁶ Te oblasti se bodo ordinariji posluževali in dovoljevali cerkveno poroko za mešane zakone zlasti tedaj, ko uvidijo, da bi sicer zaročenca šla k poroki pred nekatoliškega svečenika, ali da bi preklicala že dane kavcije, ali da bi krivoverci povzročevali sovražstvo zoper vernike in cerkvene postave ter s tem škodovali cerkvi in vernikom.⁶⁷ V korist cerkve in v dušni blagor vernikov potem lahko dovoli tak obred, ki se more vršiti brez žaljenja božjega.⁶⁸ V vesti svoji pa so dolžni previdno in preišljeno rabiti to fakulteto z ozirom na krajevne in osebne okoliščine.⁶⁹

Pri mešanih zakonih s pravoslavnimi se mora pa posebno upoštevati, da smatrajo ti samo oni zakon zakonitim, ki je sklenjen z blagoslovom cerkve,⁷⁰ tako da bi se pravoslavni soproga težko zadovoljil s poroko pred katoliškim župnikom brez vsakega cerkvenega obreda. Važnejši razlog mora biti dan, da ordinarij sme dovoliti poroko povsem po škofijskem ritualu, lažje pa se dopusti samo kak

govori kan. 4. le o osebnih privilegijih in indultih; dovoljenje pasivne asistence pa ni dano osebam, ne fizičnim in ne moralnim, ampak teritorijem. — Torej pri tem vprašanju kan. 4. ne more priti v poštev. Prim. Eichmann l. c. 45. Linneborn, Grundriss des Eherechtes, 1919, 385. D. Prümmer O. Pr. Manuale iuris ecclesiastici, 1920, 400, trdi še nadalje, da je pasivna asistenca za zgoraj navedene pokrajine dopustna. A njegov opis pasivne asistence je pomanjkljiv, ker ne omenja njenega bistva, da poročajoči duhovnik ne sme vprašati za konsenz.

⁶⁵ S. C. S. Off. — Quebec. — 10. sept. 1820 (Collect. nr. 749); Vic. Ap. Sandwig, 11. dec. 1850 (l. c. nr. 1054).

⁶⁶ Litt. encycl. S. C. de Prop. f. 11. mart. 1868 (Collect. nr. 1324).

⁶⁷ S. C. S. Off. in epist. S. C. de Prop. f. ad Vic. Ap. Myssurien, 4. dec. 1862 (Collect. nr. 1232).

⁶⁸ Instr. S. C. de Prop. f. 1858 ad eppos Graeco-Rumenos (Collect. nr. 1154).

⁶⁹ Instr. Antonelliana, 15. nov. 1858 (A. f. k. KR. 81 [1901], 341 ssl.). Papež je izrecno želel, naj škofje to svojo fakulteto »*silentio ac secreto servent*«, da bi se verniki nad toliko popustljivostjo cerkve preveč ne pohujševali.

⁷⁰ Dr. Čedomil Mitrović, Crkveno pravo², 1921, 148 sl. Instr. S. C. de Prop. f. grško-rumunskim škofom dokazuje na tozadevno vprašanje, da grška cerkev nikdar ni učila, da je blagoslavljanje poroke potrebno ali da je svečenik minister sacramenti matrimonii, in da kat. cerkev nikdar ni dovolila cerkvene poroke, če niso bile zasigurane znane kavcije, ker nikdar ne more sodelovati pri zadevi, ki je sama po sebi grešna — naroča pa grško-rumunskim duhovnikom, naj se v vsakem slučaju obrnejo na pristojnega ordinarija, kateri sme dopustiti cerkveni obred, ako zaročenca kavcije zagotovita.

del obreda.⁷¹ Poročna sv. maša pa se nikdar ne pripusti. S tem pa ni prepovedana samo votivna maša pro sponso et sponsa, ampak sploh vsaka, tudi privatna sv. maša, ki bi se opravila neposredno po poroki, tako da se smatra kot dopolnilo obreda zakramenta sv. zakona.⁷² Moreta se pa novoporočenca udeležiti maše v isti ali v kaki drugi cerkvi, ki se bere ob določeni uri, kakor vsak dan, in ki s poroko ni v nikakršni zvezi.

Načelo kanonskega prava glede veljavnega sklepanja mešanih zakonov je, da je vse, kar presega zgolj vprašanje župnikovo za privolitev v zakon, le dopuščeno, tolerirano, nikakor pa dovoljeno. Ravno zaradi tega pa dela pri mešanih zakonih, ki imajo potrebno dispenzo, vprašanje dvojne poroke dostikrat največje težave. Čestokrat zahteva nekatoliški soprog, da se naj poroka vrši tudi pred nekatoliškim svečenikom ali pred katoliško poroko ali pa po njej.

Nekatoliško poroko kodeks izrecno prepoveduje. Katoliški soprog ne sme iti pred nekatoliškega duhovnika, kateri bi izvršil verski obred v svoji vlogi kot »quasi parochus« ne po katoliški poroki in ne pred njo; niti se pri taki poroki ne sme dati zastopati (c. 1063, § 1). Tej prepovedi se ne more izogniti z izgovorom, da nikakor ne smatra nekatoliške poroke potrebnim ali bistvenim, da se zadrži zgolj pasivno in da ugotovi le zaradi zakonskega miru in medsebojne naklonjenosti svojemu nekatoliškemu soprogu.⁷³ Nedovoljena je taka poroka, ker se katoličan družijo s heretikom v verskem obredu, in to pomenja vsaj implicite pripadnost k hereziji ali razkolu in je po bistvu svojem prepovedana *communicatio in divinis* s krivoverci,⁷⁴ in je potemtakem grešno in sakrilegično dejanje,⁷⁵ neglede na pohujšanje, katero se daje vernikom.⁷⁶

Ako župnik gotovo ve, da pojdeta poročenca k nekatoliški poroki, ali pa, da sta že bila, ju ne sme poročiti, razen pod tremi pogoji: »*ex gravissimis causis, remoto scandalo et consulto prius Ordinario*« (c. 1063, § 2). Župnik mora odreči poroko, ako gotovo ve, da sta ravnala poročenca proti cerkveni prepovedi; samo sumnja ali domnevanje še ni za-

⁷¹ Wernz l. c. 453.

⁷² S. C. S. Off. ad eppum Nancyen. 7. ian. 1877 (A. f. k. KR. 83 [1903], 354). Blat, Comment. textus Cod. I. C. 1920, 666.

⁷³ S. C. S. Off. je dne 10. dec. 1902 na tozadevno vprašanje odgovorila negativno. (Collect. nr. 2155.) Prim. še S. C. S. Off. — Saxoniae — 29. jan. 1817 (Collect. nr. 717) in 7. maii. 1860 — Hong-Kong — (Collect. nr. 1192). Če se kje tak običaj dvojne poroke ni zabranjeval, se mora odpraviti. »Tollendum esse abusum praesertim ob scandalum.« Litt. S. C. de Prop. f. 13. iun. 1864 (Collect. nr. 1255).

⁷⁴ S. C. S. Off. 17. febr. 1864 ad eppum Osnabrugien. (Collect. nr. 1247.)

⁷⁵ Instr. S. Off. ad Patriarchas, Archiep. et Epp. rituum orient. 12. dec. 1888 ad 7 (A. S. S. XXII, 639).

⁷⁶ Scherer l. c. 416 not. 42 pač premilo presoja naknadno heretično poroko.

dostno. Ali pa mora župnik vprašati poročenca o tem? Tega kodeks ne predpisuje. Ako poročenca župnika vprašata, ali če mu sama od sebe povesta, mora jima razložiti cerkveno prepoved ter izjaviti, da jih v tem slučaju ne more poročiti, ampak da mora slučaj javiti ordinariju in čakati odgovora. Ako pa poročenca sama nič ne vprašata in nič ne povesta, župnik pa tudi ne ve nič gotovega, ampak samo sumi, da se bo vršila poroka tudi pred nekatoliškim duhovnikom, ni dolžan vpraševati, ampak more molčati in disimulirati, posebno ako spozna, da bi opomin ne uspel in bi povzročil le večjo škodo za duše.⁷⁷

Dopustiti se more katoliška poroka tudi v takih slučajih, ampak le iz zelo važnih in zelo tehtnih vzrokov, n. pr. ako se je sicer bati, da bosta zaročenca živela v konkubinatu, ali da katoliški del odpade od cerkve. Pri vsem tem pa se mora odstraniti še pohujšanje, ki ga katoliški sprog daje s krivoversko poroko. Ako se je nekatoliška poroka že vršila, potem se pohujšanje odstrani le na ta način, da se katoliški del prejskega in spokori ter dobi odvezo od kazni izobčenja, kateri je zapadel. Če pa se katoliška poroka vrši prej in je obče znano, da se vrši naknadno še tudi nekatoliška, morda celo z vso slovesnostjo, potem se pohujšanje mogoče najizdatneje odstrani ali vsaj omili s tem, da župnik pred pričami novoporočencema naznani strogo cerkveno prepoved in kazen, katera zadene katoličana, ter vse njene posledice, obenem pa slovesno izjavi, da ju samo radi tega cerkveno poroči, da bo njun zakon pred Bogom in cerkvijo veljaven, da moreta vsaj brez greha zakonsko živeti.

Vendar pa župnik ne sme izvršiti poroke na lastno odgovornost, ampak le po poročilu na škofa in njegovem nasvetu. Zadeva spada — kot javna — pred zunanji forum, zato je ordinarij kompetenten, da razsodi, ali so dovolj tehtni vzroki dani in ali je pohujšanje dovolj temeljito odstranjeno.

Ako bi državna oblast odločno zahtevala za civilno veljavnost zakona, da se mora skleniti pred heretičnim, ozir. pravoslavnim svečenikom, da tedaj ta zastopa le nekako kot državna uradna oseba, tedaj pač moreta iti poročenca k njemu in tudi pred njim izreči zakonski konsenz, da uživa njun zakon tudi državno pravno zaščito. Katoliški poročenec naj se pouči, da s to poroko vrši le zgolj civilno dejanje, s katerim izkaže državni postavi pokorščino. Skrbi se naj, da se vrši katoliška poroka prej; ako se brez težkoč in nasprotovanja od strani državne oblasti ne more, naj pa se vsaj takoj po civilni poroki izvrši cerkvena.⁷⁸

⁷⁷ S. C. S. Off. kakor sub 74; Instr. S. Off. kakor sub 75, A. f. k. KR 83 [1903], 362.

⁷⁸ Litt. Bened. XIV. »Redditae sunt nobis« ad Paulum Simonem a Sto. Joseph carmelitam excalceatum, 17. sept. 1746 (Richter-Schulte, Conc. Trid. 570—572).

Da povzamem na kratko vsa vprašanja glede veljavnega sklepanja mešanih zakonov in verstvenih obredov pri tem!

Župnik mora na vsak način poročenca za konsenz vprašati, in sicer najbolje v obliki, ki je predpisana v cerkvenem obredniku.⁷⁹ Pri tem so možni sledeči slučajji:

1. Zaročenca sta v predpisani obliki dala kavcije ter dobila dispenzo: poroka se s posebnim (ali pa tudi generalnim) dovoljenjem ordinarijevem vrši v cerkvi z obredom kakor pri katoliških zaročencih, pa vedno brez maše in brez *benedictio nuptialis*, ki se sme podeliti itak samo med sv. mašo.

2. Zaročenca obljubita kavcije in dobita dispenzo, a izjavita, da se poročita samo pred nekatoliškim svečnikom: župnik ne more nič storiti, zakon je neveljaven.

3. Zaročenca, ki sta istotako na podlagi kavcij dobila dispenzo, hočeta po poroki iti tudi k heretičnemu svečniku in tam zakonski konsenz ponoviti: župnik ju sme poročiti le s posebnim škofovim privoljenjem iz silno tehtnih vzrokov in po odstranitvi pohujšanja.

4. V istem slučaju sta bila zaročenca že, preden prideta k župniku, nekatoliško poročena: župnik ravna kakor v prejšnjem slučaju, pohujšanje se pa odstrani na ta način, da dobi katoliški soproj pred poroko odvezo od cerkvene kazni (ekskomunikacije).

5. Zaročenca nista dala kavcij in nista dobila dispenze, pripravljena sta pa za poroko pred katoliškim župnikom: župnik ne sme ničesar storiti.⁸⁰

V. Cerkvene kazni.

Katoličana, ki sklepa mešan zakon, a se ne drži cerkvenih predpisov, zadenejo kazni, kakor jih vsebuje kodeks za take delikte. Delikti, katere more katoliški zaročenec zagrešiti, se nanašajo ali na poroko ali na krst in vzgojo otrok.

⁷⁹ Ljubljanski škofijski list, 1918, šte. 5, str. 45.

⁸⁰ Prej je bila v tem slučaju možna pasivna asistenca, te pa kodeks ne pozna več, aktivno duhovnikovo sodelovanje pa pri nedovoljenem, božjemu pravu nasprotujočem (brez kvatel: *periculum perversionis partis catholicae et prolis*) dejanju nikakor ni dopustno. S. C. S. Off. je dne 24. nov. 1920 odgovorila na tozadevno vprašanje lavantinskega ordinariata: »In omnibus servandas esse praescriptiones Codicis Iuris Canonici«, in dostavlja, da duhovnik sklepanju mešanih zakonov ne more asistirati, ako se po zasiguranih kavcijah ni dobila dispenza. Kadar pa je dispenza dana, mora biti asistenca aktivna v smislu kan. 1102 in 1095. »Contrariae Sanctae sedis praescriptiones atque contraria indulta per ipsum Codicem Iuris Canonici abrogata sunt.« Trditve v Instr. de iud. eccl. matrim. Praegae 1920, 16, da more škof dovoliti poroko tudi, ako niso dane kavcije in ne dispenza, je ovrгла S. C. S. Off. 6. dec. 1919. Tozadevni popravek v Ordinariatsblatt der Prager Erzdiöz. 1920 Nr. 1 (N. E. 18 408, 1919).

1. Kazni za delikte pri poroki. Prvi delikt je veljavna poroka pa brez cerkvene dispenze zadržka *mixtae religionis*. Tak delikt ni sicer lahko možen, ker župnik ne sme pri poroki sodelovati, ako ni izpregleda. Ako pa bi nekatoliški zaročenec župnika varal ter svojo resnično veroizpoved zamolčal,⁸¹ ali pa bi ordinarij preko kodeksa na podlagi posebnega in tajnega indulta smel dopustiti, da se sklene mešan zakon brez potrebne dispenze pred pristojnim župnikom seveda zunaj cerkve brez vsakega svetega obreda, tedaj pa bi bil podan učin kánona 2375. Po tem kanonu je katoličan-delinkvent ipso facto izključen od vseh zakonitih (legitimnih) cerkvenih dejanj in od zakramentalijev. Katoliški soproog potemtakem ne more biti upravitelj cerkvene imovine (cerkveni ključar), ne odvetnik ali strankin zastopnik v cerkvenih procesih, ne boter pri krstu in birmi, odvzeta mu je aktivna volilna pravica (pri eventualnih cerkvenih volitvah), ne more izvrševati patronatnih pravic (c. 2256, 2^o). Ta kazen je povračujoča (vindikativna), ki traja dotlej, da ordinarij izreče pomiloščenje.

Da nastopi kazen ipso facto, se je moralo dejanje izvršiti pri polnem spoznanju prepovedi in dejanja samega in popolnoma svobodno. Karkoli znanjšuje pri delinkventu subjektivno krivdo, ga oprošča tudi kazni. Le namenoma gojeno ali z lastno malomarnostjo zakriviljeno nepoznanje cerkvenega predpisa ali kazni (*ignorantia affectata, crassa seu supina*) nima olajševalnega učinka (c. 2229, §§ 1, 2).

Drugi delikt pa je nekatoliška poroka, ali sama ali pa združena s katoliško (dvojna poroka). Kazen za ta delikt je izobčenje, ki stopi takoj v veljavo (*latae sententiae*) in je ordinariju udržano (c. 2319, § 1, 1^o). Nadalje pa pomeni heretična poroka za katoličana prepovedano obredno skupnost (c. 1258, § 1) in s tem je postal sam sumljiv herezije (c. 2316). Ako pa herezije osumničeni po uradnem svarilu ne odstrani vzroka te sumnje, je izključen od legitimnih cerkvenih dejanj, in ako se potem tekom šestih mesecev ne poboljša, zapade isti kazni kakor heretiki (c. 2315), t. j. izobčenju, ki je na poseben način apostolski stolici udržano (*speciali modo Ap. Sedi reservata excommunicatio*, c. 2314).⁸² Posledica izobčenja je, da izobčenec ne more sprejeti zakramentov; pač pa more sprejeti zakramentalije in biti cerkveno pokopan, dokler ni cerkveni sodnik ugotovil (*sententia declaratoria*), da je zakrivil dejanje, zaradi katerega je zapadel izobčenju (cc. 2260, 1240, § 1, 2^o).

⁸¹ Eichmann, *Das Strafrecht des Codex I. Can.*, 1920, 210.

⁸² Kodeks je v tem vprašanju prinesel popolno jasnost in končal razmotrivanja in kontroverze o tem, ali je heretično poročeni katoličan *fautor haeresis* ali *suspectus de haeresi* ali pa kar *haeticus*, in katera kazen ga potem zadene. Prim. Scherer l. c. 416, not. 42; Leitner l. c. 355—357; Wernz l. c. 448—451.

Te kazni zadenejo katoliškega soproga in foro externo vsakokrat, ko je objektivno storjen delikt nekatoliške poroke, tudi tedaj, ako za kazen ni vedel, ker se ignorantia ne presumira (c. 16, § 2), razen če jo dokaže zadostno tudi za forum externum. Tudi tedaj doleti ta kazen katoliškega soproga, ko je župnik ex gravissimis causis asistiral katoliški poroki; ker c. 1063, § 2, dopušča samo župniku dovoljeno sodelovanje, nikakor pa ne oprošča poročenecv.

Subjektivno, t. j. in foro interno, pa bo katoliški soprog kaj lahko oproščen teh kazni. Kán. 2205, § 2, pravi, da stiska (necessitas) in tudi velika neugodnost ali izguba (grave incommodum) večinoma (plerumque) popolnoma odstranja delikt; seveda samo glede zgolj cerkvenih postav. Katoliški poročenec je pač v takem položaju stiske in neugodnosti, kadar nekatoliški drug, ki je sicer obljubil izpolniti zahtevane kavcije, na vsak način hoče še tudi poroko po obredu svoje konfesije. Kadar pa bi se z nekatoliško poroko prestopila božja postava, tedaj ne oprošča noben vzrok. To bi se dogajalo, ako bi se heretična poroka zahtevala ali vršila v zaničevanje in sramotenje katoliške vere ali cerkvene avtoritete ali pa v javno kvar duš (c. 2229, § 3, 3^o). V takem slučaju tudi cerkvena oblast nikakor ne more in ne bo dovolila župniku izvršiti katoliške poroke (c. 1063, § 2). Kadar pa dovoli, je to pač znamenje, da delikt katoliškega soproga non vergit in contemptum fidei aut ecclesiasticae auctoritatis (c. 2219, § 3, 3^o), torej ta v svoji vesti, t. j. in foro interno, ni izobčen; saj moramo kazenske določbe kodeksa razlagati v milejšem smislu (c. 2219, § 1). In foro externo pa velja za izobčenega, dokler ne dokaže, da je storil kaznivo dejanje v nevednosti, katere ni sam zakrivil, ali v stiski.⁸⁸ Ako to in foro externo dokaže, ne potrebuje nikake odveze, ker izobčenju ni zapadel.

2. Kazni za delikte nekatoliškega krsta in nekatoliške vzgoje otrok. Tri delikte razlikujemo, katere morejo starši učiniti glede otroške verske vzgoje, in ki so naperjeni zoper vero in enotnost cerkve.

Prvi delikt tvori izrecna ali molčeča pogodba, da bosta vso deco ali le enega otroka vzgojila extra catholicam Ecclesiam, ako to pogodbo napravita pred oziroma pri sklepanju zakona. Katoliški soprog zapade izobčenju, ordinariju udrzanem, in je povrh še osumničen krivoverstva (c. 2319, § 1, 2^o, § 2) in kot takega ga lahko zadene hujša kazen izobčenja, udrzanega sv. stolici (kakor zgoraj za nekatoliško poroko razloženo). Tej kazni zapade tudi, ako pozneje v zakonu otrok niti nima.

Drugi delikt zagreši katoliški soprog, ki vedoma da otroka krstiti nekatoliškemu svečeniku (c. 2319, § 1, 3^o). Kazen je ista kot pri prejšnjem deliktu; samo da ga oprošča od kazni vsak olajševalni vzrok, ki zmanjša njegovo subjektivno

⁸⁸ Eichmann l. c. 38.

krivdo, n. pr. nepoznanje kazni ali prepovedi, prisiljenost od strani drugih i. sl. (c. 2229, § 2).

Tretji delikt pa upostavlja nekatoliška vzgoja otrok. Kazen je ista kot za prvi oziroma drugi delikt, in nastopi kazen le, če je bilo dejanje izvršeno vedoma (c. 2319, § 1, 4^o). Kazen pa zadene ne samo staršev ozir. katoliškega soproga, ampak tudi namestnike staršev, ki vzgajajo otroka, ali so ti od oblasti postavljeni ali le iz privatne iniciative nadomestujejo starše (odsotne ali umrle).

Tudi župnik, ki vedoma in prostovoljno sodeluje pri sklepanju mešanega zakona, za katerega se ni dobila dispensa ali izjemno ali izrecno ordinarijevo privoljenje, se pregreši zoper važno cerkveno-pravno določbo. Kazen za to pa ni določena. Sicer je v kán. 2364. določena suspensio za duhovnika, ki deli zakramente osebam, katerim so po božjem ali cerkvenem pravu prepovedani, a pri sklepanju zakona duhovnik ni delivec zakramenta, ampak le uradna, za veljavnost zakona zahtevana priča; blagoslov njegov je samo zakramental. Pač ga more ordinarij na podlagi splošnega določila kánona 2222, § 1, kaznovati primerno krivdi in pohujšanju.

VI. Sprava s cerkvijo in poveljavanje zakona.

Katoličana, ki je sklenil mešan zakon proti cerkvenim predpisom in je tako kaznovan z izobčenjem, cerkev nikakor ne prepušča njegovi usodi, ampak nalaga škofom in dušnim pastirjem dolžnost, da skrbje in gledajo na to, da se izobčenec spravi s cerkvijo, dobi odvezo in zopet more sprejemati zakramente. V ta namen se mu mora pot do zveličavne pokore olajšati.⁸⁴

Ako je katoliški soprogo izobčen zgolj zaradi nekatoliške poroke, h kateri se je podal po veljavni katoliški poroki, in so zahtevane kavcije zasigurane ter je bila dispensa dana, potem ga more ordinarij oziroma pooblaščen duhovnik odvezati od izobčenja, ako kaže odkritosrčen kes nad svojim deliktom. Od greha ga sme potem odvezati vsak spovednik, ker greh kot tak ni rezerviran.

Ako je mešan zakon veljaven, t. j. sklenjen pred 19. majem 1918 v Nemčiji ali na Ogrskem vpričo nekatoliškega svečenika, v Avstriji pa sicer brez kavtel in dispenze vpričo katoliškega župnika s takozvano pasivno asistenco, tedaj more katoliški soprogo sprejeti zakramente pod sledečimi pogoji: 1. da se resnično kesa svojega greha; 2. da obljubi na vse moči in z največjo vneemo (»totis viribus«, »summo studio«) skrbeti za katoliško vzgojo vseh otrok, ki so že rojeni in ki bodo rojeni;

⁸⁴ Instr. card. Albani ad Archiep. Coloniensem, atque ad eppos Trevirensensem, Paderbornensem et Monasteriensem, 27. mart. 1830 (Schulte l. c. 259).

in 3. da dobi prej odvezo od ekskomunikacije in sprejme morebiti mu naloženo zveličavno pokoro.⁸⁵

Ako pa je zakon neveljaven, to so po 19. maju 1918 vsi mešani zakoni, kateri niso po cerkvenih predpisih sklenjeni v pričo pristojnega katoliškega župnika ali od njega pooblaščenega duhovnika, je poleg zgoraj opisane sprave treba še zakon poveljaviti (konvalidirati). Zakon se mora na novo skleniti pred župnikom in vsaj dvema pričama. A prej morata dati zakonca kavcije in pa dobiti dispenzo.⁸⁶

Če pa katoliškemu soprogu to ni mogoče, ker nekatoliški drug njegov nikakor ne ugodi, ali pa ker pogodbe glede veroizpovedi otrok po državnih postavah ne moreta več spremeniti, tedaj se ne more prositi za dispenzo. V tem slučaju je le eno sredstvo za poveljavljenje zakona, namreč *sanatio in radice* (c. 1139, § 1).⁸⁷ *Sanatio in radice* se more poveljaviti zakon, ki je neveljaven ob defectum formae, ako je katoliški soproog zadostno disponiran in ako zakonu ne nasprotuje in ni nasprotoval noben zadržek *ius naturalis* vel *divini* ter zakonski konsenz še traja. Zadostna dispozicija katoliškega prosilca se kaže najboljše v tem, da sveto in trdno obljubi storiti vse, kar je le v njegovih močeh, da pogojem po naravnem in božjem pravu, zahtevanim v njegovem zakonu, ugodi, t. j. da bo skušal vse otroke vzgajati v duhu katoliške vere, da bodo tedaj, ko dosežejo postavno starost za svobodno spremembo veroizpovedanja, zadostno pripravljene prestopiti v katoliško cerkev.⁸⁸

VII. Zakon z brezkonfesionalci in javnimi grešniki.

Slične nevarnosti, kakor iz mešanega zakona, pretijo katoliškemu soprogu in otrokom iz zakona s človekom, ki je zavrzel katoliško vero in živi brez vsake konfesije in bogoslužja, ali pa ki živi javno pohujšljivo grešno življenje. Zato so takšni zakoni istotako po božjem pravu nedopustni, dokler te nevarnosti niso odstranjene; posebnega zadržka pa cerkveno pravo ne postavlja.

Zakon z brezkonfesionalci in prostozidarji. Dolžnost ordinarijev in dušnih pastirjev je, da kot dobri pastirji, »quantum sine clamoribus et scandalis fieri poterit«, vernike poučujejo in svarijo, da ne sklepajo zakonskih zvez s takimi, ki so zavrgli katoliško veroizpoved, niso pa pristopili k nobeni sekti ali verski organizaciji, ki so torej brez konfesije;

⁸⁵ S. C. S. Off. pro Dalmatia 10. febr. 1892 ad 2 (Collect. nr. 1783); Ex litt. S. C. S. Off. 23. aug. 1877 (Collect. nr. 1478).

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Scherer l. c. 425, not. 84.

⁸⁸ Prim. Instr. S. C. S. Off. ad Archiep. Corcyren. 3. iun. 1871, ad 7. (Collect. nr. 1362.)

⁸⁹ S. C. S. Off. 1. aug. 1855 (Collect. nr. 1116).

pa tudi ne s člani družb, katere je cerkev obsodila in prepovedala, n. pr. prostozidarji (c. 1065, § 1).

Ako se pa hoče skleniti tak zakon, ne sme župnik na lastno odgovornost sodelovati, ampak mora zadevo sporočiti ordinariju. Škof naj po upoštevanju vseh okoliščin ukrene, kar smatra po svoji vesti in odgovornosti pred Bogom najbolj primernim ali vsaj kot manjšo škodo neumrjočim dušam.⁹⁰ Ako so dani tehtni vzroki in ako si je ustvaril po svoji pameti sodbo, da je katoliška vzgoja otrok zasigurana in katoliški del dovolj varen pred odpadom, dovoli ordinarij župniku prisostvovati poroki (§ 2). Pismenih kavcij kodeks ne zahteva, tudi dispenze ni treba, ker ni pravnega zadržka, kateri naj bi se z dispenzo odpravil. Pač pa more škof po uvidevnosti svoji prepovedati vsak sveti obred pri poroki, ako se mu zdi to koristneje za duše poročencev in drugih vernikov.⁹¹

Zakon z javnim grešnikom. Javen grešnik, ki očitno pohujšljivo živi in ne kaže nikakega kesa ali poboljšanja, se mora najprej izpovedati, in sicer sprejeti zakrament sv. pokore toliko očitno, da popravi pohujšanje, potem za zakon ni nobene zapreke. Isto velja za takega, ki je notorično zapadel cerkveni kazni (izobčenju, interdikt); ako se je s cerkvijo spravil in foro externo ter dobil odvezo od cenzure, se lahko poroči cerkveno po običaju škofije.

Ako pa odkloni pokoro in spravo, sme župnik poroko izvršiti le iz tehtnega vzroka, n. pr. če preti nevarnost civilne poroke, konkubinata, odpada od vere, sovraštva do vere in cerkve i. sl. Po možnosti naj še prej poroča škofu in ga vpraša za nasvet (c. 1066); ako pa ni več časa, naj ravna na lastno odgovornost in po lastni razumnosti. Kodeks ravno ne zahteva zasiguranja katoliške vzgoje otrok, ker se javen grešnik in izobčenec šteje za člana cerkve in po doslej veljavnih državnih postavah starši ne morejo dati otroku druge veroizpovedi kakor pa tisto, kateri sami in foro externo zakonito pripadajo. Pač pa se naj odreče takim poročencem vedno poročna sv. maša.⁹² Tako pokaže župnik zadostno, da se zakon ne sklepa popolnoma v skladu z načeli cerkve.

⁹⁰ S. C. S. Off. 21. aug. 1861 (Collect. nr. 1219); 30. ian. 1867 (Collect. nr. 1300); 25. maii 1897 (Collect. nr. 1969).

⁹¹ S. C. S. Off. 23. apr. 1873 (Collect. nr. 1373); 5. iul. 1878 (Collect. nr. 1495).

⁹² S. Poenit. Ap. 10. dec. 1860 (Collect. nr. 1205).

Prispevki za dušno pastirstvo.

Sv. izpoved v velike praznike.¹ — Ne da se tajiti: zakrament sv. pokore je brez sadu in brez moči za mnoge izmed tistih spokornikov, ki se izpovedujejo samo v tri ali štiri večje praznike med letom. Ti spokorniki se obtožujejo redno istih velikih grehov, njih življenje poteka v istih napakah, brez poboljšanja. Če izpovednik spokornika malo povpraša, vidi, da se spokornik od zadnje izpovedi niti za malo ni poboljšal, da je pri izpovedi nekaj splošno obljubil, ni pa podrobno določil, kaj hoče v konkretnem slučaju storiti. Tudi ta pot je spokorniku glavna, če ne edina skrb ta, da bi se približno izpovedal svojih grehov, a misel, da bi se v resnici poboljšal, mu ne dela skrbi. Duhovnik, ki vidi okrog izpovednice toliko spokornikov, ki bi vsi radi opravili izpoved za praznik, misli, da ne utegne ukvarjati se s posameznim grešnikom toliko časa, kakor bi bilo treba. Tolaži se: »Ti ubogi ljudje morajo iti danes k sv. obhajilu; ko bi morali priti še enkrat k izpovedi, bi bili nevoljni in večina izmed njih bi brez dvoma drugič ne prišla.« Vda se v to, kar se mu zdi manjše zlo, in se zadovolji, da stori svojo bistveno dolžnost: povpraša za vrsto grehov in število, ki ga spokornik ni dosti označil, potem dá nekaj splošnih nauk, morda vprav tistih, ki jih je spokornik slišal že pri prejšnjih izpovedih, pa so ostali zanj brezuspešni; ne utegne pa spokornika vprašati, katere pomočke mu je izpovednik priporočal pri prejšnjih izpovedih, če je uporabljal te pomočke in s kakim pridom. Ker sodi, da je v spokorniku vsaj tista najnujnejša mera kesanja, ki je nujno potrebna za odvezo, mu naloži pokoro, seveda kar moogoče majhno pokoro, ga odveže in odslovi.

Ali je verjetno, da se bo spokornik po taki izpovedi poboljšal? Ali ne bo zopet padel, še bolj globoko, in ali ne bo po novem padcu le še bolj indiferenten, bolj brezskrben za svojo dušo? Smrtni greh se mu bo zdel kakor dejanje, ki je sicer bolj ali manj grdo, a brez hudih posledic; v vsakem slučaju pa se sled greha izlahka izbriše; izpoved mu bo neprijetno breme, ki ga treba sprejeti nase, a duhovnik naj ga nikar ne dela še težjega, drugače se on, grešnik, vprihodnje ne bo več potrudil, da bi se uklonil temu bremenu. In zares, če ima izpoved tako malo uspeha, ali je potem še vredno, da bi se človek za to trudil? — Nesrečni grešnik polagoma izgubi prvi pojem o grehu, o pokori, o zadostovanju, o dobrem sklepu. Če se bo to zgodilo, morda izpovedniki nismo brez krivde, ker smo se zadovoljevali s spokornikovimi polovičnimi sklepi in praznimi obljubami. In izpovednik? Ali se ni bati, da bo bolj in bolj podoben uradniku, ki mehanično opravlja svoj posel, pa bo zato v njem ginila prvotna marljivost in gorečnost? Tak izpovednik v resnici ni več duhovni zdravnik, voditelj, duhovni oče; dela, kakor da več ne veruje in ne

¹ Gl. M. Claeys Bonnaert S. J., A propos des Confessions de grandes fêtes (Nouvelle Revue théol. 1921, 281—292).

upa, da bi mogel še pomagati grešniku; ker ne utegne ukvarjati se s spokornikom, se je vsaj praktično že odrekel skrbi, da bi ga popboljšal in privedel zopet na pravo pot.

Odkod izvira to zlo za spokornika in izpovednika? Kako bi se dalo pomagati?

Eden izmed glavnih vzrokov naštetim neprilikom je množica spokornikov v velike praznike. Treba bi bilo več izpovednikov, pa bi bilo ustrezno spokornikom in posameznemu izpovedniku. Pa izpovednikov pogosto ni dobiti. In ko bi tudi imeli več izpovednikov, bi zla še ne zatrli v korenini. Nad vse važno je, da dobro poučimo otroke v šoli in odrasle v cerkvi, kaj pomeni to, da smo v stanu božje milosti. Ta nauk treba ljudem zopet in zopet ponavljati. Ob enem pa jim moramo živo pokazati, kaj je smrtni greh. Dopovejmo ljudem: kdor je v resnici kristjan, in ne samo po imenu, ne čaka velike noči ali kakega praznika, ampak skrbi, da čim prej očisti svojo dušo v zakramentu sv. pokore, če je bil tako nesrečen, da je smrtno grešil. Za večje praznike povabimo vernike, naj pridejo k izpovedi že nekaj dni prej, seveda, kjer je to ljudem mogoče. Zvečer pred praznikom in zlasti na praznik zjutraj naj bi prihajali k izpovedi tisti, ki drugače res ne utegnejo ali ne morejo priti.

Če čaka mnogo ljudi na izpoved, gotovo niso vsi enako potrebni mašnikove pomoči. To naj vé tudi mašnik. S pobožnimi spokorniki opravi izpoved bolj na kratko, zato pa več časa posveti onim, ki se vračajo k izpovedi vedno z istimi smrtnimi grehi. Takega spokornika naj vpraša: Ali se nisi obtoževal tega greha tudi pri prejšnjih izpovedih? Odkod to, da si zopet padel, padel tako hitro po izpovedi? Ali ni bil morda vzrok to in to? ... Če imaš res voljo, da se hočeš popboljšati, moraš to-le storiti, tega se ogibati. Ali boš storil to? K izpovedi pridi zopet v tem času, v enem mesecu; in ko bi bil tako nesrečen, da bi prej zopet smrtno grešil, ne čakaj, ampak pridi k izpovedi takoj.

Glavna skrb izpovedniku bodi, da bo v spokorniku obudil resnično kesanje. Če je prišel spokornik k izpovedi radovoljno, kar sam od sebe, je to ugodno znamenje za njegovo dispozicijo. A zgodi se lahko, da vprav v velike praznike pride kdo k izpovedi nekako moralno prisiljen. Vsa družina pojde ta dan k izpovedi in sv. obhajilu: on sam se skoraj ne more odtegniti, da ne bi šel. Ali pa je član katoliškega društva, ki ima ta praznik skupno obhajilo. Vzbujalo bi pozornost pri tovariših, ko bi njega ne bilo. Mašnik presódi te okoliščine, da se ne bo varal v spokorniku in mislil, že samo to, da je prišel ta praznik k izpovedi, je znak zadostne dispozicije. In če spokornik šele po mnogem mašnikovem prigovarjanju takorekoč prisiljen napol obljubi, da bo storil, kar nujno mora storiti, ali je taka obljuba že izraz resničnega kesanja? Ali nismo upravičeni, da dvomimo, če se spokornik res kesaja? Odlaganje odveze je gotovo huda reč, in mašnik, ki bi lahkomiselno, brez tehtnega razloga, spokornikom odvezo odlagal, bi grešil. A če to stori previdno, po resnem pre-

udarku, iz ljubezni do grešnika, mu ne moremo očitati, da zlorabi mašniško oblast.

Bog ne daje, da bi hoteli uvajati rigorizem v izpovedno prakso. Vprašajmo pa vendarle sami sebe, ali imamo vedno v izpovednici tisto resnobo, odločnost združeno z ljubeznijo, ki brez nje zakrament sv. pokore v spokorniku ne rodi trajnih sadov. Resnoba naj se kaže v presojanju spokornikove dispozicije, resnoba v nalažanju pokore, resnoba in odločnost, kadar mora biti, tudi v odlaganju odveze.

Drugo, kar treba poudariti, pa je to-le: sv. obhajilo samo v večje praznike, to je, trikrat ali štirikrat na leto, v sedanjem času ne zadostuje, da bi možje in mladeniči ostali stanovitni. Zahtevati moramo več. Uvajajmo med moškimi mesečno sv. obhajilo. F. U.

Ali smo dolžni svariti v slučaju materialnega greha? — Caius, gojenec v nekem katoliškem zavodu, je opazil, da je njegov pobožni sošolec Titus, ne zavedajoč se, da je že odbila polnoč, izpil kozarec vode. Drugo jutro vidi Caius, da se Titus v kapeli pripravlja za sveto obhajilo, in je zelo v dvomu, ali naj ga opozori, da je prelomil ieunium naturalae, ter ga tako odvrne od obhajila, ali pa naj ga pusti pristopiti in bona fide, ker je jasno, da se ne zaveda svojega prestopka.

Sobrata smo dolžni (sub gravi) svariti, ako sta dana dva zelo važna pogoja: a) da je sobrat grešil (smrtno) in b) ako je kaj upanja, da bo svaritev pomagala. Zadnji pogoj nam v našem slučaju ne dela nobene težave, ker si predstvaljamo Tita kot res pobožnega učenca, ki bi mirno sprejel tozadevno svaritev; gre le za prvi pogoj.

Da Titus subjektivno ni grešil niti venialiter, a kamo li mortaliter, je brezdvomno; obstoji potemtakem le zgolj materialno prekršenje cerkvenega zakona. Tu pa nastane vprašanje, kdaj veže praeceptum correctionis fraternae v slučaju zgolj materialnega greha?

Nato vprašanje odgovarja L e h m k u h l (Theologia Moralis¹¹ I, n. 773): »Obligatio monendi oriri potest ex avertendis a) damno ipsius ignorantis, b) aut damno tertii, c) aut scandalo, d) aut laesione divini honoris, e) aut alio periculo damnove religionis.« Od vseh teh točk more priti v našem slučaju vpoštev samo d).

Ali involvira eventualno obhajilo Titovo žaljenje božje časti? Na to bodo mnogi odgovorili: formalno ne, pač pa materialno, torej mora že radi tega Caius prepričati Titovo obhajilo. Tako piše sv. A l f o n z : »Probabilius et communius docent omnes teneri ad correctionem, quia (illa) transgressio, licet materialis et non intrinsece mala, attamen posita lege adhuc est mala, et ideo per correptionem tenemur eam impedire« (lib. 2, n. 36).

Oglejmo si malo ta nauk! Gre za dejanje, ki po svoji naravi ni zlo (actio non intrinsecus mala), marveč indifirentno, ali, kakor v našem slučaju, d o b r o.

Po svoji naravi (ratione obiecti) potemtakem ta čin ne more biti Bogu nedopadljiv. Zla je le ena okoliščina, namreč da po obstoječi cerkveni disciplini tega čina (obhajila) ne smemo storiti razen servato ieunio naturali, Bogu nevšečni element čina tiči le v nepo-

korščini proti cerkvi, kateri je dal Kristus zakonodajno oblast. Toda prav te nepokorščine ni v našem slučaju, ker se je Titus ne zaveda; ostane torej akt, ki je drugače popolnoma dober, in tega naj le izvrši. Ko bi ga Caius svaril, bi ga spravil ob zakramentalno milost, dočim bi za objektivno čast božjo ne samo ničesar ne dosegel, temveč bi preprečil naravnost čin, ki je po svoji naravi v božjo čast.

Upoševajoč te razloge bomo rekli: Cajus ni dolžan opozoriti Tita, naj ne pristopi k sv. obhajilu, temveč bo dobro, ako ga pusti pri miru. Tega mnenja je bil v začetku tudi sv. Alfonz, kateremu je bil nauk, da ni treba svariti onega, ki materialno krši kak človeški zakon, *sententia probabilior*; šele pozneje jo je reformiral (Elench. *question. ref. n. 5*).
Jos. Ujčić.

Naknadno ponavljanje konsekracije malih čestica¹ pod misom za pričest prisutnih vjernika i izvanmisno konsekriranje za popudbinu umiručega. — Kapelan Juraj od naravi je veoma zaboravljiv i nesmotren. Jednoč na veliki blagdan sjetio se je tek iza konsekracije vina, da je postavljen na oltaru izvan korporala pun čestičnjak² za pričest vjernika pod istom misom. Odmah stavi čestičnjak na tjelesnik, otkrije ga i pobudiv posebnu nakanu konsekriranja uz uvjet: »Ako te čestice još nisu posvećene,« ponavlja nad njima formu: »Hoc est enim corpus meum.« — Drugi put služi sv. misu u dalekoj filijali u gorskom kraju, pa je opet zaboravio, da bi trebalo konsekrirati jednu česticu kao popudbinu za umiručega starca. Tek iza mise dosjeti se jadu, šta će? Starcu, rekoše, već je duša na jeziku; a do najbliže crkve ima debela dva sata. U dobar čas, tako on misli, pada mu na um dvostruko načelo: »Sacramenta sunt propter homines« i ono drugo: »In extremis extrema tentanda sunt.« I brže bolje, stojeći još na oltaru u misnom ruhu, izuščuje nad donesenom malom česticom riječi: »Hoc est enim corpus meum.« — Nu eto novođa jada: Odmah iza tođa muči ga misao: »Tu se radi o novoj misnoj žrtvi, za koju se ište i konsekracija vina.« Stoga i preostalo vino iz gostarice ulije u kalež i odmah nad njim izuščuje riječi: »Hic est enim calix sanguinis mei«, popije, što je ulio, te iza brze purifikacije s vodom pohiti umirućemu, da ga ispovjedi, pričesti in poulja.

Pita se:

I. Što valja suditi o načelima i praksi našega kapelana Jurja u svijetlu crkvenih propisa?

II. Što napose treba držati o valjanosti one trostruke naknadne konsekracije?

III. Kako bi kapelan Juraj u ovim slučajevima imao postupati?

I.

U slučaju prve naknadne konsekracije g. kapelan nije očitovao nikakva načela, pa i praksa njegova, da međutim apstrahiramo od

¹ Partikula.

² Ciborij

pitanja valjanosti te konsekracije, dosta jasno pokazuje, da se nije oslonio na jasna načela. Svakako se nije sjetio druge rubrike de defectibus formae: »... Si autem (quae omisit) non sunt de necessitate sacramenti, non resumat (formam), sed procedat ulterius.« Nadalje, čini se, nije pitao: Jesam li prije misne konsekracije pobudio nakanu, da posvetim i ovaj čestičnjak? ili kako bolje veli rubrika (VII. De defectibus intentionis, 1): »Sacerdos talem semper intentionem habere debet, scilicet consecrandi eas omnes (particulas), quas ante se ad consecrandum positas habet.« U ovoj generalnoj nakani uključena je također nakana posvetiti čestice, koje su kraj pometnjom misnikovom ostale kraj tjelesnika na oltaru u zatvorenom čestičnjaku. I onda, kad nije imao s početka takove nakane ili kad ozbiljno sumnja, da li je imao takovu nakanu, nema opravdanog razloga, da ili apsolutno ili uvjetno ponovi formu konsekracije nad česticama, jer jedini razlog, što ga dopušta crkva za takovo ponavljanje forme u istoj misi, jest: »omississe aliquid eorum, quae sunt de necessitate sacramenti, id est, formam consecrationis seu partem« ili »aliquid essentialia (scilicet ad sacrificium) omisisse« (De defectibus in celebr. missarum, V 3).

U slučaju druge naknadne konsekracije za umirućega kapelan Juraj krivo je primijenio dva po sebi zdrava načela. Iz načela »sacramenta sunt propter homines« slijedi samo, da se u najvećoj potrebi, gde se radi o vječnom spasu umirućega, možemo zadovoljiti bitnim uvjetima i zahtjevima kod dijeljenja potrebnih sakramenata. Pa i drugo načelo »in extremis extrema tentanda sunt« valja u sličnom smislu razumjeti. Biva: Svećenik u najvećoj potrebi n. pr. kod umirućega, koji je bez svijesti, može i mora uz pametno pretpostavljanje vjerojatnosti dovoljne dispozicije uvjetno (si dispositus es) odriješiti ga od grijeha; nadalje može i mora takovu kršćaninu na umoru također u slučaju dvojbene dispozicije apsolutno podijeliti sveto ulje; ili barem uvjetno (si capax es, si vivis...), ako naime sumnja o intenciji uključno habitualnoj bolesnikovoj ili o tom, da li je dotičnik živ ili mrtav. Odnosno i sakrament krsta imao bi se uz sigurno pretpostavljanje intencije, živog i dosada nekrštenog stanja umirućega apsolutno podijeliti, ili barem uvjetno (si capax es, si vivis, si nondum es baptizatus), ako se o takovu uvjetu ozbiljno sumnja.

Gde se pak radi o Euharistiji, treba istina također istaknuti i riječi Kristove Iv. 6, 54. (Amen, amen... nisi manducaveritis...) i izričitu tešku zapovijed crkvenu, što ju novi zakonik ovako formuliše: »In periculo mortis, quavis ex causa procedat, fideles sacrae communionis recipiendae praecepto tenentur« (can. 864, § 1). No valja ovde imati na umu, kako ne samo fizična ali gotovo fizična nemogućnost međutim ispričava bolesnika od ispunjivanja crkvene zapovijedi, nego također duhovna pričest u slučaju potrebe naknaduje međutim sakramentalnu popudbinu. Nadalje, podjelivanje ovog sakramenta pretpostavlja nedvojbenu valjanu i zakonitu konsekraciju, jer bi se inače pogibelj materijalne idololatrije izazvala. Krist je pak naredio Euharistiju zajedno kao žrtvu i sakrament pod odijeljenim

prilikama kruha i vina, i to tako, da se žrtveni značaj, označen po odijeljenim prilikama, ima uvijek uzeti u obzir. I što je on sam kod zadnje večere naredio, zahtijevao je također od svojih apostola. Na to se oslanja 817. kanon zakonika: »Nefas est, urgente etiam extrema necessitate, alteram materiam sine altera, aut etiam utramque extra Missae celebrationem consecrare.« Da nije to novotarija kakva, pokazuju nam vrela, navedena od kardinala Gasparri-a. Ovaj se poziva na više rubrika rimske misne knjige. Iz titula »De defectibus in celebratione Missarum occurrentibus« upozoruje nas na poglavlje 3. De defectu panis n. 5—6: »Si id advertit post consecrationem (scl. hostiam esse corruptam aut non esse triticeam), etiam post illius hostiae sumptionem, posita alia, faciat oblationem, ut supra, et a consecratione incipiat... et illum priorem, si non sumpsit, sumat post sumptionem corporis et sanguinis, vel alii sumendum tradat vel alicubi reverenter conservet. Si autem sumpserit, nihilominus sumat eam, quam consecravit; quia praeceptum de perfectione sacramenti (sacrificii) maioris est ponderis, quam quod a ieiunio sumatur. Quod si hoc contingat post communionem sanguinis, apponi debet rursus novus panis et vinum cum aqua; et facta prius oblatione ut supra, sacerdos consecret, incipiendo ab illis verbis: Qui pridie... ac statim sumat utrumque, et prosequatur missam, ne sacramentum remaneat imperfectum, et ut debitus servetur ordo.« U čem stoji dakle onaj »praeceptum de perfectione sacramenti«, što ga treba svakako držati, pa makar i uz koliziju sa strogom zapovijedi »de ieiunio naturali«? Prema gornjim izvodima dvoje spada »ad perfectionem sacramenti«: 1. ima se obaviti dvostruka valjana konsekracija kruha i vina pod jednom istom misom; 2. k valjanoj konsekraciji mora pristupiti i »sumptio eiusdem sacramenti consecrati« sa strane misnikove, i to pod obim prilikama. Uz to na koncu istaknuti »debitus ordo servandus« zahtijeva, da »sumptio corporis« preteče primanje krvi; a to će biti razlog, zašto (n. 6) se s novim kruhom ima i novo vino s vodom posvetiti, premda se je već prije spomenula »sumptio sanguinis«.

Na drugom mjestu kardinal Gasparri među izvorima onoga kanona navodi rubrike 5 i 8 iz 4. poglavlja »De defectu vini.« Prva od ovih rubrika veli: »Si hoc advertat (vinum non fuisse positum, sed aquam) post sumptionem corporis vel huiusmodi aquae, apponat aliam hostiam iterum consecrandam, et vinum cum aqua in calice, offerat utrumque et consecret et sumat, quamvis non sit ieiunus. Vel si missa celebretur in loco publico, ubi plures adsint, ad evitandum scandalum poterit apponere vinum cum aqua, et facta oblatione, ut supra, consecrare, ac statim sumere et prosequi cetera.« Neophodno je u ovom slučaju samo potrebno naknadno konsekriranje vina s vodom i naknadno primanje krvi. »Ordo debitus« bi također zahtijevao, da se sveta hostija ne primi prije konsekriranja vina; ali je javna sablazan puka dovoljan razlog, da se eventualno ne konsekrira nova hostija, kad je ipak prva valjana posvećena.

Druga rubrika (n. 8) veli: »Si materia, quae esset apponenda, ratione defectus vel panis vel vini non posset ullo modo haberi: si

id sit ante consecrationem corporis, ulterius procedi non debet; si post consecrationem corporis, aut etiam vini, deprehenditur defectus alterius speciei, altera iam consecrata: tunc si nullo modo haberi possit, procedendum erit; et missa absolvenda, ita tamen, ut praetermittantur verba et signa, quae pertinent ad speciem deficientem. Quodsi exspectando aliquamdiu haberi possit, exspectandum erit, ne sacrificium remaneat imperfectum.« Crkva dakle ovde najstrože zabranjuje znalice i hotimice posvetiti samo jednu materiju; uz to ipak veli, da se nehotice provedena konsekracija s a m o jedne materije ima držati za »sacrificium imperfectum«, što ga po mogućnosti treba popuniti naknadnom konsekracijom druge materije.

Na trećem mjestu kardinal Gasparri poziva se na 3. rubriku 10. poglavlja »De defectibus in ipso ministerio occurrentibus«. Ta rubrika radi o svećeniku naglo kod mise oboljelom, onesviještenom ali umrlom prije pretvorbe ili između prve in druge pretvorbe, ili poslije jedne i druge pretvorbe. I ova rubrika ističe, kako se prvom konsekracijom kruha bitno započeta žrtva ima po mogućnosti u svakom slučaju popuniti po konsekraciji vina s vodom, u potrebi po drugom svećeniku, makar i ne bio više na tašće, i kako naglo oboljeli svećenik ima po mogućnosti učestvovati u svetoj pričesti zajedno sa svećenikom, koji je naknadno proveo konsekraciju vina s vodom. I sljedeća 4. rubrika važna je za naš slučaj: »Si quis extra huiusmodi casus necessitatis (subitaneae mortis vel infirmitatis) integra sacramenta (pod obim prilikama) non sumpsērit, gravissime peccat.«

Dakle kapelan Juraj objektivno se mnogostruko i teško ogriješio protiv vrlo važnih rubrika:

1. Nikako nije smio poslije dovršene dvostruke valjane konsekracije naknadno opetovati formu konsekracije kruha nad čestičnjakom, niti apsolutno niti uvjetno, jer je već imao essentialiter »perfectum sacrificium«, a ne valja naknadno ništa ponoviti »nisi quod est de necessitate sacramenti«.

U ovom pogledu ne možemo se dosta začuditi, što se još i u najnovijem izdanju Noldinove moralke (De Sacramentis¹² [1920] n. 117) nalaze riječi: »Si particulae dubie consecratae sunt, ... licet etiam post consecrationem sive hostiae maioris sive calicis verba consecrationis condicionate super eas proferre, quia sic non inchoatur novum sacrificium.« O. Noldin priziva se tu na broj 106; ali je smetnuo s uma, da je velika razlika u tom, što je u slučaju (n. 106) dvojbeno jedna cjelovita konsekracija kruha ili vina s vodom, pa zato treba sigurnim načinom popuniti bitne dijelove sv. mise, da bude »certo perfectum sacrificium«. Ali u našem slučaju (n. 117) sam o. Noldin pretpostavlja, da je i glavna misna hostija i vino s vodom sigurno valjano konsekrirano, a dvojbeno su konsekrirane samo male čestice u čestičnjaku. Ovdje je dakle bez dvojbe »sacrificium essentialiter perfectum«, et attentatur novum sacrificium per iteratam consecrationis formam. Stoga i Génicot (Theol. mor. II, n. 175, III) potpunim pravom veli: »Graviter quoque peccaret, qui,

peracta missae consecratione, etiam condicionate super ciborium proferret; sic enim iteraret sacrificium et quidem sub una specie; quod iuri tum ecclesiastico tum divino adversaretur.«

Druga oblika pogriješka kapelana Jurja stoji u tom, što je dva-puta znalice i hotice naknadno konsekrirao ali pokušao konsekrirati samo je d n u materiju, t. j. kruh, bez intencije, da konsekrira i drugu materiju, t. j. vino s vodom, i to u prvom slučaju iza bitno dovršene dvostruke konsekracije, u drugom slučaju izvan mise i bez ikakvih drugih misnih obreda, dapače i bez naknadne mentalne oblacije, koja se ni onda ne smije izostaviti, kad se iz opravdanog razloga ima naknadno ovršiti koja konsekracija.

3. Nadalje je objektivno krupno pogriješio, što je u drugom slučaju izostavio strogo propisani obred primiješavanja kapljice vode k vinu, i još više, što je okrnjio formu konsekracije krvi te nije primio posvećene čestice kod pričesti druge započete žrtve. Konačno je također pogriješio, što nije pričuvao na koncu malo vina za prvu i drugu abluciju. Subjektivno dakako koješta se ne može kao pogriješka toliko ubrojiti, kad je konsekventno radio po svom krivom shvaćanju o tobožnjem jedinstvu takovih naknadnih konsekracija sa prijašnjom žrtvom. Ali neznanje misnih rubrika i naglost njegovu u najsvetijem činu opet je dosta prijekorna, u koliko ga valjda ne ispričava vanredna kakva perpleksnost i tjeskoba.

4. Dapače u jednom i drugom slučaju objektivno je kriv pogibelji materijalnog idolopoklonstva, kako ćemo odmah vidjeti. Objektivno ne bi nipošto smio pružiti takovu dvojbeno konsekriranu česticu ni umirućemu, jer se u ovom pogledu treba držati tuciorizma.

II.

Već sv. Alfonzo Liguori (l. VI. tr. 3. n. 196. 197) poziva se na kardinala de Lugo, da obrani vjerojatnost onoga mnijenja, po kojem bi bila nevaljana ona konsekracija, u kojoj je svećenik hotimice htio posvetiti samo jednu materiju (kruh ili vino) bez ikakva obzira na konsekraciju druge materije: »Dubitatur 3., an consecratio unius speciei sine altera sit valida. Nemo dubitat, quin valida sit, si id casu accidat... Dubium igitur fit, an valide consecret sacerdos, qui positivam habet intentionem consecrandi unam tantum speciem sine altera. Negat Lugo, quem sequitur Renzi: quia (ut ait) ratio sacramenti nequit dividi a ratione sacrificii; sacerdos enim non accipit potestatem conficiendi hoc sacramentum nisi sacrificando... Unde cum ad essentiam... sacrificii pertineat consecratio utriusque speciei iuxta probaliorem sententiam... sequitur, quod qui sacrificium non offert, neque sacramentum conficit. Alii vero communiter affirmant... Ratio, quia in omni sacramento semper ac minister formam profert super materia cum debita intentione, perficit sacramentum.« Razloživ tako »contra et pro« po autoritetima i unutarnjim razlozima, sam sv. Alfonzo očituje svoje mnijenje: »Haec sententia est quidem valde probabilis; sed ratio Lugonis non videtur impro-

babilis.« U ostalom Lugo (De Euch. disp. 19 n. 103.104) dobro primjećuje: »Haec sententia, si debito modo explicetur, prout ab eius auctoribus fortasse intelligebatur, non est absurda, sed vera.« No konačno veli: »De facto tamen sacerdotes consecrantes sive per errorem, sive ex industria, unam speciem sine alia, valide consecrant, quia non excludunt omnino efficaciter intentionem sacrificandi, sed volunt consecrare meliore modo quo possunt, atque ideo volunt saltem implicite per consecrationem hostiae, v. g., inchoare sacrificium taliter, ut, quantum ex se, possit compleri per consecrationem calicis, si apponatur...« Ali se pita: Je li nakana, da se tobože popuni i dovrši žrtva, koja je već bitno dovršena, ili nakana, da se započne, t. j. isključivo z a p o č n e žrtva, spojena s nakanom, da se ta žrtva bitno ne dovrši, dovoljna za valjanu konsekraciju? Svakako misnik mora imeti nakanu, da kod konsekracije izvrši onu, što je Krist kod naredbe toga otajstva htio učiniti, t. j. prikazati tijelo i krv svojo pod odijeljenim prilikama. Ozbiljno pak možemo sumnjati, je li kapelan Jura; osobito u drugom slučaju usvojio ovu nakanu Kristovu. Tako zvana i n t e r p r e t a t i v n a nakana (»Kad bih znao, da bitno treba jedna i druga konsekracija, posvetio bih ne samo kruh nego i vino«) nije dovoljna za valjanu konsekraciju. Istina, u našem prvom slučaju g. kapelan nije htio konsekrirati čestičnjak neovisno od prethodne konsekracije krvi, nego je htio popuniti konsekraciju kruha obzirom na male čestice, i to u jednoj istoj žrtvi. Ali faktično bijaše ta žrtva bitno već dovršena; te upravo zato se mi čini veoma dvojbena ona pokušana druga konsekracija čestičnjaka, jer se takovo popunjenje svršene konsekracije kruha bez nove konsekracije kaleža posve protivni nakanu Kristovoj kod naredbe toga otajstva. U drugom pak slučaju, kod čestice za umirućega, imao je kapelan s početka samo nakanu konsekrirati ovu česticu bez vina, i to dakako neovisno od p o s v e (integralno) dovršene prve misne žrtve, što se opet ne slaže sa žrtvenom nakanom Kristovom. Naknadno izučavanje forme nad vinom ne može više uplvisati na gotovi čin glede male čestice, premda bi mi se ova konsekracija vina, u koliko se tiče nakane, činila valjanom, kad ne bi forma bitno okrnjena bila. Za bitno okrnjenu i zato nevaljanu drži tu formu »hic est enim calix sanguinis mei« na temelju nauke sv. Tome (in Cor. 11, lect. 6)³ i mnogih starijih skolastika o. M. de la Taille D. J. iz ovog nutarnjeg razloga: »Forma Eucharistiae debet esse immolatio; non enim Eucharistia est sacramentum nisi in quantum est sacrificium. Forma autem non est immolatio, nisi

³ »... Quidam opinantur, quod non omnia sint de necessitate formae, sed solum quod dicitur: Hic est calix sanguinis mei... Sed hoc non videtur convenienter dici; nam totum illud, quod sequitur, est quaedam determinatio praedicati; unde ad eisdem locutionis sententiam seu significationem pertinet. Et quia formae... sacramentorum significando efficiunt, totum pertinet ad vim effectivam formae...« Cf. etiam S. th. III, 78, 3. ad 2. et in 4. dist. 8, q. 2, a. 2: »Illa quae sequuntur, sunt essentialia sanguini, prout in hoc sacramento consecratur, et ideo oportet, quod sint de substantia formae...«

contineat designationem finis propiatorii: qua (designatione) deficiente, nullum obversatur *ἱλαστήριον* aut *εὐχαριστήριον* aut hostia ulla; nihil in Deum ordinatur aut destinatur, sed ne destinationis quidem aut ordinationis terminus ullus ob oculos nostros ponitur. Ponitur vero si placandus indigetetur, et res sistitur Deo, quae per modum muneris seu hostiae demonstratur. Practica est significatio ista efficacique sui significati« (Mysterium fidei, elucid. 35, pg. 457 s.). Pisac to opširnije razlaže pa onda veli u bilješki 1: »... Quid vero, si sacerdos per formam romanam consecrans corpus, non intenderet proferre super calicem nisi verba »Hic est calix sanguinis mei«? Is, iuxta praesentis disputationis conclusionem, ne corpus quidem consecraret valide. Cuius ratio est, quia nemo valide consecrat corpus nisi intendens saltem consecrare et sanguinem:⁴ siquidem nemo consecrat valide, nisi implicite saltem intendens sacrificare. Qui autem excludit intentionem formae determinationis circa sanguinem, reapse excludit intentionem validae consecrationis, ex dictis supra. Ergo ne corpus quidem valide consecrat.« Ove riječi uvaženog profesora gregorijanskog sveučilišta (pro cursu magisterii) sjajno također potvrđuju gore spomenute nazore naše o nevaljanosti ili barem o dvojbenosti one dvostruke konsekracije čestičnjaka i čestice za umirućega starca. Ako sv. oci govore kadikad: »Ova riječ (Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus) pretvara predloženu materiju,« onda se po o. de la Taille kraće izrazuju o formi natuknutoj (cfr. Salmant., De Euchar. sacr. disp. 9, dub. 3, § 6, n. 44).

Istina, moderni moralisti Lehmkuhl, Noldin, Arregui i drugi »communius« niječū taj dodatak forme kao bitan, oslanjajući se na sv. Pavla (1 Kor 11, 24. 25) i na istočne liturgije.⁵ Ali sv. Pavao jasno ističe mirovnu svrhu već u formi konsekracije kruha, a kod konsekracije vina veli: »Hic calix novum testamentum est in meo sanguine.« Ovdje de la Taille (pg. 457 nota) navodi Henrika Henriqueza D. J., Summa theol. mor. l. 8, c. 1717, n. 3: »Ex omnibus evangelistis et Paulo, ex usu Ecclesiae Latinae et Graecae et ex fere communi theologorum consensu constat praeter illa verba Hic est calix sanguinis mei ex necessitate addenda esse verba, quae significant expresse effectum passionis Christi et huius sacramenti. Qui satis explicari videntur aut voce »novum testamentum« ... aut voce »qui pro vobis effundetur«. Obzirom na dodatak kod prve konsekracije kruha de la Taille veli (ib. nota 1): »Quod si cui videatur determinatio, postquam praecesserit in corpore (sicut fit in plerisque liturgiis authenticis) deinde non esse in calice necessario iteranda (quamquam... in iisdem liturgiis semper iteratur), is fortasse non adver-

⁴ Podvučeno od mene.

⁵ Sv. Alfonz (l. 6, tract. 3, n. 223) priznaje spekulativnu vjerojatnost jedne i druge sentencije; a u praksi svi se moraju ravnati po prvoj ili po rubrici 3. tit. 10 de defectibus, koja po sv. Alfonzu također dopušta spekulativnu vjerojatnost jednog i drugog mnijenja. Tako uči: Aertnys, Theol. mor. II 77.

sarium habebit s. Thomam, ut notant Salmanticenses. Nam poterit determinatio ista propter unitatem sermonis et actionis, perseverare implicite, quoad vim enuntiativam, usque ad demonstrationem sanguinis (siquidem necessario, ubi corpus dicitur dari pro nobis, subsequens cruentatio fieri etiam intellegetur pro nobis) et sic afficere sanguinem virtualiter.« Što se tiče starih liturgija, isti pisac de la Taille Primjećuje (str. 455s.): »Sufficiat notasse: in omnibus liturgiis, exceptis Aethiopicis quibusdam corruptissimis (ex quibus nonnullae aliunde noscuntur esse invalidae) aut etiam Syrorum schismaticorum fetibus infimis, semper quoad sensum reperiri, praeter demonstrationem separatam corporis et sanguinis, indicationem finis proprietarii ob quem fiat ista separatio symbolica, vel cruenta effusio per ipsam designata. Nec amplius requirit intellegibilis aequalentia formularum, quam defendimus...«

U potvrdu istog mnijenja o nevaljanosti ili dvojbenosti okrnjene forme, možemo se još pozvati na rubriku (Tit. 10. De defectibus in ministerio ipso occurrentibus n. 3): »...Si obierit sacerdos semiprolata forma sanguinis, tunc alter sacerdos prosequatur missam et super eundem calicem repetat integram formam...« Lehmkuhl (II n. 129) istina misli, da je tomu razlog, što se ne može znati, koliko je riječi od forme prijašnji svećenik izustio. Nu očito rubrika vrijedi također za onaj slučaj, u kojemu je prvi svećenik posve sigurno izustio sve one riječi: »Hic est enim calix sanguinis mei,« jer rubrika nikako ne izuzimlje ovoga slučaja; a to potvrđuje i sv. Alfonz (l. cit.), te se o. Noldin i u ovom pogledu vara (o. c. n. 120 a). Trebalo bi uvažiti, što kažu Salmanticenses (Disp. 9, dub. 3, § 2, n. 22) o protivnoj nauci: »Idem unanimiter docuerunt omnes antiqui Thomistae usque ad Caietanum, qui recalcitravit.« A ovo protivno mnijenje dao je sveti papa Pijo V. izbrisati iz komentara Kajetanova (v. de la Taille l. c. 458 i isp. Katehizam rimski II 4, 20—23).

Konačno ne valja smetnuti s uma zamašaj već spomenutog 817. kanona crkvenog zakonika za ovo pitanje. Taj kanon: »Nefas est, urgente etiam extrema necessitate, alteram materiam sine altera, aut etiam utramque, extra Missae celebrationem, consecrare,« shvaća se kao korolarium iz gore spomenutih rubrika, na koje se kardinal Gasparri poziva; ali dodana klauzula »urgente etiam extrema necessitate« dosta jasno pokazuje, kako se tu ne radi samo o crkvenoj zapovijedi ili zabrani, nego eventualno o takovoj potrebi, o kojoj prema naredbi Kristovoj može biti ovisna sama valjanost ili nevaljanost žrtve i sakramenta. Drukčije bo ne bi bilo razloge, da se i ovdje ne primijeni načelo: »In extremis extrema tentanda sunt« i ono drugo: »Sacramenta propter homines sunt.« Riječ »nefas est« direktno ističe samo teški zločin svetogrđa dotičnoga bez obzira na pitanje o valjanosti ili nevaljanosti takove konsekracije; a sama riječ »consecrare« ne znači ovdje nužno faktičnu konsekraciju ili valjanu pretvorbu, nego po sebi samo »ritualni obred konsekracije«. To proizlazi iz navedene rubrike 3, titula 10.: »...vel posset (alter sacerdos) super alium calicem praeparatum integram formam proferre.

et hostiam primi sacerdotis et sanguinem a se consecratum sumere, ac deinde calicem relictum semiconsecratum.»

Prema tomu možemo svesti odgovor na drugo glavno pitanje našega kazusa na riječi: Non liquet; nije sigurno, da je ona naknadna konsekracija čestičnjaka iza dovršene pretvorbe i naknadna konsekracija male čestice za umirajućega kao i kasnije naumljena i provedena konsekracija vina iza mise valjana. Praktično barem imamo se tako vladati, kao da te konsekracije nisu sigurno valjane. A što se tiče spekulativnog pitanja, o. de la Taille odlučno uči i brani nevaljanost takovih konsekracija nesuvislih protiv oprečnog mišljenja, što ga Arregui presmjelo s Noëdinom zove »communis et moraliter certa sententia«.

III.

1. Prije svega kapelan Juraj ima revno i ponovno proučavati rubrike misala kao i kodeks crkvenog prava obzirom na Euharistiju te stručna pastoralna djela, koja se vjerno drže naputaka crkvenih. Uz ovu marljivost bit će mu i jedra pobožnost prema Euharistiji moćan ustuk protiv naravne zaboravljivosti i nesmotrenosti, jer će si ozbiljnom pripravom na svetu misu opet i opet dozivati u pamet načelo: Sancta sancte tractanda.

2. Kraj svega toga nije isključena neprilika, kakva mu se iz zaboravljivosti dogodila obzirom na čestičnjak, postavljen uz tjelesnik na oltaru. Proti takovoj neprilici neka se priuči, točno po rubrici (VII. De defectibus intentionis n. 1.) uvijek pobuđivati prije mise nakanu »consecrandi eas omnes (particulas), quas ante se ad consecrandum positas habet«. Onda će biti sigurno posvećen i čestičnjak, koji je metnom njegovom ostao izvan korporala na oltaru. U našem slučaju, ako se pozitivno nije sjetio, da je prije mise ili barem prije prve konsekracije pobudio nakanu, da će konsekrirati i čestičnjak, imao je, iza svoje pričesti pod obim prilikama, pohraniti čestičnjak u tabernakulu kao dvojbenu posvećen do druge mise, u kojoj će se jednom istom konsekracijom kruha apsolutno posvetiti nova hostija i uvjetno čestičnjak prema nakani, koja se apsolutno proteže na veliku hostiju i vino s vodom, a uvjetno na male čestice u čestičnjaku (si nondum sunt consecratae). U slučaju, da nema tabernakula, trebalo bi iza mise pohraniti čestičnjak na dostojnom mjestu super corporale bez viječnog svijetla do sliedeće svete mise. Kad nema mise drugog svećenika istoga dana, imo bi uvažiti, da li je ovde ex praesumpta licentia opravdan casus binationis. To bi bilo u slučaju potrebne popudbine za umirućega, kakav je eventualno slučaj drugi u filijali. Sama neprilika, što se vjernici ovooga blagdana ne mogu sakramentalno pričestiti, još nije dovoljan razlog za binaciju; to vrijedi barem u normalnim prilikama (v. Lehmkuhl II, n. 210—215).

3. No potreba popudbine za umirućega može po istom ocu Lehmkuhlu (n. 161, 3) biti dovoljan razlog, da svećenik binira, makar i ne bio više na tašte. Ako se dakle kapelan Juraj tek iza mise

sjeti one popudbine, te je ne može ni otkud drugud u pravo vrijeme nabaviti, pa se uz to čvrsto ufa, da bolesnik neće međutim bez nužnih sakramenata izdahnuti, mogao bi odmah binirati. Ako bi opazio potrebu popudbine već prije svoje pričesti kod prve mise, morao bi u tom slučaju otkinuti od svoje velike hostije komadić za popudbinu. Kod eventualne binacije morao bi se točno držati svih obreda obične mise. I ako bi se bo'ao prerane smrti bolesnikove, bolje bi bilo, da međutim bez popudbine sa sv. uljem k njemu pohiti, da ga ispovjedi i poulja te u njemu bar želju za sv. pričješću pobudi. Poslije dakako ostaje mu dužnost pobrinuti se po mogućnosti, da bolesnik naknadno primi i popudbinu prema kanonu 864.

Sarajevo.

I. P. Bock D. J.

Kodaj se presv. Rešnje Telo prenaša k bolnikom tajno? — Cerkvni zakonik govori o prenašanju presv. Rešnjega Telesa k bolnikom v kán. 847—850. Kánon 847. veli: »Sv. obhajilo se prinaša bolnikom javno, če upravičen in pameten razlog ne zahteva drugače.«

Če je razlog za tajno prenašanje zadosten ali ne, o tem je prej razsojal škof. Po novem zakoniku (can. 849, § 1) je prepuščeno posameznemu mašniku, da presodi, ali so v konkretnem slučaju okoliščine take, da bi kazalo, sv. obhajilo bolniku nesti skrivaj. Iz raznih odlokov rimske stolice je razvidno, da se sme presv. Rešnje Telo prenašati tajno zlasti tedaj, ko se je ob javnem prenašanju bati preziranja najsvetejšega zakramenta (cf. litt. encycl. S. C. de Prop. Fide, 25. febr. 1859, Collect. n. 1171). Če mora mašnik s presv. R. T. iti po cestah, kjer ga srečava mnogo ljudi, pa se skoraj nihče ne zmeni za najsvetejši zakrament, možki se po večini niti ne odkrijejo, je to zadosten razlog, da bi smel presv. R. T. nesti skrivaj.

Drugi razlog. Ko bi bolnik prejemal sv. obhajilo pogosto, morda vsak dan, pa ne bi želel, da bi ljudje vedeli, kako pogosto prejema sv. obhajilo, bi mu smel mašnik prinesiti presv. R. T. enkrat ali dvakrat na teden javno, druge dni pa skrivaj. Tako sodijo nekateri (Nouvelle Rev. théol. 1921, 441).

Zadosten razlog pa ni bolnikov strah, češ, če bodo ljudje videli, da je prišel v hišo mašnik s sv. obhajilom, si bodo to tako razlagali, da je bolezen nevarna.

Kadarkoli prenaša mašnik sv. obhajilo skrivaj, mora skrbeti za čast in spoštovanje, ki smo ga dolžni najsvetejšemu zakramentu, po navodilu sv. rimske stolice (can. 849 § 2). Navodilo, kako naj se skrivaj prenaša presv. R. T., je dal papež Benedikt XIV (const. »Inter omnigenas« § 21, 2. febr. 1744; Collect. de Prop. F. n. 345). Mašnik imej štolo pod svojo vrhno obleko; okolo vratu obesi burzo s piksido, v katero je del najsvetejši zakrament; nikoli naj ne hodi sam, ampak ga mora vedno spremljati vsaj en človek, Zadnje določbe o spremljevanju naj mašnik ne prezira. Le iz zelo važnega vzroka bi smel iti sam, brez spremljevalca.

Če je pot dolga, sme rabiti voz ali tudi avtomobil. Ni pa dovoljeno, da bi se mašnik, ko prenaša najsv. zakrament, vozil na kolesu

(biciklju). Vožnja na kolesu zahteva toliko pazljivosti, da se s to ne dá združiti zbranost in spoštovanje, ki smo ga dolžni presv. Rešnjemu Telesu. Razen tega bi vsaj v naših krajih verni ljudje smatrali za nedostojno, ko bi mašnik na kolesu prinašal bolniku sv. obhajilo. Drugje po svetu ljudje o tej stvari ne sodijo tako strogo. V Holandski n. pr. so dieceze (Bréda, Haarlem, Bois-le-Duc), v katerih so škofje dovolili, da smejo mašniki za obhajanje bolnikov rabiti kolo, če je pot dolga. A v isti Holandski je v utrehtski nadškofiji uporaba kolesa pri prinašanju sv. obhajila strogo prepovedana. (Nouvelle Rev. théol. 1921, 444).

Sv. obhajilo za sv. popotnico prinaša bolnikom javno ali skrivaj župnik. Drugi mašnik sme obhajati bolnika za zadnjo uro le v sili ali z župnikovim ali ordinarijevim dovoljenjem (licentia saltem praesumpta, can. 848. 850). Če pa želi bolnik prejeti sv. obhajilo iz p o b o ž n o s t i, ne za popotnico, mu sme skrivaj prinesiti sv. obhajilo vsak mašnik, če je za tajno prinašanje zadosten razlog. Mašnik potrebuje samo dovoljenja (licentia saltem praesumpta) rektorja tiste cerkve, iz katere bo vzel presv. Rešnje Telo in ga nesel bolniku (can. 849 § 1). F. U.

Kako se molijo ali pojo lavretanske litanije? — Vprašali so pri kongregaciji za sv. obrede: Ali se smejo pri lavretanskih litanijah prošnje do presv. Trojice »Gospod, usmili se nas«, »Kristus, usmili se nas« i. dr. moliti po dvakrat, tako namreč, da moli te prošnje mašnik, ljudstvo pa mu odgovarja z istimi bedami? — Kongregacija za sv. obrede je odgovorila, da to ni dopustno, in naj se molijo litanije tako, kakor so potrjene in z odpustki obdarjene: Gospod, usmili se nas; Kristus, usmili se nas; Gospod, usmili se nas itd.

Drugo vprašanje: Ali se sme ob koncu litanij reči samo enkrat »Jagne božje, ki odjemleš grehe sveta,« s trojnimi odgovorom »prizanesi nam, o Gospod, usliši nas, o Gospod, usmili se nas«? — Kongregacija za sv. obrede je odgovorila, da to ni dopustno (S. C. R. 10. nov. 1921; AAS 1921, 566). F. U.



Razgled po krščanskem svetu.

Papež Benedikt XV.

Ko je triindevetdesetletni starček Leon XIII. po več ko petindvajsetletnem pontifikatu zatisnil oči, se je svet s s p o š t o v a n j e m klanjal njegovemu spominu. Benedikt XV.¹ si je v kratki dobi svojega

¹ Benedikt XV. — Jakob marchese della Chiesa rojen v Genovi 21. novembra 1854, v mašnika posvečen 21. decembra 1878, tajnik apost. nunciatore na španskem dvoru 2. januarja 1883, substitut državnega tajnika 23. apr. 1901, za nadškofa v Bologni potrjen 16. in konsekriran 22. decembra 1907, kardinal z naslovom Ss. Quattro Coronati 25. maja 1914, za papeža izvoljen 3. kronan 6. septembra 1914, umrl 22. januarja 1922.

pontifikata osvojil h v a l e ž n o s t narodov, katoliških in nekatoliških. Njegovo delovanje med vojsko in v letih, ko so se sicer sklepale in sklenile mirovne pogodbe, narodi pa so naprej trpeli, je lepo označil kardinal Vincencij Vannutelli v odgovoru na sožalnico pri sv. stolici akreditiranih diplomatskih zastopnikov z besedami: »Dobrotnik človeštva, apostol ljubezni, papež miru.«² Poleg tega delovanja v prid miru in v pomoč trpečemu človeštvu je papež Benedikt XV. vršil obsežno in intenzivno notranjecerkveno delo, vsled katerega ga bo zgodovina katoliške cerkve štela med najodličnejše papeže. V naslednjem hočem podati pregled čez to bogato delovanje, kolikor se da zasledovati na podlagi uradnega lista sv. stolice (*Acta Apostolicae Sedis*).

Dva dni po kronanju, na malo Gospojnico 1914, je papež Benedikt XV. izdal opomin (*hortatio*) katoličanom vsega sveta, naj združijo svoje molitve, da se konča kruta vojska (*AAS VI [1914] 501 nsl.*). Na praznik vseh svetnikov istega leta je izdal svojo prvo encikliko »*Ubi primum*«, v kateri pretresljivo slika gorje in opustošenje, ki ga je povzročila tedaj šele četrt leta trajajoča ogromna borba, opozarja, da vojska vendar ni edino sredstvo za poravnavo mednarodnih sporov, in odkriva vzroke, ki so ustvarili tisto napetost, ki je izbruhnila slednjč v vojsko; ta ima med kristjani značaj bratomornega boja. Z neugnano silo naprej trajajoča vojska je bila predmet papeževih alokucij v konzistorijih dne 24. decembra 1914 in 22. januarja 1915 (*AAS VI [1914] 694—697; VII [1915] 33—36*). Dne 10. januarja 1915 je sv. oče odredil za ves katoliški svet mirovno pobožnost in sam sestavil ganljivo molitev, ki naj bi jo opravljali verniki obeh vojskujočih se strank (*AAS VII [1915] 8 nsl.*). Ob obletnici prve vojne napovedi, dne 28. julija 1915, je papež Benedikt XV. objavil »*Apostolica exhortatio ad populos belligerantes eorumque rectores*«, v kateri jih opominja in roti, naj odnehajo od prelivanja krvi in pustošenja ter se sporazumejo in spravijo (*AAS VII [1915] 509—513*). Veliko pozornost je zbudila nota, ki jo je sv. oče dne 1. avgusta 1917 naslovil »*Aux chefs des peuples belligérants*«, v kateri je v velikih obrisih podal konkreten načrt, kako bi mogle vojskujoče se države priti do resničnega in pravičnosti odgovarjajočega sporazuma (*AAS IX [1917] 417—420*). Iz pohlepa po moči izvirajoča zaslepljenost in tajno delujoče poglavarju katoliške cerkve sovražne sile so preprečile zunanji uspeh papeževega prizadevanja za mir.

O mnogovrstnih in obsežnih dobrodelnih podjetjih, ki jih je začel papež Benedikt XV., sta v uradnem listu apost. sedeža samo dva dokumenta. Z okrožnico »*Paterno iam diu*« se je obrnil sv. oče dne 24. novembra 1919 do katoličanov vsega sveta s prošnjo, naj zbirajo milodare za stradajočo deco v srednji Evropi (*AAS XI [1919] 437—439*). Očetova beseda je našla dovezetna srca, mnogo sredstev se je nabralo za plemeniti namen, toda beda je bila velika in ni

² *Acta Apostolicae Sedis XIV (1922) 73.*

prenehala. Zato je papež dne 1. decembra 1920 izdal novo okrožnico »Annus iam plenus« in prosil nove pomoči (AAS XII [1920] 553—556).

Na mirovnem kongresu v Parizu so se sklenile mirovne pogodbe. Ali se je sklenil tudi trajen mir? Papež Benedikt XV. je dne 25. maja 1920 objavil okrožnico »Pacem, Dei munus«, ki v njej naglašja, da mora resnični mir sloneti na dveh temeljih, na pravičnosti in ljubezni, da sta pa to dve sili, ki morata zavladati v človeških srcih (AAS XII [1920] 209—218). Da vkljub mirovnim pogodbam še ni zasvetil resnični mir, toži sv. oče v alokuciji dne 7. marca 1921 (AAS XIII [1921] 121—123). Potek mirovnih pogajanj je zbudil vrhovnemu poglavarju novih skrbi. V alokuciji dne 3. julija 1919 (AAS XI [1919] 257—259) in dne 16. decembra 1920 (AAS XII [1920] 585—588) izraža skrb, da bodo vsled konferenčnih sklepov trpeli misijoni, v alokuciji dne 13. junija 1921 (AAS XIII [1921] 281—284) pa se pritožuje o razmerah v sveti deželi. V alokuciji dne 21. novembra 1921 (AAS XVI [1921] 521—524) izraža papež svoje želje za uspešen potek washingtonske razorožitvene konference.

V notranjecerkvenem delovanju rajnega papeža se mora navesti na prvem mestu promulgacija novega cerkvenega zakonika (Codex Iuris Canonici) z apostolsko konstitucijo »Providentissima Mater Ecclesia« o binokostih 1917 (AAS IX pars II [1917] 5—8), ki določa, da stopi novi zakonik v veljavo o binokostih 1918. Kakor je papež Pij IV. l. 1564 ustanovil posebno kongregacijo za avtentično tolmačenje tridentinskih reformnih dekretov (Sikst V. jo je l. 1588 na novo organiziral), tako je Benedikt XV. z Motu proprio »Cum iuris« dne 15. septembra 1917 postavil komisijo za avtentično razlago novega zakonika in določil nje poslovanje (AAS IX [1917] 483 nsl.).

V ustroju rimske kurije je rajni papež uvedel več sprememb. Dne 4. novembra 1915 je objavil Motu proprio »Seminaria clericorum« ter ustanovil kongregacijo »de Seminariis et de studiorum Universitatibus« raztegnivši delokrog prejšnje kongregacije »Studiorum« (AAS VII [1915] 493—495). Z Motu proprio »Dei providentis« je dne 1. maja 1917 izločil iz področja kongregacije »de propaganda fide« vse agende, tičeče se vzhodne cerkve, ter upostavil novo kongregacijo »pro Ecclesia Orientali«, ki rešuje vse osebne, disciplinarne in obredne zadeve vzhodne cerkve (AAS IX [1917] 529—531). Motu proprio »Alloquentes proxime« z dne 25. marca 1917 (AAS IX [1917] 167) je dodelil kongregaciji sv. oficija cenzuro knjig, apostolski penitenciariji pa dovoljevanje odpustkov. Chirographum »Attentis expositis« z dne 28. junija 1915 (AAS VII [1915] 325) je določil in razširil pristojnost apostolske signature. Mesec pozneje (30. julija) se je objavil dekret, ki določa za kongregacije, sodišča (tribunalia) in urade (officia) čas jesenskih počitnic (AAS VII [1915] 378). Dne 1. februarja 1915 je izšla apostolska konstitucija »Ex actis« z določbami o suburbikarnih škofijah (AAS VII [1915] 229—231).

Veliko pozornost je posvečal papež Benedikt XV. teološkim študijam. Prej omenjena kongregacija »de Seminariis et studiorum Uni-

versitatibus« je dobila 11. februarja 1916 nov statut (AAS VIII [1916] 364—366). Na dan sv. Silvestra 1914 je izšel Motu proprio »Non multo post« o rimski akademiji sv. Tomaža (AAS VII [1915] 5—7) in v njega smislu so se izdelali statuti akademije (AAS VII [1915] 128—130). Prav tako sta dobila nove konstitucije angleški kolegij in kolegij Beda Častitljivega v Rimu (29. decembra 1918. AAS [1918] 201—203, 203—206). Z Motu proprio »Sacrae theologiae« z dne 3. decembra 1914 (AAS VI [1914] 689—691) je Benedikt XV. obnovil teološko fakulteto v Bologni. V alokuciji dne 16. decembra 1920 (AAS XII [1920] 585 nsl.) je rajni sv. oče omenil žalostne pojave med češko duhovščino. V apostolskem pismu »Quae catholico nomini« z dne 22. oktobra 1921 (AAS XIII [1921] 553 nsl.) je nadškofoma Kordaču in Stojanu dal važna naročila glede temeljite modroslovne in bogoslovne izobrazbe duhovskega naraščaja.

Pij X. je izročil delo za revizijo Vulgate učenjakom iz reda sv. Benedikta. Ker bo to delo trajalo dolgo vrsto let in so sodelujoči člani raznih benediktinskih redovnih družin, jih je Benedikt XV. združil v eno redovno skupino, »corpus legitimum sui iuris, aequae ac cetera Benedictina coenobia« (Motu proprio »Consilium a Decessore Nostro« z dne 23. novembra 1914. AAS VI [1914] 665 nsl.). V apostolskem pismu »Cum Biblia sacra« z dne 25. avg. 1916 je dobil papežev biblični zavod nov statut in so se uredili odnošaji tega zavoda do komisije za revizijo Vulgate in do biblične komisije (AAS VIII [1916] 305—308). Ob 1500letnici smrti sv. Hieronima je papež Benedikt XV. objavil znamenito encikliko »Spiritus sanctus« o proučevanju sv. pisma (15. septembra 1920. AAS XII [1920] 385—422), ki je enako pomembna z okrožnico »Providentissimus Deus« Leona XIII. z dne 18. novembra 1893.

Skrb za misijone, ki so vsled vojske trpeli ogromno škodo, je rajnemu papežu narekovala apostolsko pismo »Maximum illud« z dne 30. novembra 1919 (AAS XI [1919] 440—455), s katerim vabi katoličane, naj podpirajo misijonsko delo med pogani. Za oznanjevanje božje besede je dal Benedikt XV. modra navodila duhovnikom v encikliki »Humani generis« (15. junija 1917. AAS IX [1917] 305—317) in v duhu te okrožnice so od konzistorialne kongregacije dne 28. junija 1917 izšle »Normae pro sacra praedicatione« (AAS IX [1917] 328—334).

Z apostolsko konstitucijo »Incrumentum altaris sacrificium« (10. avgusta 1915. AAS VII [1915] 401—404) so se dovolile vsem duhovnikom po tri maše na dan vernih duš; kdor se poslužuje tega dovoljenja, mora darovati eno sv. mašo za verne duše in eno po namenu sv. očeta. Tako je Benedikt XV. pomagal rajnim žrtvam grozne vojske.

Izredno skrb je papež posvečal vzhodnim kristjanom. Nekaj mesecev po upostavitvi kongregacije za vzhodno cerkev je izdal Motu proprio »Orientis catholici« (15. oktobra 1917. AAS IX [1917] 531—533), s katerim je ustanovil »Institutum Orientale«, zavod za

proučavanje krščanskega vzhoda.³ L. 1920, 25. septembra, je dal papež z apostolskim pismom »Quod Nobis« (AAS XII [1920] 440 nsl.) zavodu pravico, podeljevati kandidatom akademske naslove. Dva vzhodna vsled vojske ukinjena kolegija sta se po skrbi Benedikta XV. zopet otvorila: maronitski (Motu proprio »Cum primum« 10. oktobra 1920. AAS XII [1920] 472 nsl.) in rusinski (pismo metropolitu Andreju Szeptyckemu 24. februarja 1921. AAS XIII [1921] 218—220). V alokuciji 10. marca 1919 je sv. oče omenil, kako je poskrbel v cerkvenem oziru za vzhodne katoličane in kaj je v drugem pogledu storil za zedinjene in nezedinjene kristjane v otomanskem cesarstvu. V alokuciji 3. julija 1919 se je zopet v toplih besedah spominjal vzhodnih katoličanov ter potrdil novega grško-melhitskega patriarha Demetrija Kadi (AAS XI [1919] 257—259). L. 1916 je z apostolskim pismom od 24. aprila z odpustki obdaroval neko molitev za zedinjenih vzhodnih krščanskih narodov s katoliško cerkvijo (AAS VIII [1916] 137 nsl.) in 5. oktobra 1920 v encikliki »Principi Apostolorum« je diakona sv. Efrema Sirca proglasil za cerkvenega učitelja (AAS XII [1920] 457—471). O materialni pomoči, ki jo je Benedikt XV. naklonil vzhodnim narodom, uradni list ne poroča, o njej pa priča papežev spomenik, ki mu ga je v Carigradu postavil hvaležni Orient. Prav tako molči uradno glasilo o papeževi akciji za stradajočo Rusijo.

Slednjč omenimo še dve encikliki, nanašajoči se na 700letnico dveh dogodkov iz cerkvene zgodovine 13. veka. Okrožnico »Sacra propediem« z dne 6. januarja 1921 je sv. oče izdal v spomin na ustanovitev III. reda sv. Frančiška Asiškega; v njej govori o duhu svetnikovem in o njegovi ustanovi, ki je pripomoček, da se doseže mir in sloga v družinah ter vzajemnost in pomirjenje v človeški družbi (AAS XIII [1921] 33—41). V drugi encikliki »Fausto appetente die« z dne 29. junija 1921 je papež postavil spomenik sv. Dominiku ob 700letnici njegove smrti (AAS XIII [1921] 329—335).

Dne 26. januarja so Sacre grotte Vaticane sprejele zemeljske ostanke papeža Benedikta XV. v svojo sveto tihoto. Njegov spomin bo blagoslovljen: »pertransiit benefaciendo«. Njegova duša naj uživa božji mir — *p a c e m , D e i m u n u s*.

F. K. Lukman.

PIJ XI.

Na svečnico zvečer se je pričel konklave za izvolitev novega papeža. Dne 6. februarja je bil izvoljen milanski nadškof kardinal A hil R a t t i , ki si je izbral ime Pij XI. V nedeljo, 12. februarja, se je izvršilo slovesno kronanje v baziliki sv. Petra.

Novi papež je v 65. letu svoje starosti. Rodil se je v mestecu Desio v milanski nadškofiji dne 31. maja 1857. Teološke študije je

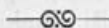
³ Prim. BV I 181 nsl.

dovršil v Rimu, kjer je bil tudi v mašnika posvečen 20. decembra 1879. V novembru 1880 je bil nameščen v Ambrozijanski knjižnici v Milanu, ki jo je ustanovil l. 1609 kardinal Federico Borromeo in ki šteje nad 160.000 tiskanih del, blizu 15.000, deloma zelo dragocenih rokopisov (med njimi veliko palimpsestov) in ima tudi mnogo vredno umetnostno zbirko (n. pr. Raffaelov karton za »Atensko šolo«, Lionardove študije). V marcu 1907 je postal prefekt te biblioteke. Poleg dela v biblioteki in historičnih študij je Ratti našel časa, da se je udeleževal v dušeskrbju in organizacijah. Dne 1. septembra 1914 je postal prefekt vatikanske knjižnice, kjer je ostal do aprila 1918. Tedaj ga je poslal papež Benedikt XV. kot apostolskega vizitatorja na Poljsko in 6. junija 1919 ga je imenoval za apostolskega nuncija pri poljski vladi. Kot takšen je bil v konzistoriju 3. julija 1919 imenovan za nadškofa in je dne 28. oktobra 1919 v Varšavi prejel škofovsko posvečenje. Dne 13. junija 1921 je postal kardinal in bil hkrati imenovan za nadškofa v Milanu.

Naj se v pontifikatu sv. očeta Pija XI. uresničijo želje, ki jih je izrekel po kronanju kardinal Vincencij Vannutelli:

»Heres magnanimitatis Pii IX., sapientiae Leonis XIII., firmitatis Pii X., Benedicti XV. caritatis, faxit Deus, ut Undecimus Pius verae pacis instaurationem assequatur, cui operi tam impense amanterque Benedictus adlaboravit.«¹

F. K. Lukman.



Slovstvo.

a) Pregledi.

O cerkvi.

1. Dictionnaire de Théologie Catholique. 2. Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique. 3. Kompendiji (Sawicki, Weber, Schill-Straubinger, Mausbach, Tanquerey, Felder, Wass, Michelitsch). 4. Obširnejša dela (Wilmers, Billot, Van Laak, Ottiger, Straub, Dunin-Borkowski, Kirsch, Mausbach). 5. Sertillanges. 6. Neyron. 7. Spatil. 8. Dorsch. 9. D'Herbigny. 10. Jugie (Fotij).

Nauk o cerkvi je v poslednjih desetletjih jako napredoval; obogatil se je z napredkom biblične in historične znanosti ter se izpopolnil v metodi. V katoliškem bogoslovju se razpravlja kot drugi del osnovnega bogoslovja ali apologetike. Razen manjših kompendijev osnovnega bogoslovja je v novejšem času izšlo o cerkvi mnogo obširnih monografij. Velike francoske bogoslovne enciklopedije (Dictionnaire de Théologie Catholique, Dictionnaire

¹ AAS XIV [1922] 141.

Apologétique de la Foi Catholique) so objavile o cerkvi obširne članke, ki imajo značaj znanstvenih monografij.

1. Dictionnaire de Théologie Catholique razpravlja o cerkvi bolj dogmatično. Glavni članek o cerkvi (Eglise, Dictionnaire IV 2108—2224) obsega 116 stolpcev, ki odgovarjajo približno 232 stranem navadne osmerke. V tem članku povzema profesor E. Dublanchy (Belgija) dosedanje rezultate bogoslovne znanosti o cerkvi ter podaje jako dober in po metodi izviren pregled nauka o cerkvi; posebno dragoceni so podatki iz historije katoliškega in akatoliškega nauka o cerkvi. Razen tega prinaša Dict. dolgo vrsto člankov, ki pojasnjujejo poedina poglavja nauka o cerkvi: Apostolicité (J. Bainvel), catholicité (Moureaux), conciles (J. Forget), évêques (F. Prat in E. Valton), gallicanisme (M. Dubruel), hiérarchie (B. Dolhagara), gouvern. ecclésiastique (T. Ortolan) i. dr. Povrh tega objavlja historične preglede poedinih vzhodnih cerkva in patriarhatov: Alexandrie (J. Pargoire), Antioche (S. Vailhé), Bulgarie (S. Vailhé), Constantinople (S. Vailhé) i. dr. Ti članki so prvovrstne monografije. Manjšo znanstveno, bolj informativno vrednost imajo obširni članki o stanju katoliške cerkve v poedinih državah.

Velika francoska bogoslovna enciklopedija¹ se po obsežnosti in po temeljitosti znatno razlikuje od navadnih znanstvenih enciklopedij. Te namreč ne prinašajo obširnih monografičnih razprav, ampak krajše pregledne članke, ki naj bi podajali uporabno orientacijo v poedinih znanstvenih vprašanjih. Važnejši članki francoskega Dict. de Théol. pa so samostojne in jako obširne znanstvene monografije, ki bi v navadni obliki predstavljale knjige po 300 in še več strani. Tako ogromna znanstvena enciklopedija napreduje počasi; v 22 letih (od f. 1899) je prišla šele do članka: Immaculée conception. Založnik iz umevnih razlogov ne dovoljuje ponatiskov; zato ležijo v tej enciklopediji zastopana velika samostojna znanstvena dela, ki jih ne sme prejeti noben bogoslovski znanstvenik.

2. Apologetična enciklopedija (Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique) je urejevana bolj praktično.² Članki so krajši, preglednejši in opremljeni z manjšim znanstvenim aparatom. A v mnogih člankih prevladuje znanstvena smer, včasih celo v škodo praktični apologetični porabnosti. Članki o cerkvi so jako dobri, deloma celo boljši in samostojnejši nego v Dict. de Théol. Urednik Adhémar d'Als je eden prvih francoskih bogoslovnih znanstvenikov širokega obzorja; okoli sebe je zbral najboljše francoske znanstvenike in je dvignil enciklopedijo na nenavadno znanstveno višino. V 12 letih je ta enciklopedija prišla do članka Patrie.

Glavni članek o cerkvi (Eglise, 80 stolpcev, spisal Y. de la Brière) je jako solidno in samostojno znanstveno delo; francoska

¹ Doslej je izšlo 52 snopičev, vsak po približno 320 stolpcev (Letouzey et Ané, Paris, Boulevard Raspail 87).

² Doslej je izšlo 17 snopičev po 320 stolpcev (G. Beauchesne, Paris).

duhovitost in lahkota se združuje z veliko znanstveno temeljitostjo. Članek o vzhodni cerkvi (*Grèque église*, 51 stolpcev; spisal M. J u g i e) je doslej najboljši znanstveni pregled apologetičnih vprašanj, ki se tičejo vzhodne cerkve. Veliko znanstveno in praktično vrednost ima članek o p a p e š t v u, sestavljen iz štirih člankov (skupno 202 stolpca): 1. prvenstvo sv. Petra po sv. pismu (Y. de la Bri è r e), 2. izvor papeštva (historični dokazi za božjepravno prvenstvo rimskih papežev, spisal A. d'Al è s), 3. historična uloga papeštva G. N e y r o n), 4. papeževa nezmotljivost (S t. H a r e n t). Vsem tem člankom se pozna, da so jih spisali strokovnjaki prve vrste; posebno spretno in duhovito pišeta Y. de la Bri è r e in A. d'Al è s.

3. K o m p e n d i j i. Krajši kompendiji osnovnega bogoslovja (apologetike) razpravljajo o cerkvi razmeroma prekratko. To velja posebno o nemških kompendijih. Jako dobra apologetika F. S a w i c k e g a (*Wahrheit des Christentums*.⁴ Paderborn 1920. Str. 500) govori o cerkvi samo na 50 straneh, S. W e b e r (*Apologetik*, Freiburg i B. 1907. Str. 347) in S c h i l l - S t r a u b i n g e r (*Theol. Prinzipienlehre*.⁴ Paderborn, Str.451) razpravljata o cerkvi istotako prekratko. Dober in soliden je repetitorij J. M a u s b a c h a (*Grundzüge der kath. Apologetik*³⁻⁴. Münster 1921. Str. 158). O Klugu gl. BV I 108.

Med latinskimi kompendiji je najrazširjenejši in v mnogih ozirih najboljši A. T a n q u e r e y e v (*Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis*.¹⁵ Tornaci 1914. Str. 748). Pisan je z neko posebno lahkoto in spretnostjo, a obenem se zadosti uporablja napredek bogoslovne znanosti. Knjiga je dosegla izredne uspehe. Od l. 1896 do 1914 je izšlo 15 izdaj. Zadnje izdaje je pisatelj temeljito predelal. Nauk o cerkvi je izpopolnil stvarno in metodično. Podpirali so ga tudi drugi strokovnjaki. Tako je knjiga vedno ostala na višku bogoslovne znanosti; posebno so se uporabljali uspehi izredno napredujoče francoske apologetike. V sprejemanju novih idej je bil T. včasih celo preveč goreč; novih rezultatov ni vselej zadosti metodično predelal. Sprejel je takozvano absolutno metodo o znakih cerkve, a brez zadostnega razloga je izpustil tradicionalno primerjalno metodo, ki se mora pač izpopolniti, a se ne sme prezreti. Brez zadostne kritike je sprejel Urbanovo (S. I. v Krakovu) teorijo o članih cerkve.

H. F e l d e r je izdal po tradicionalni metodi dobro sestavljeno apologetiko (*Apologetica sive theologiae fundamentalis*. 2 zv. Paderborn 1920. Str. 278 in 359) srednje znanstvene vrednosti; o cerkvi razpravlja v obširnejšem 2. zvezku, V. W a s s o v repetitorij (*Repetitorium theologiae fundamentalis*. Innsbruck 1921. 16^o. Str. 328) je skrbno sestavljen; na majhnem prostoru je veliko gradiva. V nauku o cerkvi se drži starejše metode. O porabnosti takih repetitorijev so mnenja jako različna.

Nova izdaja M i c h e l i t s c h e v e apologetike (*Elementa apologeticae sive theologiae fundamentalis*. Graz 1921. Str. XII + 654) se v mnogih vprašanjih zadostno ozira na novejšo znanstvene rezultate. Metoda nauka o cerkvi je preveč dogmatična in se v tem ne

sklada z naslovom knjige. Preden se iz znakov cerkve dokazuje, da je samo katoliška cerkev prava, bi bilo treba že nekoliko več razpravljati o cerkvi, kakor jo je ustanovil Kristus. Pri dokazih za papežev primat bi bilo treba omeniti (str. 537), da je bilo Ciprijanovo pojmovanje primata enostransko in nepopolno. Uporaba znakov cerkve proti nezedinjeni vzhodni cerkvi ni povsem srečna. V poglavju »De membris ecclesiae« M. obširno brani misel, da »haeretici occulti« niso člani cerkve (483—497).

4. Obširnejša dela. Med starejšimi obširnejšimi deli se odlikuje G. Wilmersova knjiga *De Ecclesia Christi* (Regensburg 1897. Str. 691). Posebno skrbno je obdelana pozitivna stran z ozirom na protestante. — Billotov (S. J.) *Tractatus de Ecclesia Christi* (3 zv. Prati 1900—1910. Str. 717; 167; 235) je vreden pozornosti vsled spekulativne bistrumnosti in znanstvene avtoritete tega kardinala-učenjaka. — H. Van Laak S. J., sedaj profesor na rimski Gregorijanski univerzi, je izdal svoja predavanja za privatno uporabo svojih slušateljev.

Najobširnejše delo o cerkvi je v zadnjem desetletju izdal I. Ottiger S. J. kot 2. zvezek dela »*Theologia fundamentalis*« (Freiburg i. B. 1911; str. 1061). V tem zvezku je samo apologetični del traktata o cerkvi (o božji ustanovitvi, o svojstvih in znakih cerkve); napovedan je še en zvezek (*De exercitatione infallibilitatis Ecclesiae*). Pisatelj je obširno uporabil pridobitve biblične in historične znanosti. Zbral je ogromno gradivo. Metoda je nekoliko zastarela. V prizadevanju po sistematiki kopiči sorodna vprašanja v ogromne, težko pregledne teze.

Celotni nauk o cerkvi je obširno in temeljito obdelal A. Straub S. J. (*De Ecclesia Christi*, 2 zv. Innsbruck 1912. Str. 500; 916), bivši vseučiliški profesor v Innsbrucku. V knjigi se kaže globok spekulativni talent, a tudi pozitivno gradivo je dragoceno. Pisatelj je že lahko uporabljal Ottigerja in ga dopolnjeval. Na mnogih mestih se ozira na vzhodno cerkev. Slog je večkrat težaven in neokreten. Metoda ni najboljša.

Jako moderno in dobro razpravlja o cerkvi Esser-Mausbachov apologetični zbornik (*Religion, Christentum und Kirche*^a. Kempten 1920. Str. 806; 500; 446). Nad vse se odlikuje St. Dunin-Borkovski S. J. (*Die Kirche als Stiftung Jesu* v drugi polovici 2. zv.). V 3. zv. dokazuje historik J. P. Kirsch, da je »*Die Geschichte der Kirche ein Zeugnis ihrer höheren Sendung*«, J. Mausbach pa lepo in strokovnjaško razpravlja o odnosu med cerkvijo in moderno kulturo.

5. A. D. Sertillanges (*L'Eglise*^a, 2 zv. Paris 1919. 12^o. Str. 318 in 358) je napisal po metodi in idejah izvirno apologijo cerkve. Knjiga je namenjena širšim izobraženim krogom. Ne dokazuje obširno, ampak duhovito predstavlja cerkev kakršna je, v prepričanju, da »se cerkev sama brani, ako jo gledamo z evangeljsko preprostim očesom« (str. VII.). Knjiga je pisana brez znanstvenega aparata, a globoko

premišljeno in duhovito; v nji je mnogo izvirnih, včasih celo drznih misli. V prvih petih poglavjih (str. 1—90) lepo pojasnjuje »raison d'être« in bistvo cerkve. Jako duhovito dokazuje, da mora biti vsled socialnega značaja verstva krščanstvo organizirano v samostojni družbi, mora biti družabno in vesoljno. To dokazovanje je posebno važno, ker se moderno svobodomiselstvo v vseh državah bori uprav proti samostojni organizaciji katoliškega krščanstva. Priznava;o upravičenost individualne, privatne religije, a borijo se proti verski družbi in priznavajo samo laiško družbo. — V naslednjih poglavjih se razpravlja o svojstvih in znakih cerkve (91—226), o »zakramentalnem življenju cerkve« (I 227—315; II 1—100), o odnosu cerkve do nekatoliških religij, do morale, kulture, umetnosti, socialnega življenja, politike (101—228) in o hierarhični organizaciji cerkve (229—356). Na čelu knjige je poleg cerkvene aprobacije tiskano sledeče priporočilo profesorja T. Mainagea in M. I. Gilleta: »Pazljivo sva prečitala to delo A. D. Sertillangesa. Najzanesljivejši nauk, prilagojen najglobljim potrebam moderne družbe, v preprostem, a bogatem jeziku, daje temu apologetičnemu delu izredno vrednost. Uverjena sva, da bo objava tega dela velike koristi za duše in da bo mnogo pripomogla k razumevanju in ljubezni cerkve.« Nekoliko neobičajno priporočilo, a praktično za občinstvo in za kritiko, ki se sme ozirati na tako izjavo priznanih učenjakov.

V tej knjigi se nam predstavlja moderna francoska apologetična metoda, ki gre v akomodaciji modernemu mišljenju in izražanju jako daleč. Tako se v knjigi namesto naziva verstvo (religija) v naslovih in v besedilu večkrat rabi naziv versko čuvstvo, ki je v katoliških knjigah zunaj Francije neobičajen, a v novejši francoski apologetiki se večkrat srečuje.

6. Modernisti so obnovili ugovore proti načinu vladanja (proti vladavini, forma regiminis) v katoliški cerkvi. Zato se francoska apologetika, ki se mora posebno boriti proti modernizmu, večkrat ozira na to vprašanje. V francoski bogoslovni in apologetični enciklopediji je temu vprašanju posvečen poseben članek. G. Neyron S. J. je o tem napisal razpravo o apologetični enciklopediji in pod istim naslovom tudi obširnejšo knjigo (*Le gouvernement de l'Eglise*. Paris 1919. 12°. VIII + 346). Knjiga jako premišljeno dokazuje, da cerkvena vladavina ni niti avtokratična, niti pretirano centralistična, ampak v vsakem oziru modro in smotreno urejena. V dodatku razpravlja o vatikanskem cerkvenem zboru (po Granderathu) in o toleranci (po Vermeerschu).

7. P. Bogumil Spačil S. J., bivši vseučiliški profesor v Innsbrucku, je izdal jako poraben »Repetitorium apologeticae et theologiae fundamentalis« (Innsbruck 1917. Str. 156; 72), v katerem (2. in 3. zv.) pregledno in temeljito obravnava nauk o cerkvi (1. zv. o krščanskem razodetju ni izšel). Knjiga je sicer izdana kot manuskript, a jo tukaj omenjam, ker se lahko dobi v knjigotrštvu za razmerno nizko ceno. Prof. Spačil se je oziral na vzhodno cerkev ter je imel

o tem posebna predavanja. Zato je bil poklican za profesorja na Vzhodni zavod v Rim (edini Slovan).

V reviji »Bessarione« je objavil razpravo »Christus caput corporis mystici Ecclesiae« (vol. 36, l. 1920, str. 147—176). Pričakovali bi nekoliko več citatov iz ruske bogoslovne literature, a članek je vendar doslej najboljša razprava o tem predmetu ter jako lepo in na nov način pojasnjuje katoliški nauk in zavrača vzhodne ugovore.

8. Emilijan D o r s c h S. J., vseučiliški profesor v Innsbrucku, je izdal obširen traktat o cerkvi kot drugi zvezek učne knjige osnovnega bogoslovja (Institutiones theologiae fundamentalis. Vol. II. De ecclesia Christi. Innsbruck 1914. Str. 668. 1. zv. De religione revelata je izšel l. 1916). V »Zeitschrift f. kath. Theol.« 1920, str. 441—444 pisatelj skromno referira o svojem delu in priznava, da knjiga nima znanstvenega namena, ampak hoče samo ustreči želji in potrebam slušateljev. Pisatelj je mnogo povzel iz drugih knjig. V nauku o cerkvi je po lastni izjavi obilno uporabljal Hurterja in Strauba. Posebno skrbno je povzel in izpopolnil Hurterjev nauk o cerkvi kot mističnem telesu Kristusovem; ta nauk se v katoliškem bogoslovju redko obravnava s toliko jasnostjo. (V tem oziru pa je Spačil v prej omenjeni razpravi prekosil Dorscha.) Dorschevo delo je pregledno, jasno in praktično; dasi nima znanstvenega namena, vendar ni brez znanstvene vrednosti.

9. Znani poznavalec vzhodne cerkve in prijatelj Slovanov, Mih. d'Herbigny S. J., je med svetovno vojsko izdal tri snopiče o cerkvi. Na željo svojih predstojnikov in slušateljev, ki so jako simpatično sprejeli prvi poskus, je izdal obširnejšo drugo izdajo v dveh zvezkih (Theologica de Ecclesia. I. vol. De Deo universos evocante ad sui regni vitam seu de institutione Ecclesiae primaevae. — II. vol. De Deo catholicam Ecclesiam organice vivificante seu de hodierna Ecclesiae agnitione. Paris 1920/21. Str. 280 in 359). Pisateljeva originalnost se kaže v naslovu in slogu, še bolj pa v stvarni vsebini. Idealni biograf Vladimira Solovjeva se je tu pokazal kot globok znanstvenik, ki optimistični idealizem združuje z veliko treznostjo in globino mišljenja. Pred nami je delo, vredno posebne pozornosti in proučevanja. Pisatelj piše v uvodu (str. 11), da njegovo delo poleg tolikih knjig o cerkvi ne bo odyeč, ker pojasnjuje najnovejše težkoče, se miroljubno ozira na nekatoličane, posebno na vzhodne bogoslovce. Poslužuje se metode, ki jo sam imenuje psihologično (str. 6); rešuje problem cerkve, kakršna je pred nami (factum catholicum), a se pri tem primerno ozira na historične podatke o cerkvi.

Prvi zvezek najprej razpravlja o postanku cerkve. Na nov način pojasnjuje milieu, v katerem je cerkev nastopila (razpoloženje in pričakovanje Judov). V drugem oddelku razpravlja o svojstvih cerkve, v tretjem pa o avtoriteti apostolov in o prvenstvu sv. Petra. Drugi zvezek razpravlja o znakih cerkve in vmes o apostolskem izvoru rimskega primata, o članih cerkve, podrobneje o hierarhiji (o škofih), o nezmotnem učitelstvu cerkve in rimskega papeža.

V vseh poglavjih se združuje bistroumno razumevanje modernih problemov in primerno spoštovanje zdravih tradicij in solidnih starih pridobitev; pisatelj je modern v uporabi novih znanstvenih rezultatov in v metodi. Dokazovanje je globoko premišljeno, solidno in izvirno. Pisatelj ne prepisuje in ne kopiči dokazov iz drugih knjig, ampak vse previdno revidira in izpopolnjuje. Posebna prednost je v tem, da ne dokazuje iz poedinih citatov brez konteksta, ampak iz celega evangelijskega in historičnega konteksta. Tako nam mnoga vprašanja ožive v luči evangelijske in cerkvene historije. S tem se najprimerneje rešujejo moderni problemi in novejši ugovori proti katoliškemu nauku o cerkvi. Velika prednost pisateljeve metode se n. pr. kaže v razpravi o papeževem prvenstvu. Tu pisatelj ne navaja poedinih citatov, ampak ves historični kontekst. V katoliških knjigah o cerkvi se n. pr. navaja vzklik očetov kalcedonskega koncila: »Petrus per Leonem locutus est.« A neprijetno je, če katoliški bogoslovec šele iz pravoslavnihi knjig izve, da so nekateri škofje dvomili o pravovernosti Leonovega pisma in zahtevali, naj se pravovernost pisma preišče, in ga šele potem podpisali. A brez ozira na to vzklik sam ni posebno sijajen dokaz. Mnogo trdnejši je dokaz iz cele historije tega zbora, iz ravnanja vzhodnih škofov in iz listov do papeža. D' H. je prvi, ki je v tem oziru revidiral doslej običajne dokaze. Iz tega pa je tudi jasno, kako neprimerno je, da se na mnogih bogoslovnih fakultetah in učiliščih nauk o cerkvi predava pred poukom cerkvene historije in evangelijev. Ta zastarela metoda je mnogo kriva, da se prevažni nauk o cerkvi večkrat omalovažuje, nepopolno predava in slabo razumeva.

Vsa knjiga dokazuje, da pisatelj jako gibčno sledi novim znanstvenim rezultatom. Uporabljena je že najnovejša literatura. Tako n. pr. že uporablja (II 150—151) takozvani Metodov nomokanon (BV I 18) in slovensko razpravo o pravovernosti sv. Cirila in Metoda z ozirom na primat (II 289). Posebna pisateljeva zasluga je, da se obširno ozira na vzhodno bogoslovno literaturo, predvsem rusko; v tem daleč presega vse dosedanje poskuse drugih pisateljev.

Knjiga pomeni važen napredek katoliške znanosti in bo brez dvoma jako vplivala na napredek nauka o cerkvi. Pisatelj si je že dosle pridobil velik ugled na zapadu; njegova odlična knjiga o cerkvi bo pisateljev ugled in vpliv še pomnožila. Živahni in bistroumni pisatelj bo v novi izdaji, ki bo morebiti kmalu potrebna, brez dvoma še mnogo stvari izboljšal. V ta namen hočem iz svojih zapiskov navesti nekoliko opazk.

Črnogorskim katoličanom je bil dovoljen (1886) rimski obred v staro-slovenskem jeziku in v moderni cirilski transkripciji, a to se ni izvedlo (k I 7.) Trditve, da v Bukovini bivajo Slavo-Rumuni, je dvoumna; pravilneje je: Rusini (Slovani) in Rumuni. V razpravi o Petrovem primatu naj se uporabi zadnja Harnackova razprava (1916) o Mt 16, 18. Izraz sobornaja = catholica (II 67) se tolmači prekratko in premalo jasno (gl. Slav. litt. theol. 1907, str. 15 s.). Pri pojasnjevanju pojma catholica naj bi se oziral na razpravo Židka S. J. v Slav. litt. theol. 1908, str. 41—48 in 112—125. Premalo se pojasnjuje razlika v uporabi znaka apostolstva proti protestantom

ter proti pravoslavnim. Prevod Metodovega nomokanona je d'Herbigny dobro korigiral, a ostale so še netočnosti, ki so razvidne iz primerjenja z latinskim prevodom, objavljenim v BV II 57 nsl. Teza o papeževi nezmotljivosti je prekratka. Tu bi se moralo bolj ozirati na ruske ugovore. Porabiti bi se moralo delo protoiereja Lebedeva (O glavenství papy³, 1903). Med uporabljenimi ruskimi bogoslovci v raznih tezah pogrēšamo protoiereja Lebedeva, profesorja Lebedeva, Akvilonova, Svetlova in Malinovskega.

V soglasju z učno metodo jezuitskih bogoslovnih učilišč je d'H. svoje dokazovanje uredil v silogistični obliki. A ta oblika dokazovanja se ne sklada s stvarino in s smerjo knjige. Pisatelj piše toplo in živahno ter ima veliko razumevanja za moderne probleme in moderne znanstvene rezultate. A silogistična oblika in prevelika množica razdelitev in distinkcij nekoliko zaslanja ugodni vtisk knjige.

10. Pravoslavni teologi trdijo, da so papeži imeli do 9. stoletja samo cerkvenopravno častno prvenstvo in da je teženje po pravnem prvenstvu vzrok razkola.³ Zato je škoda, da katoliška dela o cerkvi navajajo dokaze za papežovo prvenstvo večinoma samo do 6. stol. (celo d'Herbigny) in premalo naglašajo, da je vzhodna cerkev do konca 9. stol. splošno priznavala pravno rimsko prvenstvo. Poleg dokazov iz spisov Teodora Studita so važni dokazi iz nauka sv. Cirila in Metoda.⁴ Posebno zanimivo je, da je celo Fotij teoretično in deloma tudi praktično priznaval papeževopravno prvenstvo. Na to je opozoril že Hergenröther v svojem monumentalnem delu o Fotiju (Regensburg 1867/69). Martin Jugie, profesor vzhodnega instituta v Rimu, pa je spisal prvo monografijo o tem predmetu (Photius et la primauté de s. Pierre et du pape. Roma 1921. Str. 73.)

M. Jugie je prvi izkoristil one Fotijeve homilije, katerih Hergenröther še ni poznal; v njih je našel lepe dokaze za Petrovo prvenstvo (str. 6). Povrh tega je podrobneje razvil dokaze iz ostalih Fotijevih spisov in dokumentov. Fotij je izrečno priznaval Petrovo prvenstvo in ga celo takrat ni tajil, kadar je bil s papežem v boju. Papeževega prvenstva ni priznaval tako izrečno, a tudi v Fotijevem protirimskem boju se da večkrat zaslediti indirektno priznanje rimskega prvenstva. Rimsko prvenstvo je bilo takrat tako občno priznano, da si Fotij ni upal ga očitno tajiti. Fotijeva doba je polna dokazov za papežovo prvenstvo; ne samo Fotijevi nasprotniki, temveč celo njegovi zavezniki so priznavali pravno rimsko prvenstvo. J. zavrača napačno mnenje, da je bil Fotij načelen teolog in dosleden nasprotnik Rima. Fotij je bil bolj politik nego načelen teolog; nazore in taktiko je menjal po okolnostih (13). V pismu bolgarskemu knezu Mihaelu-Boristu je indirektno zavrnil vzhodne tradicije o papeževem prvenstvu (23). V okrožnici vzhodnim patriarhom pa se bori samo proti dozdavnim zapadnim verskim zmotam (papeževega prvenstva ne šteje med te zmote); Carigrad proglašja za središče pravovernosti, a ne za središče cerkvenega prvenstva (25—27). Dobro je vedel, da

³ Gl. Cerkevno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju (Ljubljana 1921) str. 36 in 62.

⁴ Gl. BV I (1921) 1—28 in »Cerkveno prvenstvo« 44—56 in 81—98.

bi bilo preočito neznanstveno, ako bi tajil vzhodne tradicije o papeževem prvenstvu. Zato se je proti rimskemu prvenstvu boril anonimno. Ohranjen je anonimni spis, ki se z veliko verjetnostjo pripisuje Fotiju in ki ga nekateri vzhodni kanonisti štejejo med uradne cerkvene izjave. V tem spisu se proti Rimu uporabljajo dokazi (ugovori), ki se še do današnjega dne navajajo v vzhodni teologiji: 1. Božji darovi se ne smejo po judovskem običaju omejevati na eno pokrajino ali mesto. 2. Ako ima Rim prvenstvo zaradi Petra, potem bi ga z večjim pravom imela Antiohija. 3. Bolj bi bilo verjetno, da ima Jeruzalem prvenstvo (zaradi Jezusa Kristusa). 4. Sploh Peter ni bil prvak apostolov, temveč njegov starejši brat Andrej; zato mora imeti Carigrad prednost pred Rimom. 5. Kristus je sezidal cerkev na Petrovo veroizpoved, ne na osebo. 6. Rimu se je priznalo cerkveno prvenstvo samo kot cesarski prestolnici. 7. Prilaščanje primata je proti evangeliju (str. 9 in 28—36). Na svoji sinodi v Carigradu l. 879/80 si je Fotij prisvajal cerkveno prvenstvo, a rimskega prvenstva tudi tukaj ni popolnoma zatajil.

Mnogo bolj odkrito se je Fotij boril proti rimski pravovernosti. Naposled je vse svoje napade osredotočil proti Filioque. Na vzhodu je bilo običajno, da so pravoverni škofje odstavljali heretične škofo in patriarhe. To je hotel Fotij uporabiti proti Rimu; hotel je dokazati, da je rimski patriarh vsled krivoverstva izgubil prvenstvo in sploh vsako cerkveno oblast. S to taktiko je že pri sodobnikih, posebno pa v naslednjih dveh stoletjih dosegel odločilne uspehe.

Gotovo je Fotij kriv, da so se mnogi Grki bona fide odvrnili od Rima. O dobri veri Fotija samega pa je treba govoriti jako oprezno in brez superlativov. Verjetno je, da je bil prepričan o spekulativni resničnosti svojega nauka o izhajanju sv. Duha. A na uporabo tega nauka proti Rimu je preveč vplivala Fotijeva diplomatična taktika. V vprašanju cerkvenega prvenstva pa je politična taktika vplivala celo na vsebino nauka. Fotijevo »dobro vero« je treba dobro ločiti od dobre vere onih, ki so delali pod Fotijevim vplivom. Jugie sodi s te strani o Fotiju jako neugodno. Svojo sodbo bi smel nekoliko ublažiti. A razume se, da se je treba prav tako varovati nasprotnega pretiravanja.

M. Jugie je z novo lučjo posvetil v vprašanje o Fotijevem teoretičnem in praktičnem stališču glede na Petrovo in papeževo prvenstvo. To vprašanje je tako važno, da je vredno še obširnejše in še bolj sistematične razprave, ki bi se bolj ozirala na tedanje vzhodno in posebe bizantinsko pojmovanje cerkvenega prvenstva in edinstva. V tej luči bi se pokazalo, koliko je bil Fotij samo zastopnik bizantinske teologije, koliko pa samostojen.

Historiki (Hergenröther, Ehrhard i. dr.) naglašajo, da se v Fotiju razen duha tedanje dobe javlja i krepka individualnost, ki je obvladovala svojo dobo. V našem vprašanju je zanimivo to, da se vzhodno pojmovanje cerkvene ustave javlja mnogo bolj pri Fotijevih nasprotnikih nego pri Fotiju samem. Na cerkvenem zboru v Carigradu

I. 869 (proti Fotiju) se n. pr. izredno krepko pojavlja značilna vzhodna teorija o pentarhiji patriarhov.⁵ Pri Fotiju pa se ta teorija javlja samo implicito; na njegovi sinodi l. 879/80 se celo indirektno izključuje. Na tej sinodi si je Fotij prisvajal prava in naslove rimskih papežev. Fotiju pač ni zadostovala enakopravnost patriarhov (ki bi se mogla izvajati iz pentarhije); hotel je prvenstvo Carigrada. Podobno je Fotij i v boju proti Filioque šel preko tradicij vzhodne teologije. Dobro je znal izkoriščati vzhodne tradicije in vzhodno pojmovanje, a njegova samostojnost je krepka — in njegova odgovornost velika. Povrh vsega drugega pada na Fotija celo težka odgovornost za falzificiranje papeževih dokumentov.

Katoliški traktat o cerkvi se je po vsebini in po sistemu doslej mnogo bolj oziral na protestantizem nego na vzhodno nezedinjeno cerkev. Pregled noveše literature o cerkvi nas opozarja, da je treba katoliški nauk o cerkvi z ozirom na vzhodno cerkev še znatno izpopolniti.

F. Grivec.

b) Ocene in poročila.

D ö l l e r, Dr. Joh., **Das Weib im alten Testament**. (Biblische Zeitfragen IX, 7—9). 8^o (83). Münster i. W. 1920, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. M 3-30.

V dobi, ko je žensko vprašanje skoro pri vseh narodih na dnevnem redu, je pričujoča razprava dunajskega vseučiliškega profesorja za eksegezo stare zaveze posebno dobrodošla. Avtor je snov primerno razdelil na pet poglavij: I. Stališče žene do vere in bogoslužja; II. žena v zakonu in zunaj njega (1. oblike zakona, 2. vrednost, sklepanje in ločitev zakona, 3. patriarhat in matriarhat, 4. stališče deklet in vdov); III. delovanje žene v hiši in zunaj nje; IV. obleka, nakit in negovanje telesa; V. upoštevanje in vrednost ženskega spola.

Iz svetopisemskega poročila o stvarjenju Eve, pa naj ga razlagamo literarno ali simboliško, sledi, da je žena v nekem oziru možu enaka, ker je tistega bistva kot on, v drugem oziru pa od njega odvisna, ker je iz njega ustvarjena. Tem načelnim resnicam primerno je bilo uravnano stališče žene med izvoljenim ljudstvom. V verskem oziru žena sicer ni izvrševala bogočastja, pač pa ni bila nikdar izključena od njega in se ga je v resnici v vseh časih udeleževala.

Posebno obširno razpravlja avtor o stališču žene v rodbini. Dasi so se semintja uveljavljali zunanji vplivi in je bilo začasno dovoljeno mnogoženstvo in so pri sklepanju zakona večinoma odločevali oče ali bratje, vendar je bilo stališče žene pri Izraelcih idealno v primeri s sosednimi narodi, kjer je bila žena popolna last moževa. Žena je bila mati in vzgojiteljica. Za potomstvo je bil važnega pomena leviratski zakon. Sicer je bil namen ženske, da stopi v zakon; a tudi

⁵ Cerkevno prvenstvo i jedinstvo po bizant. pojmovanju 31.

devišstvo je bilo visoko čislano in dekleta je moralo stopiti v zakon kot devica.

Žena je morala delati in oskrbovati hišo. V javnem življenju redno ni nastopala; v izrednih slučajih, zlasti v narodnih krizah, pa vidimo prave junakinje, ki so iz velike domovinske ljubezni stopile na čelo naroda, da ga rešijo pogube. V splošnem je žena pri Izraelcih uživala velik ugled in zavzemala stališče kakor pri malokaterem sodobnem narodu; zakaj tu ne najdemo nikjer sledu, da bi imel mož pravico ženo prodati, podariti ali celo umoriti.

Avtor je izčrpno navedel vsa mesta zaveze in v boljše razumevanje mestoma pokazal tudi stališče žene pri sosednih narodih. Posebno primerjanje med Hammurapijevim in Mozesevim zakonikom, ki sta si sicer v marsičem res zelo podobna, kaže, da je bila pravica spolno in zakonsko življenje pri Izraelcih veliko vzvišenejša kot pri Asircih.

Dasi delo ni obširno, vendar je temeljito, pregledno in nudi trdno podlago še za nadaljnje raziskovanje zakonskega prava pri Izraelcih, katero še v marsičem ni docela pojasnjeno. G. Žerjav.

Jacquier, E., *Etudes de Critique et de Philologie du Nouveau Testament*, 12^o (VI + 515). Paris 1920. Lecoffre, Fr. 10.

Marsikatero vprašanje iz zgodovine knjig in teksta novega zakona se je tekom zadnjega desetletja z novih vidikov pojasnilo in poglobilo. V novejših izdajah svojega obširnega uvoda v sv. pismo novega zakona (*Histoire des livres du Nouveau Testament*, T. I^o 1915; T. II^o 1910; T. III^o 1912; T. IV^o 1912, in *Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne*, T. I^o 1911; T. II^o 1913) je Jacquier le na kratko omenil obsežno novejšo literaturo in napredek glede nekaterih problemov iz zgodovine novozakonskih knjig. Da bi ta uvod ostal še vedno uporaben, je izdal J. kot dopolnilo svoje *Etudes de critique et de philologie*. Pisatelj hoče s to knjigo dati vsem, ki se zanimajo za napredek biblične znanosti, kratek pregled in sliko o sedanjem stanju važnejših vprašanj, spadajočih v zgodovino svetopisemskih knjig novega zakona, n. pr. o jeziku novozakonskih knjig, o sv. Pavlu in njege vzgoji, o sinoptičkem vprašanju, o četrtem evangeliju, o tekstu novega zakona i. dr. V ta namen je zbral in podrobno analiziral dela glavnih zastopnikov nemške, francoske in angleške biblične znanosti, katoliške in protestantske, ki so izšla tekom zadnjih 10—15 let. Knjiga torej ni zamišljena kot samostojno znanstveno delo; pisatelj ima namen, samo poročati, in le semintje s kratkim stavkom označi svoje stališče, ako se ne ujema z drugimi avtorji. Zelo poučen je pregled o novejšem slovstvu, ki se nanaša na sv. Pavla, njegovo življenje in literarno delo ter na kritiko svetopisemskega teksta. Glede Pavla je, kakor vidimo, stalo v ospredju vprašanje o njegovem razmerju do orientalskih misterijskih religij in do helenizma. Kritika teksta pa je zlasti tehtala rezultate ogromnega dela, ki ga je dovršil na tem polju v. Soden. Presenetni nas, da v. Sodenovo delo izgublja

na ugledu. Kritični znanstveni aparat njegov bo sicer ohranil trajno vrednost, tekst pa, kakor ga je ugotovil v. Soden, se ne bo obdržal (pri ugotovitvi je odločevalo le število prič in ne njih historična vrednost). Jacquier'u gre priznanje, da je spretno zbral in v jasnem pregledu podal vse, kar je zadnji čas znanost glede zgodovine novozakonskih knjig novega dognala. S to knjigo je storil veliko uslugo vsem, ki se zanimajo za napredek v biblični vedi, pa jim je radi draginje ali neugodnih prometnih razmer tozadevna literatura nedostopna.

A. Snoj.

Rant, Dr. G., **Postanek sveta na podlagi naravoslovja in biblije** (Savremena pitanja sv. VI. i VII.) 8^o (125 str.), Mostar 1920. Hrvatska tiskara F. P. 12 K.

Posnemanja vredno je, da je hrvatska zbirka prinesla tudi slovensko razpravo, s tolmačem za Hrvate. Tako naj tudi slovenske zbirke véasi prineso kak hrvatski izvirnik in ga čitateljem olajšajo s slovenskim tolmačem. — Vsebina dr. Rantove knjižice je namenjena izobražencem, ki morajo slišati pogostne ugovore proti sv. pismu, ne morejo pa sami iskati odgovorov po raznovrstnih naravoslovnih in bogoslovnih knjigah. Iz obojnih virov kaže dr. Rant glavne podatke in razlage. Marsikaterega čitatelja bo naučil večje previdnosti v sprejemanju tujih trditev, marsikomu se bo po tej knjižici zložilo v harmonijo, kar se je zdelo prej nasprotujoče. Naj se torej knjižica širi med narodom, mnogi bodo pisatelju hvaležni. — Za navajanje nekaterih malih pogrškov, ki so ušli, tu ni prostora. Omenjam posebe, da bi naravoslovni del imel več apologetične veljave, če bi ga bil pisal naravoslovec. Iz eksegeze sv. pisma najnovejša razlaga ne ugaja popolnoma. Za vrednost knjižice je odločilno, da sta pisateljeva vodilna misel in glavni zaključek povsem neoporečna.

Dr. Gr. Pečjak.

Geysler, Dr. Jos., **Eidologie oder Philosophie als Formerkennntnis**, Ein philosophisches Programm. 8^o (IV + 52), Freiburg i. Br. 1921. Herder. M. 7 (in doklade).

Geysler išče z modernimi novega vidika, s katerega bi se pokazala filozofija kot enotna veda in ne le kot skupek raznoterih panog. Starim modroslovcem je bil tak vidik »cognitio per causas altissimas«, spoznavanje po zadnjih razlogih, vzrokih in počelih. Nekaterim modernim je bil tisti vidik duševnost. Geyslerju se zdi, da bi se dala vsa filozofija enotno doumeti pod vidikom oblikovitosti vsega, kar je ali kakorkoli more biti. Vse namreč, kar je ali more biti, pojмимо pod nekim dvojstvom: je nekaj (ein Etwas), to je skupno prav vsemu, in je tak, določeni nekaj (dieses solche Etwas), po tem se loči vsak nekaj od drugega. Tisto skupno moremo pojmiti nekako kot snov (seveda ne v smislu stvari, ampak zgolj logično), tisto določenost pa kot nekako obliko (Form, eidos, species). Tako zadobi vsa filozofija enotno nalogo, določiti po logičnih postopkih in kategorialnih stopnjah vso raznoterost bitja. Geysler podaja tudi poskus, kako bi bilo treba delo začeti in postopno nadaljevati. Studija je gotovo duhovito zamišljena, a posebnega uspeha ni pričakovati. Kar se tiče izraza »forma« v tem smislu, tudi skolastiki ni tuj. Prim. S. Thom. De ente et essentia c. 1: »(Essentia sive quidditas) dicitur

etiam forma, secundum quod per formam significatur perfectio vel certitudo uniuscuiusque rei, sicut dicit Avicenna.« Vse tisto govorenje o metafizičnih stopnjah se opira na to pojmovanje. A. U.

Lippert, Peter, S. J., **Credo**. Darstellungen aus dem Gebiet der christl. Glaubenslehre. V. Bändchen: Die Gnaden Gottes. 12°. (VI + 154 str.) Freiburg i. B. 1921, Herder. M 9-60; vez. M 13—.

L. si je postavil hvaležno nalogo, podati v več priročnih zvezkih katoliškim laikom celoten sestav verskih nauk. V 5. zvezku je obdelal nauk o milosti. Pisatelj ima izreden dar, da govori o težavnih vprašanjih, kot je n. pr. razmerje med milostjo in svobodno voljo, predestinacija, jasno, lahko umljivo v vzneseni, skrbno izbrani besedi. Zlasti mi ugaja predzadnje (osmo) poglavje z naslovom: Gemeinschaftsgnaden. F. K. Lukman.

Rauschen, Dr. Gerh., **Grundriß der Patrologie** mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehalts der Väterchriften. 6. und 7. Auflage, neu bearbeitet von Dr. Joseph Wittig. 8°. (XVI + 330 str.). Freiburg i. B. 1921. Herder & Co. M 30—, vez. M 36—.

Kratko patrologijo rajnega G. Rauschena († 12. aprila 1917) je bres'ovski profesor Jos. Wittig tako temeljito predelal, da je ustvaril v resnici novo delo. Kdor se hoče o tem prepričati, primerjaj zadnjo (4. in 5.) Rauschenovo izdajo (1913) s pričujočo. Število paragrafov se je dvignilo od 80 na 97, ker je W. sprejel v knjigo marsikaj, na kar se R. ni oziral. Tako pouči § 14 o grobnih napisih 2. in 3. stol., podrobneje o Aberkijevem in Pektorijevem; §§ 26, 34, 66, 88 govoré o papežih patristične dobe, ker imajo kot verski varuhi največjo veljavo, četudi niso bili plodoviti pisatelji, kakor nekateri med njimi; kratki prejšnji § 40 o mučeniških aktih je narasel na štiri (42—45), ki nudijo najpotrebnejša pojasnila o starih seznamih mučencev, o najstarejših kalendarijih, o pristnih aktih, o hagiografskih legendah in o itinerarijih; § 55 poroča kratko o protimanihejcih in Titu iz Bostre; § 85 razpravlja o sv. Benediktu iz Nursije in njegovih sodobnikih, § 87 pa o sv. Martinu iz Brakare; iztočni in grški pesniki so naštetí v § 90; krščanska retorska šola v Gazi je dobila § 93. To so le večji, cele paragrafe obsegajoči dostavki.

Tvarina je po običajnih treh dobah razdeljena na tri dele, v katerih so pisatelji razvrščeni po domovini. Ne vem, kako je ptujski Viktorin zašel na konec afriške skupine (§ 41). Časovne razdelitve se W. zvesto drži razen v štirih slučajih, kjer upravičeno posega v naslednjo dobo, da ne bi razkosal tvarine, ki spada skupaj. Zato je obdelal v §§ 6 in 7 Učenje 12 apostolov z vso poznejšo cerkvenopravno literaturo, ki se naslanja na Učenje, v §§ 8—12 vse novozakonske apokrifne. Tu je uporabil znamenito Schmidtovo publikacijo »Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung« (Leipzig 1919). Takozvani Barnabov list je uvrstil med apokrifna apostolska pisma, Hermovega Pastirja pa med apokrifne apokalipse. V §§ 42—45

je podal pregled čez vso hagiografijo patristične dobe in v § 49 je navedel takoj za cezarejskim Evzebijem (§ 48) poznejša cerkveno-historična dela, kronike in zbirke historičnega gradiva v času očetov.

Iz rečenega je razvidno, kako se že zgolj v materialnem oziru Wittigova knjiga razlikuje od prejšnjih izdaj. Omenim naj še, da je Wittig pri posameznih pisateljih vestno zabeležil poleg izdaj in nemških prevodov zadevno slovstvo (monografije in razprave) prav do začetka l. 1921. Ker rabi mnogo lahko umljivih okrajšav, ti navedki ne jemljejo preveč prostora. Da se je W. odločil za obsežne slovstvene podatke, morem le odobravati; vsled tega ni knjiga nič manj porabna kot učbenik za začetnike, njena vrednost za znanstvenega delavca se je pa znatno pomnožila.

Izvajanja o posameznih pisateljih so jasna in precizna. Primerjanje s 5. Rauschovo izdajo kaže, kako previdno je W. uporabljal prejšnji tekst; sam priznava, da ga je spremenil na več ko 2000 mestih. Priznanje zasluži jedrnaty karakterizacije posameznih očetov kot osebnosti in pisateljev, osobito pa posnetki njih nauka, ki so stopili na mesto Rauschenovih dogemskohistoričnih odstavkov. Ti so bili prav za prav prekratki, da bi se bila videla razvojna črta, in so bili vsled tega začetnikom težko umljivi, ne glede na to, da so se nahajale v njih manj srečno formulirane sodbe. Da se čitatelji, ki ne morejo brati patrističnih del v celoti, vendarle seznanijo z izvajanjem očetov, navaja W. na robu številke, pod katerimi so natisnjeni odlomki iz del cerkvenih očetov v znanih treh pri Herderju izdanih zbirkah: Denzinger - Bannwart, Enchiridion Symbolorum; Rouët de Journal, Enchiridion Patristicum in Kirch, Enchiridion fontium hist. eccl. antiquae. To je hvale vredno.

Na str. 159 omenja W. edino obsodbo apolinarizma na 5. ekumenski sinodi (553); pa ta herezija je bila davno že obsodena l. 362 v Aleksandriji, l. 377 v Rimu in l. 381 v Carigradu (1. kanon). Proti njej je prvi nastopil pač Atanazij Vel., ne Bazilij Vel. Na str. 269 stoji, da je Sacramentarium Leonianum nastal okoli l. 600. Se-li da to tako apodiktčno trditi?

Na zunaj se je knjiga tudi spremenila. Na mestu frakture v prejšnjih izdajah se je porabila lepa antikva. Ker je mnogo odstavkov drobno tiskanih, je zunanji obseg narasel le za 66 strani, dasi je vsebina znatno pomnožena. Na koncu sta dve abecedni kazali; prvo obsega pisatelje in anonimne spise, drugo se nanaša na posnetke nauka očetov.

Prepričan sem, da bo Wittigovo s toliko skrbnostjo in ljubeznijo do stvari pisano delo budilo vnemo za »našo ljubo, lepo vedo o cerkvenih očetih«.

F. K. Lukman.

1. Grivec, Dr. Fr., **Pravovernost sv. Cirila in Metoda** 8^o, 43 str. Ljubljana 1921. [Bogoslovna Akademija. Razprave zv. 1. Odtisk iz Bogoslovnega Vestnika I.] Din 4.

2. Grivec, Dr. Fr., **Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju**, 8^o, 111 str. Ljubljana 1921. [Bogoslovna Akademija. Knjiga III. Tiskala Společenská knihtiskárna, Kroměříž.] Din 15.

Obe razpravi sta med seboj v stvarni zvezi; »Prvenstvo« je nekako spopolnjenje in nadaljevanje prve razprave. Poročevalec je že l. 1899 v Voditelju (II 180) zapisal opombo: »Staroslovensko cerkveno književnost so doslej obdelovali le jezikoslovci; čas je, da se tudi bogoslovci začnejo živahneje baviti s tem predmetom.« Med redkimi našimi bogoslovnimi pisatelji je dr. Grivec posvetil resno pažnjo staroslovenskemu slovstvu z bogoslovnega stališča. Da tako delo ni neplodno, kažeta ti dve razpravi.

1. V prvem spisu si je pisatelj zastavil dvoje vprašanj: I. Sv. C. in M. o prvenstvu rimskega papeža. II. Filioque. Pisatelj se obrača zlasti proti češkemu historiku Snopku, ki je trdil, da pisatelj C.-M. legende ni bil učenec sv. bratov in da sta legendi pisani v fotijevskem duhu, in proti Brücknerju, ki je v svojih pamfletističnih spisih proglasil naša apostola za odločna fotijevca in hkrati za neznačajna hinavca. Dokaze za C.-M. edinstvo z Rimom in protifotijevsko stališče navaja G. sledeče: 1. C. M. sta učenca grškega meništvá, kakor ga je reformiral sv. Teodor Studit. To meništvó je bilo nasprotno Fotiju in vdano rimski stolici. 2. Sv. brata se poslužujeta studitske terminologije v zavednem nasprotju z uradno (fotijevsko) terminologijo. Zlasti je važen substantiven izraz »apostolik« za papeža, ki se nahaja v legendah. 3. V legendah se našteva le šest vesoljnih cerkvenih zborov, kar kaže rimsko tendenco, ker Rim še takrat ni priznaval II. nikeškega zbora, pač pa fotijevci. 4. Papeževo prvenstvo izrečno naglašá od Metoda prevedeni »nomokanon« in zlasti staroslovenski dodatek (scholion), ki ga je odkril ruski historik A. Pavlov v florentinski knjižnici in s katerim se pisatelj podrobneje peča v drugem zgoraj navedenem spisu. Končno še negativni dokazi v zavrnitvi in rešitvi raznih nasprotnih pomislekov. Na str. 24. bi opomba 15 lahko bila izostala. Pisatelj namreč domneva, da je Metod morda sporazumno s papežem proti koncu svojega življenja potoval v Carigrad. To domnevo opira na besede v pismu Ivana VIII. Metodu: »cum Deo duce reversus fueris«, kakor bi se te besede nanašale na njegov nameravan carigrabski pot. Ta razlaga pa ne drži, marveč bo imel prav dr. Kos, ki podaja parafrastično dotične besede tako-le: ako pride k njemu (k papežu), t. j. pride zopet v Rim, kjer je bil malo prej. Papež izrečno pravi, da bo zaslišal obe strani in razsodil ter poravnal, kar se mu je krivičnega zgodilo.

Večje težave dela drugo vprašanje, kako stališče sta zavzemale sv. brata glede dodatka »Filioque«. Pisatelj čuti, da stoji tu na manj sigurnih tleh, in si mora večkrat pomagati s predpostavami »prav verjetno je«, »mogoče je« itd. Na str. 40 prav opozarja na težko stališče, ki so ga imeli Metodovi učenci po njegovi smrti. Pred nemško brutalnostjo niso imeli na zapadu dovolj zaščite, morali so se zateči v zemlje carigrabskega območja. Naravno, da so te okoliščine

morale vplivati na miselnost Metodovih učencev in pisateljev legend o sv. Cirilu in Metodu. Mislim, da bi to okoliščino bil pisatelj lahko še bolj izrabil. Po našem sedanjem pojmovanju je seveda rešitev dokaj enostavna: če je dognano, da sta Ciril in Metod na strani Rima glede primata, bosta pač tudi glede izhajanja sv. Duha, toda mi se moramo zamisliti v idejni krog tistega časa, ko je še razkol bil le v zametkih in po človeški sodbi nihče ni mogel predvidevati, kako nedogledne posledice bo imel Fotijev razkol. Marsikdo je takrat iz osebnih in drugih ozirov morda stal na strani Fotijevi bona fide, smatrajoč njegov spor z Rimom za efemerni pojav, kakršnih je bilo v bizantinski zgodovini več. Ko bi mu pa bil kdo odkril zaveso, pod katero so bili skriti poznejši dogodki, bi se z grozo odvrnil od Fotija. V odporu proti Filioque govori bolj antagonizem proti Frankom, kakor pa proti Rimu, ki še itak takrat ni sprejel dostavka v nikejsko-carigrabski simbol.

2. V knjigi »Cerkveno prvenstvo i edinstvo« so prva tri poglavja pisana v slovenskem, zadnja tri pa v latinskem jeziku, ker je njih vsebina važna tudi za širše kroge. Najprej nam pisatelj predočuje bizantinsko pojmovanje cerkvenega prvenstva ter opozarja zlasti na te karakteristične poteze: Temeljni znak bizantinskega pojmovanja je zamenjavanje večnoveljavnih, bistvenih elementov v cerkveni ustavi s spremenljivimi, časovnimi pojavi in oblikami historičnega razvoja; na tej podlagi se je ustalilo naziranje, ki primacialno oblast izvaja iz političnega prvenstva (stari Rim — novi Rim). Nadalje pentarhija patriarhatov, teorija o božjepravni razdelitvi vesoljne cerkve v pet patriarhatov, ko je vendar patriarhat le tvorba historičnih okoliščin. Ta teorija je zelo važna za poznavanje bizantinskega naziranja o cerkvi, dasi jo današnje pravoslavno bogoslovje opušča, ker se ne ujema z dejanskim položajem iztočnih cerkva. Katoliški teologi jo bolj mimogrede omenjajo, n. pr. Marković v svojem obsežnem delu »Cesarizam i bizantinstvo« (Zagreb 1891) II 590 le kratko omenja, da sta Nilus Doxopatrios in Balsamon v 12. veku razvila nauk o pentarhiji, in še to po Pichlerju, dočim je v resnici ta teorija na iztoku bila priznana že v početku 6. veka.

Osebnost bizantinske starejše in novejše teologije je končno pretežno mistično razmotrivanje cerkve, ki ne ločuje v cerkvi vidne in nevidne strani ter v Kristusu vidi edino glavo cerkve, vendar pa priznava škofo in celo nad škofi višjo oblast patriarhov in vesoljnih zborov.

Brezdvomno so te teorije pripravljale tla v orientu onemu razpoloženju, ki je v Fotiju in Kerulariju dobilo konkreten izraz, vendar cela metafizika in psihologija bizantinske miselnosti še s tem ni pojasnjena. Z zavestno smotrenostjo se te teorije niso razvijale, bili so različni drugi faktorji, ki so pospeševali razvoj teh teorij in vzbujali tendence, ki so končno teorijam o ustroju cerkve dale njih svojstveno smer. Harnack je v znani razpravi »Der Geist der morgenländischen Kirche« podal o iztočni cerkvi naslednjo pregnantno ka-

rakteristiko: »Die morgenländische Kirche ist in kultureller, philosophischer und religiöser Hinsicht das versteinerte 3. Jahrhundert.«¹ V tem je veliko resnice in tu nam je iskati zadnje historične korenine bizantinske bogoslovne miselnosti.

V latinskem jeziku podaja pisatelj bizantinski nauk o enotnosti in glavi cerkve, potem pa razpravo o staroslovenskih sholijih, ki govore o primatu. S tem in pa z razpravo o terminu Apostolicus v staroslovenskih spomenikih, ki so v najbližji zvezi s Cirilom in Metodom, je znatno spopolnjena prva razprava. Tudi tekst od Pavlova najdenega sholija je objavljen doslovno.

Pisateljevo izvajanje je vseskozi stvarno in mirno. Gospodje v pravoslavnem taboru se pač ne bodo ujemali v vsem s pisateljem, a želeti je, da bo tudi njihov odgovor miren in stvaren, brez rekriminacij in sumničenj. Poskusimo drug drugega miselnost razumeti, pa se bomo tudi drug drugega spoštovali. Vsaj v znanstvu vladaj »bon ton«, če se že v političnem časopisju ne dajo krotiti razburkane strasti.

F. Kovačič.

Metzler, Joh., S. J., **Johannes Eck**, Epistola de ratione studiorum suorum (1538). **Erasmus Wolph**, De obitu Joan. Eckii adversus calumniam Viti Theodorici (1543). [Corpus Catholicorum 2.] 8°. (VIII + 106.) Münster i. W. 1921, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

O veliki noči 1921 je izšel 2. zvezek zbornika »Corpus Catholicorum«², ki prinaša Eckovo avtobiografijo in Wolphovo pismo o Eckovi smrti. Eck je napisal svoj življenjepis l. 1538, pet let pred svojo smrtjo, in ga posvetil svojemu pokrovitelju, würzburgskemu stolnemu proštu Moricu von Hutten, bratrancu zloglasnega humanista Ulrika von Hutten. Kratka avtobiografija v obliki pisma je važen vir za povest prvih desetletij reformacije. Pisatelj sam je ni mogel izdati, šele po njegovi smrti jo je objavil njegov polbrat Tadej obenem z Wolphovim listom o Eckovi smrti. Komaj je odlični boritelj za katoliško stvar dne 10. februarja 1543 umrl, so začeli njegovi nasprotniki širiti nečedne vesti o njegovi smrti. Med temi se je »odlikoval« nürnberški pridigar Vid Dietrich (Theodoricus), ki je svoje sovraštvo do Ecka pokazal že s tem, da je zabeležil v svojem kalendarju dne 9. (1) februarja: »obiit maledictus Eckius 1543«, in je dne 16. istega meseca Luthru poslal lažnivo poročilo o Eckovi smrti. V nekem kmalu nato objavljenem spisu je javno trdil, da je Eck umrl strašne smrti, »on alle vernunft, wie ein Viech«. Proti tem lažnivim vestem, ki naj bi onečastile spomin rajnega, je ingolstadski profesor Erazem Wolph napisal 29. junija 1543 Dietrichu pismo, v katerem zavrača na podlagi verodostojnih pričevanj trditve nürnberškega pri-

¹ A. v. Harnack, Aus der Friedens- und Kriegsarbeit (Gießen 1916) 129 nsl.

² Gl. BV I 182 nsl.

digarja kot »impudentissimum nephandissimumque mendacium«. Simon Tadej Eck je objavil ta list z avtobiografijo svojega polbrata vred pri A. Weißenhornu v Ingolstadu l. 1543.

Metzlerjeva izdaja obeh spisov zasluži posebno priznanje zaradi obširnih in zelo natančnih stvarnih opomb, ki stoje pod tekstom in polnijo po dve tretjini in tri četrtine strani. Dodatek obsega tri priloge: seznam polemičnih spisov neposredno po lipski disputaciji (1519), poročilo o Eckovem delu na augsburškem državnem zboru 1530 in seznamek proti Ecku naperjenih satir. Skrbno izdelana kazala zaključuje o knjigo.

F. K. Lukman.

Casel, O., O. S. B., *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*, 4. u. 5. Aufl. (Ecclesia orans II). 12^o (XII + 55). Freiburg i. B. 1920. Herder & Co. M. 3-80.

Z veseljem in zadovoljstvom sem prečital drobno knjižico, drugo v zbirki »Ecclesia orans«, ki ji je namen, uvajati v duh liturgije. V prvem poglavju (str. 1—12) pojasnjuje pisatelj postanek evharistične liturgije. Središče ji je Kristusova velika ustanova, ki ji je goreča vernost prvih krščanskih generacij, bolj in bolj se vanjo poglobljajoč, dala primeren okvir v obliki slovesnih, umetniško izobličjenih molitev in simboličnih dejanj. Tako je nastala liturgija, polna osebnega življenja in dožitja, pa vendar prosta zgolj subjektivne pobožnosti, pripravna, da nudi tako krščanski srenji kot posamezniku obilico religiozne pobude. Dasi je srčika krščanske liturgije nekaj povse novega, so se mogli prvi kristjani pri oblikovanju liturgije naslanjati na judovske in celo helenistične molitvene oblike ter so to tudi storili. Iz že danih vzorcev in iz lastne božjega duha polne notranjosti so ustvarili kristjani liturgično molitev, ki je v svojem bistvu ostala nespremenjena skozi stoletja, dasi so se spreminjali časi in izmenjavali narodi. Ker je religioznemu geniju lasten polet in dvig kakor umetniškemu, ni čuda, če daje svojim stvaritvam umetniško obliko; toda ta je nekaj sekundarnega: liturgija hoče biti prevsem molitev. — V 2. poglavju (str. 13—40) analizuje pisatelj obliko in vsebino evharistične liturgične molitve in primerja precej na obsežno judovske in helenistične vzorce. Marsikomu se bo zdelo to primerjanje preobsežno, toda umevno je, da p. Casel, ki se je toliko bavil s helenistično pobožnostjo in napisal temeljito delo »De philosophorum graecorum silentio mystico« (Giessen 1919), ni mogel premagati zapeljive skušniave. — V 3. poglavju (str. 41—55) ocenjuje avtor evharistično liturgijo kot izpoved vere, kot daritveno molitev in kot idealni tip krščanske molitve ter jo zopet primerja s helenističnimi molitvami, za katere je značilen religiozni individualizem, dočim je evharistična molitev sicer polna neposredne notranjosti, toda priklenjena na Kristusovo ustanovo in se tako ne izgublja v subjektivizem, marveč je molitev po Kristusu odrešene cerkve. — Opomba o epiklezi na str. 35 nsl. se mi zdi vredna, da jo posebej omenim.

F. K. Lukman.

H. Noldin S. J., **De poenis ecclesiasticis**. Codici iuris canonici adaptavit A. Schönegger S. J., Docens Ius. Can. in Universitate Oenipontana. Editio XII (C. I. C. adaptata prima). 8^o (120). Oeniponte 1921. Fel. Rauch.

Schöneggerjeva predelava Noldinovega znanega delca *De poenis ecclesiasticis* je naravnost vzorna, ker je vse, kar je v kodeksu novega ali spremenjenega, tako spretno vdelano v prejšnji tekst, da se poprava nikjer ne čuti — kakor je to navadno pri hitrih popravkih zastarelih del. Vsa hvala gre avtorju, da je s svojo pridnostjo in znanstveno natančnostjo dopolnil Noldinovo delo, da stoji zopet na višku znanosti. Jasnost in določnost kodeksa je omogočila, da se je knjižica nasproti prejšnji izdaji skrčila za 24 strani. Rožman.

Поповић Атанасије М., **Црква у области права**. Искрена реч и у своје време. 8^o (40 str.) Srem, Karlovci 1920.

V treh poglavjih razpravlja profesor A. Popović o pojmu in razdelitvi prava sploh (5—12) in cerkvenega prava v splošnem (13—23), ter posebej še o pravu cerkve na imovino (24—40). Navdušeno piše o namenu cerkvene imovine in posebno — proti gotovim tendencam sedanjega časa — o pomenu vere za državo samo. »Vera svima daje i najsilniju ljubav prema svojoj zemlji, koja je i najjači i, može se reći, jedini stub na kome počiva opstanak svake države« (38) — »težiti uništenju Cerkve i vere znači isto što i težiti uništenju samoga čoveka« (39). — Pripomnil bi, da pri izrekih sv. pisma, katerih ima mnogo, le nekaterikrat citira mesto, odkoder jih je vzel, večinoma je to opustil; citata str. 39 iz Luk 17, 21 se nahaja na navedenem mestu le prva polovica, druge polovice citata in izreka koncem iste strani nisem našel dobesedno nikjer v evangeliju. V vprašanju o aktivnem subjektu človeškega prava cerkve mu seveda ne moremo pritrditi, ker priznava s stališča pravoslavne cerkve edino le obči cerkveni koncil za zakonodajno cerkveno oblast (str. 20); istotako nam je tuja razdelitev cerkvenega prava po »sadržini« v osnovne ali stalne in nespremenljive zakone (*ius ecclesiasticum, canonicum*) in v državno pravo (*nomos*), to je v zakone, katere v duhu in soglasju z osnovnimi zakoni cerkve izdajajo pastirji poedinih samostojnih narodnih cerkvâ sami ali v sporazumu z državo (str. 22).

Opredelba stvarne (*ius in re*) in terjatvene pravice (*ius ad rem*) se mi ne zdi dovolj jasna. Avtor piše: »... *ius in re*, t. j. stvarna vlast nad nekom stvari, *ius ad rem*, t. j. kad i pravo priznava stvar kao svojino jednoga lica« (str. 11). Stvarna pravica v popolnem pomenu (*ius in re perfectum*) je lastninska pravica; ako pa se ta pravica nanaša na stvar, ki je v lastnini koga drugega (*ius in re alinea*), znači po višji pravici tega drugega omejeno pravico, ki pa nastopi neposredno proti vsakemu tretjemu, ki hoče kratiti to pravico. V vsakem slučaju pa je pravni predmet že v posesti pravnega subjekta. Terjatvena pravica pa sponira, da pravni predmet še ni v posesti subjektovi, temveč je še pod terjatvijo, da se torej ne nanaša na stvar

samo kakor stvarna pravica, ampak na izpolnitev ali storitev druge osebe.

Sicer pa je ves spis res iskrena beseda o pravem času in bo služila posebno v prvih dveh poglavjih prav dobro kot uvod v študij cerkvenega prava. Rožman.

Noppel, Const., S. J., *Der Weg zur christlichen Volksgemeinschaft*. [Flugschriften der »Stimmen der Zeit«, 24. Heft.] 8^o (39 str.) Freiburg im Breisgau 1921. Herder & Co. M 3.—.

Pisatelj zagovarja mnenje, da je nemška weimarska ustava z določbami o takozvanih obratnih svetih pokazala socialnim politikom praktično pot tudi do krščanskega solidarizma. Nemška zakonodaja je že ustvarila zakon o obratnih svetih, istotako avstrijska in češka. Obratni sveti so prvi korak do socializacije, ki je tudi po avtorjevem prepričanju potrebna, ako nočemo, da pride do nasilne spremembe družabnih razmer. Za ustvaritev krščanskega solidarizma pa je potrebna tudi temeljita notranja obnova vseh družabnih slojev. Delavski stan se mora sprejeti kot v vsakem oziru enakopraven član narodovega organizma. Stanovska zavest se mora gojiti, vendar vedno z ozirom na narodno skupnost. Pisatelju ni zameriti, da zelo previdno stopa na nova pota socialnih reform, a čitatelj bo vendar le videl glavno smer in našel v knjižici pobudo za nadaljnji socialni študij.

Dr. K.

Briefs, Dr. Goetz, *Untergang des Abendlandes. Christentum und Sozialismus*. 2. verb. Aufl. 8^o (VIII + 116). Freiburg i. Br. 1921. Herder. M 8-50 (in doklade).

Oswald Spengler je napisal veliko delo »Untergang des Abendlandes«, v katerem je napovedal zapadu propast, le Nemčija bi še doživela poprej dobo svetovnega gospostva. Spenglerju je namreč vsa svetovna zgodovina razvoj kultur (dosedaj jih je bilo osmero). Vsaka kultura je pa kakor živ organizem, ki ima dobo detinstva, mladosti, moštva in starosti. Ostarela kultura požene iz sebe še vnanjo, neduševno civilizacijo, ki se nekaterim zdi višek kulture, je pa narveč nje »klimaktarium«, potem pa pogine. Zapadna Evropa bi bila po Spenglerju v tej zadnji dobi civilizacije. Izvzema pa Spengler Rusijo, ki ne spada k zapadu in nosi v sebi še »vse obete bodoče kulture« in se nje bodočnost šele poraja. Ko je Spengler videl, da je vojska prevrgla njegovo napoved o svetovnem gospostvu Nemčije, je napisal novo delo »Preußentum und Sozialismus«, kjer napoveduje kot zadnjo obliko civilizacije socializem, in sicer v nasprotju z Marxom (ki mu je površen človek, jud, pol-Nemec, pol-Anglež brez globljega umevanja življenja) in v nasprotju s proletariatom (ki hoče navsezadnje le »panem et circenses« in nič drugega ne) socializem prusovstva. Prusovstvo mu je pa: organizacija, država, avtoriteta, poklic, vsem pa »der Wille zur Macht« (»Der Sozialismus bedeutet Macht. Macht und wieder Macht«, Spengler). Goetz Briefs zavrača to sicer duhovito

in s si-nim znanjem zamišljeno, a docela pogrešeno filozofijo evropske usode. Spengler mu je kriv prerok, in kriv prerok je, ker je popoln pogan, naturalist, skeptik, ki zanikuje vse нравne vrednote, vsak cilj življenja, vsako нравno svobodo in odgovornost, ki mu je vse le usoda in nagon. Evropa se še lahko reši, a ne s socializmom prusovstva, temveč le s socializmom krščanstva. »Dazu ist nötig, daß wieder die Sterne am Himmel, Morgen und Abend, Land und Meer, Geburt und Tod, Wert und Sollen, Gott und Welt in das Bewußtsein und Verlangen des heutigen Geschlechts hineingenommen werden« (81). Brez solidarnosti, brez medsebojne odgovornosti, brez ljubezni in zavesti čuta odgovornosti — in vsega tega Spengler in njegovo prusovstvo ne pozna — za Evropo res ni rešitve, rešitev je pa, da se zapad vrne h krščanstvu, ki iz njega izvira vse to. A. U.

Jugie, P. Martin, *La prière pour l'Unité Chrétienne*. Paris 1920. 12°. Str. 356.

Znani profesor Vzhodnega zavoda v Rimu razpravlja v tej knjigi o »posebnih motivih molitve za vrnitev ločenih vzhodnih kristjanov h katoliški edinosti«. Dokazuje, da je razkol veliko zlo, ki nasprotuje božjim načrtom za zveličanje človeštva, in da je torej vsak kristjan dolžan, s katoliško cerkvijo sodelovati za zedinjenje. Najvažnejše sredstvo za zedinjenje pa je molitev. Navaja razne molitve in bratovščine za zedinjenje. Lepe in deloma izvirne misli so v drugem delu, ki dokazuje, da je molitev za zedinjenje v slavo sv. Trojici, v pospeševanje čiščenja presv. evharistije, v proslavo Kristusa v njegovem mističnem telesu. Katoličani so dolžni moliti za zedinjenje, ker jih k temu veže zapoved krščanske ljubezni, da pomagajo vzhodnim kristjanom v veliki duševni bedi; a je tudi dolžnost hvaležnosti do vzhodne cerkve in dolžnost pravičnosti, ker so tudi zapadni kristjani odgovorni za razkol. V dodatku navaja razne molitvene formule; jako lepa je molitev Metrofana Smirnskega iz druge polovice 8. stoletja. Druge molitve so večinoma objavljene tudi v slovenskem »Apostolskem molitveniku«. Jugieva knjiga je doslej najobširnejše delo o tem predmetu. Delavci za cerkveno zedinjenje je ne bodo smeli prezreti.

Pisatelj je za to knjigo prejel jako lepo priznanje od svetega očeta. Prejel je od njega list, ki med drugim piše: »V knjigi, polni učenosti in pobožnosti, kažete veliko zlo razkola in neizmerne dobrote, ki bi sledile iz povratka toliko milijonov ločenih bratov. Popolnoma pravilno vidite v molitvi in žrtvi najuspešnejše orožje v dosego tako zaželjenega zedinjenja; ako je namreč napredek kraljestva Jezusa Kristusa odvisen od gorečnosti in dela apostolskih delavcev, potem je gotovo, da bo njih delo brezplodno, ako ga ne bo oplojala milost božja. O da bi se vsi verniki zedinili v križarski vojski gorečih in vztrajnih molitev za pospešitev vrnitve vzhodnih kristjanov, nekaj tako slavnih po svetosti in učenosti. ... Sveti oče

Vam častita, da ste tako lepo zagovarjali slogo in ljubezen, in mu je prijetno, da je prva knjiga, spisana na Vzhodnem zavodu, delo apostolstva.« (Pismo, poslano po kardinalu Gasparriju, dne 13. jun. 1920.)

F. G.



Beleške.

Inquietum cor. — L. 1920 je objavil ho'andski slikar, menonit-konvertit, sedaj beuronski benediktinec, Willibrord Verkade, svoje spomine (Die Unruhe zu Gott. Erinnerungen eines Maler-Mönches. Freiburg. Herder). Ti spomini so zopet lep tolmač Avguštinovega izreka o »nemirnem našem srcu«. Verkade (r. 1868 v Zaandamu pri Amsterdamu) ni bil niti krščen in že izmlada poln predsodkov proti katoličanom. Vendar se ga je od časa do časa loteval čuden nemir, zlasti ko je bival s slikarji tovariši na Francoskem, v Parizu in Bretagni. Tu je tudi začutil, da ga tako čudno vleče nase katoliška cerkev. Zdelo se mu je preneumno, da bi postal katoličan, in je hotel izpočetka s prezirom preko te misli, a misel se mu je vračala in vračala, bilo mu ni več miru, in nazadnje se je zgodilo, da se je dal krstiti (1892). Potoval je potem po Italiji, stopil pri frančiškanih v Florenci v tretji red, že l. 1894 pa v Beuronu k slikarjem-benediktincem. Zanimivo je, da je z njim postal katoličan tudi tovariš slikar, danski jud, Mogens Baltin. Ko je l. 1894 obiskal Baltina v Kopenhagnu, se je seznanil tudi z Jörgensenom, in prijatelja sta s svojo vedrostjo in srčno zadovoljnostjo tako vplivala na nesrečnega literata, da je tudi ta začel premišljevati o veri in cerkvi. Že isto leto je potoval z Baltinom v Assisi in tam se je tudi v duši Jörgensena izvršil preobrat. »Francesco« v Jörgensenovi lepi knjigi »Reisebuch« je prav Baltin.

To delo odpira tudi lep razgled v umetniške duše. Lepo je opisana družba umetnikov in literatov v Parizu (79—113). Verkade pravi, da je pri umetniku časih celo kletev molitev. Če vidi slikar kako čudovito umetnino, zakolne, a ta kletev je molitev, »ein Danken dafür, daß Gott den Menschen solche Macht gegeben hat« (271). A. U.

Misijoni in znanost. — V listu »Die katholischen Missionen« (1920/21, str. 152—154) je napisal P. Stenz S. V. D. zanimiv članek z naslovom: Was fehlt uns in China? Kitajska je eno najplodovitejših misijonskih polj. A pridružujejo se katoliški cerkvi le ubožnejši s'oji, kmetje in delavci, izobraženi krogi pa protestantizmu ali tudi najstrožjemu budizmu. Česa manjka? Stenz sodi, da višjih šol in literature. Kitajci silno mnogo čitajo. Kitajske knjigarne izdajajo kataloge z nebrojem knjig in časopisov vseh strok, a večina teh knjig in časopisov, zlasti znanstvenih del iz zgodovine, etike, pedagogike, prirodoslovja, je protikrščanskih ali vsaj protikatoliških, mnogo sploh protiverskih. Kitajci čitajo že Haeckla in Nietzscheja. Kitajska, pravi Stenz, bi bila lahko katoliška, a če bo tako, kakor je sedaj, bo minilo

prej še tisoč let. »Manjka nam mož, ki bi samo znanstveno delovali, in seveda potrebnega kapitala... Pošljite nam misijonarjev, ki bodo prosti vsakega drugega dela, ki bodo samo znanstveno delovali in ustvarili krščansko literaturo!« V drugem poročilu (str. 186) toži drug misijonar P. T. Ruppel, da so žal na Japonskem podobne razmere. Neverjetno je, pravi, koliko Japonci bero. Tiskana beseda ima nanje mnogo večji vpliv kakor pa govornica. L. 1920 je izšlo na Japonskem 24.448 knjig in 24.733 časopisov. Izmed teh jih je bilo 6697 o industriji, 6132 o politiki, 2895 o religiji, 2696 o vzgoji, 2210 o literaturi. Izmed vseh 24.448 knjig je pa bilo samo 5 katoliških! A. U.

F. W. Foerster kot verski problem. — Dr. Jos. Demšar je v B. V. (I 94—96) že zadostno pojasnil, kaj daje Foerster katoliškemu pedagogu. Uči ga umevati krščanstvu odtujenega modernega človeka, uči ga modernega jezika in podaja mu lepih naravnih vzgojnih nagibov. Mnogo težje je pa vprašanje, kako je s Foersterjem samim, kaj je pravzaprav? V »Hochlandu« (1920/21, 393—410) je povzel H. Lang O. S. B. še enkrat rezultanto iz pravde »Kiefl—Foerster«. Kratko označuje oba tako, da stoji Kiefl na stališču: »entweder — oder«, aut-aut, ali-ali, Foerster pa na stališču: »sowohl — als auch«, et—et, i—i. Kiefl hoče čisto in polno vero, Foerster išče »višje sinteze«. Subjektivno je tudi Foerster izpovedal vero v dogme, a vprašanje je, je li ta vera tudi objektivno osnovana. Gotovo je Foerster mnogim »paedagogus in Christum«, a zopet je vprašanje, ali le bolj slučajno, bolj po subjektivnih nagibih, ali po objektivnih propedevtičnih vrednotah. Lang misli, da loči Foersterja od katoličanov formalni verski motiv. Foersterju vera ni služba božja in nagib za vero ne nadnaraven, ampak cerkev presoja le naravno, kot kulturno ustanovo, in nagib za vero mu je le praktična uporabnost krščanskih dogem. Cerkev — kulturni problem, to mu je vse, naprej ne more več!

To vprašanje je vsekako težko in ga bo končno morda rešila šele bodočnost. V 4. izdaji knjige »Autorität u. Freiheit« (1920) je dodan »Nachwort«, kjer Foerster odgovarja tudi na vprašanje: če veruješ v katoliško cerkev in v dogme, zakaj ne stopiš v cerkev? če hrepeniš po edinstvu, zakaj pa ne prideš k živemu viru vsega edinstva, ki je evharistija? Foersterjevi odgovori so na videz silno globoki, a obenem tako temni, da človek nazadnje vendarle ne ve, kaj je. Najprej pravi, da je že v delu samem namignil, zakaj ne more še v cerkev, bolj odkrit in naravnosten odgovor da bi bil presirop, preveč enostranski in preveč definitiven (234). Potem pa vendar na str. 234—245, torej na desetih straneh razlaga, zakaj je, kjer je. Pravi, da hrepeni s pravo katoliško strastjo »po domovini duš, po sveti hrani krščanske vesti, po globokoumnih obredih, po jekleni latinščini večnih gotovosti, po občestvu svetnikov in po skupnosti z vsemi stoletji tja do spominjanja mučencev« (242) — a da bi bil nezvest sam sebi, da bi šrešil proti svoji nalogi, če bi šel preprosto tja, kamor ga vlečejo najgloblje potrebe njegove duše (242). Misli, da je njegovo stališče

»providencialno« (244). Zakaj pa? Tu odgovor ni več tako jasen. Zdi se, da ne gre za dogme, a gre vendar za jako važne reči, ki jih v katoliški cerkvi pogreša, in ki jih bo mogla dati šele bodoča »višja sinteza« (236). Pravi, da njegova izpoved nikdar ni bila afirmacija sedanje oblike hierarhije, dasi priznava v njej de.ovanje sv. Duha in globoko modrost njenih uvedb in sporočil (234). Sedanja »človeška sestava hierarhije« mu ne daje »človeških garancij« za pravo univerzalnost cerkvenega nauka (237), nova cerkev je po razkolu, protestantizmu in modernizmu usodno »utesnjena« (234), protest odpadlih »proti mnogim stranem rimskega katolicizma — in naj si bodo tudi bolj vnanje strani — je upravičen« (242). »Jaz, pravi Foerster, se čutim zavezanega splošnejši resnici, kakor pa se izraža v sedanjih cerkvenih oblikah« (235), »meni gre povsod za novo sintezo vseh de.nih resnic, ki so razpadle, bodisi ta sinteza med novimi in starimi spoznavami in potrebami, bodisi sinteza večnih nasprotij« (236). Potrebna nova sprava načel (237). Seveda zopet dostavlja, da ta sprava ne pomeni zabrisavanja, nasprotno, vsakemu naj se da natančno svoje, določijo naj se natančneje meje za veljavo vseh posameznih principov: »prav iz tega bo izšla sinteza« (237). Cerkev mora zopet spoznati globoke krščanske, torej tudi katoliške prvine, ki se skriva'jo za negacijo in uporom odpadlih kristjanov, ki jih je cerkev v svojo veliko škodo z negacijo in uporom kratkomalo odbila (240). Prišel bo čas, ko bo tudi Lutrovo delo vse drugače presojal in našel v njem pozitivnih vrednot, pravtako pa tudi v modernih svobodnih težnjah, v socializmu, teosofizmu, v filozofiji Schopenhauerja in Nietzscheja. Šele tako bodo zmote zares premagane in duše, ki so jih omaml'ale tam skrite pozitivne vrednote, se bodo obrnile od odlomkov resnice k jasnosti in polnosti (241). Tedaj bodo tudi nasprotniki cerkev kot »kulturni problem« globlje umevali (244).

To je Foersterjeva izpoved. Jaz zase moram priznati, da v teh izrekih ne morem najti sinteze. Če bi bilo vse to resnično, kar trdi Foerster, da je cerkev izgubila z razkolom in protestantizmom ne le mnogo članov, temveč tudi mnogo »delnih resnic« in »pozitivnih katoliških vrednot«, tedaj ne umem, kako bi se moglo še reči, da vodi cerkev sveti Duh. Če so pa te vrednote le kulturne, torej ne večne verske vrednote, tedaj pa ne umem, kako more kdo radi kulturnih vrednot pustiti večne vrednote. Zdelo bi se torej povsem, da Foerster res še ni doumel pravega bistva krščanstva in da res ceni in upošteva cerkev in krščanstvo samo kot kulturni problem. Tedaj bi Lang morda trdil, da se suče Foerster v krogu, ki iz njega ni nobene poti v eno, sveto, katoliško in apostolsko cerkev.

A. U.

Glasnik Bogoslovne akademije.

Bogoslovna Akademija se je ustanovila 1. junija 1920 kot odsek »Leonove družbe«.¹ Njeno delo se je pa v prvem letu tako raztegnilo, da je postala v resnici družba v družbi. Zato se je zdelo primerno, da se konstituira kot samostojno znanstveno društvo. To se je izvršilo na podlagi naslednjih oblastveno potrjenih pravil.

Pravila

»Bogoslovne Akademije«

v Ljubljani.

I. Ime, sedež in namen.

§ 1. Društvu je ime Bogoslovna Akademija (BA) v Ljubljani. Sedež društva je v Ljubljani. Namen mu je gojiti bogoslovno znanost.

§ 2. V ta namen bo BA:

- a) izdajala bogoslovni znanstveni časopis;
- b) izdajala znanstvene bogoslovne spise;
- c) prirejala vseučiliške kurze in bogoslovna predavanja za širše občinstvo;
- č) osnovala strokovno knjižnico;
- d) skrbela za vzgojo in organizacijo bogoslovnih znanstvenikov; podpirala mlade znanstvenike, da bodo mogli obiskovati tuja vseučilišča, arhive in knjižnice.

II. Člani.

§ 3. Člani so: a) redni, b) podporni.

§ 4. Redni člani morejo biti priznani bogoslovni znanstveniki (§ 8.).

§ 5. Podporni člani so oni, ki podpirajo BA z letnimi prispevki, kakor jih določi upravni odbor; isti odbor odloča o sprejemu podpornih članov.

III. Pravice in dolžnosti članov.

§ 6. Vsi člani imajo volilno pravico, besedo in glas na občnih zborih ter dobivajo društveno glasilo brezplačno, druge publikacije pa po znižani ceni, kakor jo določi odbor.

Pravice in dolžnosti rednih članov, v kolikor niso že določene po teh pravilih, se podrobneje deločijo po posebnem poslovníku.

IV. Organizacija.

§ 7. Na čelu BA stoji upravni odbor (najmanj 9 članov), ki sestoji iz predsednika, podpredsednika, tajnika in njegovega namestnika in najmanj še treh na občnem zboru izvoljenih članov. Ta odbor se najmanj vsako tretje leto voli izmed članov z akademsko bogoslovno izobrazbo.

Predsednika voli izmed rednih članov občni zbor z listki za dobo treh let; za ponovno volitev istega predsednika je potrebna tričetrtinska večina.

Odbor se pod predsedstvom na občnem zboru izvoljenega predsednika sam konstituira.

Občni zbor izvoli tudi dva pregledovalca računov.

§ 8. Redni člani (§ 4) tvorijo poseben znanstveni odbor BA. Naloga znanstvenega odbora je, voditi znanstveno delovanje BA, presojati predložena znanstvena dela, določati smer bogoslovnega časopisa in v znanstvenem oziru nadzorovati vsa podjetja in prireditve BA.

Prve redne člane (t. j. prvi znanstveni odbor) izbere profesorski zbor bogoslovne fakultete v Ljubljani, naslednje pa voli znanstveni odbor sam (po kooptaciji). Članstvo je dosmrtno. Predsednik znanstvenega odbora je vsakokratni predsednik BA, ki ga izvoli občni zbor BA izmed rednih članov BA (§ 7.).

Vsi redni člani imajo pravico udeleževati se sej upravnega odbora in imajo na njih posvetovalni glas.

¹ Gl. BV I 110 nsl.

§ 9. Upravni odbor upravlja imetje BA in vodi skupno z znanstvenim odborom njeno delovanje v smislu § 2. teh pravil.

Sklepčen je, ako so povabljeni vsi odborniki in ako je navzočih najmanj 5 odbornikov.

Odborovim sejam smejo prisostvovati vsi redni člani in tisti podporni člani, ki jih povabi odbor. Ako je potrebno, se upravni odbor dopolni po kooptaciji.

Društvo zastopa na zunaj predsednik. Vsako pogodbo ali listino mora podpisati predsednik in tajnik, v denarnih stvareh pa predsednik in blagajnik.

§ 10. Upravni odbor ima pravico snovati odseke. Organizacija odsekov se določa po posebnem poslovniku.

V. Občni zbor.

§ 11. Občni zbori so: a) redni, b) izredni, c) slavnostni. Redni se vrše najmanj vsako tretje leto, izredni, ako to sklene odbor ali pa to zahteva najmanj 15 članov v posebni pisni vlogi.

Občni zbor je sklepčen, ako je navzočih najmanj 15 članov.

§ 12. O premembni pravil ali o razpustu BA se more sklepati na občnem zboru le tedaj, ako je bila ta točka dnevnega reda objavljena v vabilu na občni zbor. Za razpust društva je potrebna tričetrtinska večina na občnem zboru navzočih članov.

VI. Razsodišče.

§ 13. Društvene prepire razsoja razsodišče peterih odbornikov. Vsaka stranka izvoli po dva člana, ki skupno izvolijo petega člana za predsednika.

VII. Razpust.

§ 14. Ako oblast ukine BA ali ako se po sklepu občnega zbora razide, pripade premoženje društva »Leonovi družbi«, ki ga porabi za bogoslovne znanstvene namene in skrbi, da se osnuje odsek ali samostojno društvo z istim namenom.

— . —

V smislu § 8. je izbral profesorski zbor teološke fakultete v Ljubljani prve tri redne člane. Ti so: prof. dr. Aleš Ušeničnik (Ljubljana), prof. dr. Franc Grivec (Ljubljana) in prof. dr. Franc Kovačič (Maribor).

Ustanovni občni zbor se je vršil dne 29. novembra 1921. Za predsednika je bil izvoljen po listkih prof. dr. Grivec, osem odbornikov pa se je izvolilo per acclamationem. Po končanem občnem zboru se je vršila pod predsedstvom prof. dr. Grivca prva odborova seja, v kateri se je odbor konstituiral tako-le: dr. A. Ušeničnik podpredsednik, dr. Mat. Slavič tajnik, dr. Jos. Ujčič tajnikov namestnik, dr. Andr. Snoj blagajnik, dr. Greg. Pečjak blagajnikov namestnik, dr. Fr. Lukman urednik BV, dr. Fr. Kovačič in prelat dr. Jos. Lesar odbornika.

Razen Bogoslovnega Vestnika je BA izdala Aleš Ušeničnikov Uvod v filozofijo (I. del) in Grivčevo knjigo »Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju«.

V zimskih mesecih je BA priredila več javnih znanstvenih predavanj. Bila so sledeča: Dr. Aleš Ušeničnik, O teologiji kot znanosti (6. decembra 1921); dr. Jos. Ujčič, O farizejski morali (13. decembra 1921); dr. Fr. Lukman, Uvod v verstvenozgodovinski problem starega krščanstva (10. januarja 1922); dr. Andr. Snoj, Cerkvena organizacija v I. stoletju (17. januarja); dr. Fr. Grivec, Vzhodno pojmovanje cerkvenega prvenstva (24. januarja); dr. Mat. Slavič, O svetopisemski poeziji (31. januarja). — Predavanja so se vršila v prostorih teološke fakultete in so bila prav dobro obiskana. BA bo v prihodnjem študijskem letu predavanja nadaljevala.



ser, Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis (A. U.) 190 — Lippert, Credo, V. (F. K. Lukman) 191 — Rauschen-Wittig, Grundriß der Patrologie (F. K. Lukman) 191 — Grivec, Pravovernost sv. Cirila in Metoda. Cerkveno edinstvo i prvenstvo po bizantinskem pojmovanju (F. Kovačič) 192 — Metzler, Joh. Eck, Epistola de ratione studiorum suorum. Er. Wolph, De obitu Joan. Eckii (F. K. Lukman) 195 — Casel, Das Gedächtnis des Herrn in der altchristl. Liturgie (F. K. Lukman) 196 — Noldin-Schöneegger, De poenis ecclesiasticis (Rožman) 197 — Popović, Crkva u oblasti prava (Rožman) 197 — Noppel, Der Weg zur christl. Volksgemeinschaft (Dr. K.) 198 — Briefs, Untergang des Abendlandes (A. U.) 198 — Jugie, La prière pour l'Unité Chrétienne (F. Grivec) 199.

Beleške (Analecta):

Inquietum cor (A. U.) 200 — Misijoni in znanost (A. U.) 200 — F. W. Foerster kot verski problem (A. U.) 201.

Glasnik Bogoslovne Akademije 203.



NOTA.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. II (1922) extra regnum SHS (Jugoslav.) erit Din. 30. Singulos fasciculos extra regni territorium mittendos securitatis causa apud officium postale inscribendos curabimus.

Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de théologie (Yougoslavie).



PREJELI SMO V OCENO:

I. Od Bogoslovne Akademije v Ljubljani: Grivec, Cerkevno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju.

II. Od Herderjevega založništva v Freiburgu: Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik II. B. 4. u. 5. Aufl. — Bertram, Laienapostolat, ein königliches Priestertum. — Cathrein, Die katholische Weltanschauung. 5. u. 6. Aufl. — Lallement, Der Weg zur Innerlichkeit.

III. Od Jugoslovanske knjigarne v Ljubljani: Stroj, Liturgika.

IV. Od Prodajalne K. T. D. (H. Ničman) v Ljubljani: Opeka, O dveh grehih.

V. Od založništva »Revue des sciences philosophiques et théologiques«, Le Saulchoir, Kain (Belgija): Mandonnet et Destrez, Bibliographie Thomiste.

VI. Od Srpske manastirske štamparije v Srem. Karlovcih: Janić, Članci i rasprave.

VII. Od zasebnih založnikov: Cenkić, Dr. J., župnik kalniški, Agrarna reforma i crkvena zemljišta. — Jelenić, Povijest Hristove Crkve. I. knjiga (naroča se v Zagrebu, Kaptol 9; cena s poštnino Din. 26.—). — Kniewald, Rimski misal (naklada dr. Stjepana Markulina, Zagreb; cena Din. 25.—). — Oberški, Hrvati prema nepogriješivosti papinoj prigodom vaticanskega sabora 1869/70 (naroča se pri pisatelju dr. J. Oberškem, katehetu v Križevcih; članom BA in dijakom jo daje po nižani ceni Din. 5.—; knjigarniška cena Din. 8.—).



NAZNANILO.

1. Bogoslovni Vestnik I (1921) je popolnoma pošel. Upravništvo želi kupiti nekaj nepoškodovanih izvodov. Ponudbe naj se pošljejo upravništvu BV, Ljubljana, Rožna ulica 11. —
2. Podponi člani BA dobijo knjigo F. Grivca, Cerkevno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju (8°, 112 str.) po nižani ceni 11 Din. (s poštnino), ako jo naročijo pri upravništvu BV in pošljejo denar naprej. Na naročila brez denarja se ni mogoče ozirati. Cena v knjigarnah Din. 15.—.

