

*Poštnina za kraljevino Jugoslavijo
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO X

ZVEZEK I

*11. zv. 30
pri S. bož.*

LJUBLJANA 1930

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

- Grivec, Vzhodne cerkve in vzhodni obredi (Conspectus ecclesiarum et rituum Orientis christiani) 1
- Močnik, Prizivi branitelja vezi v zakonskih pravnah (De vinculi defensore eiusque appellationibus in causis matrimonialibus) 50

Praktični del (Pars practica):

- Občestvo in osebnost v Cerkvi. — Dr. J. Aleksič 67
- O kraju za spovedovanje. — V. M. 80
- Oklici na odpravljene praznike. — V. M. 82
- O Rusih, ki se vračajo v katoliško Cerkev. — F. U. . . . 84
- Odloki sv. stolice. — F. U. 86

Slovstvo (Literatura):

a) Pregledi:

- Georgija Skolarija zbrani spisi (F. K. Lukman) 89

b) Ocene in poročila:

- Годишникъ на Софийския Университетъ. VI. Богословски факултет (Annuaire de l' Université de Sofia. VI. Faculté de Théologie) IV. V. (F. K. Lukman) 93 — Spomenica ob 70-letnici lavantinskega bogoslovnega učilišča (A. U.) 95 — Scherer, Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten (J. Turk) 98 — Stelè, La Vierge Protectrice à Graz (F. K. Lukman) 99 — Merkelbach, Quaestiones Pastorales II. — IV. (F. Ušeničnik) 101 — Maroto, De extraordinario iubilaeo anni 1929 (F. U.) 103 — Teraš, Za visokim ciljem (F. U.) 104.

VZHODNE CERKVE IN VZHODNI OBREDI.

(*Conspectus ecclesiarum et rituum Orientis christiani.*)

Dr. Fr. Grivec.

VSEBINA

Predgovor (str. 2) — Literatura (str. 2) — Terminologija (str. 4)	
Uvod	str. 5
Vzhodni obredi	str. 7—13
Bizantinski obred (str. 8) — Obredni jeziki (str. 9) — Cerkev, hram božji (str. 10) — Svete posode in sveta orodja (str. 11) — Bogoslužne knjige (str. 11) — Sveta oblačila (str. 12) — Duhovniška obleka zunaj cerkve (str. 12)	
Ločeni kristjani bizantinskega obreda	str. 13—28
Ruska cerkev (str. 13) — Ukrajinci (str. 16) — Srbski patriarhat (str. 17) — Bolgarska cerkev (str. 18) — Pravoslavje v Čehoslovaški (str. 19) — Pravoslavna cerkev v Poljski (str. 21) — Finska (str. 22) — Estonska (str. 22) — Latvija (str. 22) — Romunska cerkev (str. 22) — Carigranski patriarhat (str. 23) — Helenska grška cerkev (str. 25) — Ciprska nadškofija (str. 26) — Severna Amerika (str. 26) — Sinajska nadškofija (str. 26) — Melkiti: Antiohijski, jeruzalemski in aleksandrijski patriarhat (str. 26) — Gruzija (str. 27) — Albanska pravoslavna cerkev (str. 27)	
Katoličani bizantinskega obreda	str. 28—35
Rusini (str. 28) — Galicija (str. 29) — Podkarpatski Rusini (str. 30) — Severna Amerika (str. 30) — Madžarska (str. 30) — Križevci (str. 31) — Bolgari (str. 31) — Romuni (str. 32) — Hajdu Dorog (str. 32) — Grki (str. 33) — Italo-Grki (str. 33) — Melkiti (str. 34) — Gruzini (str. 34)	
Manjše vzhodne cerkve	str. 34—47
Armenci (str. 35) — Katoliški Armenci (str. 36) — Sirci: monofiziti, katoličani (str. 37) — Kopti: monofiziti, katoličani (str. 38) — Etiopska (abesinska) cerkev (str. 39) — Katoliški Abesinci (str. 41) — Etiopija in pravoslavje (str. 42) — Kaldejci: nestorianci, katoličani (str. 42) — Malabarski nestorianci, jakobiti, katoličani (str. 43) — Maroniti (str. 45)	
Vrhovna cerkvena uprava vzhodnih katoličanov	str. 47—48
Dodatek o čehoslovaški pravoslavni cerkvi (str. 49)	

Predgovor.

Med svetovno vojno sem napisal knjigo »Pravoslavje« (Ljubljana 1918). Knjiga se je mnogo čitala in je izšla tudi v češkem jeziku (Pravoslaví. Kroměříž 1921). Ker je bila pisana v neugodnih razmerah, ima nekoliko nedostatkov. A glavni nedostatek knjige je, da so po svetovni vojni nastale na krščanskem vzhodu velike premembe in so zaradi tega mnogi podatki zastareli in nerabni. Mnoge vzhodne cerkve so se bistveno preustrojile, nekatere so začele razpadati (n. pr. carigrabski patriarhat), druge so se po vnanji organizaciji povečale in ojačile (srbska, romunska), nastale so nove avtonomne narodne cerkve in novi patriarhati. Zato sem na podlagi novejših podatkov iz zadnjega desetletja napisal pričujoči pregled vzhodnega krščanstva in vzhodnih cerkva. Pregled ima predvsem praktični informatični namen. Mnoga novejša vzhodna cerkvena vprašanja še niso zrela za strogo znanstveno razpravljanje, druga pa so tako zapletena, da se znanstveno ne morejo kratko obravnavati.

Pričujoči pregled je zamišljen kot kratek dodatek in dopolnilo h knjigi: »Pravoslavje«. Zgodovinski pregled grške in slovanskih vzhodnih cerkva sem podal v univerzitetnih predavanjih: »P o s k u s i c e r k v e n e g a z e d i n j e n j a«. Predavanja so v litografirani izdaji izdali slušatelji ljubljanske bogoslovne fakultete (Ljubljana 1929). Zato v pričujočem pregledu ne ponavljam obširno zgodovinskih in drugih podatkov, ki so obseženi v obeh omenjenih knjigah. Dodal sem pregled manjših vzhodnih cerkva (armenske, sirske i. dr.) s kratkimi zgodovinskimi podatki, ker se o teh cerkvah še ni sistematično razpravljalo niti v slovenski niti v hrvatski bogoslovni literaturi. Z ozirom na omejeni obseg in praktični namen ne morem obširno navajati znanstvene literature. Literatura je deloma navedena v zgoraj omenjenih mojih knjigah, deloma pa v tukaj navedenih delih in razpravah.

Literatura.

Gradivo za novejšo zgodovino in sedanje stanje vzhodnega krščanstva je zbrano predvsem v **periodičnih publikacijah**:

Orientalia Christiana. Znanstveno glasilo papeškega Vzhodnega instituta. Izhaja od leta 1923.; doslej je izšlo 55 snopičev. Bogato gradivo za zgodovino, dogmatična vprašanja in sedanje stanje vzhodnih cerkva; važne znanstvene razprave, historični dokumenti, pregledi in ocene novejše literature i. dr.

Échos d'Orient. Paris, rue Bayard 5. Najboljši katoliški znanstveni časopis o vzhodnih cerkvah in vzhodnem bogoslovju s skrbno urejevano kroniko sedanjega stanja vzhodnih cerkva.

Enciklopedije. V velikih francoskih bogoslovnih enciklopedijah je zbranih mnogo prvovrstnih znanstvenih monografij in razprav o vzhodnem krščanstvu z obširnimi sezname strokovne literature, predvsem v **Dictionnaire de théologie catholique (DTC)**, **Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques (DHG)**; liturgična (obredna) vprašanja v **Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie**. — Ruska Pravoslavna bogoslovskaja enciklopedija je, žal, l. 1914, s člankom »Konstantinopol« prenehala. — Iz francoskih enciklopedij omenjam članke: **Abyssinie (Guidi)** v DHG I, 210 do 227; **Alexandrie (J. Faivre)** v DHG II, 289—369; **Antioche (C. Karalevskii)** v DHG III, 563—703 (melkitska cerkev i. dr.); **Arménie (L. Petit)** v DTC I,

1888—1968, in (Fr. Tournebize) v DHG IV, 290—391; **Bulgarie** (S. Vailhé) v DTC II, 1174—1236; **Constantinople** (S. Vailhé) v DTC III, 1307—1519; **Éthiopie** (E. Coulbeaux) v DTC V, 922—969. — **Monophysite église Copte** (M. Jugie) v DTC X, 2251—2306. — **Géorgie** (R. Janin) v DTC VI, 1239—1289. Mnoge druge članke v teh enciklopedijah bo mogel čitatelj sam poiskati.

Knjige:

R. Janin, **Les Églises orientales et les Rites orientaux**. 2. izd. Paris 1926. Najboljši zgodovinski pregled in opis sedanjega stanja vzhodnih cerkva in obredov; glede na slovanske cerkve je nekoliko pomanjkljiv. Sodba mladega pisatelja je včasih preostra. Ozira se na najnovejše stanje; isti pisatelj (psevdonimno) v časopisu »Echos d'Orient« stalno dopolnjuje svojo knjigo z najnovejšimi podatki.

A. Fortescue, **The orthodox eastern Church**. London 1920. Nekoliko zastarelo.

A. Fortescue, **The lesser eastern Church**. London 1913. O manjših vzhodnih cerkvah.

Silbernagl-Schnitzer, **Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients**. Regensburg 1904. Nekateri dobri zgodovinski podatki, a zastarelo in z ozirom na slovanske cerkve zelo pomanjkljivo.

K. Lübeck, **Die christlichen Kirchen des Orients**. Kempten-München. (Sammlung Kösel.) Kratko, pregledno, a posebno z ozirom na Slovane pomanjkljivo.

Nikodim Milaš, **Pravoslavno crkveno pravo**, 3. izd. Beograd 1926. — V 3. izdaji je R. Kazimirovič dodal novejšje podatke o sedanjem stanju pravoslavnih cerkva. Podatki so dobri, a ne povsem točni.

Stefan Cankov (Cankov), **Die Verwaltung der bulgarischen orthodoxen Kirche**. Halle 1920.

Nekoliko knjig in razprav navajam med tekstom.

Ker se razmere pravoslavnih cerkva še vedno znatno menjavajo, zato je treba iskati podatkov tudi v sedanjih pravoslavnih bogoslovnih in cerkvenih časopisih. Tukaj navajam samo nekatere.

Razne ruske hierarhične skupine izdajajo vsaka svoj »Vestnik«. Metropolit Antonij v Sremskih Karlovcih izdaja »Cerkovnyja Vedomosti«. V Parizu izhaja poleg tega ruski religiozno-filozofski mesečnik »Putj«. — Srbska cerkev izdaje službeni »Glasnik srpske patriaršije«, pravoslavna fakulteta v Beogradu pa četrtletnik »Bogoslovlje«. — O bolgarskih cerkvenih vprašanjih poroča cerkveni tednik »Crkoven Vestnik« v Sofiji. Bolgarska pravoslavna bogoslovna fakulteta v Sofiji izdaja svoje letno znanstveno glasilo v zbirki »Godišnik na sofijskija universitet«; v letniku 1928 (str. 289—328) je profesor Stefan Cankov napisal razpravo »Položenieto i uredbata na najnovitě pravoslavni crkvi«. Podrobno opisuje položaj pravoslavne cerkve v Poljski, Litvi in Latviji (Letoniji). Kakor Kazimirovič v Milaševem »Crkvenem pravu«, tako tudi Cankov preveč verjame pravoslavnim podatkom iz Poljske, ki cenijo število pravoslavnih na 5 milijonov. Uradna poljska statistika izkazuje 3,200.000 pravoslavnih. Zanesljivi poljski strokovnjak J. Urban je to vprašanje preiskal in ugotovil, da je uradna poljska statistika v glavnem pravilna, pravoslavni podatki pa da so daleč pretirani in netočni (Przegład Powszechny, februar 1929, str. 246—250). — O pravoslavni cerkvi v Poljski daje največ informacij cerkveni tednik »Voskresnoje Ctenie« v Varšavi. Varšavska pravoslavna bogoslovna fakulteta izdaja znanstveni zbornik »Ελπίς«. O pravoslavni cerkvi v Poljski dobro poroča F. Urban v mesečniku »Przegład Powszechny«. — Oficijozno glasilo carigrajskega patriarhata je *Opisnožica* v Carigradu. — V Atenah izhaja četrtletnik *Θεολογία*, cerkveni tednik *Ἐκκλησία* in *Ἱερός Σύνοδος*, glasilo duhovniške organizacije. — V Aleksandriji izhaja cerkveni tednik *Πάνταως*. — Katoliški Ukrajinci izdajajo med drugimi sledeče časopise: »Nova Zorja« (Lvov, dvakrat na teden), »Niva« (Lvov, mesečnik) »Bogoslovija« (Lvov, mesečnik) »Zapiski čina sv. Vasilija« (Žovkva, znanstveno glasilo bazilijancev).

Terminologija.

Vzhodni kristjani so razdeljeni v dve veliki skupini: 1. Kristjani bizantinskega obreda; 2. vzhodni krivoverci (nestorianci in monofiziti).

Vzhodni krivoverci se malo zavedajo nestorianstva oziroma monofizitizma. Bolj se zavedajo ločitve od rimske cerkve in od papeža. S tem se približujejo ločenim vzhodnim kristjanom bizantinskega obreda. Ločeni kristjani obeh skupin tvorijo ločeno vzhodno cerkev, ali bolje: ločene vzhodne cerkve, ker so razcepljeni v upravno ločene (avtokefalne) narodne cerkve.

Do 19. stoletja se je v katoliški teologiji in v službenih cerkvenih izjavah še rabilo nazivanje: razkolna cerkev, vzhodna razkolna cerkev. V dobi od Leona XIII. do Pija XI. pa se katoliška cerkev najskrbneje izogiblje vsemu, kar bi moglo vzhodne kristjane žaliti. Ustalila se je sedanja rimska terminologija: *christiani* (*fratres*) *dissidentes*, *christiani separati*, *Orientales dissidentes*; ločeni vzhodni kristjani. Pij XI. v okrožnici »*Ecclesiam Dei*« (o sv. Jozafatu l. 1923.) rabi včasih kar: *Orientales*, *Slavi orientales*, *Slavi*.

Ker so kristjani bizantinskega obreda med vzhodnimi kristjani v veliki večini, zato nazivanje: »vzhodni kristjani« (vzhodni obred) včasih pomeni samo bizantinske kristjane in bizantinski obred.

Kristjani bizantinskega obreda se sami označujejo z različnimi nazivi: 1. Grška (bizantinska) cerkev; 2. grško-slovanska (grško-ruska) cerkev; 3. cerkev sedmih cerkvenih zborov (n. pr. v okrožnici carigradskega patriarha Anthima VII. l. 1895. — proti rimskemu pozivu k cerkveni edinosti — se večkrat ponavlja nazivanje: *Ena, sveta, katoliška in apostolska cerkev sedmih cerkvenih zborov*); 4. pravoslavna vzhodna cerkev.¹ — Ruska cerkev se je službeno včasih nazivala: *Pravoslavna katoličeskaja vostočnaja cerkev*. — Grki in Rusi v svečanih naslovih za svojo cerkev pridevajo včasih tudi naziv *καθολική* (katoličeskaja; th = f), a našo cerkev nazivajo *katoliško* (*κατολική*).

Naziv pravoslaven, pravoslavje (*ὀρθόδοξος*, *ὀρθόδοξία*) je pričela vzhodna cerkev rabiti po kalcedonskem cerkvenem zboru (451) proti vzhodnim heretikom, nestoriancem in monofizitom. V tem smislu bi bil naziv upravičen. Ni pa upravičen proti katoliški cerkvi, ker ji bizantinska cerkev s svojega dogmatičnega stališča ne more očitati krivovernosti (pravoslaven = pravoveren). A tudi metodično ni pravilno, da se v naslovu kot razločilni znak proti drugim cerkvam naglašava pravovernost. Toda pravoslavni naziv je postal že tako običajen kakor naš katoliški naziv. Zato se v novejši katoliški teologiji včasih rabi ta naziv, kakor tudi ločeni kristjani nam priznavajo naš katoliški naslov. To nazivanje rabi celo papež Benedikt XV. v motu proprio »*Orientalis catholici*« (15. okt. 1917), s katerim je ustanovljen Vzhodni institut: *Orthodoxi qui appellantur, doctrinae catholicae simul et orthodoxae expositio, theologia orthodoxa*. Pozneje se v

¹ M. Jugie, *Les divers noms de l'église Gréco-russe*. Odtis iz »*Bessarione*« (Rim) 1923.

službenih izjavah ta naziv več ne rabi. — V publikacijah papeškega Vzhodnega instituta se predlaga nazivanje: *orthodoxi dissidentes*, *orthodoxia dissidens*, ločeni pravoslavni kristjani, ločeno pravoslavje, *getrennte Orthodoxie*, za katoličane pa: katoliško pravoslavje².

Katoličani bizantinskega obreda so se v Avstriji, kjer je bivala večina teh katoličanov, službeno nazivali: grko-katoliki, grško-katoliški. Ta naziv skušajo ti katoličani v Poljski in Jugoslaviji še ohraniti. Katoliški Bolgari pa to nazivanje odločno odklanjajo. Uvaja se nazivanje: vzhodni katoličani, katoličani vzhodnega obreda. Znanstveno točno je nazivanje: katoličani bizantinskega ali slovansko-bizantinskega obreda. Toda vzhodnim katoličanom to nazivanje ni ljubo, ker jim naziv »bizantinski« ne ugaja. V novejših službenih rimskih dokumentih se rabi nazivanje: bizantinski, slovansko-bizantinski, romunsko-bizantinski obred.

Vrnitev k edinosti s katoliško cerkvijo se je v prejšnjih stoletjih nazivala: unio, unija; vzhodni katoličani so se nazivali: uniti, uniatii. V novejšem času se v strokovni literaturi in v službenih rimskih izjavah ogibljejo temu nazivanju. Mnogim vzhodnim kristjanom je to nazivanje neprijetno, ker spominja na napake, ki so se v preteklih stoletjih delale pod vplivom državne politike. Nazivanje je tudi zato neprimerno, ker so vzhodni katoličani pravi katoličani in se morajo tako nazivati.

Delo za vrnitev k cerkveni edinosti se v sedanji rimski terminologiji nazivlje: *opus unitatis*, *unitas (religiosa) promovenda*, *oecumenica unitas*, *ecclesiae universalis unitas*, *catholica unitas*, *unitas redintegranda*, *unitatis reconciliatio*; vesoljno edinstvo, obnoveitev edinstva, sprava (izmirjenje, primirenje). Naziv »zbližanje« za cerkveno rabo ni primeren, ker nasprotuje katoliški in vzhodni cerkveni terminologiji ter bi se mogel dogmatično krivo tolmačiti.³ Naš izraz »zedinjenje« se sme ohraniti.

Uvod.

Vzhodna cerkev je sestavljena iz več skupin, različnih po verskem nauku in obredu. Vse te skupine so nekdanj spadale v okvir starih vzhodnih patriarhatov, Antiohije, Aleksandrije in Carigrada.

Ko so se na vzhodu še poznali sledovi arianstva, so se v petem in v sledečih stoletjih pojavile nove herezije, nestorianstvo, monofizitizem in monoteletizem.

Nestorijeva zmotna o dveh osebah v Kristusu je bila obsojena na efeškem cerkvenem zboru (431); a herezija se je še ohranila in širila v vzhodnih pokrajinah. Vnete pristaše je imela v bogoslovni šoli v Edesi; od tam se je širila po Mezo-

² M. de la Taille v *Orientalia Christiana* nr. 21 (1926), str. 281—284.

³ Gl. mojo knjigo »Cerkev« str. 310.

potamiji in Perziji. Ob koncu 5. stoletja se je v teh pokrajinah organizirala nestorianska cerkev. Po svojih misijonarjih se je od 6. do 14. stoletja širila daleč v Azijo, tja v Turkestan in celo v Kino. A ohranilo se je samo še nekoliko ostankov v Mezopotamiji in v Kurdistanu.

Nasprotna herezija monofizitizma (ena narava v Kristusu) je bila obsojena na kalcedonskem cerkvenem zboru (451). Kakor nestorianstvo, tako se je tudi monofizitizem uspešno širil med negrški kristjani kot nekak zaveznik narodnih avtonomističnih teženj proti »cesarski«¹ carigradski grški veri in cerkvi. V šestem stoletju se je v Siriji, v Armeniji in v Egiptu organizirala monofizitska hierarhija. Egiptski monofizitski misijonarji so svoje nauke v šestem stoletju zanesli v Etiopijo.

V sedmem stoletju so sirski kristjani okoli samostana Sv. Marona na Libanonu zašli v monoteletizem, a so se pozneje vsi zedinili s katoliško cerkvijo. To so Maroniti.

Pokrajine teh kristjanov so od sedmega stoletja dalje opustošili mohamedanci.

V pravoverni vzhodni cerkvi so ostali samo še Grki, a ti so se v 9. in 11. stoletju ločili od katoliške cerkve. Pod bizantinskim vplivom so se pokristjanili in od katoliškega zapada ločili vzhodni Slovani.

Vzhodna cerkev se torej deli v dve veliki skupini: 1. Grško-slovansko in 2. manjše vzhodne cerkve.

Vzhodna cerkev je po odcepitvi od katoliške cerkve sprejela načelo, da se cerkvena razdelitev ravna po narodnosti in politični razdelitvi. Po načelu politične in narodne razdelitve se je vedno bolj cepila v avtonomne (avtokefalne) cerkve, ki med seboj nimajo pravnih in upravnih vezi. Poleg tega je razdeljena v več obredov. Naposled je razcepljena po verskem nauku v večjo bizantinsko (pravoslavno) in v manjšo krivoversko skupino. Obe skupini se v teologiji navadno navajata skupno kot ločena vzhodna cerkev, a točneje bi bilo razlikovati ločene in krivoverske vzhodne kristjane.

Vzhodni kristjani so po veliki večini bizantinskega obreda (ločeni pravoslavni kristjani), skupno s katoličani bizantinskega obreda okoli 150 milijonov. Ostalih vzhodnih krivoverskih kristjanov raznih obredov skupno s katoličani teh obredov je samo okoli 10 milijonov. Vseh vzhodnih kristjanov je okoli

160 milijonov. Od teh je okoli sedem milijonov katoličanov bizantinskega obreda in en milijon katoličanov drugih vzhodnih obredov; skupno osem milijonov vzhodnih katoličanov.

Po narodnosti je Slovanov okoli 128 milijonov, torej so v ogromni večini.

Nezedinjeni (in krivoverski) vzhodni kristjani se po obredu dele v pet skupin, pet obredov: bizantinski, armenski, sirski, kaldejski, koptski. Katoličani pa imajo poleg teh še eno skupino, namreč maronitsko, ker so se prej monoteletski Maroniti vsi povrnili v katoliško cerkev. Pri tem moramo pomniti, da pravoslavne in krivoverske skupine nimajo skupnega upravnega središča in so razdeljene v še več narodnih skupin nego je obredov. Katoliške vzhodne skupine pa imajo v Rimu vrhovno upravno središče.

Vzhodni obredi.

V prvih krščanskih stoletjih niti na vzhodu niti na zapadu ni bilo enotnega obreda. V raznih cerkvah in pokrajinah so nastali različni obredi. Na zapadu so bili razen rimskega obreda običajni posebni obredi v severni Italiji, v Franciji (galikanski obred) in v Španiji, na severu pa keltski obred. Vsi ti so z malimi izjemami rabili latinski jezik. Polagoma pa je na zapadu popolnoma zavladal rimski obred. Ohranili so se samo še ostanki prejšnjih zapadnih obredov: ambrozianski obred v milanski škofiji in mozarabski obred v Toledu v Španiji. Izjemo tvori rimski obred v cerkvenoslovanskem jeziku (glagolica) na Krku, v senjski škofiji in v Dalmaciji.

Kakor so se na zapadu razni obredi umaknili enotnemu rimskemu obredu, podobno je na vzhodu prevladal bizantinski obred. Razlika je ta, da je bizantinski obred razširjen v različnih jezikih. Drugi vzhodni obredi so se ohranili v tistih cerkvah, ki so od 5. stoletja dalje zašle v herezijo in se odcepile od prave cerkve.

Sedaj je na vzhodu šest obredov bizantinski, armenski, sirski, kaldejski, maronitski, koptski.

Na vzhodu je bila v prvih krščanskih stoletjih velika raznolikost v obredih. Vplivnejše večje cerkve so svoje obrede širile v podrejenih cerkvenih občinah in povzročale, da so se

tvorile posebne obredne skupine; tako Jeruzalem, Antiohija, Aleksandrija, Carigrad.

V Aleksandriji je bila tako zvana liturgija svetega Marka v grškem jeziku. Iz Aleksandrije se je ta obred širil po vsem Egiptu. Verjetno je, da se je že v prvih stoletjih zunaj helenističnih kulturnih središč rabil v liturgiji tudi narodni jezik (egiptski = koptski). Egipčanska (koptska) liturgija v narodnem jeziku se je zlasti širila, ko so egipčanski kristjani zašli v monofizitizem; vzhodne herezije so bile namreč v zvezi z narodnimi avtonomističnimi težnjami. Iz Egipta se je koptski obred razširil v Etiopijo (Abesinijo) v etiopskem jeziku (geez); abesinski (etiopski) obred je sedaj samo nekoliko različen od koptskega.

V Jeruzalemu se je razvila tako zvana liturgija svetega Jakoba, najbrž v grškem jeziku, a na deželi morebiti tudi v narodnem aramejskem jeziku. Ta liturgija se je razširila tudi v Antiohijo, ki je sicer imela že svoje liturgične običaje, a je potem sprejela jeruzalemsko liturgijo. Antiohijski liturgični običaji — sirskega obreda — so se razširili v cerkve, odvisne od Antiohije. V Mezopotamiji in Perziji so se antiohijski običaji znatno preminjali. Tako je nastal kaldejski obred in se je razvil zlasti pri nestoriancih; ta obred se je razširil tudi v Indijo (Malabar). Siro-kaldejski (kaldejski) obredni jezik je le malo različen od sirskega. V antiohijskem patriarhatu se je z monofizitizmom širil sirskega obreda v sirskega liturgičnem jeziku.

Med sirskega kristjani, ki so ostali zvesti pravi cerkvi, se je razširil bizantinski obred (melkiti).

Med monoteletskimi sirskega kristjani se je, zlasti po zedinjenju z Rimom, sirskega obreda jako premenil; nastal je maronitskega obreda, pomešan z mnogimi rimskimi običaji.

Armenci so povzeli verske obrede od sosednjih cerkva (Antiohije i. dr.), a so jih preminjali in sestavili armenskega obreda v armenskem jeziku.

Najvažnejši in najbolj razširjen je bizantinski obred.

Bizantinski obred

se včasih imenuje kratko: vzhodni obred, ker je na vzhodu najbolj razširjen; včasih se nazivlje grškega obreda, včasih pa grško-slovanskega. Naziv »grškega« znanstveno ni točen. Grškega so

bili namreč tudi drugi vzhodni obredi: aleksandrijski, jeruzalemski in antiohijski. Vsi ti obredi so bili grški po obrednem jeziku in deloma tudi po narodnosti vernikov; nastali so namreč v helenističnih kulturnih središčih.

Razen teh najstarejših obredov se je od 4. do 10. stoletja v Carigradu razvil nov obred, bizantinski (carigrabski) obred in se polagoma razširil po vsem bizantinskem cesarstvu; ohranil se je še pod arabskim gospostvom v Aziji in v Aleksandriji. Spočetka so vplivale antiohijske prvine. Velik je bil vpliv sv. Bazilija; to se izraža v liturgiji, imenovani po sv. Baziliju, ki se še sedaj rabi ob nekaterih praznikih. Ureditev bizantinskega obreda se navadno pripisuje sv. Janezu Zlatoustu, a razen njega so sodelovali še drugi možje, odlični po svetosti in po literarnih sposobnostih: sv. Bazilij, sv. Janez Damaščan, sv. Roman, sv. Andrej Kretski i. dr. Ustvarili so svete obrede, molitve in pesmi, ki dajejo tej liturgiji velik sijaj in lepoto. V njej se razodeva vzhodna pobožnost in umetniški dar grškega duha.

Ko se je dvignil ugled carigrabske cerkve, se v ostalih grških liturgijah ni dovoljevalo uvajanje novih molitev in obredov, ako niso bile potrjene od carigrabske duhovščine. Posledica je bila, da se je aleksandrijski in antiohijski (sirski) grški obred umaknil bizantinskemu; vzhodni obredi v narodnih jezikih so se ohranili samo v tistih vzhodnih cerkvah in pokrajinah, ki so zašle v herezije in odpadle od vesoljne cerkve.

Obredni jeziki. Bizantinski obred se je prvotno rabil samo v grškem jeziku. Pozneje so se uvedli še drugi jeziki: gruzinski, slovanski, sirski, arabski, romunski, albanski.

Cesar Konstantin je v 4. stoletju poslal grške misijonarje v Gruzijo (Georgijo), kjer so uvedli bizantinsko bogoslužje v grškem jeziku; v 6. stoletju pa so Gruzini uvedli gruzinski obredni jezik.

V 9. stoletju sta sv. Ciril in Metod prevedla grške bogoslužne knjige na slovanski jezik, ki je bogoslužni jezik vseh vzhodnih Slovanov. Rusi so v misijonske namene uvedli v bogoslužje kitajski in japonski jezik, izjemoma (zlasti za slavnosti) celo nemški, estonski, letski, angleški in francoski jezik.⁴

⁴ V ruski pravoslavni cerkvi sv. Sergija v Parizu je bila dne 11. nov. 1927 (francoski narodni praznik v spomin sklenjenega premirja po svetovni vojni) pravoslavna liturgija (maša) v francoskem jeziku. Liturgijo je pel

Po boljševiški revoluciji so Ukrajinci pričeli uvajati moderni ukrajinski bogoslužni jezik.

Romuni so bili od 10. stoletja pod slovanskim (bolgarskim i. dr.) vplivom. Imeli so bizantinski obred v slovanskem jeziku. Pod turškim jarmom je grška hierarhija uvajala grški jezik. Ob koncu 17. stoletja so bogoslužne knjige prevedli na romunski jezik v cirilici; še do 19. stoletja so ohranili cirilico.

V Siriji se je med kristjani bizantinskega obreda od 11. do 17. stoletja rabil sirski jezik; pozneje pa se je uvelarabski bogoslužni jezik. Poleg tega se v kulturnih središčih rabi tudi grški jezik. V Betlehemu in Jeruzalemu se v imenitnejših cerkvah menjava grško in arabsko bogoslužje; isti duhovnik vrši liturgijo enkrat v grškem, drugikrat v arabskem jeziku; pri isti liturgiji in pri istem oficiju se včasih menjavata grški in arabski kor. Podobno dvojezično bogoslužje je bilo v avstrijski Bukovini med Romuni in Rusini ter v ruski Gruziji (gruzinsko in rusko).

Cerkev — (hram božji). Kristjani bizantinskega obreda raznih narodov so cerkve zidali v bizantinskem slogu, katerega najvzornjša stavba je cerkev sv. Sofije v Carigradu: grški križ s kupolo. Rusi imajo radi pet kupol kot simbol štirih evangelistov, zbranih okoli Kristusa. A uvajali so se tudi drugi slogi, zlasti pri Rusih, Srbih in pri katoličanih bizantinskega obreda. N. pr. pravoslavna cerkev v Beogradu in rusinska stolna cerkev v Lvovu sta zidani v renesanškem slogu. Mnoge srbske cerkve v pokrajini se po slogu nič ne razlikujejo od sosednjih katoliških.

Starejše cerkve se dele v predvorje (pronaos, narthex; tu se nahaja krstilnica), ladjo (*ναός*) in svetišče (*θῆμα ἱερόν*; prestol = oltar). Svetišče in ladja sta ločena po steni s svetimi podobami (*εἰκονοστάσις*, ikonostas); stena je navadno lesena, v večjih in bogatejših cerkvah včasih marmornata z bogatimi okraski. Razvrstitev slik je strogo določena po tradiciji: na desni strani »carskih vrat« (t. j. na epistelski strani) je slika Kristusova, na levi pa Bogorodica z Jezusom. Poleg Bogorodice je slika cerkvenega patrona, poleg Kristusa pa slika sv. Janeza Krstnika. Na stropu (kupole) nad oltarjem je navadno slika Kristusa Kralja (Pantokrator, Vsederžitelj), včasih še slika Bogorodice. Na sredi ikonostasa vodijo k oltarju »carska vrata«, na vsaki strani še manjša vrata.

V ladji nekoliko pred ikonostasom se nahaja *ἀμβών* (ambón), podij z dvema ali tremi stopnicami; tu je pult za razna liturgična

znani znanstvenik Sergij Bulgakov. Vse molitve in pesmi so bile v francoskem jeziku; samo nekoliko pesmi je kor pel v cerkvenoslovanskem jeziku, ker jih je bilo težko prevesti. Med liturgijo so se pele (v jektenijah) molitve za Francijo, za narod in vlado. — Gl. »Vozroždenie« 12. nov. 1927.

čitanja. — Včasih sta dva amvona, eden na desni, drugi na levi strani pred ikonostasom. Pred ikonostasom je v sredini nekoliko vzvišen prostor — soleja (σωλεία); tu poje diakon med liturgijo, tu verniki prejemajo sv. obhajilo. V cerkveni ladji je navadno še stojalo (miza) za sveto sliko, ki jo verniki poljubljajo, ko pridejo v cerkev.

Oltar je lesen ali kamenit. Nad njim je navadno baldahin — κιβώριον na štirih stebrih. V oltarju navadno ni svetniških svetinj. Te so vsite v antimension, ki odgovarja našemu korporalu; na njem je naslikan (ali vezen) pokop Kristusov ali kak drug prizor. Če postane neraben, se sežge, a se ne pere. Blagoslavlja ga škof.

Shramba za presveto evharistijo se zove ἀρτοφόριον, κιβωτός, ki v o. t. Evharistija (polita s sv. krvjo) se često shranja v golobčku (srebrnem ali iz kake druge kovine, pozlačenem), ki je obešen za oltarjem.

V vzhodnih cerkvah so že od prvih stoletij zabranjeni vsi kipi svetnikov ali Kristusa. Dovoljene so samo slike. Tudi na razpelu se nahaja samo slika Kristusova, navadno tudi slika Bogorodice in sv. Janeza pod križem.

Svete posode in sveta orodja: 1. Čaša (ποτήριον, potir, srbsko: putir) je kelih, podoben latinskemu. — 2. Diskos, δίσκος, patena, a nekoliko globlja in večja nego latinska. — 3. Zvezda, malo stoljce iz dveh lokov, ki sta dejana navzkriž. Služi, da se pregrinjalo nad diskosom ne dotika evharističnega kruha. — 4. Pokrivače (velum), dve manjši pregrinjali za čašo in diskos; na vrhu še tretje večje pregrinjalo — vozduh, ἀήρ. — 5. Ripida, ῥιπίδιον, pahljača, okrogla kovinasta plošča, pritrjena na lesenem ali kovinastem držalu. Z njo diakon med liturgijo maha nad sv. darovi, da ne bi kaj palo nanje. Pomenja tudi krila serafov, ki obdajajo oltar; na plošči so podobe šestokrilih serafov. Pri procesiji nosijo (ob križu) po več ripid. — 6. Kopje, nož, da se razreže evharistični kruh. — 7. Goba za purifikacijo keliha in patene; pri vzhodnih katoličanih so namesto nje običajni tudi navadni prtiči (purifikatorij). — 8. Zlica za obhajanje vernikov. — 9. Dva svečnika, s katerima se daje blagoslov, in se nosita pri obhodih in pri nekaterih molitvah med liturgijo.

Bogoslužne knjige. Svetopisemski teksti za službo božjo so zbrani v treh knjigah: evangelistar (evangeljske perikope), apostol (dela in pisma apostolov), psalterij (cerkvenoslovansko: psaltir).

Tipik, ustav, τυπικόν, διάταξις. Red in način bogoslužja z navodilom, kako naj se vrste molitve in petje iz raznih bogoslužnih knjig. Podoben je torej latinskemu direktoriju. Poleg tega pa so v njem pravila o hrani in postu kristjanov, posebe menihov, samostanska pravila in pravila o obnašanju v cerkvi in v samostanu.

Trebnik, εὐχολόγιον je zbirka obredov in molitev za delitev zakramentov ter molitev za različne blagoslove, torej kakor latinski obrednik, rituale. Tak je sedanji slovanski trebnik. Starejši in sedanji grški evhologij pa obsega povrh tega tudi mašno liturgijo.

Služebnik, liturgikon, je misal slovansko-bizantinskega obreda; obsega liturgije sv. Zlatousta, sv. Bazilija in »predosvečenih darov« (missa praesanctificatorum). Poleg tega so še jutrenja (matutinum), večernja (vesperae), razne molitve in na koncu pouk svečniku in diakonu o službi božji.

Činovník arhierijskega služenja odgovarja približno latinskemu pontifikalu.

Časoslov, ὠρολόγιον, odgovarja približno latinskemu brevirju.

Mineja, minija, μεμιαία, je knjiga v 12 zvezkih, ki obsega molitve, pesmi in antifone za nepremične praznike in svetnike. Imenujejo se tudi »služebne mineje«, da se razlikujejo od zbirke življenja svetnikov (četji mineji).

Triod, τριώδιον, sta dve zbirki molitev in pesmi za premične dneve: a) postni triod od septuagesime do velike sobote; b) cvetni triod, pentikostarij od velike noči do osmine po binkoštih.

Oktoih, ὀκτώηχος, je zbirka molitev in pesmi za vse dni v tednu v dobi po binkoštih do septuagesime.

Menologij, mesjacoslov, je koledar svetnikov s kratkimi životopisi svetnikov in z molitvami v čast svetnikom.

Synaksar, συναξάρια, je zbirka skrajšanih životopisov svetnikov in z okrajšanimi podatki iz minej.

Srbljak je bogoslužna knjiga srbske cerkve z molitvami in pesmimi v čast srbskim svetnikom.

Literatura. A. Petrovskij, Bogoslužbenja knigi (Pravoslav. bogoslov. enciklopedija II, 825—843). — N. Nilles, Kalendarium utriusque ecclesiae. 2. izd. Innsbruck 1896. I, XLIV—LVI. — L. Mirković, Pravoslavna liturgika. I. Srem. Karlovci 1918, str. 135—161.

Sveta oblačila. Stihár, στιχάριον — alba (tunica), kakor v rimski cerkvi. — Narukvice, ἐπιμνήχια — manipula, nekake manšete. — Orar, ὠράριον, στολή, orarium — diakonova stola; nosi jo na levi rami. — Epitrahil — duhovnikova stola; nosi se okoli vrata in sega še pod kolena; to je sestavljen diakonski orar. — Felon, φαϊλόνιον, — mašno oblačilo, podobno rimskemu pluvialu; rabi se namesto rimskega mašnega plašča (casula). — Sakos, σάκκος, saccus — škofova mašna obleka (namesto felona), podobna dalmatiki. — Omofor, ὠμοφόριον, pallium — najodličnejše škofovsko bogoslužno oblačilo; deva se čez obe rami, en konec visi spredaj, drugi zadaj. — Panagia, ἐγκόλπιον, pectorale, s sliko Kristusa in Bogorodice; nadomešča rimski škofovski križec (pectorale). — Mitra, kovinasta in drugačne oblike nego rimska. — Žezl, pasturale.

Duhovniška obleka zunaj cerkve. Duhovniki so oblečeni v anterion, neke vrste talar; vrh anteriona pa navadno nosijo raso, ῥασον mantija (srbsko); to je halja s širokimi rokavi. V srbski cerkvi mnogi duhovniki nosijo talar in navadno suktnjo.

Duhovniki in diakoni imajo cilindrado pokrivalo brez krajevcev, imenuje se kamilavka, kalimavka (καμηλαύκιον, κάλυμψύκιον). Redovniki, arhimandriti (opati) in škofje jo pokrivajo s črno zaveso;

ruski metropolit in patriarh pa z belo. Sedanja oblika je morda nastala pod turškim vplivom.

Nižji kleriki imajo skufo; je nekoliko nižja nego kamilavka.

Duhovniki nosijo brado in neostrižene dolge lase. Ruski duhovniki so si strigli lase na tilniku, Grki pa nič ne strižejo. Navadno jih skrijejo pod pokrivalo; med mašo pa so razpuščeni po plečih. — Zedinjeni Rusini in Romuni so ostriženi in navadno tudi obriti.

Najbolj se starih običajev drže Grki; za veliko kazen in sramoto se smatra, ako se duhovniku ostrižejo lasje. — Vsepravoslavni kongres v Carigradu l. 1923. je dovolil, da se duhovniki bolj moderno nosijo; toda grški verniki z nezaupanjem gledajo ostrižene duhovnike.

Ločeni kristjani bizantinskega obreda.

Bizantinski obred obsega šest narodnosti: Slované, Romune, Grke, Melkite (Arabce), Gruzine, Albance. Rabi se šest različnih obrednih jezikov: cerkvenoslovanski (in ukrajinski), romunski, grški, arabski, gruzinski, albanski (in razni jeziki v ruskih misijonih).

Slovani tvorijo osem skupin.

1. Ruska cerkev.

Kijevska Rusija se je pokristjanila pod knezom Vladimirom (980—1015), ki je bil krščen med l. 988. in 990. Kijevska metropolija, ustanovljena l. 991., je bila odvisna od Carigrada. V začetku 14. stoletja se je sedež metropolije prenesel v Moskvo, a tudi v Kijevu je pod litovsko in poljsko oblastjo še ostala metropolija.⁵ L. 1589. je bil moskovski metropolit z dovoljenjem carigrajskega patriarha povzdignjen v patriarha. Peter Veliki je odpravil patriarhat (1700) in po vzoru protestantskih konzistorijev ustanovil sinodo v Petrogradu (1721). Do svetovne vojne je ruska cerkev s pomočjo ruske politike, bogoslovne znanosti in verskega življenja obvladovala ves ločeni krščanski vzhod. Pred svetovno vojno je bilo v Rusiji okoli 60.000 cerkvâ in kapel, 50.000 duhovnikov, 15.000 diaconov, 17.000 menihov v 450 samostanih, 12.000 redovnic in 42.000 novink v 300 samostanih. Sedaj je v ruski cerkvi okoli 90 milijonov vernikov; poleg tega je okoli 15 do 20 milijonov starovercev (staroobredcev) in sektantov.

⁵ Podrobnejša zgodovina ruske cerkve je v mojih litografiranih predavanjih: **Poskusi cerkvenega zedinjenja** (z dodatkom o razvoju verskih razlik). Izdali ljubljanski bogoslovci l. 1929.

V jeseni l. 1917. je bil obnovljen moskovski patriarhat. Istočasno so se vlade polastili boljševiki, ki so silovito preganjali cerkev ter pomorili mnogo škofov in duhovnikov. Pod pokroviteljstvom boljševikov so se l. 1922. osnovala razne reformistične cerkve, »živa cerkev« i. dr. V nekoliko letih so propadle ali pa se tako skrčile, da jih nihče več ne vpoštevava. Ohranila se je samo še »sinodalna cerkev«, »obnovljenje« pod vodstvom metropolita Vvedenskega. Imenuje se sinodalna cerkev, kjer je z dovoljenjem sovjetske vlade postavila sinodo kot vrhovno oblast. Prva leta je imela eno četrtno ali celo eno tretjino vseh pravoslavnih vernikov. V jeseni 1925 je v Moskvi zboroval njen cerkveni zbor; kot gost ga je obiskal tudi M. d'Herbigny, ki se je takrat mudil v Moskvi. Zadnja leta pa ji je ostalo le še majhno število vernikov, a mnogo škofov (okoli 150) in duhovnikov. V dogmatičnih vprašanjih se drži tradicij, v cerkveni disciplini pa je reformistična. Nasproti vladi je preveč uslužna in rada denuncira tihonovsko hierarhijo, da je protivladna.

Moskovski cerkveni zbor (l. 1917./18.) je izvolil patriarha Tihona (v jeseni 1917). Tihon je l. 1918. ostro obsodil brezbožno boljševiško vlado, leta 1922. pa nastopil proti odvzemanju dragocenosti. Potem se je skušal spraviti z vlado in doseči legalizacijo cerkve ali vsaj »modus vivendi«. Po njegovi smrti (8. aprila 1925) je rusko cerkev vodil metropolit Peter Krućickij (sedaj v pregnanstvu v Tobolsku v Sibiriji), od 6. decembra 1925 pa metropolit Sergij (Nižnji Novgorod). Sergij je v maju 1927 formalno priznal boljševiško vlado in v proglasu 29. julija 1927 to zahteval tudi od svoje duhovščine. Od emigrantske duhovščine zahteva isto izjavo, a se zadovoljuje z izjavo, da se ne bo vmešavala v politiko. Ta sprava se je dosegla po dolgotrajnih pogajanjih kot nekak kompromis. Moskovska patriarška cerkev (tihonovska hierarhija) je s tem legalno priznana. Mnogi škofje in duhovniki so se vrnili iz pregnanstva. Cerkev more izdajati svoje glasilo in literaturo v zelo omejenem obsegu ter nekoliko poskrbeti za bogoslovne šole. A cerkev je še vedno preganjana, ker vlada podpira brezbožno propagando in omejuje delovanje cerkve. Proglašena je ločitev cerkve od države, verski pouk mladine do 18. leta je prepovedan, cerkev je pod stroгим nadzorstvom, delovanje duhovščine je zelo omejeno in obteženo; po novi ustavni določbi l. 1929. je dovoljena protiverska propaganda, ne pa verska. S

Sergijevo spravo s sovjetsko vlado so mnogi duhovniki in škofje nezadovoljni, a opozicija proti njemu pojema.⁶ Večja zmešnjava je v emigraciji.

Emigrantska ruska cerkev je bila sprva pod vrhovno oblastjo bivšega kijevskega metropolita Antonija in njegove sinode v Sremskih Karlovcih. Antonij je imel velik ugled; pri volitvi moskovskega patriarha v jeseni l. 1917. je dobil največ glasov, a žreb je odločil za Tihona. Cerkveni zbor v Sremskih Karlovcih l. 1921. se je izrekel za carske tradicije in je s tem prizadel mnogo težav pravoslavni cerkvi v sovjetski Rusiji. Zato je patriarh Tihon l. 1922. odstavil karlovško cerkveno upravo in imenoval metropolita Evlogija (Pariz) za poglavarja zapadnoevropske emigrantske ruske cerkve. Toda metropolit Antonij je preveč zaupal v svoj ugled in se ni hotel umakniti. Opiral se je na mnenje, da je moskovska ruska cerkev pod pritiskom brezbožnih boljševikov izdala cerkvi škodljive odloke, ki so torej neveljavni. Nastal je žalosten boj in l. 1926. razkol med Evlogijem in Antonijem. Še v septembru 1927 je Antonijeva sinoda ponovila suspenzijo (zapreščenje) proti metropolitu Evlogiju. Evlogij je nastopal bolj spravljivo. Antonij ima še vedno svoje pristaše med škofi in duhovniki ter v najskrajnejšem desnem krilu ruske inteligence. Evlogij pa ima za seboj veliko večino ruske inteligence.

Ruska emigrantska cerkev ima v Parizu svoj bogoslovski institut, na katerem se pozna vpliv laiške ruske teologije brez zadostne bogoslovne šole in brez zadostnega ozira na tradicije. V tej smeri se odlikuje talentirani ruski pravni filozof in sociolog Sergij Bulgakov, ki je po boljševiškem prevratu postal duhovnik in se lotil dogmatičnih vprašanj. Bogoslovni institut je izdal en snopič svojega znanstvenega glasila »P r a v o s l a v - n a j a M y s l j« (Pariz 1928. Str. 226). Paralelno deluje »Religiozno-filozofska akademija«, ki izdaja religiozni mesečnik »P u t j«.

V Rusiji pa besni boljševiški protiverski boj, kakršnega še ni videla svetovna historija. Dela z vsemi modernimi znanstvenimi, tehničnimi in agitacijskimi sredstvi z državnim nasi-

⁶ Najboljšo zgodovino ruske cerkve v zadnjem desetletju je na podlagi prvih ruskih virov objavil profesor papeškega Vzhodnega instituta, P. J. Schweigl S. J., Die Hierarchien der getrennten Orthodoxie in Sowjet-russland. Orientalia Christiana nr. 46 (1928) in 54 (1929).

ljem, s protiversko zakonodajo, s šolstvom, z razdiranjem družine in družinskih tradicij, z zapiranjem in podiranjem cerkva in kapelic. Izdaje protiverske časopise (»Brezbožnik«, »Ateist«), knjige in brošure. Razume se, da med proletarskimi množicami in med mladino dosega uspehe. Cerkev na tak boj ni bila pripravljena; v svojem delovanju je preveč ovirana po boljševškem nasilju. A gotovo je, da se v tem boju tudi pogloblja in utrjuje vera v vztrajnih zvestih vernikih.

V Rusiji je bilo pred svetovno vojno mnogo sekt; nekatere so bile domačega izvora, druge pa so nastale pod vplivom protestantskih sekt. Država in uradna pravoslavna cerkev je delovanje sektantov ovirala. Vztrajno se je še ohranjal razkol starovercev (staroobredcev), ki so imeli okoli 10 milijonov vernikov. Druge sekte so imele samo nekoliko tisočev ali skupno nekoliko stotisočev pristašev. Po boljševiški revoluciji pa je bila preganjana pravoslavna cerkev, sekte pa so boljševiki indirektno celo pospeševali, da bi še bolj oslabili pravoslavje. Sektanti so se po večini postavili na stališče boljševiške revolucije in so priznali boljševiško vlado. Zato so se sekte uspešno širile med komunističnim delavstvom. Domačim sektantskim agitatorjem so se pridružili mnogi inozemski, zlasti ameriški misijonarji. Z ameriško podporo se je prevajala in širila protestantska sektantska literatura; ustanovljale so se šole za vzgojo sektantskih propovednikov. Sektanti so dosegli nepričakovano velike uspehe. Po uradnih boljševiških podatkih štejejo sekte že šest do osem milijonov, po sektantskih podatkih pa nad 10 milijonov vernikov in pristašev. Združeni so v večje skupine »evangeljskih kristjanov«, baptistov, adventistov, štundistov, metodistov i. dr. Leta 1929. so se boljševiki ustrašili tolikega razmaha sektantov in so začeli protiverske zakone in protiverski boj obračati tudi proti sektantom.

Ukrajinci v sovjetski Ukrajinski zvezni republiki so po prevratu ustanovili narodno presbiteriansko cerkev (Lipkivski), ki je zavrgla apostolsko nasledstvo. Uvedli so ukrajinski bogoslužni jezik in premenili nekatere obrede in cerkvena disciplinarna pravila (oženjeni škofje, odprava meništva i. dr.). Ruska sinodalna cerkev (»obnovljenje«) je dobila v Ukrajini mnogo pristašev, ki so proglasili a v t o n o m n o u k r a j i n s k o c e r k e v z ukrajinskim bogoslužnim jezikom. Zadnja leta pa se v Ukrajini jako ojačuje patriarška moskovska (»tihonovska«)

cerkev. Odnos do moskovske cerkve je nedoločen. Prava avtonomna avtokefalnost gotovo ni trajno mogoča, dokler bo sovjetska Ukrajina še v državni federaciji z Moskvo.

Moskovska vlada pospešuje in celo ukazuje »ukrajinizacijo«; ukrajinski jezik je službeni jezik v uradih in šolah. A odločno zatira poskuse popolne samostojnosti in odcepitve od Moskve. To vpliva tudi na cerkev.

2. Srbski patriarhat

je bil obnovljen l. 1920. z dovoljenjem carigrskega patriarhata; sedež je v Beogradu. L. 1920. je bil izvoljen in ustoličen patriarh Dimitrij (Pavlović); l. 1924. je bil še slovesneje ustoličen v Peči, stari prestolnici srbskih patriarhov. Po zedinjenju ločenih srbskih cerkvenih skupin (Avstrija, Bosna, Ogrska, Črna gora, Turčija, Makedonija) so nastale mnoge težave za enotno cerkveno upravo. Končni zakon o pravoslavni cerkvi se sedaj rešuje. Veliko težavo tvori vprašanje o odnosu med cerkvijo in državo. Srbska cerkev ne more biti v tem smislu državna cerkev, kakor je bila v prejšnji kraljevini Srbiji. Zato cerkev želi nasproti državi ohraniti avtonomijo.

Patriarhat ima 27 škofij v Jugoslaviji (od teh je 5 naslovnih metropolij) in 2 v inozemstvu (Budim v Madžarski in ameriško-kanadska škofija). Cerkev in kapel je 3693, duhovnikov nad 2500; v 210 samostanih (od teh 4 ženski) je 369 redovnikov in 73 redovnic. Žensko redovništvo so po svetovni vojni obnovile ruske redovnice; prej je bilo srbsko žensko redovništvo že izumrlo. Vernikov je 5,600.000.

Vrhovna cerkvena oblast je »Sveti arhijerejski sabor« (arhijerej = episkop). Tvorijo ga vsi škofje (29) pod patriarhovim predsedstvom. Patriarško upravo tvorijo: 1. Sveti arhijerejski sinod (4 na dve leti izvoljeni škofje pod patriarhovim predsedstvom). 2. Veliko duhovno sodišče. 3. Veliki upravni svet.

Za višjo bogoslovno izobrazbo je leta 1920. ustanovljena pravoslavna bogoslovna fakulteta v Beogradu; izdaje četrtletno znanstveno glasilo »Bogoslovlje«. Za duhovniško izobrazbo in vzgojo je pet bogoslovij (bogoslovnih učilišč z internati): Sremski Karlovci, Sarajevo, Cetinje, Prizren, Bitolj. Za sprejem se po zakonu l. 1921. zahteva dovršena nižja srednja šola; študij traja pet let. Srbske bogoslovije imajo značaj strokovnih sred-

njih šol; torej se razlikujejo od katoliških bogoslovnih učilišč. Ta razlika povzroča mnogo težav in nejasnosti v državni zakonodaji z ozirom na katoliška bogoslovna učilišča in semenišča.

Za srbsko versko življenje je posebno značilen pokret »bogomoljcev«. Bogomoljci so se pojavili že pred svetovno vojno. V zadnjem desetletju pa se je gibanje ojačilo in organiziralo. Organizirani so v »Narodni hriščanski zajednici« in v »Bratstvu pravoslavnih hriščana«. Središče je v Kragujevcu, kjer izhaja glasilo »Pravoslavna hriščanska zajednica«, poljuden nabožen mesečnik. Najboljši predstavitelji srbske cerkve trdijo, da je to gibanje nastalo kot »reakcija na oslabeledo cerkvenost v srbskem narodu«. V mnogem oziru ima bogomoljstvo sektantski značaj, a po večini je še ostalo v okviru srbske cerkve. Cerkev jim je za voditelja dala ohridskega škofa Nikolaja Velimiroviča. Med bogomoljci je mnogo resnično in pravilno pobožnih, a pojavljajo se tudi sektantske skrajnosti.⁷

3. Bolgarska cerkev.

Bolgari so že ob svojem pokristjanjenju omahovali med Rimom in Caričradom (865—870). Pod turškim jarmom je caričrajski patriarhat pospeševal helenizacijo bolgarske cerkve in naroda, posebno odkar je bil l. 1767. zatrt grškobolgarski ohridski patriarhat. Bolgarska narodnost je bila v nevarnosti. Proti tej nevarnosti so bolgarski rodoljubi pospeševali zedinjenje z Rimom (1860). Da bi se cerkveno zedinjenje preprečilo, je Rusija pri turški vladi izposlovala avtonomijo bolgarske cerkve, ustanovitev bolgarskega eksarhata (1870). Caričrajski patriarh je zato bolgarsko cerkev izobčil (1872). Izobčenje še sedaj ni formalno odpravljeno. V samostojni kneževini Bolgariji (1878) se je cerkev samostojno organizirala pod vrhovno upravo sinode v Sofiji (1883). Bolgarski eksarh v Caričradu je še ostal vrhovni cerkveni poglavar vseh Bolgarov. L. 1913. se je eksarh preselil v Sofijo. L. 1915. je umrl eksarh Jožef, ki je od l. 1877. vladal

⁷ Dober pregled srbske cerkvene uprave in zgodovine je v »Narodni enciklopediji« (Zagreb 1925—1929), n. pr. članki: Srpska patriaršija, Peška patriaršija i. dr. — S katoliške strani je najboljši pregled o srbski cerkvi in o bogomoljcih podal P. R. Rogošiĉ na kongresu za vzhodno bogoslovje l. 1925. v Ljubljani (BV 1926, 146—158). Članek je zbudil mnogo pozornosti v inozemstvu.

bolgarsko cerkev. S tem je eksarhat prenehal, ker ni več potreben in ne več mogoč.

Sedaj ima vrhovno cerkveno oblast sinoda v Sofiji. Sedanji predsednik je vratčanski metropolit Kliment, ker škofje niso bili zadovoljni s sofijskim metropolitom Stefanom. Člani so štirje na štiri leta od škofov izvoljeni metropoliti, sedaj: sofijski, slivenski, trnovski in vidinski. Škofij (eparhij) je 11. Dele se na namestničestva (dekanije) in župnije (enoriji). Cerkev in kapel je okoli 2500, duhovnikov okoli 2200, moških samostanov je 80, ženskih pa 12, a redovnikov in redovnic je z ozirom na število samostanov razmeroma malo. Najznamenitejši samostani so: Rilski, Bačkovski in Trojanski.

Maloštevilni Grki, večinoma v nekaterih mestih ob Črnem morju, so podrejeni carigrajskemu patriarhu.

Zadnja leta so se bolgarski pravoslavni škofje veliko trudili za versko poglobitev svojih vernikov. Zato so proučevali nabožno slovstvo katoliških Slovanov in so nekatere katoliške nabožne knjige širili med verniki. Dovoljevali so, da so bolgarski pravoslavni bogoslovci študirali na katoliških bogoslovnih fakultetah in v katoliških semeniščih. Arhimandrit Abadžijev je l. 1922. ustanovil red sester belega križa, ki naj bi po vzoru katoliških redovnic delovale za versko prenovitev s poukom in s širjenjem nabožne književnosti. Te redovnice so v prijateljskih zvezah s katoliškimi redovnicami.

Bolgarsko pravoslavje ni pretesno spojeno z narodnostjo in politiko, ker so morali Bolgari svojo cerkev in državo braniti proti Carigradu in so pozneje prišli v konflikte z različnimi pravoslavni narodi. Zato so mnogi pravoslavni Bolgari objektivni ali celo prijazni do katoliške cerkve.

4. Pravoslavje v Čehoslovaški.

Na ozemlju sedanje Čehoslovaške do l. 1918. ni bilo nobene pravoslavne župnije. V Pragi je l. 1863. iz narodnih nagibov nastala mala pravoslavna skupina pod vodstvom Sladkovskega in Gregra, a avstrijska vlada ni dovolila, da bi se organizirala cerkvena občina ali župnija. Praški magistrat je pravoslavnim dal na razpolago cerkev sv. Nikolaja, ki so jo z rusko podporo priredili za službo božjo. Pravoslavni ruski duhovnik v Pragi je bil duhovni pomočnik dunajskega srbskega pravoslavnega

župnika. Praška pravoslavna skupina je do l. 1883. spadala k metropolitiji v Sremskih Karlovcih; od tega leta dalje pa k zadrski škofiji. Sedanja srbska cerkev na to dejstvo opira svojo jurisdikcijo nad pravoslavnimi verniki v Čehoslovaški.

Po prevratu je advokat dr. Červinka organiziral pravoslavno cerkev v Pragi. L. 1922. je vlada potrdila njegov statut pravoslavne cerkvene organizacije. Za škofa so izvolili ruskega arhimandrita Savatija (po rodu Čeh z imenom: Vrabc). Dr. Červinka in Savatij sta se obrnila na srbsko cerkev, da bi se uredila cerkvena uprava. A srbska cerkev je odgovor odlašala, ker se je po posredovanju niškega škofa Dositeja pogajala s češko narodno cerkvijo za zvezo ali zedinjenje s pravoslavjem. Dosegla je, da je bil odpadli katoliški duhovnik Matija Pavlik kot duhovnik češke narodne cerkve dne 25. septembra 1921 v Beogradu posvečen za pravoslavnega moravskega škofa. Savatij in Červinka sta bila po tem odlašanju užaljena in sta po sporazumu s carigrajskim patriarhom Meletijem odšla v Carigrad, kjer je patriarh posvetil Savatija za škofa, ga postavil za praškega nadškofa (za vso Čehoslovaško) in češko pravoslavno cerkev kot avtokefalno cerkev pridružil carigrajskemu patriarhatu. Nastal je boj med srbsko in carigrajsko jurisdikcijo nad pravoslavjem v Čehoslovaški.⁸ Posebno oster je bil boj v Podkarpatski Rusiji.

V Podkarpatski Rusiji, spojeni s Čehoslovaško, je v žalostnih narodnih, cerkvenih in socialnih razmerah pravoslavna agitacija dosegla znaten uspeh; odpadlo je mnogo katoliških župnij, skupno okoli 100.000 vernikov. Na to polje je obenem posegala praška pravoslavna hierarhija carigrajske orientacije in hierarhija srbske orientacije. Boj se je prenesel med duhovščino in med ljudstvo.

Škof Gorazd (Pavlik) je med pristaši češke narodne cerkve pridobival vernike za svojo pravoslavno orientacijo. Pomagal mu je niški škof Dositej kot delegat (1920—1926) srbskega patriarhata. Na občnem zboru pravoslavnih občin l. 1925 (v Češki Třebovi) je bil Gorazd izvoljen za škofa pravoslavne cerkve v Češki, Moravski in Šleziji. Ministrstvo prosvete je izvolitev potrdilo. Dokler ne bo pogojev za avtokefalnost, t. j. dokler

⁸ Dr. F. Cinek, K naboženské otázky 1918—1925. Olomuc 1926. — Biskup Gorazd (Pavlik), Církev pravoslavná — v zborníku: Album reprezentantů všech oborů veřejného života ČSR (red. Sekanina). Praha 1927.

ne bo v Čehoslovaški treh škofov in bogoslovno učilišče, bo pravoslavna cerkev podrejena srbski cerkvi kot materni cerkvi. S tem je bil indirektno odstavljen škof Savatij in njegov pomočnik dr. Červinka. A ta dva kot predstavitelja češkega pravoslavja nista hotela odstopiti. Boj se je nadaljeval. Končno je ministrstvo prosvete dne 5. junija 1926 odločilo, da škof Savatij-Vrabec nima več jurisdikcije in da ne sme niti na češkem ozemlju, niti v Slovaški, niti v Podkarpatski Rusiji posegati v javno-pravne cerkvene razmere.

Koncem l. 1926. je češka vlada odklonila nižkega škofa Dositeja. V začetku leta 1927. je nastopil novosadski škof Irenej kot delegat srbske cerkve za pravoslavno cerkev v Čehoslovaški, da organizira pravoslavno cerkev v Podkarpatski Rusiji. Duhovniški kandidati iz Čehoslovaške (in Podkarpatske Rusije) študirajo v srbskih bogoslovnih semeniščih. Po pravoslavnih podatkih je v vsej Čehoslovaški okoli 150.000 pravoslavnih vernikov; od teh je okoli 120.000 v Podkarpatski Rusiji, drugi pa so raztreseni po drugih pokrajinah. Po državni statistiki bo število nekoliko nižje.

5. Pravoslavna cerkev v Poljski.

V sedanji Poljski je okoli 3,200.000 pravoslavnih. Od teh je okoli dva milijona Ukrajincev in okoli milijon Belorusov; ostali so Velikorusi. Narodnostno vprašanje je zapleteno in nejasno, ker se dialekti mešajo in prehajajo eden v drugega in ker se še kažejo vplivi prejšnje ruske šole, sedaj pa vpliva poljska vlada. Hierarhija je velikoruska in tudi med duhovščino je velikoruska narodna zavest še krepka. Med ukrajinskimi laiki pa je močno ukrajinsko gibanje z zahtevami po ukrajinizaciji cerkve in po ukrajinskem narodnem bogoslužju.

Do l. 1924. je pravoslavna cerkev v Poljski še priznavala moskovskega patriarha za svojega poglavarja. Koncem l. 1924. pa je poljska vlada dosegla, da je cariograjski patriarh proglasil avtokefalnost pravoslavne cerkve v Poljski. A med rusko duhovščino je bil močan odpor proti odcepitvi od Moskve. Med konservativnimi duhovniki in verniki je sedaj mnogo pristašev moskovske orientacije pod vodstvom metropolita Elevterija, ki se je iz Poljske preselil v Litvo; voditelj te stranke je senator Bogdanovič v Vilni. Metropolit Sergij, poglavar ruske patriarške

cerkve, je l. 1928. zahteval načelna pojasnila o avtokefalnosti poljske pravoslavne cerkve. Varšavski metropolit Dionizij je vprašanje predložil carigrajskemu patriarhu; ta je ponovno potrdil avtokefalnost. Proti zvezi z rusko pravoslavno cerkvijo podpira poljska vlada čim tesnejšo zvezo s carigrajskim patriarhatom. V ta namen je l. 1929. poklicala iz Carigrada grškega metropolita Aleksandra (metropolita trakijskega) za profesorja na varšavski pravoslavni fakulteti in člana varšavske pravoslavne sinode. Pravoslavna sinoda je odločno odklonila toliko odvisnost od Carigrada in ni pristala na to, da bi carigrajski patriarh imel svojega predstavitelja v varšavski sinodi.

V Poljski je pet pravoslavnih škofij pod vodstvom metropolita in sinode v Varšavi; župnij je 1435, duhovnikov je okoli 1500. Vrhutega je 21 vojaških duhovnikov pod vodstvom vojnega protopresbitera. Poljska vlada je ustanovila pravoslavno bogoslovno fakulteto v Varšavi in daje podporo za več pravoslavnih semenišč. Krivoverska poljska »narodna cerkev« in marjavitska cerkev sta večkrat iskali stika in prijateljske zveze s pravoslavno cerkvijo. A resnejša zveza v večjem obsegu se ni izvršila.

Tudi v ostalih obmejnih državah na razvalinah carske Rusije so se v sporazumu s carigrajskim patriarhatom ustanovile avtokefalne pravoslavne cerkve.

6. **Finska avtokefalna** pravoslavna cerkev ima okoli 50.000 vernikov.

7. Pravoslavna cerkev v **Estonski** ima eno metropolijo, tri škofije in 240.000 vernikov.

8. Pravoslavna cerkev v **Latviji** (Letoniji) šteje okoli 130.000 vernikov.

9. Romunska cerkev.

Romuni so potomci rimskih kolonistov, pomešanih z drugimi plemeni. Po jeziku in imenu, po najstarejši in najnovejši zgodovini spadajo k zapadni romanski kulturi, a pod slovanskim in grškim vplivom so sprejeli bizantinski obred in se navzeli vzhodnega duha.

Prvotno so bili Romuni kristjani rimskega obreda. A pod bolgarskim gospostvom so morali že na koncu 9. stoletja sprejeti slovansko bogoslužje bizantinskega obreda. Severna Romunija (Moldavija) je bila pod ruskim vplivom. Romuni, posebno

romunski samostani so v srednjem veku z vnemo gojili slovanski jezik in slovansko bogoslužje; do 14. stoletja se je slovanski jezik rabil ne samo v bogoslužju, marveč tudi v cerkvenih uradih. Po propadu Bolgarije (v 15. stoletju) je slovanski vpliv pojemal. Po padcu Carigrada (1453) so se v romunskih samostanih naseljevali grški menihi in izpodrivali slovanski jezik. Koncem 17. stoletja romunska duhovščina ni več razumela slovanskega jezika; zato se je uvajal romunski bogoslužni jezik, a do konca 19. stoletja še v cirilici.

Carigrajski patriarh je leta 1885. priznal avtokefalnost romunske cerkve. Po svetovni vojni so se združile vse romunske pokrajine. L. 1925. je bil proglašen romunski patriarhat. Vernikov je skoraj 12,000.000, duhovnikov 8000, redovnikov okoli 1000 v 40 samostanih in 1500 redovnic v 34 samostanih. Romuni so imeli pod Avstrijo skupno s Srbi pravoslavno bogoslovno fakulteto v Černovicah. Po svetovni vojni so se ustanovile še fakultete v Bukarešti, Kluju in Chisinau. A te fakultete niso na zadostni znanstveni višini.

Sedanji patriarh Miron Cristea se veliko trudi, da bi dvignil znanstveno in moralno vzgojo romunske duhovščine. Zato poudarja potrebo zveze z zapadno bogoslovno znanostjo. A kot trezen mož se trudi, da bi romunsko cerkev zavaroval proti prevelikemu protestantskemu vplivu. Zato svoje bogoslovce rad pošilja na katoliške bogoslovne fakultete in se je v ta namen obrnil tudi na rimsko apostolsko stolico. Večje število romunskih bogoslovcev študira na katoliški bogoslovni fakulteti v Strassbourgu. Toda iz tega se ne sme sklepati, da romunski patriarh hoče pospeševati spravo s katoliško cerkvijo. Njegov namen je utrditev romunske pravoslavne cerkve.

Grki.

Pravoslavni Grki (grške narodnosti) so razdeljeni v več samostojnih cerkva: carigrajski patriarhat, grška helenska cerkev (Atene), ciprska nadškofija, avtonomna grška cerkev v Severni Ameriki. Stari vzhodni patriarhati, aleksandrijski antiohijski in jeruzalemski so po večini arabski (melkitski), samo v aleksandrijskem imajo Grki znatno večino.

10. **Carigrajski patriarhat**, nekdanj mogočen in sijajen, je še pod Turčijo do balkanske (1912) in svetovne vojne ohranil veliko nekdanje moči. Po modri politiki turških sultanov je

carigrajski grški patriarh v mnogoterem oziru imel oporo v turški državi in je svoj vpliv utrdil celo med narodi (Srbi, Bolgari, Romuni), ki so bili prej neodvisni od carigrajskega patriarhata. Zato je v Turčiji pravoslavje bolj napredovalo nego katoličanstvo; v mnogih turških pokrajinah so pravoslavni uspešno izpodrivali katoličane.

Po svetovni vojni je z razpadom evropske Turčije tudi carigrajski patriarhat skoraj popolnoma razpadel. Turki so po mirovnih pogodbah (Lausanne, lozanski dogovor) obvezani, da morajo carigrajski grški patriarhat še ohraniti, a delajo mu velike težave.

Grčija želi, da bi carigrajski patriarhat še ohranil nekoliko nekdanjega sijaja in moči. Zato je po balkanski in po svetovni vojni pod carigrajskim patriarhatom še pustila vse škofije, osvojene v balkanski vojni ter Kreto in Atos. Tako bi carigrajski patriarhat štel še okoli 2,300.000 vernikov, 57 metropolij, sedem škofij in atoške samostane. A to je samo po imenu, ker Turčija strogo pazi, da carigrajski patriarh ne bi posegal preko turških državnih mej in da se drugi Grki ne bi vmešavali v posle carigrajskega patriarhata. Tako je carigrajski patriarhat dejansko omejen na štiri metropole in 200.000 vernikov v Turčiji. Angorska turška vlada je podpirala težnje po ustanovitvi narodne turške pravoslavne cerkve, ki naj bi se polastila carigrajskega patriarhata. To stranko vodi duhovnik (papas) Evtimij, a nastopa preveč temperamentno. Carigrajskim patriarhom je s pomočjo turške vlade prizadel že veliko neprijetnosti, a znatnih uspehov doslej še ni dosegel.

Zgodovina grških patriarhov v turškem Carigradu je bila večkrat žalostna, posebno pa je žalostna po svetovni vojni. Dne 24. oktobra 1918 je bil iz političnih in moralnih razlogov odstavljen patriarh German V. Šele 8. decembra 1920 je bil izvoljen naslednik, patriarh Meletios Metaksis (iz Krete), Venizelosov pristaš, a preganjan od tedanje atenske vlade; znan je kot svobodomiseln reformist in kot prijatelj Angležev in protestantov. Po njegovi iniciativi je v Carigradu od maja do junija leta 1923. zborovala vsepravoslavna konferenca, ki je sklenila več reform v cerkveni disciplini. Ljudstvo se je uprlo reformam. S sodelovanjem turškega pravoslavnega duhovnika Evtimija so nastale velike demonstracije carigrajskih Grkov. Množica je vdrla v patriarhovo palačo,

patriarha pretepala in vlačila po stopnicah; zahtevala je, da odstopi. Dne 10. julija je Meletij zbežal iz Carigrada. (Sedaj je aleksandrijski patriarh.) Pod pritiskom duhovnika Evtimija (in angorske vlade) je patriarška sinoda 2. oktobra proglasila, da je odstopil. Dne 6. decembra 1923 je bil izvoljen patriarh Gregorij VII., a je v naslednjem letu (17. novembra) umrl. Njegov naslednik (izvoljen 17. decembra) Konstantin VI. je bil v začetku (30. januarja) leta 1925. izgnan iz Carigrada, ker ga turška vlada ni priznala za turškega državljan. Svetoval je, da naj se patriarhat preseli v Atene, a Grki so vztrajali v zahtevi, da mora patriarh ostati v Carigradu kot nositelj velike grške narodne in politične ideje. Naselil se je v Solunu, da bi od tam vladal kot patriarh, a po resnem nasvetu svojih metropolitov se je 23. maja 1925 odpovedal. Njegov naslednik Bazilij III. Greorgiades, izvoljen 13. julija 1925, je bil nesporni turški državljan, rojen v azijskem carigraskem predmestju Skutari (l. 1850.). Bogoslovje je študiral v Nemčiji. Kot patriarh je bil zelo prijazen do katoliških duhovnikov in jim je večkrat izjavil, da je cerkveno zedinjenje potrebno. Umrl je v septembru 1929. V začetku oktobra je bil za patriarha izvoljen Fotios.

11. **Helenska grška cerkev** obsega pokrajine, ki so spadale k Grški pred balkansko vojno. Šteje 33 škofij in okoli 3,700.000 vernikov. Na čelu je sinoda v Atenah. Zadnja leta je bilo mnogo notranjih bojov in razdorov zaradi političnih bojov (med monarhisti in republikanci) in zaradi odpora konservativnih vernikov proti cerkvenim reformam (novi koledar i. dr.). Ti grški razdori so vplivali tudi na carigraski patriarhat.

Po želji grških metropolitov v pokrajinah, osvojenih po balkanski in svetovni vojni, in po zakonu atenske vlade se je leta 1928. odnos teh škofij do grške cerkve bistveno premenil. Načelno se še priznava jurisdikcija carigrajskega patriarhata nad temi škofijami; če se razmere spremenijo, bo zopet izvrševal nad njimi jurisdikcijo. Dejansko pa se te škofije pridružijo helenski cerkvi in sinodi v Atenah. Sinoda se je pomnožila za štiri člane in bo štela devet članov: štiri iz novih, štiri pa iz starih pokrajin ter atenskega nadškofa kot predsednika. Število metropolij se bo polagoma skrčilo po smrti dotičnih metropolitov. S tem je število vernikov grške cerkve pod oblastjo atenske sinode narastlo za dva milijona. Za kretske metropolije veljajo še prejšnje odredbe.

V grškem Epiru je nekoliko pravoslavnih Albancev. Pod vplivom samostojne Albanije se zbuja njihova narodna zavest. Zato Grki še bolj nasprotujejo uvajanju albanskega bogoslužnega jezika v Albaniji.

12. Ciprska nadškofija na otoku Cipru je avtokefalna, ker je bil otok Ciper v prejšnjih stoletjih politično ločen od carigrskega patriarhata. Turki so ga osvojili šele l. 1571. L. 1878. ga je zasedla Anglija. Ima enega nadškofa, tri metropolitane, okoli 800 duhovnikov in okoli 250.000 vernikov.

13. Grški kolonisti v severni Ameriki so z dovoljenjem carigrskega patriarha leta 1922. dobili avtonomno cerkveno upravo pod načelstvom nadškofa v New-Yorku; njemu so podrejene tri škofije (Boston, Chicago in San Francisco) in okoli 250.000 vernikov. — V Avstraliji je okoli 7000, v drugih kolonijah pa okoli 50.000 Grkov.

14. Sinajska nadškofija je najmanjša avtokefalna cerkev. Šteje samo okoli 100 vernikov; od teh je polovica menihov sinajskega samostana sv. Katarine, druga polovica pa so beduini v okolici sinajskega samostana. Rabi grški bogoslužni jezik.

Melkiti

se imenujejo tisti domači prebivalci v Siriji (Sirci) in Egiptu (Kopti), katerih predniki so v dobi nestorianske in monofizitske herezije ostali zvesti carigrskemu pravoslavju. Njihovo ime dokazuje, da je bilo krivoverstvo v zvezi z avtonomističnimi narodnimi in političnimi težnjami negrških vzhodnih narodov. Pristaše prave vere in kalcedonskega cerkvenega zbora so nazivali vladinovce, cesarjeve pristaše (melek = kralj; carigrjski cesar se je grško imenoval βασιλεύς = kralj). Sedaj govore arabsko, a v večjih trgovskih kulturnih središčih je tudi nekoliko Grkov. Liturgični jezik je arabski. Višja duhovščina je bila do zadnjih desetletij skoraj vsa grška. Zato se je grško bogoslužje še bolj vzdrževalo nego je bilo razmerno s številom grških vernikov. V zadnjem desetletju pa vedno bolj prevladuje domača hierarhija in arabski bogoslužni jezik.

15. Antiohijski patriarhat ima 13 metropolij in okoli 200.000 vernikov.

16. Jeruzalemski patriarhat ima dve metropoliji in okoli 35.000 vernikov.

17. Aleksandrijski patriarhat obsega šest metropolij in okoli 110.000 vernikov. Tu so Grki v znatni večini, ker je v velikem trgovskem središču (Aleksandrija) mnogo Grkov in ker so domači kristjani po večini v koptski cerkvi.

18. Gruzija

(Georgija, Iberia) se je pokristjanila v 4. stoletju. Sprejela je bizantinski obred in je bila v zvezi z bizantinsko cerkvijo. Bila je cvetoča krščanska država; cvetelo je versko življenje, gruzinsko cerkveno slovstvo in gruzinski bogoslužni jezik. Na Atosu so imeli slavni samostan Iberon (Iviron) s slavno podobo Iverske Matere božje. V 16. stoletju so samostan zasedli grški redovniki. Pod grškim vplivom so se Gruzini v 13. stoletju končno ločili od katoliške cerkve. Po mnogih žalostnih dobah pod arabskim, perzijskim, mongolskim in turškim jarmom so se l. 1801. podvrgli Rusiji. L. 1811. je bila gruzinska cerkev kot poseben eksarhat pridružena ruski cerkvi.⁹ Rusija je uvajala ruski bogoslužni jezik. Po ruski revoluciji l. 1917. so Gruzini obnovili svojo narodno cerkev s katolikos-om v Tiflisu na čelu. Razdeljena je v pet škofij in šteje okoli 2,500.000 vernikov.

19. Albanska pravoslavna cerkev.

V Albaniji je okoli 180.000 pravoslavnih kristjanov. Nekdaj so bili pod slovanskim vplivom. Pod turškim vplivom pa se je albansko pravoslavje heleniziralo. Kakor vse samostojne države, tako hoče imeti tudi Albanija avtonomno (avtokefalno) pravoslavno cerkev in narodno bogoslužje. Od l. 1918. dalje je to gibanje vodil duhovnik Fan Noli, ki so ga nekateri albanski domoljubi izbrali za metropolita. Nastopal je kot škof in je imel pontifikalno liturgijo v Albaniji in v Ameriki, dasi zaradi opozicije carigrajskega patriarhata ni bil ordiniran za škofa. Leta 1924. je bil predsednik albanske vlade, a potem ga je vrgel sedanji albanski kralj Ahmed Zogu. Pravoslavni narodni zbor je l. 1922. proglasil avtokefalno albansko cerkev in narodno albansko bogoslužje. Carigrajski patriarh se je od l. 1923. do 1927. pogajal z Albanci. Dovolil je avtokefalnost, a odklonil albansko bogoslužje.

⁹ S. Runkevič, Gruzinskij eksarhat; I. Sokolov, Gruzija (Pravoslavna bogosl. enciklopedija IV, 717—750 in 753—765).

Po zvezi z Italijo so postali Albanci odločnejši proti Carigradu. Italija bi rada dosegla avtokefalnost pravoslavne cerkve na otoku Rodos in na Dodekanezu; zato podpira tudi albanske pravoslavne težnje. V februarju 1929 je albanska vlada sama rešila vprašanje ter proglasila avtokefalnost albanske pravoslavne cerkve pod vodstvom škofa Besariona Džuvani. S pomočjo srbske hierarhije so bili posvečeni trije novi albanski škofje, da bi bili dani pogoji za avtokefalnost. Carigrajski patriarhat je protestiral in bo morebiti albansko cerkev izobčil, kakor je l. 1872. izobčil bolgarsko cerkev. Glavni razlog tega nasprotja je albansko narodno bogoslužje. Carigrajski patriarhat smatra, da so albanski pravoslavni kristjani vsaj deloma grškega rodu. Narodno albansko bogoslužje bi moglo vplivati na pravoslavne Albance v grškem Epiru in tako še bolj skrciti grško interesno sfero. Zato se je protestu carigrajskega patriarhata pridružila tudi grška sinoda v Atenah in aleksandrijski grški patriarhat.

Albanski škof Besarion Džuvani je glavni pospeševalec albanskega bogoslužja. Dalje časa se je mudil v Jugoslaviji; s pomočjo srbskih strokovnjakov je proučeval liturgične rokopise v patriarški biblioteki v Sremskih Karlovcih. L. 1927. je dovršil albanski prevod liturgije (sv. maše) in ga izročil »Monastirski štampariji« v Sremskih Karlovcih.¹⁰ Dotlej še ni znano, če je albanska liturgija že tiskana in že v rabi.

Pravoslavni Albanci so osamljeni in morajo v narodnih težnjah iskati pomoči srbske cerkve. Vzhodno pravoslavje nima korenin v stari albanski zgodovini. Albanci so bili v srednjem veku kristjani rimskega obreda. L. 1929. so katoliški duhovniki iz Albanije poročali o silnem katoliškem gibanju med pravoslavno albansko inteligenco in duhovščino. Katoliško gibanje ima razlog deloma v starih albanskih tradicijah, deloma pa v opoziciji proti carigrajskemu patriarhatu in proti grški cerkvi sploh.

Katoličani bizantinskega obreda.

Kakor so med pravoslavnimi kristjani v veliki večini Rusi, tako so med vzhodnimi katoličani v večini Rusini.

Rusini, Ukrajinci. V prejšnji avstrijski Galiciji (v sedanji Poljski) in v Podkarpatski Rusiji je okoli štiri milijone kato-

¹⁰ Vesnik srpske crkve 1927, str. 593.

liških Rusinov; okoli 800.000 jih je v severni in južni Ameriki, nekoliko jih je v Bukovini (Romunija), na Ogrskem in drugod. Skupno jih je okoli pet milijonov.

To so deloma ostanki velike rusinske unije, proglašene l. 1596. v Brestu Litovskem v tedanji in sedanji Poljski. Carska Rusija jo je zatrla, v avstrijski Galiciji pa se je ohranila in utrdila.

Med gališkimi rusinskimi katoličani se je v 19. stoletju silno razvila ukrajinska narodna zavest. Kakor so Rusi istovetili svojo narodnost in pravoslavje, kakor so Poljaki istovetili poljsko narodnost in katoličanstvo rimskega obreda, tako so gališki Rusini istovetili katoličanstvo in ukrajinstvo. V Podkarpatski Rusiji ukrajinska zavest ni tako živa. Karpatsko-ruski dialekt je nekoliko različen od gališkega; okoli 100.000 podkarpatskih Rusinov se je poslovalo. Središče nekdanje rusinske unije je bilo na meji med ukrajinskim in beloruskim dialektom. Posebno so se odlikovali Belorusi; med njimi je deloval in mučeniške smrti umrl sv. Jozafat Kuncevič. Jedro Ukrajine okoli Kijeva ni bilo nikoli katoliško, marveč odločno pravoslavno. Zato istovetenje unije in Ukrajinstva s historičnega in z verskega stališča ni upravičeno. V tako važnem verskem vprašanju je treba bolj naglasiti katoliško vesoljnost.

Središče katoliških Rusinov je v nekdanji avstrijski **Galiciji** (sedaj v Poljski). Tu imajo katoliški Rusini metropolijo Lvov in dve škofiji: Peremyšl in Stanislavov. Vernikov je okoli 3.500.000, duhovnikov okoli 2000. Redovnikov bazilijancev (skupno s samostani zunaj Galicije) je 117 duhovnikov, 157 bogoslovcev in dijakov ter 148 bratov, studistov je razmeroma malo; bolj napreduje žensko redovništvo. Lepo napredujejo redemptoristi vzhodnega obreda.

Med duhovniki je bilo do zadnjega desetletja neznatno število neoženjenih. V zadnjem desetletju so škofje pričeli uvajati celibat. To je dalo povod silnim notranjim bojem. Lvovski metropolit Šeptickij je odnehal. V Stanislavovu in v Peremyšlu pa se odločno uvaja celibat; večina semeniških mest je rezerviranih za take bogoslovce, ki se odločijo za celibat. Laiki in duhovniki so se proti peremyšlskemu škofu (Kocilovskemu) zaradi uvajanja celibata pritožili na apostolsko stolico, a pritožba je bila zavrnjena (1927).

V ostalih poljskih pokrajinah se je nekoliko tisoč pravoslavnih zedinilo s katoliško cerkvijo. To bi moglo toliko laže napredovati, ker so pravoslavni v teh pokrajinah po večini potomci bivših vzhodnih katoličanov in še živi spomin na zedinjenje. A delo za zedinjenje je zelo ovirano po narodnih in političnih bojih. Katoliškim rusinskim duhovnikom iz Galicije je skoraj popolnoma zaprta pot v druge poljske pokrajine. Po poljskem konkordatu z apostolsko stolico so katoliški verniki in duhovniki vzhodnega obreda zunaj Galicije podrejeni latinskemu poljskim škofom.

A utrjuje in širi se tudi pravoslavje. V prejšnji Galiciji so bili Rusini pod avstrijsko vlado zavarovani proti pravoslavju. Pod sedanjo Poljsko pa je začelo pravoslavje posegati tudi v Galicijo, ki za tak boj ni bila pripravljena. V peremyšski škofiji je znatno število rusinskih župnij prešlo v pravoslavje, skupno okoli 30.000 vernikov.

Podkarpatski Rusini so se v 17. in 18. stoletju zedinili s katoliško cerkvijo. V 19. stoletju so bili vsi katoliški. Pod madžarsko vlado se je duhovščina in inteligenca oddaljila od ljudstva; mnogo duhovnikov se je pomadžarilo. Ljudstvo je bilo gospodarsko, socialno in moralno zanemarjeno. To so izrabili pravoslavni agitatorji, da so pridobili okoli 100.000 vernikov za pravoslavje. Pravoslavje so z uspehom širili tudi preprosti domačini, ki so se v Ameriki seznanili s pravoslavjem in so se povrnili v domovino.

Katoliških podkarpatskih Rusinov je še okoli pol milijona. Razdeljeni so v dve škofiji: Prešov na ozemlju Slovaške in Munkačevo s sedežem v Už-horodu (prejšnji madžarski Ungvar) v avtonomni Podkarpatski Rusiji, pridruženi Čehoslovaški.

V **severni Ameriki** imajo katoliški Rusini tri škofove, enega v Kanadi, dva pa v Zedinjenih državah. V Zedinjenih državah sta ustanovljeni dve škofiji, ena za izseljence iz Galicije, druga pa za izseljence iz Podkarpatske Rusije. Opazilo se je namreč, da je za Rusine izpod Karpatov potrebna posebna pastoracija in posebna cerkvena organizacija. Sicer bi se čutili zapuščene in bi mogli priti pod vpliv pravoslavne duhovščine.

Za približno 20 rusinskih župnij, ki so po svetovni vojni še ostale pod **Madžarsko**, se je ustanovil poseben generalni vikariat, ki ga sedaj upravlja škof Papp, iz Čehoslovaške izgnani bivši škof v Už-horodu.

Škofija v Križevcih. L. 1611. se je skupina srbskih beguncev (Uskokov) na hrvatskem in ogrskem ozemlju zedinila s katoliško cerkvijo. Prvi škof je bil Simeon Vratanja (1611). Po mnogih težavah se je zedinjenje polagoma utrjevalo. L. 1777. je bila ustanovljena samostojna škofija v Križevcih. Prej so bili škofje kot generalni vikarji podrejeni zagrebškemu nadškofu. Križevska škofija se je zdatno pomnožila z rusinskimi naseljenci v Bački, Banatu, Slavoniji in Bosni. Sedaj obsega vse katoliške vernike bizantinskega obreda v Jugoslaviji, skupno nad 50.000. Imajo dobro duhovščino. Dobro se razvija žensko redovništvo; moško redovništvo pa še ni razvito. V Zagrebu imajo skupno deško in bogoslovno semenišče pod vodstvom domačega bazilianca dr. Visoševića in dveh redovnih sobratov iz Galicije.

Vse te slovanske škofije bizantinskega obreda imajo iste liturgične knjige z nekaterimi posebnimi liturgičnimi običaji, ki so se razvili med katoliškimi Rusini od 17. do 19. stoletja in ki so se ohranjevali med gališkimi Rusini. A nekam čudno je bilo, da zaradi politične razkovanosti niso imeli med seboj rednih cerkvenih zvez in posvetovanj. Končno se je po medsebojnem dogovoru in z odobrenjem sv. očeta sešla prva skupna konferenca v Lvovu od 29. novembra do 5. decembra 1927. Sešli so se rusinski škofje iz Galicije, Amerike, Podkarpatske Rusije, križevski škof Njaradi in bolgarski škof Kurtev. Polagoma se bo morebiti doseglo več skupnega sodelovanja v duhu katoliške vesoljnosti in edinosti.

Bolgari so od 9. stoletja dalje omahovali med Rimom in Carigradom. V dobi narodnega prerojenja so se bolgarski domoljubi leta 1860. odločili za zedinjenje z Rimom. Zedinjenje je moralo prestati mnogo bojev in preskušenj, še preden se je moglo utrditi. Pred svetovno vojno so imeli tri katoliške škofije vzhodnega obreda: škofija v Carigradu, apostolski vikariat v Odrinu (Adrianopol, Trakija) in Solunu (Makedonija). Vse tri škofije so imele okoli 15.000 vernikov. Po balkanski in svetovni vojni je bil trakijski in solunski vikariat opustošen in skoraj popolnoma uničen. V Jugoslaviji se je ohranilo še malo ostankov bivšega solunskega vikariata v Gevgeliji, Bogdancih in Strumici. V solunskem vikariatu so delovali lazaristi, usmiljenke in izvrstne domače redovnice, evharistinke. Bolgarski katoličani vzhodnega obreda so po večini zbežali v Bolgarijo.

Za vse je en sam apostolski vikariat v Sofiji s škofom Kurtevom na čelu. Vernikov je okoli 5000.

Poleg tega je v Bolgariji okoli 40.000 katoličanov latinskega obreda. Po večini so to potomci krivoverskih bogomilov (pavličanov); spreobrnilo so jih frančiškanski misijonarji.

Ob koncu 17. stoletja so se **Romuni** v tedanji Ogrski zedinili s katoliško cerkvijo. Po svetovni vojni so te pokrajine pridružene Romuniji. Vernikov je okoli poldrug milijon, duhovnikov okoli 1500. Razdeljeni so v eno metropolijo, Alba Julia s sedežem v Blaj-u (Blasiu) in tri škofije: Orade Mare (Veliki Varadin), Gherl, Lugoj. Po romunskem konkordatu (1929) je dovoljena ustanovitev še ene škofije. To je poleg Rusinov največja skupina vzhodnih katoličanov. Razmere so v mnogoterem oziru podobne, kakor pri katoliških Rusinih. Svetna duhovščina je po večini oženjena; neoženjenih je samo okoli šest odstotkov. V jožefinski dobi je redovništvo oslabelo; bilo je skoraj popolnoma zatrto. L. 1918. sta bila samo še dva stara redovnika (bazilianca). Žensko redovništvo je bilo izumrlo. Katoliški Romuni, ki so hrepeneli po samostanski samoti, so včasih prehajali v romunske pravoslavne samostane, zlasti ženske; le prav malo jih je vstopilo v latinske redove.

Po svetovni vojni se veliko dela za obnovitev redovništva. Trije romunski baziliani so šli v Galicijo k rusinskim reformiranim baziliancem in so potem to redovno disciplino prenesli v Romunijo. Sedaj je že odprt romunski bazilianski noviciat v Biskadu. Žensko redovništvo se je obnovilo na ta način, da so se z dovoljenjem Benedikta XV. nekatere romunske redovnice iz latinskih samostanov vrnile v vzhodni obred in ustanovile vzhodne redovne hiše. V vzhodni obred z romunskim bogoslužjem je prestopilo pet francoskih asumpcionistov; poverjeno jim je vodstvo deškega semenišča v Blaju. V isti obred je prešlo nekoliko francoskih asumpcionistk. Metropolit Suci je ustanovil novo romunsko žensko redovniško družbo. L. 1925. je ukazal, da se morajo vsi duhovniki udeleževati duhovnih vaj. Uspešno delujejo ljudski misijoni. Razvija se katoliško časopisje.

Iz narodnih in političnih razlogov se je l. 1912. ustanovila ogrska škofija bizantinskega obreda, **Hajdu-Dorog** z rezidenco v Debreczinu. Tej škofiji je bilo pridruženih 78 pomadžarjenih rusinskih in 83 romunskih župnij. Obredni jezik bi moral biti

starogrški. Toda duhovščina je pod madžarskim vplivom uvažala moderni madžarski liturgični jezik, ki je sedaj že splošno uveden v tej škofiji.

V sedanji Madžarski je l. 1921. bilo 158.000 katoličanov vzhodnega obreda, med temi je nad 20 župnij prešovske škofije.

Katoliški Grki čistega bizantinskega obreda. Podrobno dušnopastirsko delovanje za zedinjenje Grkov se je pričelo l. 1861. Bilo je mnogo bojev. Šele l. 1911. je število toliko narastlo, da se je mogla zanje ustanoviti škofija. Prvi škof je bil Izaija Papadopoulos, svet mož; l. 1918. je postal asesor Vzhodne kongregacije v Rimu. Njegov naslednik je Georgij Kalavassi. Do l. 1923. je residiral v Carigradu; tega leta pa se je sedež škofije prenesel v Atene. Grška hierarhija in duhovščina silno napada katoliške Grke bizantinskega obreda. L. 1911. je škofija imela samo nekoliko stotin vernikov; sedaj jih je okoli 2000.

Ta katoliška skupina je nastala s pomočjo grških katoličanov rimskega obreda. Večina duhovščine (tudi škof Kalavassi) je iz grških družin rimskega obreda. V Grčiji, zlasti na otokih, je namreč nad 50.000 katoliških Grkov rimskega obreda iz dobe, ko so bili mnogi grški otoki pod benečansko oblastjo.

Italo-Grki. Od 15. do 17. stoletja je v Italijo pribežalo večje število grških in albanskih družin iz tedanje Turčije. Ker se v Italiji ni dovoljevala organizacija pravoslavne grške hierarhije, so ti Grki in predvsem Albanci brez posebnih bojev postali katoličani; ohranili so svoj obred, a podrejeni so bili latinskim škofom. Sprejeli so mnogo latinskih običajev in pobožnosti: rožni venec, križev pot, majniško pobožnost, češčenje sv. Antona Padovanskega, sv. Frančiška Ksaverija, sv. Jožefa i. dr. Duhovščina se je vzgajala v južno-italijanskih semeniščih. Zanje je bil ustanovljen Grški kolegij v Rimu (1577). Leon XIII. ga je reorganiziral in izročil vodstvu benediktincev. Sedaj služi Grkom, Italo-Grkom, Melkitom in deloma tudi Romunom. V prejšnjih stoletjih so imeli več samostanov. Sedaj imajo samo samostan v Grotta-Ferrati pri Rimu; tam je deško semenišče. Ob nedeljah se pri maši čita evangelij tudi v albanskem jeziku. Že v prejšnjih stoletjih so sprejeli gregorijanski koledar.

Deloma so še podrejeni latinskim škofom. L. 1923. se je zanje ustanovila škofija v Lungro v Kalabriji. Vseh je okoli 80.000; od teh jih je 20.000 v raznih kolonijah.

Melkiti. V Siriji, Palestini, Egiptu in v kolonijah biva okoli 130.000 katoličanov bizantinskega obreda, a z arabskim bogoslužnim jezikom; od teh jih je okoli 20.000 v kolonijah. Zedinjenje s katoliško cerkvijo so v začetku 18. stoletja utrjevali jezuiti in kapucini. Katoliški Melkiti so prestali mnogo krvavih preganjanj. Patriarha so do l. 1724. volili tudi laiki in navadni duhovniki; od tega časa ga voli sinoda škofov. Patriarh ima naslov: aleksandrijski, antiohijski in jeruzalemski. Njegova prava residenca je Damask. A patriarhi so po svoji izberi in po potrebah razmer stolovali tudi v drugih mestih: Bejrut, Aleksandrija, Kairo. To preseljevanje je zbujalo nezadovoljnost v Damasku, ker je patriarh obenem damaški metropolit. Katoliški Melkiti so imeli več narodnih sinod (zadnja je bila 1909), a Rim jih ni potrdil, ker melkitska organizacija še ni bila zadosti urejena po zahtevah katoliške cerkve. Do zadnjih desetletij so se še ohranile nekatere razvade, prevelik vpliv laikov i. dr. Za versko življenje in cerkveno disciplino je zelo zaslužen patriarh Kadi (1919—1925).

Med svetovno vojno so jih Turki krvavo preganjali, zato se je njih število skrčilo.

Razdeljeni so v 12 škofij. Svetne in redovne duhovščine je razmeroma mnogo. Mlajši duhovniki so dobro vzgojeni; po večini so neoženjeni. Redovnikov je okoli 400, redovnic okoli 100. Večina redovnikov je v dušnem pastirstvu po župnijah; v skupnih samostanih jih je razmeroma malo. Za vzgojo duhovščine imajo posebne zasluge »beli očetje« (ustanovitelj kardinal Lavigerie), ki vodijo semenišče sv. Ane v Jeruzalemu.

Gruzini imajo slavno katoliško preteklost. Po končni ločitvi od Rima (13. stol.) so v srednjem veku med njimi delovali latinski dominikanci. L. 1329. je bila za Gruzine na Kavkazu ustanovljena latinska škofija v Tiflisu. V 17. stoletju so goreče delovali kapucini. L. 1845. je ruska vlada izgnala vse katoliške redovnike kot tujce. Katoliški bizantinsko-gruzinski obred je Rusija prepovedala. Katoliški Gruzini so morali sprejeti ali latinski ali pa armenski obred. Zato se ni mogla organizirati katoliška gruzinska cerkev. Katoliških Gruzinov je okoli 40.000; po večini so latinskega obreda, nekoliko jih je armenskega obreda. Do l. 1914. so bili podrejeni škofiji Tiraspol-Saratov v Rusiji. L. 1861. je bila v Carigradu ustanovljena duhovniška kongregacija Brezmadežnega Spočetja; njen namen je vzgoja

katoliške duhovščine bizantinsko - gruzinskega obreda. Med ljudstvom, med duhovščino in med velikaši je mnogo nagnjenja k zedinjenju s katoliško cerkvijo, a med gruzinskim katoliškim ljudstvom je premalo umevanja za bizantinsko-gruzinski obred. Katoličani gruzinskega obreda so se v zadnjem desetletju pričeli cerkveno organizirati. Večji uspehi bodo mogoči, ko v Rusiji in v sosednjih pokrajinah nastanejo rednejše razmere.

Manjše vzhodne cerkve.

Razen bizantinskega obreda v mnogih jezikih je na vzhodu še pet starih vzhodnih obredov: armenski, sirski, koptski, kaldejski in maronitski.

Armenci.

Armenski obred je obred kristjanov armenske narodnosti, oziroma armenskega rodu; mnogi Armenci so namreč tako raztreseni med drugimi narodi, da se prištevajo dotični narodnosti in ne znajo več armenskega jezika. Tako so n. pr. armenski katoličani v Poljski po jeziku in narodnosti večinoma Poljaki; v Turčiji so se Armenci že poturčevali. Pri službi božji se rabi stari armenski jezik.

Sprva (v 3. in 4. stol.) se je med Armenci širila jeruzalemsko-antiohijska liturgija. V 5. stoletju je nastala sedanja armenska liturgija, sestavljena iz antiohijskih in carigrajskih prvin (Jakobova in Zlatoustova liturgija) z nekaterimi posebnimi armenskimi dodatki. Vernike obhajajo z delci evharističnega kruha, namočenimi v sveti krvi. Zakrament poslednjega olja se teoretično še priznava, a praktično se več ne deli.

Veliki apostol Armencev je sv. Gregorij Prosvetljevalec (Krikor Lusavorič; Illuminator) ob koncu 3. stoletja. V drugi polovici 5. stoletja so zašli v *monofizitizem*. A sedaj se malo zavedajo monofizitske herezije; bolj jasno praktično in teoretično zametajo rimsko prvenstvo. Krivoverski Armenci se po prvem armenskem apostolu nazivajo gregorijanski Armenci; to ni v soglasju z zgodovino, ker je bil sv. Gregorij Prosvetljevalec pravoveren in v zvezi s katoliško cerkvijo. V podobnem nasprotju z zgodovinsko resnico nazivajo svojo mašo: liturgija našega blaženega očeta sv. Gregorija Prosvetljevalca.

Armencev je okoli tri milijone. Pred svetovno vojno jih je bilo do štiri milijone. Med vojno so Turki poklali na stotisoče

Armencev (600.000 do 800.000); mnogo jih je pomrlo med preganjanjem. V skrčeni Turčiji jih je ostalo samo še okoli 200.000; prej jih je bilo okoli dva milijona. Po cerkvenem ustrojstvu so razdeljeni v pet patriarhatov, od katerih se trije imenujejo katolikati (katolikos), dva pa patriarhata. 1. Katolikat Ečmiadzin (Transkavkazija v Rusiji). Katolikos v Ečmiadzinu ima neko častno prvenstvo v armenski cerkvi. 2. Katolikat Sis (Cilicija v južnovzhodni Mali Aziji). 3. Katolikat Aġtamar na otoku Vanskega jezera v Turčiji. 4. Jeruzalemski patriarhat ima samo 5000 vernikov. Patriarh je samo titularen, je navaden škof; stanuje na Sionu. 5. Cariġrajski patriarhat je tudi samo titularen. L. 1914. je imel 1,300.000 vernikov, sedaj jih je samo še 150.000, ker je bila večina Armencev poklana ali izgnana. Sedanji naslovni patriarh je l. 1922. bežal iz Cariġrada. Večina Armencev je v Transkavkaziji, drugi so razkropljeni po vsem svetu.

Katolikosom in patriarhom so podrejene nadškofije in škofije. Nekatere škofije in manjša cerkvena okrožja vladajo odličnejši navadni duhovniki z naslovom vardapet, t. j. doktor.

Katoliški Armenci. Med Armenci so v srednjem veku delovali katoliški redovniki, predvsem dominikanci. Dominikanci so ustanovili več armenskih dominikanskih samostanov; ohranili so rimski obred, a v armenskem jeziku. Okoli teh samostanov je bilo približno 20.000 armenskih katoličanov. Ob koncu 18. stoletja so armenski dominikanci (fratres unitarii) kot posebna skupina izginili. Premalo so spoštovali armenske tradicije. V preteklih stoletjih so bili nekateri katolikoski v Ečmiadzinu in v Ciliciji zedinjeni s katoliško cerkvijo. Sredi 18. stoletja je število katoliških Armencev tako narastlo, da so si izvolili patriarha; Rim je to potrdil. L. 1750. je bil patriarhat prenesen v samostan Bzommar pri Beirutu. L. 1866. so armenski škofje izvolili slavnega cariġrajskega nadškofa Antona Hassuna (1846—1880) za patriarha in s tem prenesli patriarhat v Cariġrad (1867).

Katoliških Armencev je okoli 100.000. Od teh jih polovica biva v Rusiji, kjer imajo od l. 1924. škofijo v Tiflisu; prej so bili podrejeni latinski škofiji v Tiraspol-Saratov. Pred svetovno vojno je bilo število armenskih katoličanov do 150.000. A med vojno so Turki poklali skoraj polovico v Turčiji bivajočih Armencev, deloma pa so umrli med preganjanjem. Tako je poginilo do 40.000 katoliških Armencev, med njimi pet škofov,

121 duhovnikov in 47 redovnikov. Ostanki so se razkropili po vsem svetu, posebno v Sirijo, Francijo in Italijo. Znamenita je armenska nadškofija v Lvovu (okoli 5000 vernikov). Na Ogrskem biva okoli 10.000 katoliških Armencev; podrejeni so latinskim škofom. V Jugoslaviji je armenska katoliška župnija v Novem Sadu.

Na armenskem cerkvenem zboru v Rimu od 8. maja do 30. junija 1928 se je armensko cerkveno ustrojstvo preuredilo. Patriarški sedež je iz Carigrada prenesen v Bejrut. V Carigradu je ustanovljena nadškofija. Število škofij je od 15 skrčeno na pet. S tem so se znatno pomirili notranji razdori med katoliškimi Armenci.

Med katoliškimi Armenci v Carigradu so se v 19. in 20. stoletju ponavljali notranji boji. Glavni razlog nemirov in razdorov je bilo tradicionalno vmešavanje laikov v cerkvene posle, v upravo cerkvenega premoženja in celo v volitev škofov in patriarha. Veliki nemiri in razdori so bili od l. 1911. do 1913. Armenski narodni zbor je l. 1911. odstavil patriarha Nazliana. Nemiri so se ponovili l. 1927. Večkrat je vmes posegala turška vlada. L. 1929. so se začele razmere pomirjevati.

Duhovnik Mehitar je l. 1701. ustanovil armenski red — mehitariste — z benediktinskimi redovnimi pravili. L. 1717. so se naselili na otoku sv. Lazarja v Benetkah. Tu je sedež generalnega opata, ki je obenem nadškof. Znamenita je njihova tiskarna. Dunajski samostan mehitaristov ima tiskarno, v kateri so se tiskale tudi staroslovenske knjige.

Dobro delujejo armenske redovnice Brezmadežnega Spčetja M. B. Ustanovil jih je nadškof Hassun l. 1852.

Sirski kristjani.

Sirski obred je prvotni antiohijski obred s spremembami v teku stoletij. Prvotno se je rabil grški bogoslužni jezik, posebno v heleniziranih mestih. Pozneje se je uvajal sirski jezik (aramejski dialekt). A ljudstvo ga ne razume več. Sirski jezik se govori samo še v nekoliko mesopotamskih vaseh. Evangelij in list se čitata (pojeta) tudi v arabskem jeziku. Nekateri duhovniki sploh vse pete molitve pojejo v arabskem jeziku. Katoliška cerkev skuša to razvado odpraviti.

Mašni obred je v bistvu antiohijski obred 4. stoletja. V liturgiji je ohranjenih nekoliko skaženih grških izrazov (Kurrieison i. dr.). Liturgija ima 40 različnih anafor (kánonov), kakor ima tudi rimska nekoliko prefacij in »Communicantes«. Kato-

ličani imajo sedem različnih anafor. Navadno se bere liturgija (anafora) sv. Zlatousta.

Sirski menihi so zavrgli kalcedonski cerkveni zbor (451), ker so mislili, da je obsodil Cirila Aleksandrijskega. Držali so se Cirilove formule in zavrgli kalcedonsko. Sprva so bili torej samo razkolniki, polagoma pa so postali heretiki-monofiziti. Dolgo se niso mogli cerkveno organizirati, ker jih je bizantinska državna oblast preganjala. Šele l. 543. se je menihu Jakobu Zanzalosu-Baradaju posrečilo, da je bil posvečen za škofa. Svojo sekto je organiziral in širil preoblečen v razcapano beraško obleko, da se je mogel skrivati pred državno oblastjo; odtod ime Baradaj (t. j. cunje). Po njem se sirski monofiziti imenujejo *jakobiti*. V vseh tedanjih katoliških škofijah so monofiziti nastavili tudi svoje škofo. Njihova cerkvena organizacija se je končno uredila v 7. stoletju pod Arabci; ustanovili so svoj patriarhat. S pomočjo Arabcev so preganjali in zatirali katoličane. A končno se je to nad njimi maščevalo. Večkrat so bili krvavo preganjani.

V zadnjih stoletjih je patriarh stoloval večinoma v Diarbekiru; sedaj stoluje v samostanu Deir-Zafaran pri Mardinu. Patriarhat obsega 11 metropolij, 3 škofije in okoli 80.000 vernikov. Ker so razkropljeni med raznimi narodi, govore v raznih pokrajinah različne jezike: arabsko, kurdsko, armensko, sirsko. Tako tudi katoliški Sirci. Sirski patriarh ima oblast nad sirske kristjani v Siriji, Kurdistanu in Mesopotamiji; neko nedoločno vrhovno oblast ima nad Malabarci.

Katoliški Sirci. Med Sirci se je v 17. stoletju utrjevalo cerkveno zedinjenje. Pred svetovno vojno je bilo 60.000 katoliških Sircev. Po klanju in preganjanju je število padlo na 45.000. Katoliški patriarh ima naslov antiohijskega patriarha. V 19. stoletju je stoloval večinoma v Mardinu. Učeni patriarh Rahmani († 1929) je iz osebnih razlogov stoloval v Bejrutu. Katoliški Sirci so raztreseni od Bagdada do Sredozemskega morja. Imajo šest nadškofij in štiri škofije. Število omahuje, ker niso vsi stanovitni. Zadnja leta se je med jakobskimi Sirci pojavljalo katoliško gibanje.

Kopti.

Krščanski Kopti, potomci starih Egipčanov (kopt = [e]gypt), imajo podobno zgodovino kakor Sirci. Na podoben način so

zavrgli kalcedonski cerkveni zbor in zašli v monofizitizem. Monofizitizem so pospeševale narodno-politične težnje proti Carigradu. Koptska monofizitska cerkev se je organizirala že v 5. stoletju. Pod Arabci (v 7. stoletju) jih je bilo že šest milijonov, katoličanov pa samo 300.000. Sedanji Kopti se prav malo zavedajo monofizitske zmote; mnogi med njimi, celo mnogi duhovniki, mislijo o Kristusu popolnoma katoliško.

Koptski obred je nadaljevanje starega aleksandrijskega obreda (liturgija sv. Marka), a v koptskem jeziku; nekoliko obredov se vrši v arabskem jeziku. Obredi so bolj preprosti nego bizantinski. Mašne liturgije so tri: liturgija sv. Cirila (stara liturgija sv. Marka), sv. Gregorija in sv. Bazilija (obe iz grškega).

Monofizitskih Koptov je okoli 800.000. Njihov patriarh ima naslov aleksandrijskega patriarha, a že od 9. stoletja stoluje v Kairi. Med Kopti je mnogo notranjih razdorov. Pri cerkveni upravi, posebno pri upravi cerkvenega premoženja imajo velik vpliv laiki, ki se večkrat upirajo hierarhiji in posegajo tudi v strogo cerkvene posle, v volitev patriarha, škofov in duhovnikov. Med dolgo sedisvakanco (od 7. avg. 1927 do 7. dec. 1928) so se notranji spori zelo poostrili. Končno je egiptska vlada določila volilni red za patriarško volitev. Med 96 volilci imajo laiki veliko večino, vendar je bil za patriarha z veliko večino izvoljen kandidat hierarhije, Amba Johanes.

Med izobraženimi laiki se zelo širi protestantski duh. Pozna se angleški vpliv. Pod angleško vlado so protestantski misionarji v 19. stoletju širili protestantizem. Koptskih protestantov je okoli 30.000.

V 17. in 18. stoletju se je nekoliko Koptov zedinilo s katoliško cerkvijo. Sedaj je okoli 25.000 **katoliških** Koptov. L. 1899. je bil ustanovljen koptski aleksandrijski patriarhat, a je sedaj nezaseden.

Etiopska (abesinska) cerkev.

Iz Egipta se je krščanstvo od 4. stoletja dalje širilo v Etiopijo (Abesinijo), a popolnoma je zmagalo šele koncem 5. stoletja s pomočjo koptskih in sirskega monofizitskih misionarjev. Etiopska cerkev je sprejela koptski obred in ga nekoliko premenila; bogoslužni jezik je stari etiopski jezik (g'eez).

V etiopskem cerkvenem ustrojstvu je še vedno ohranjena primitivna odvisnost misijonske dežele. Vrhovni poglavar etiop-

ske cerkve je abuna, metropolit. Kakor so etiopski kristjani v 4. stoletju prejeli prvega škofa od aleksandrijskega škofa (patriarha) Atanazija, tako so še do konca l. 1926. imeli samo enega škofa (metropolita, abuna), ki jim ga je pošiljal egiptski koptski patriarh. To je za štiri milijone etiopskih kristjanov gotovo premalo.

Dne 4. decembra 1926 je umrl abuna Matevos, ki je vladal od l. 1881. Po njegovi smrti so Abesinci zahtevali preustrojstvo cerkvene uprave. Res čudno je, da mora samostojno krščansko kraljestvo prejemati edinega škofa od koptskega patriarha, politično odvisnega od mohamedanske egiptske vlade. Po dveh letnih pogajanjih se je l. 1929. dosegel kompromis, da bo koptski patriarh razen koptskega abuna posvetil pet domačih etiopskih škofov. Ali ti škofje morajo ostati podložni koptski cerkvi in se držati njenih zakonov. V nasprotnem slučaju bodo odstavljene. Koptski patriarh hoče še ohraniti prejšnjo oblast nad etiopsko cerkvijo in preprečiti, da se v Etiopiji ne bi ustanovila sinoda škofov, ki bi proglasila neodvisnost (avtokefalnost) etiopske cerkve in ki bi neodvisno od koptskega patriarha volila svojega metropolita.

Ko abuna (metropolit) nastopi svojo službo, je popolnoma neodvisen od koptskega patriarha, ki ima naslov tudi etiopskega patriarha. Dejansko je etiopska cerkev popolnoma odvisna od koptske, ker etiopski metropolit ne sme ordinirati škofov in mora etiopska cerkev metropolita prejeti od koptskega patriarha. Metropoliti koptske narodnosti (z arabskim narodnim jezikom) se težko uče etiopskega jezika in se v Etiopiji čutijo kakor tujci v izgnanstvu. Zato koptski menihi ne sprejemajo radi tega mesta in etiopska cerkev ne dobiva najboljših metropolitov.

Etiopski abuna ima neodvisno jurisdikcijo in sam ordinira vse etiopske duhovnike. Toda svoje oblasti doslej ni mogel uspešno izvrševati, ker so bile v etiopski cerkvi neurejene, skoraj anarhične razmere. Za štiri milijone kristjanov ni bilo niti škofij niti urejenih župnij. Vsako mesto, vsaka vas se v cerkvenem oziru vlada po svoje; med njimi ni prave zveze. Duhovnikov je zelo veliko, a brez bogoslovne in asketske izobrazbe. Ordinacije duhovnikov so bile v mnogih slučajih dvomljive, ker je abuna ordiniral na stotine duhovnikov naenkrat in ni pazil na rubrike ter ni vselej položil rok (impositio

manuum) na vsakega. Menišтво je mnogoštevilno. Menihi imajo več vpliva nego svetni duhovniki, ker žive dostojneje. Sploh pa abesinsko ljudstvo ne stavlja visokih zahtev, ker je nemoralno in v veri slabo poučeno.

Abesinsko krščanstvo in morala je na nizki stopnji; pozna se, da ljudstvo ni bilo nikoli zadostno spreobrnjeno, poučeno in prešinjeno po krščanstvu. Značilno je, da redko rabijo znamenje sv. križa. Ohranili so mnogo poganskih običajev, pregreh in razvad. Prešuštvo, mnogoženstvo, detomor, suženjstvo i. dr. je pri njih zelo razširjeno. Za katoličanstvo tla niso ugodna; bolj ugodna tla so za islam. Duhovniki in menihi radi disputirajo o verskih vprašanjih in so zelo navezani na monofizitske zmote.

Abesinci so se že v preteklih stoletjih zavedali svoje sorodnosti z ostalimi monofiziti. S koptskimi monofiziti so bili že od 6. stoletja v hierarhični zvezi, a na bogoslovno literaturo in na versko življenje so vplivali tudi Sirci in Armenci. Sorodnost z Armenci se kaže v tem, da je bil jeruzalemski etiopski samostan podrejen armenskemu jeruzalemskemu patriarhu. (V dobi zadnje etiopske sedisvakance so se ga polastili Kopti.) Vpliv sirskih monofizitov je posebno narastel v 16. in 17. stoletju, ko so portugalski misijonarji (jezuiti) z uspehom širili katoliško vero v Etiopiji in pobijali monofizitske zmote. V obrambo monofizitizma so etiopski pisatelji prevajali dela sirskih monofizitov (iz arabskega in sirskega jezika). V tej dobi se je utrdila monofizitska zmota. Prej so se monofizitizma malo zavedali.

Dozdeva se, da so šli katoliški misijonarji v 16. in 17. stoletju predaleč v disputiranju, a da so se premalo ozirali na etiopske tradicije, obrede in običaje. Katoliško misijonsko delo v 16. in 17. stoletju ni doseglo trajnih uspehov. Obnovilo se je na koncu 18. stoletja.

Katoliških Abesincev koptsko-etioipskega obreda je okoli 20.000. Več jih je latinskega obreda. V 19. stoletju so uspešno delovali lazaristi in kapucini. Odlikoval se je lazarist Justin de Jacobis. Pod njegovim vplivom se je spreobrnil nadarjeni etiopski menih Gebra Mihael; l. 1849. je postal duhovnik in vstopil v redovno družbo lazaristov. Pretrpel je strašno mučenitvo za katoliško vero; umrl je kot mučenec l. 1855. L. 1927. je bil proglašen za blaženega. — V italijanski Eritreji je misi-

jonsko delo poverjeno italijanskim kapucinom rimske provincije. Pripravlja se ustanovitev domače etiopske katoliške hierarhije.

Etiopija in pravoslavje. V začetku 19. stoletja je etiopska cerkev imela stike z Grki, v drugi polovici 19. stoletja pa z Rusi. Rusija je v Etiopijo pošiljala znanstvene in strokovne ekspedicije in naposled tudi cerkvena poslanstva. Prav tako so v Rusijo prihajala politična in cerkvena etiopska poslanstva. Etiopski kralj Menelik II. je l. 1896. premagal Italijane s pomočjo ruskih vojaških instruktorjev in z ruskim orožjem. — Ruski cerkveni historik V. V. B o l o t o v je bil dober poznavalec etiopske zgodovine. Še bolj se je z Etiopijo bavil ruski vseučiliški profesor Turajev (Petrograd), odličen strokovnjak za koptsko in etiopsko zgodovino in literaturo; o Abesiniji je napisal dober članek v ruski »Pravoslavni bogoslovski enciklopediji« (I, 19—82). — Ruski politični, znanstveni in cerkveni stiki so pripravljali pot k verskemu zbližanju z ruskim pravoslavljem.

Kaldejci.

Perzijski kaldejski kristjani so pod vplivom edeške šole (Ibas) zašli v n e s t o r i a n s t v o.

Nestorianski misijonarji so krščanstvo širili med Tatari, Mongoli, Indijci in Kitajci. Od 8. do 12. stoletja so šteli nad 10 milijonov, morebiti celo nad 20 milijonov vernikov, 230 škofij in 27 metropolij. Cvetela je bogoslovna in svetna znanost in književnost. O nekdanjem cvetočem verskem življenju pričajo razvaline 200 samostanov. Po napadih mongolskega kana Tamerlana (14. stol.) so začeli naglo propadati. Turki, Kurdi in Perzijci so jih krvavo preganjali; zato se je njih število zelo skrčilo. V kurdistanskih gorah so še ohranili neko neodvisnost. Sredi 19. stoletja se je v bojih s Kurdi zopet zmanjšalo njih število.

Nestorianski Kaldejci so se v večjih skupinah ohranili samo še v kurdistanskih gorah, kjer stanuje njihov patriarh v vasi Kočane. Kaldejci v mesopotamski ravnini so skoraj vsi prešli v katoličanstvo.

Obred in bogoslužni jezik je zelo podoben sirskeemu. — Sami se imenujejo Suraje (Sirci) ali »Hristiane«.

Nestorianski patriarhat se zadnja desetletja ohranja v eni družini med brati in nečaki. Patriarh ima naslov: katolikos. Predzadnji katolikos, Simon Benjamin, se je bolj bavil z lovom nego s cerkvenimi posli. Turki so ga umorili in razmesarili 2. decembra 1917. Njegov nečak Simon (Jese) je bil l. 1918. kot 11 letni deček izvoljen za patriarha.

Število vernikov se je med svetovno vojno za polovico skrčilo. Sedaj jih je še 80.000. Bivajo v Turčiji, Siriji, Perziji in Egiptu. Še vedno so ohranili neki kaldejski dialekt, ki se jako razlikuje od starokaldejskega. Pri maši se evangelij čita tudi v sedanjem kaldejskem dialektu. Nekateri govore tudi kurdski, arabski, perzijski ali turški jezik.

Rusi so skušali Kaldejce pridobiti za pravoslavje. Pridobili so okoli 20.000 Kaldejcev v Urmiji (Perzija). A to je trajalo samo toliko časa, dokler so dobivali podporo od Rusije. Angleški in ameriški protestantski misijonarji niso veliko dosegli; pridobili so samo nekoliko tisoč Kaldejcev.

Katoliški Kaldejci. Na koncu srednjega veka in pozneje v 16. in 17. stoletju so se s katoliško cerkvijo zedinile skupine Kaldejcev v Mesopotamiji. L. 1681. se je ustanovil katoliški kaldejski patriarhat. Patriarh ima naslov babilonskega patriarha, a stoluje v Mosulu. Pred svetovno vojno je bilo 100.000 katoličanov. Po krvavem preganjanju med vojno jih je ostalo še 60.000 v 4 nadškofijah in 8 škofijah.

Malabarski kristjani.

Malabar je pokrajina ob južnozpadnem obrežju angleške Indije. Razdeljena je v dve kraljestvi, odvisni od Anglije: na jugu Travankor, na severu Kočin (Cochin). V teh dveh državah stanuje okoli 800.000 kristjanov kaldejskega obreda; od teh je nad 450.000 katoličanov in okoli 350.000 krivovercev (monofizitov, nestoriancev in protestantov). Poleg njih je okoli 300.000 latinskih katoličanov in 3 milijone hinduistov, mohamedancev in protestantov.

Navadno jih imenujemo sirska-malabarske kristjane. Toda oni niso sirskega rodu; samo obred in bogoslužni jezik je sirska (sirska-kaldejski). Po rodu so Indijci. Govore narečje malajam dravidske jezikovne skupine. Indijci imenujejo te kristjane Nazarani Mapila. Katoličani se navadno imenujejo Pazeakuttukars (stara sekta); krivoverci pa Pulhenkuttukars (nova sekta).

Sirski Malabarci se radi nazivajo kristjane sv. Tomaža; trdijo, da jih je pokrstil apostol Tomaž. Tradicija trdi, da je bil sv. Tomaž mučen in pokopan v San-Thomé pri Madrasu. Kristjani so zašli v nestorianstvo, ker so jim nestorianski babilonski patriarhi pošiljali škofo.

Ko so Indijo zasedli Portugalci, so katoliški misijonarji (jezuiti i. dr.) v 16. in 17. stoletju večino sirskih Malabarcev pridobili za **katoliško vero**.

L. 1599. je Menezes, latinski nadškof v Goi, sklical sinodo v Diamperu, ki je uvajala stroge reforme, popravila cerkvene knjige in sežgala heretične knjige; s tem je sinoda hotela odstraniti nevarnost za odpad. Sirsko-kaldejski kristjani so bili podrejeni latinskim škofom; domača hierarhija je bila odpravljena. Toda reforme so šle predaleč. Premalo so spoštovali malabarske običaje in obrede; v cerkev so se uvajali latinski običaji. Domačini so bili razburjeni. L. 1653. so skoraj vsi (200.000) odpadli; le nekoliko stotin je ostalo zedinjenih. Papež Aleksander VII. (1655—1667) je Malabarcem poslal nove misijonarje, karmeličane, ki so v kratkem času velik del odpadnikov privedli v katoliško cerkev; še zdaj uspešno delujejo in vodijo vzgojo domače duhovščine.

Opadli Malabarci, prej nestorianski, so zašli v nasprotno monofizitsko herezijo, ker so bili v zvezi z jakobitskimi Sirci. To historično dejstvo dokazuje, kako malo se vzhodni krivoverci zavedajo svojega krivoverstva; bolj se zavedajo ločitve od Rima. Jakobitskih Malabarcev je okoli 250.000; nestorianskih je samo okoli 15.000 (ti so v 19. stoletju odpadli od katoliške cerkve); okoli 80.000 je protestantov (reformna malabarska cerkev).

Reformistični protestantski duh je pričela v 19. stoletju širiti anglikanska visoka cerkev s pomočjo angleške vlade. Ustanovila se je avtonomna reformna malabarska cerkev s približno 80.000 verniki.

Verski položaj jakobitskih Malabarcev je zelo žalosten. Ljudstvo je nevedno in praznoverno. Cerkev razpada. Na razvalinah napreduje protestantizem.

Katoliški sirsko-malabarski obred je kaldejski obred, nekoliko premenjen na sinodi v Diamperu l. 1599. Obredni jezik je sirski (siro-kaldejski); katoličani ga pišejo s kaldejskimi (hebrejskimi) črkami, jakobiti pa s sirskimi. Katoliški škofje in

duhovniki rabijo latinske bogoslužne paramente, jakobiti pa vzhodne.

Leon XIII. je pripravljaval ustanovitev domače hierarhije. Končno je bila urejena l. 1923. z ustanovitvijo ene metropolije in treh škofij. Škofje in duhovniki so domačini. Škofje so odvisni od Vzhodne kongregacije; z njo občujejo po posredovanju apostolskega delegata za Indijo. Duhovnikov je okoli 500. Za vzgojo naraščaja so 4 deška in 3 bogoslovna semenišča. Večino bogoslovnih predmetov se poučuje latinsko; uče se tudi sirskega liturgičnega jezika. Uspešno napreduje domače moško in žensko redovništvo, posebno duhovniki karmeličanski tretjeredniki (nad 100 duhovnikov) in karmeličanske tretjerednice.

Število katoličanov naglo narašča po naravnem prirastku, manj po konverzijah. Pogani in krivoverci rajši prestopajo v latinski obred. Verniki so nekoliko omahljivi, kakor vsi Indijci. Večkrat se je pojavila želja, da naj bi se malabarska cerkev podredila katoliškemu kaldejskemu (babilonskemu) patriarhu, a Rim to odklanja.

Malabarski obredi. V misijonski zgodovini se govori o »malabarskih obredih«. To ni v zvezi s sirsko-malabarsko skupino, marveč to so poganski indijski običaji. Kakor v Kini, tako je tudi v indijskih misijonih nastalo vprašanje, koliko se more krščanstvo prilagoditi domačim narodnim tradicijam.

Maroniti

so edina vzhodna krščanska skupina, ki je v celoti katoliška in ki nima niti ločenih niti krivoverskih rojakov. Imenujejo se po nekdanjem samostanu sv. Marona v gorah pri Apameji ob reki Orontes v Siriji, severno od mesta Homs. Tu je na koncu 4. in v začetku 5. stoletja živel puščavnik sv. Maron (Marun). Njegovi učenci so ob njegovem grobu ustanovili samostan svetega Marona. Menihi so imeli velik vpliv na ljudstvo; ustanovili so še več drugih samostanov. Menihi in verniki, ki so se zbirali okoli njih, so se po samostanu sv. Marona pričeli nazivati — Maroniti. Proti sirskim in armenskim monofizitom ter proti kaldejskim nestoriancem so vztrajno branili pravo vero in dajali zavetje pravovernim kristjanom. Pod vplivom cesarja Heraklija (610—641) in Sergijeve »Ekthesis« (638), ki uči eno voljo v Kristusu, so najbrž nesvestno zašli v monoteletizem. Maronitski pisatelji do danes trdovratno branijo mnenje, da so bili Maroniti vedno pravoverni in da so zametali samo dve neskladni, na-

sprotujoči si volji v Kristusu. Tako še Maronit, strasbourgški profesor P. Dib v DTC X (1928), 1—142. Zapadni historiki pa smatrajo to za legendarično. Gotovo je, da so bili prvi maronitski monoteleti bona fide in da pod arabskim jarmom niso imeli toliko stika s Carigradom, da bi bili mogli neovirano spoznati in sprejeti definicije III. carigrajskega koncila (681). Samostan sv. Marona se je morebiti že v 8. stoletju povzdignil v škofijo in pričel organizirati samostojno cerkveno skupino, ki je v 9. stoletju imela že več škofov. Pred mohamedanci so se Maroniti umaknili v libanonske gore in tam ohranili nekako neodvisnost. Samostan sv. Marona je bil v 10. stoletju porušen.

L. 1182. se je pod vplivom latinskega antiohijskega patriarhata okoli 40.000 Maronitov zedinilo s katoliško cerkvijo. V 13. stoletju so mnogi zopet odpadli. V 15. stoletju je bilo še nekoliko krivoverskih Maronitov; v 16. stoletju so se končno vsi zedinili. L. 1584. je Gregor XIII. ustanovil maronitski kolegij v Rimu. V njem so se izobrazili odlični maronitski učenjaki, predvsem štirje Assemani. Najslavnejši je Jožef Simon A s s e m a n i (1687—1768), ki je izdal »Kalendaria ecclesiae universae«; izšli so samo slovanski koledarji v 6 zvezkih (Kalendaria ecclesiae Slavicae sive Graeco-Moschae. Rim 1755 ss.). On je prinesel v Rim glagolski evangelistar, imenovan po njem Assemanijev evangelistar; kupil ga je od nekega nezedinjenega meniha v Jeruzalemu. To je eden najstarejših staroslovenskih rokopisov. Njegov nečak Jožef Alojzij († 1782 v Rimu), profesor vzhodnih jezikov, je izdal »Codex liturgicus ecclesiae universae« v 13 zvezkih (Rim 1749—1766).

Maronitska cerkev je imela svoje patriarhe morebiti že pred 10. stoletjem. Gotovo je imela patirarha v 12. stoletju, ko se je velika skupina s svojim patriarhom zedinila s katoliško cerkvijo. Do konca 18. stoletja je bilo v maronitski cerkvi še mnogo zmešnjav, ker škofje niso imeli stalno določenih škofij in so večkrat nastajali prepiri med patriarhom in škofi. V prvi polovici 19. stoletja se je to uredilo. L. 1860. so mohamedanski Druzi z vednostjo turške vlade poklali več visoč Maronitov. Zato so Francozi poslali svoje čete v Sirijo in dosegli, da se je postavil Maronitom prijazen guverner (libanonski guverner). Med svetovno vojno so Turki pomorili tisoče Maronitov, duhovnikov in laikov. Mnogo jih je pomrlo od lakote. — Leta 1920. je bila

obnovljena libanonska samostojnost, l. 1926. pa ustanovljena libanonska republika.

Dne 10. oktobra 1926 so bili za blažene proglašeni trije bratje, Franc, Abdul in Rafael Massabki, ki so bili umorjeni l. 1860. v Damasku; z njimi tudi osem frančiškanov.

Maronitov je okoli 400.000. Nad polovico jih je na Libanonu, drugi pa so razkropljeni: 100.000 v Zedinjenih državah v Ameriki, 15.000 v Egiptu in 2000 v Palestini. Svetnih duhovnikov je okoli 1200 (večinoma neoženjeni), redovnikov (bratov in duhovnikov) je 900.

Maronitski obred je bil prvotno sirski antiohijski. Pozneje se je preminjal. Po zedinjenju se je približal latinskemu. S Sirci in Kaldejci ima to skupnost, da ima mnogo (14) anafor. Bogoslužni jezik je stari sirski, pisan z zapadno sirsko pisavo. Rubrike so v novejši dobi arabske, a s sirskimi črkami.

Patriarhat (residenca v Bejrutu, poleti pa v gorah) je razdeljen v 7 nadškofij in 2 škofiji; vrhutega so v večjih krajih posvečeni škofje (chorepiscopi).

Vrhovna cerkvena uprava vzhodnih katoličanov.

Do leta 1917. so bili vsi vzhodni katoličani podrejeni kongregaciji Propagande, ki je imela poseben oddelek »pro negotiis orientalibus«. Katoliški orientanci so se čutili zapostavljene, ker so bili papežu podrejeni posredno po kardinalu prefektu Propagande. Pravoslavni so se pritoževali, da jih katoliška cerkev stavlja na isto stopnjo s pogani, ker so orientanci skupno s pogani podrejeni isti Propagandi, ki pošilja misijonarje na vzhod, kakor med pogane. Tem očitkom se je katoliška cerkev izognila leta 1917. z ustanovitvijo samostojne kongregacije za vzhodno cerkev (Sacra Congregatio pro ecclesia orientali) pod predsedstvom papeža samega. Pobudo je dal in načrt je l. 1916. sestavil tedanji atenski nadškof, učenjak Ludovik Petit.

To je uredil motu proprio Benedikta XV. dne 1. maja 1917 »Dei providentis arcano consilio«. Želi, »non modo conservetur, sed accrescant ecclesiae ex quibus compactum et coagmentatum constat unum corpus Christi mysticum seu ecclesia catholica«. S posebno ljubeznijo objema vzhodno cerkev, ki še sedaj s sijajnimi zgledi svetosti in učenosti iz davne

dobe razsvetljuje krščanstvo. Z žalostjo opaža, kako globoko so padle vzhodne cerkve. Želi, da bi se obnovile v nekdanji slavi. Ugovarjalo se je — po krivici —, da papeži premalo cenijo vzhodne narode in da hočejo, naj bodo podložni Latincem. Dasi to ni utemeljeno, vendar hočemo tako jasno pokazati blagohotnost do orientancev, da ne bo mogel o njej nihče več dvomiti. Naj orientanci vidijo, da se papež sam zanje zanima in skrbi zanje. Cerkev ni niti latinska, niti grška, niti slovanska, marveč katoliška.

Odsek »Sacra Congregatio de Propaganda Fide pro negotiis orientalibus« z dnem 30. novembra 1917 preneha; 1. decembra nastopi »Sacra Congregatio pro ecclesia orientali«, — »cui praefectus erit summus Pontifex«, tajnik eden izmed kardinalov (sedaj Sincero); izmed drugih duhovnikov bo en asesor in več konsultorjev. Tej kongregaciji so podrejene vse osebne, disciplinarne in obredne stvari vzhodne cerkve in še zadeve drugih kongregacij razen kongregacije S. Officii.

Motu proprio istega papeža z dne 15. oktobra 1917 (»Orientis catholici«) proglašajo ustanovitev znanstvenega papeškega Vzhodnega instituta; sedanji naslov je »Pontificium Institutum orientalium studiorum«. Institut uspešno napreduje in je važna opora Vzhodne kongregacije in vzhodnih katoličanov.

Vzhodnim katoličanom se pozna, da so sinovi onega krščanskega vzhoda, ki je po tolikih nesrečah in razdorih razdeljen v mnogo ločenih skupin brez žive medsebojne zveze v eno nerazdeljeno krščansko družino. Po reorganizaciji vrhovne cerkvene uprave za vzhodne katoličane in po napredku vzhodnih bogoslovnih študij med zapadnimi katoličani se daje vzhodnim katoličanom priložnost in podlaga za gojitev živih vzajemnih stikov v duhu katoliške vesoljnosti in edinosti. Sorodne vzhodne skupine morajo imeti živejše vzajemne zveze. Duhovniki se morajo tako vzgajati, da ne bodo navezani samo na ozke meje tesnih domačih škofij. Paziti je treba, da v ozkih razmerah ne postanejo ozkosrčni. Prav tako morajo zapadni katoličani poslušati glas rimskih papežev, ki jih pozivajo k proučevanju, ljubezni in spoštovanju vzhodnega krščanstva. Z medsebojnim umevanjem, spoštovanjem in z vseobsegajočo ljubeznijo v Kristusu naj se pospešuje in izžareva katoliška vesoljnost in edinost, da bo mogla objeti vse, ki jih družijo vera v Kristusa Boga in čiščenje Bogorodice.

Dodatek o čehoslovaški pravoslavni cerkvi (k str. 19—21).

Ko je bila korektura že dovršena, sem po posredovanju msgr. Fr. Jemelka in profesorja Hrdlička (Olomuc) prejel od eparhialnega (škofijskega) sveta pravoslavne cerkve v Pragi naslednji opis sedanjega stanja te cerkve.

1. Cerkvena ustava. — Pravoslavna cerkev v Čehoslovaški se gradi od zdolaj. Za historične češke pokrajine je bil l. 1922. potrjen statut pravoslavne cerkvene občine, obsegajoče celo ozemlje Češke, Moravske in Šlezije. Cerkvena občina je imela pravico na tem ozemlju s soglasjem državne oblasti ustanavljati dušnopastirske ekspoziture povsod tam, kjer je število vernikov to zahtevalo.

V Podkarpatski Rusiji in v Slovaški so se ustanavljale cerkvene občine z manjšim obsegom, kakor so običajne v drugih cerkvah; in to na podlagi krajevnih statutow, potrjenih za vsako občino posebe. Ti statuti so izdelani po romunskem vzoru, kjer se je nova cerkvena ustava kar najbolj prilagodila razmeram v sedanjih državah. Cerkvene občine v Slovaški in v Podkarpatski Rusiji upravlja sedaj škof. delegat srbske cerkve (škof Irenej iz Novega Sada).

Leta 1929. je sinoda srbske pravoslavne cerkve in češka državna oblast potrdila ustavo češke pravoslavne škofije s sedežem v Pragi in ustavo podkarpatsko-ruske pravoslavne cerkve s sedežem v Mukačevu. Na podlagi praške cerkvene ustave je bila dne 22. septembra 1929 na ustanovnem eparhialnem zboru (shodu) v Olomucu pravoslavna češka občina v Pragi premenjena v eparhijo (škofijo). Na podlagi druge ustave bodo najkajsneje do konca leta 1929. cerkvene občine v Podkarpatski Rusiji spojene v podkarpatsko-rusko eparhijo.

Obe škofiji sta v čisto duhovnih zadevah odvisni od srbske cerkve.

Ustava češke (praške) škofije pravi o tem v 2. členu: »V čisto duhovnih stvareh je ta eparhija odvisna od srbske pravoslavne cerkve kot materne cerkve, a je v dogmatičnem in kanoničnem edinstvu z vsemi deli ene, svete, vesoljne in apostolske pravoslavne cerkve. Duhovna odvisnost češke pravoslavne eparhije od srbske pravoslavne cerkve obstoji v sledečem: a) Izmed kandidatov, izvoljenih na eparhialnem zboru, voli arhierejski sabor srbske cerkve arhiereja (škofa) češke eparhije, zagotovivši si predhodno soglasje češkoslovaške vlade. Izvoljenega arhiereja posveti Njega Svetost patriarh srbski. b) V vprašanjih verskega in liturgijskega značaja, vzniklih v (češki) eparhiji, odloča arhierejski sabor srbske pravoslavne cerkve v sejah, na katerih je kot član sabora s pravom glasovanja navzoč škof češke eparhije. c) V dogmatičnih in čisto duhovnih vprašanjih je škof češke eparhije odgovoren srbski arhierejski sinodi kot prvi instanci in arhierejskemu saboru srbske pravoslavne cerkve kot drugi instanci. d) Škof češke eparhije se pri službi božji imenoma spominja Njegove Svetosti patriarha srbskega, od katerega prejema tudi sv. miro (krizmo). — Ta duhovna odvisnost od srbske cerkve preneha, ko bodo kanonični pogoji in soglasje srbske cerkve omogočili ustanovitev avtokefalne pravoslavne cerkve v Češkoslovaški.«

Stvarno iste določbe obsega ustava pravoslavne podkarpatsko-ruske eparhije.

Za Slovaško še ni izdelana eparhialna ustava. Ko bo tudi tam ustanovljena eparhija, se bo mogla ustanoviti avtokefalna (avtonomna) pravoslavna cerkev za Čehoslovaško na podlagi metropolitne ustave s skupno sinodo za vse tri eparhije z metropolitom na čelu.

2. Število duhovnikov in vernikov. — V čeških pokrajinah je 22 duhovnikov in 21.000 vernikov; v Slovaški devet duhovnikov in 8000 vernikov, v Podkarpatski Rusiji 98 duhovnikov in 140.000 registriranih vernikov, neregistriranih vernikov pa okoli 20.000.

3. Vrhovna jurisdikcija. — V statutih obeh eparhij je vprašanje o vrhovni jurisdikciji izrečno določeno, da sta obe eparhiji v duhovnih stvareh odvisni od srbske cerkve. Torej je vprašanje vrhovne jurisdikcije rešeno v smislu srbske jurisdikcije. Isto velja za vse pravoslavne občine v Slovaški, ki priznavajo jurisdikcijo delegata srbske cerkve; torej bo tudi slovaška pravoslavna eparhija priznavala vrhovno jurisdikcijo srbske cerkve, dokler se ne proglasi avtokefalnost češkoslovaške pravoslavne cerkve.

Ko bo proglašena avtokefalnost, bo najbrž ustanovljeno tudi bogoslovno učilišče in semenišče. Sedaj se duhovniški kandidati pošiljajo v srbska semenišča v Jugoslaviji, deloma tudi na rusko bogoslovno akademijo v Parizu.

Eparhialni shod dne 22. septembra 1929 v Olomucu je na podlagi cerkvene ustave izvolil praškega škofa (Gorazda Pavlika), eparhialni svet in eparhialno duhovno sodišče; razpravljal je tudi o finančnem vprašanju in o drugih notranjih vprašanjih.

Tako poroča praški eparhialni svet. Statistični podatki se znatno razlikujejo od uradne državne statistike. Državna statistika je n. pr. v vsej Čehoslovaški (brez Podkarpatske Rusije) naštela nekoliko manj nego dva tisoč pravoslavnih. Verjetno je, da je državna statistika večino pravoslavnih prištela k češki »narodni cerkvi«, ker pravoslavna cerkev v Čehoslovaški do letos še ni bila končno organizirana.

PRIZIVI BRANITELJA VEZI V ZAKONSKIH PRAVDAH.

(De vinculi defensore eiusque appellationibus in causis matrimonialibus.)

Dr. Vinko Močnik. Maribor.

Summarium. — Inde a Constitutione Benedicti XIV »Dei miseratione« usque ad nostra tempora in omnibus processibus sive de nullitate matrimonii sive de probandis inconsummatione et causis ad dispensandum super rato (can. 1967) tamquam pars necessaria ad iudicii validitatem et integritatem vinculi defensor adhiberi debet; cui, lata prima contra valorem matrimonii sententia, officium appellandi ad superius tribunal a iure est imposi-

tum. Hinc quaeritur: 1. quinam defensor debeat interponere apud tribunal inferius, quod sententiam nullitatis tulerit, quinam introducere appellationem apud tribunal superius; 2. utrum valeant fatalia legis etiam pro vinculi defensore; 3. quando teneatur ex iuris praescripto appellare et 4. ad quid teneatur tribunal superius, transmissis ab inferiore instantia processus actis et appellatione a vinculi defensore non introducta.

Ex disputatis sequitur: 1. appellationis prosecutionem pertinere ad vinculi defensorem, qui partem habuerit in causa, id est qui appellationem interposuerit; 2. fatalia legis pro vinculi defensore non valere, quando agatur de ipsius officio adimplendo, secus vero, quando agatur de ipsius iure exercendo; 3. vinculi defensorem teneri ex iuris praescripto ad appellationem faciendam a prima tantum sententia, quae matrimonii nullitatem declaraverit, non vero a secunda pro nullitate, etiam in casu quando praecedens secunda instantia iudicaverit pro valore; 4. tribunal appellatorium, appellatione non introducta, proprie ad nihil teneri, cum sola actorum transmissione ipsius ministerium non fuerit invocatum.

Ustvaritelj današnjega zakonskega postopka je Benedikt XIV. (1740—58); ni ga sicer on določil v vseh potankostih, ampak je do tedaj obstoječi postopek samo reformiral. A ta reforma je imela dalekosežen pomen ter je ohranila stalno vrednost notri do današnjih dni. Benedikta XIV. so namreč poučile mnoge izkušnje, da so cerkvena sodišča pred Bogom in cerkvijo veljavne zakone proglašala za neveljavne in tako kršila božjepravno načelo o nerazvezljivosti krščanskega zakona. Zato je uvedel za zakonske pravde branitelja vezi in je obenem točno odredil prizive kot pravna sredstva zoper razsodbe sodišč¹. Vendar so bili predpisi Benediktovi glede prizivov oziroma glede nujnosti dveh se ujemaajočih rozsodb prestrogi in se tako niso dali vzdržati; zato jih je omilil odgovor koncilске kongregacije v monakovski zadevi² in ravno tako tudi odlok kongregacije sv. oficija³. Vrhutega so tri kongregacije, vsaka za svoje področje, tekom 19. stoletja na podlagi Benediktove konstitucije natančno in jasno uredile način postopanja v zakonskih pravnih⁴; te tri kongregacije so v marsičem dopol-

¹ Konstitucija »Dei miseratione« z dne 3. nov. 1741 § 5 sl. — Gasparri, Fontes I, n. 318.

² Z dne 23. jan. 1875. — Santi-Leitner, Praelectiones (1898) zv. 2, str. 53.

³ Z dne 5. jun. 1889. — Gasparri, Fontes IV, n. 1118.

⁴ Instructio SCC z dne 22. avg. 1840. — Santi-Leitner, o. c. zv. 4 str. 207; Instructio SCSoiff z dne 20. jun. 1883. — Santi-Leitner, o. c. zv. 4 str. 291; Instructio SCPF anni 1883. — Arch. f. kath. KR, 1885, 2. del, str. 45.

nile Benediktove predpise in jih s tem prilagodile novim razmeram, tako da se je disciplina pravnega postopanja v zakonskih zadevah, kakor je bila določena v instrukcijah vseh treh kongregacij, sprejela v novi cerkveni zakonik. K temu je kongregacija za zakramente dodala najnovejši čas na podlagi novega zakonika obširno navodilo za postopanje in *causis dispensationis super matrimonio rato et non consummato*⁵.

Posebno in važno nalogo v zakonskih pravnih je že Benedikt XIV. določil branitelju vezi oziroma — kakor ga sam imenuje — branitelju zakonov⁶; isto nalogo so mu poverile gori navedene instrukcije treh rimskih kongregacij, ki jo ima tudi po novem pravu. Glavna njegova naloga je ta, da brani in zagovarja z vsemi razpoložljivimi, a dovoljenimi sredstvi veljavnost zakonov pred cerkvenim sodiščem. V to svrhu mu daje novi cerkveni zakonik obsežne pravice, a mu nalaga obenem tudi posebne dolžnosti⁷. Njegova navzočnost v zakonskih pravnih je tako potrebna, da je pravda neveljavna, ako ni bil pozvan k sodelovanju in ji ni dejanski prisostvoval; ako pa je bil pravilno pozvan, a ni prisostvoval nekaterim aktom, so akti sicer veljavni, toda predložiti se mu morajo, da jih pregleda in ukrene, kar se mu zdi potrebno⁸. Iz tega smemo sklepati, da bi bila pravda neveljavna v slučaju, da bi bil branitelj vezi sicer zakonito pozvan k sodelovanju, a se ne bi udeležil osebno nobenega akta.

Posebno dolžnost ima branitelj vezi takrat, ko se je sodišče, ki se je bavilo z zakonsko zadevo, izreklo za neveljavnost zakona; v tem slučaju ima namreč branitelj vezi po cerkvenem pravu naravnost dolžnost, ne samo pravico priziva⁹. In s posebnim ozirom na to dolžnost branitelja vezi si hočemo v pričujoči razpravi zastaviti četvero vprašanj: 1. Kateri branitelj vezi ima uvesti priziv pri višjestopnem sodišču? — 2. Ali veljajo tudi za branitelja vezi zakoniti zasilni roki? — 3. Kedaj

⁵ Z dne 7. maja 1923. — *ÄAS* (1923) str. 389—416. Izšlo je tudi v posebni knjižici z naslovom: *Regulae servandae in processibus super matrimonio rato et non consummato etc.*

⁶ Konstitucija »*Dei miseratione*« § 5: ... *persona aliqua idonea eligatur, quae matrimoniorum defensor nominabitur.*

⁷ Predvsem kanona 1968 in 1969.

⁸ Can. 1587.

⁹ Can. 1986.

mora branitelj vezi po predpisih prava apelirati? — 4. Ali je prizivno sodišče dolžno postopati, ako branitelj nižjestopnega sodišča ni uvedel priziva?

1. Uvedba priziva pri višjestopnem sodišču.

Priziv vobče je prošnja do višjestopnega sodišča za presojo razsodbe nižjestopnega¹⁰. Vsak priziv ima dva dela, ki sta a) prijava in b) nadaljevanje priziva.

Prijaviti se mora priziv pri sodišču, katero je izreklo razsodbo in zoper kojega sodbo je priziv naperjen, ne drugod. Ako sodišče prijave ne odkloni, je njen učinek v vsakem slučaju devolutiven, to se pravi, da treba vso zadevo odstopiti višjestopnemu sodišču, a tudi suspenziven, ako v zakonu ni odrejeno drugače¹¹. Suspenzivnost je v tem, da nižjestopno sodišče ne more izvršiti razsodbe, dokler ni pri prizivnem sodišču razčiščeno vprašanje priziva; so pa tudi izjeme¹².

Sama prijava priziva pa še ni dovolj, temveč treba tudi priziv nadaljevati; v to svrhu se ima stranka, ki ni zadovoljna z razsodbo, obrniti na višjestopnega sodnika in pri njem uvesti (introducere, inducere) priziv. Ako višjestopni sodnik pripusti uvedbo, je njen učinek ta, da je priziv potrjen; ako jo odkloni kot neveljavno ali pomanjkljivo, se more v določenem roku obnoviti¹³.

Vse dosedanje ugotovitve veljajo za prizive sploh, zato veljajo tudi za prizive v zakonskih pravnih. Posebnost teh prizivov se tiče samo branitelja vezi; ta je namreč dolžan prijaviti priziv brez ozira na stranke v slučaju, da se je sodišče prvokrat v isti zadevi izreklo za neveljavnost. In baš tu nastane vprašanje, kateri branitelj vezi ima prijaviti in nadaljevati priziv. Ali branitelj vezi nižjestopnega sodišča, t. j. tistega, zoper kojega razsodbo, glasečo se na neveljavnost, je priziv naperjen, ali pa ta morebiti samo prijavi priziv pri svojem sodišču, nadaljuje ga pa in uvede branitelj vezi višjestopnega sodišča? Vsaka škofija in potemtakem vsako sodišče mora imeti svojega branitelja vezi¹⁴.

¹⁰ Appellatio est provocatio ab inferiore iudice, qui sententiam tulit, ad superiorem. — Prim. can. 1879.

¹¹ Can. 1889 § 2.

¹² Can. 1917.

¹³ Prim. Roberti, De processibus, Romae (1926) II/I str. 216.

¹⁴ Konstitucija »Dei miseracione« § 5; can. 1586.

Kanonisti si v tem vprašanju niso prav edini; mnogi med njimi tudi ne govore natančneje o njem. Vidal n. pr. pravi kratko: »Si (ergo) prima sententia fuerit pro nullitate, defensor vinculi tenetur appellare etc.«¹⁵ Enako kratko se izraža Chelodi¹⁶, Noval¹⁷, Vermeersch-Creusen¹⁸, Haring¹⁹ in drugi. Iz navedenih avtorjev se da posneti, da po njihovem mnenju uvede priziv pri višjestopnem sodišču branitelj vezi nižjestopnega sodišča, dočim pravi Roberti²⁰ izrečno in povsem jasno, da branitelj nižjestopnega sodišča prijavi priziv, a branitelj višjestopnega sodišča, da ga uvede.

Roberti ne dokazuje svoje trditve in se za njo tudi ne sklicuje na nikoogar. Po našem mnenju se njegova trditev ne da vzdržati, in sicer iz sledečih razlogov:

1. Novi zakonik pravi splošno, da ima branitelj vezi pravico oziroma dolžnost priziva²¹. Vsak priziv pa ima — kakor samo zgoraj ugotovili — dva dela: prijavo (*interpositio appellationis*) in nadaljevanje pri višjestopnem sodišču (*prosecutio appellationis*), ki se začneja z uvedbo. Ako torej novi zakonik daje branitelju vezi pravico in mu nalaga dolžnost priziva v slučaju, da se je sodišče prvokrat izreklo za neveljavnost zakona, je s tem implicite tudi že rečeno, da mora branitelj vezi nižjestopnega sodišča ne samo prijaviti priziv, ampak ga pri višjestopnem sodišču tudi uvesti, t. j. nadaljevati. Z drugimi besedami: tisti branitelj vezi, ki prijavi priziv, ga ima tudi nadaljevati. Ta nazor potrjuje i Benedikt XIV., ko govori o branitelju vezi drugostopnega sodišča za slučaj, da je bil zakon ponovno proglašen za neveljaven; v tem slučaju branitelj vezi sicer nima dolžnosti priziva, pač pa pravico, in če se te pravice ni poslužil ali če se je je poslužil, pa priziva ni nadaljeval, se

¹⁵ Wernz-Vidal, *Ius canonicum*, tom. 5 (1925) str. 840.

¹⁶ *Ius matrimoniale* (1921) str. 194.

¹⁷ *De processibus*, Romae (1920) str. 578.

¹⁸ *Epitome iuris can.* (1925) tom. 3, str. 99, 133.

¹⁹ *Grundzüge d. kath. KR* (1924) str. 882, 901.

²⁰ O. c. str. 198: ... *appellationem interponit promotor iustitiae vel vinculi defensor tribunalis quod sententiam tulit; sed eam prosequitur promotor iustitiae vel vinculi defensor tribunalis superioris.*

²¹ Can. 1879: *ius habent (namreč pars, promotor iustitiae in defensor vinculi) a sententia appellandi, idest provocandi ab inferiore iudice, qui sententiam tulit, ad superiorem. In can. 1896: ... vinculi defensor ... ad superius tribunal provocare debet.*

smeta stranki zopet poročiti²². Iz besedila kakor iz formalnosti nekdanjega prizivnega postopanja je razvidno, da gre za eno in isto osebo, ki prijavi in ki nadaljuje priziv.

2. Zakonske pravde se vse vršijo po civilnem postopku, izvzemši nekatere posebnosti, ki so lastne samo zakonskim pravam. Zato veljajo predpisi civilnega postopka o prizivih tudi za prizive branitelja vezi; kajti v posebnem poglavju novega zakonika, ki govori o prizivih v zakonskih pravadah, ni glede oblike in načina nič določeno²³. Po predpisih civilnega postopka pa ima uvesti priziv pri višjestopnem sodišču stranka, ki je priziv prijavila pri nižjestopnem sodišču²⁴; ta stranka je prizivatelj (appellans), nasprotna stranka pa, ki ni prijavila priziva, je prizivljenec (appellatus). Ako prijavi branitelj vezi priziv, je on prizivatelj in se ima torej ravnati po predpisih, ki veljajo za prizivatelja vobče, kolikor ni zanj določeno kaj posebnega. Za ta nazor govori dejstvo, da branitelj vezi ni član sodnega kolegija, ampak ima v pravdi značaj in nalogo stranke²⁵; torej veljajo zanj predpisi, ki se tičejo strank glede prizivov²⁶. Vrhutega pravi novi zakonik, da mora branitelj vezi »ad superior tribunal provocare«²⁷.

3. Nasprotna trditev je za dejansko življenje malo praktična; v interesu strank je, a tudi v interesu stvari same, da se pravda konča čim prej in se dožene, da li je zakon veljaven ali ne. Za to ima skrbeti i branitelj vezi, osobito tedaj, ko se stranki strinjata z razsodbo sodišča, ki se glasi na neveljavnost;

²² Konstitucija »Dei miseratione« § 11: ... si ab ea (namreč a secunda sententia pro nullitate) ... vel defensor pro sua conscientia non crediderit appellandum, vel appellationem interpositam prosequendam minime censuerit... Prim. tudi § 9.

²³ Istega nazora je n. pr. Knecht, Handbuch des kath. Ehrechts, Freiburg i. Br. (1928) str. 778.

²⁴ Can. 1881—84.

²⁵ Roberti, o. c. I, str. 303; promotor iustitiae et vinculi defensor... in processu morem partis gerunt; II/I, str. 198: partes sunt actor et reus... nec non promotor iustitiae et vinculi defensor, si iudicio interfuerint.

²⁶ Prim. še Eichmann, Lehrbuch d. KR, Paderborn (1926) str. 642: Besonderheiten im Berufungsverfahren, s čimer se že zatrjuje, da ima prizivno postopanje v zakonskih pravadah nekatere posebnosti, sicer pa da se ravna po splošnih predpisih o prizivu. Prim. tudi Sipos, Enchiridion iuris canonici, Pécs (1926) str. 883.

²⁷ Can. 1986.

skrbi pa na ta način, da uvede priziv pri višjestopnem sodišču. Ako bi namreč bila njegova dolžnost samo prijaviti priziv, bi nižjestopno sodišče moglo nemoteno, vkljub kanonu 1890, vse akte pravdne zadeve položiti mirno v arhiv in ne bi bilo nikogar, ki bi stvar nadaljeval; višjestopno sodišče ne in njegov branitelj vezi tudi ne, ker oba ne vesta nič o razsodbi nižjestopnega sodišča in o prijavi priziva. Cela zadeva bi tako ostala na mrtvi točki, s katere jo lahko premakne samo še — ako stranki nočeta ali morebiti že ne moreta — branitelj nižjestopnega sodišča, ki jo pozna.

4. Vrhu vsega tega ima prizivatelj, torej branitelj vezi nižjestopne instance določiti prizivno sodišče, ne pa sodišče, zoper kojega razsodbo je priziv naperjen. Možno je namreč, da je v isti prizivni zadevi pristojnih več sodišč, in po cerkvenem pravu konkurira z vsakim prizivnim sodiščem Rota Romana. Branitelj vezi se torej more prizvati ali na redno drugostopno sodišče ali na Roto. Ali v prijavi priziva mu še ni treba povedati, na koga misli apelirati; dovolj je, da sporoči svojemu sodišču voljo priziva v določeni zadevi²⁸, kar se more zgoditi z besedami: prijavim priziv zoper to in to razsodbo v tej in tej zadevi. Ako bi s to prijavo branitelj vezi nižjestopnega sodišča izpolnil svojo dolžnost in ne bi imel uvesti priziva, bi vprašanje, katero bo prizivno sodišče, ostalo odprto in nižjestopna instanca ne bi vedela, kam treba prav za prav poslati akte postopka oziroma bi ga določila sama z dostavitvijo aktov, morebiti proti volji ali nameri branitelja vezi. Zato je potrebno, da isti branitelj nadaljuje priziv, ki ga je prijavil; kajti v nadaljevanju, t. j. v uvedbi priziva se absolutno mora določiti prizivno sodišče²⁹.

5. Da bi imel branitelj vezi višjestopnega ali prizivnega sodišča uvesti priziv, o tem ne govori ne kodeks ne starejše slovstvo. Za staro pravo izključuje to možnost izrečno in nedvoumno ter potrjuje naš nazor Kutschker; on sicer citira

²⁸ Prim. Schulte, Darstellung d. Eheprozesses bei d. geistl. Gerichten d. Kaisertums Österreich v Arch. f. kath. KR (1857) str. 713—19: Von der Berufung; Oberkamp, Das Prozessverfahren b. d. kath. Ehegerichten in 2. und 3. Instanz in Bayern (Ein Entwurf) v Arch. f. kath. KR (1867) str. 294 sl.

²⁹ Roberti, o. c. II/I str. 213: Determinatio iudicis, nisi in interpositione appellationis facta fuerit, heic est absolute necessaria, cum agatur de competentia ratione gradus.

doslovno instrukcijo za avstrijska cerkvena sodišča iz l. 1856., ki pa na dotičnem mestu ne govori o branitelju vezi, a vendar dostavlja v oklepaju, da ima sodišče prizivatelja, t. j. ne samo stranko v ožjem smislu, ampak tudi branitelja vezi, morebiti celo samo njega obvestiti o tem, da so se akti poslali na prizivno instanco, ter obenem opomniti, da treba 30 dni po tem obvestilu uvesti priziv pri višjestopnem sodišču³⁰. Za novo pravo pa je znamenita in pomembna pravda Musarelli — De Vannes, nullitas matrimonii, ki se je vršila v prvi instanci pred aigyptovskim apostolskim vikarjem, kjer se je končala z razsodbo, glasečo se na neveljavnost. Branitelj vezi, ki je kot tak fungiral v prvi instanci, je apeliral na apostolsko stolico in celo zadevo spraval pred kongregacijo de disciplina sacramentorum; sam je prijavil priziv in sam ga je nadaljeval, t. j. uvedel pri višjestopnem sodišču, dasi ga je potem — opravičeno vsled smrti tožitelja — zanemarl³¹.

Kar se tiče prakse, je piscu znano samo to, da branitelj vezi pri sekovskem cerkvenem sodišču ne samo prijavi, ampak tudi uvede priziv pri višjestopnem solnograškem sodišču³². Ta praksa odgovarja po našem mnenju predpisom cerkvenega postopka; viri in kanonisti popisujejo namreč formalnosti priziva, ki se jih mora držati stranka ali prizivatelj (appellans). Pod stranko in prizivateljem pa ne razumevajo samo strank v ožjem smislu, ampak tudi branitelja vezi. Zato veljajo formalnosti, ki so določene za priziv strank, tudi za branitelja vezi, ker zanj glede formalnosti ni določena nikaka izjema³³.

³⁰ Das Eherecht d. kath. Kirche, Wien (1857) zv. 5, str. 964 sl.: Die appellierende Partei (im Vinkularprozesse auch der Eheverteidiger oder nach Umständen dieser allein) wird hiervon (t. j. von der Einsendung der Verhandlungen an die höhere Instanz) verständiget und ihr erinnert werden, daß sie binnen 30 Tagen... ihre Beschwerden bei dem Richter... einzubringen hat.

³¹ AAS (1922) str. 600: Vinculi defensor, uti par erat, ad SA appellavit atque... SC de disciplina sacramentorum... rem deferendam censuit. — Str. 604 se ponovno pravi: Appellatione autem a vinculi defensore facta, quam ipse deinceps prosecutus est coram iudice ad quem... In zopet na isti strani: ... de facto vinculi defensor et appellavit et appellationem prosequatur...

³² Ustno sporočilo prelata Haringa ob priliki duhovnih vaj v Lainzu pri Dunaju v juliju 1929.

³³ Prim, Wernz-Laurentius, Ius Decretalium (1912) IV/2 str. 694: Appellatio vero in causa matrimoniali... generatim eadem ratione tractari et expediri debet atque appellationes in reliquis causis.

2. Zakoniti zasilni roki.

Pod roki se razumeva čas, ki je določen za sodnijske posle strank ali sodnika. Pravo jih ustanovilo, da tudi z njimi pripomore kolikor mogoče pravici do zmagę; ustanovilo jih je v korist strank, a tudi zato, da se pravde čimprej končajo.

Roki se delijo po svojem postanku na zakonite, ki so določeni z zakonom, sodnijske, ki jih določi sodišče, in dogovorjene, o katerih se sporazumejo stranke z odobritvijo sodišča. Važnejša je delitev rokov na zasilne, ki imajo to lastnost, da ugasnejo pravico, ako so potekli, ne da bi stranka po pravu ji pripadajoči posel izvršila, in navadne, ki nimajo te lastnosti. Zasilni so zopet taki, ki se dajo, in taki, ki se ne dajo podaljšati³⁴; ako je rok podaljšljiv, ga treba podaljšati, preden poteče, kajti po preteku roka se ne da nič več storiti. Dalje se delijo tudi po delu postopka, katerega se tičejo; tako ločimo n. pr. pozivne, dokazilne, razzsodbene, prizivne, izvršilne in druge roke.

Zakoniti zasilni roki so določeni tudi za priziv in sicer 10 dni za prijavo priziva; ta rok se ne da podaljšati in pravica do priziva ugasne, ako ga stranka ni prijavila vsaj zadnji, t. j. 10. dan. Pomagati ji more le še obnovev prejšnjega stanja ali tako zvana restitutio in integrum. Za nadaljevanje priziva je določenih 30 dni; ta rok se da podaljšati, kar more storiti sodnik. Po preteku tega zakonitega podaljšanege ali nepodaljšanege roka ugasne pravica do uvedbe priziva.

Da veljajo zasilni roki glede priziva za stranke v ožjem smislu, t. j. za tožitelja ali za toženca, je nesporno in nesumljivo. Ali pa veljajo tudi za branitelja vezi?

Zdi se, da bi veljali i za branitelja vezi; novi zakonik ne določa namreč nikake izjeme glede prizivnih rokov zanj, ampak pravi samo: *intra legitimum tempus ad superius tribunal provocare debet*³⁵. Zakoniti rok, *legitimum tempus*, pa je določen v kanonu 1881 oziroma 1883. Torej. Zato tudi nekateri kano-nisti zelo poudarjajo, da ima branitelj vezi prijaviti priziv v zakonitem roku, t. j. tekom 10 dni³⁶; Blat pa pri razlagi ka-

³⁴ Prim. can. 1676 § 3, 1883, 1610 § 1, 1709 § 3, 1736, 1764 § 4, 1847, 1893, 1895, 1905.

³⁵ Can. 1986.

³⁶ Knecht l. c.: Der Verteidiger d. Ehebandes muß... binnen gesetzlicher Frist, d. h. binnen 10 Tagen, zu diesem Rechtsmittel greifen. —

nona 1986 ne govori samo o prijavi, temveč — kar je dosledno — tudi o nadaljevanju oziroma o uvedbi priziva v zakonitem roku, ki ga smatra za zasilnega³⁷. Po drugi strani pa pravi Vidal izrečno, da za branitelja vezi, kar se tiče prijave priziva, ne velja zakoniti rok³⁸. Haring³⁹ ni popolnoma siguren z ozirom na instrukcijo za avstrijska cerkvena sodišča iz leta 1856. in meni, da to vprašanje nima posebno velikega pomena, ker razsodbe v zakonskih zadevah ne postanejo nikdar tako pravomočne, da se na podlagi novih dokazov ali dokumentov ne bi dale spremeniti oziroma se postopanje ne bi dalo obnoviti.

Nam se vprašanje ne zdi preveč malenkostno, kajti ako veljajo zakoniti zasilni roki, tako zvana *fatalia legis*, tudi za branitelja vezi in jih ta zamudi, se more zgoditi, da bo ostala razsodba, glaseča se na neveljavnost zakona, neizvršljiva v tem smislu, da se stranki, ki sta hoteli z njo doseči novo poroko, ne bosta mogli poročiti, dokler se višjestopno sodišče tudi ne izjavi za neveljavnost. Celotno postopanje obnoviti pa morebiti niti najmanj ne kaže. Kaj tedaj?

Mislimo, da treba z ozirom na branitelja vezi ločiti, kedaj ima pravico in dolžnost in kedaj samo pravico brez dolžnosti priziva. V prvem slučaju zanj ne veljajo zakoniti zasilni roki, v drugem pa veljajo prav tako, kakor za ostale stranke.

Novi zakonik sicer pravi, da se branitelj vezi mora v zakonitem roku, »intra legitimum tempus«, prizvati na višjestopno sodišče⁴⁰; ali ta izraz »legitimum tempus« rabi za branitelja vezi že Benedikt XIV. v svoji konstituciji »*Dei miseratione*« oziroma ne določa zanj nobenega roka, če je edini, ki

Leitner, Lehrbuch d. kath. Eherechts, Paderborn (1920) str. 391: innerhalb der gesetzmäßigen Zeit. — Linneborn, Grundriß d. Eherechts, Paderborn (1922) str. 420: innerhalb 10 Tagen. — Noval, o. c. str. 578: intra legitimum tempus, id est intra 10 dies.

³⁷ De processibus, Romae (1927) str. 520 sl.: intra legitimum tempus, id est »coram iudice a quo sententia prolata est intra decem dies a notitia publicationis sententiae« (can 1881) et »coram iudice ad quem dirigitur intra mensem ab eius interpositione« (can 1883) ... et si negligat, id est moram trahat sic, ut immineat periculum fatalia labendi intra quae officium suum adimplere debet...

³⁸ De processibus (Ius canonicum, tom. VI/1) str. 562: (At) defensori vinculi coniugalis non existit tempus fatale ad interponendam appellationem.

³⁹ O. c. str. 901, opomba 1.

⁴⁰ Can. 1986.

apelira⁴¹. Zato je mogla instrukcija za avstrijska cerkvena sodišča iz leta 1856. pravilno poudariti, da za branitelja vezi ni zasilnega roka⁴²; v istem smislu ste se izjavili obe instrukciji apostolske stolice iz leta 1883.⁴³ Kratko, a dobro je utemeljil Oberkamp v svojem načrtu neveljavnost zakonitih zasilnih rokov za branitelja vezi⁴⁴; stvar pa je tudi jasna dovolj iz novega zakonika, natančneje iz opredelbe zakonitega zasilnega roka. Zakoniti zasilni roki so namreč tisti, ki ugasnejo pravice⁴⁵, nič drugega; dolžnost torej ostane neokrnjena. Roki so potemtakem določeni ne ad finiendam, ampak ad urgendam obligationem. In pristojni sodnik ima zato pravico oziroma dolžnost, da prisili nemarnega branitelja vezi k prizivu.

Iz tega pa tudi že sledi, da veljajo za branitelja vezi zakoniti zasilni roki tedaj, kadar nima dolžnosti, ampak samo čisto pravico priziva; po preteku zasilnega roka tudi zanj ugasne ta pravica kakor za stranke, ker je takšen pojem in takšna opredelba zasilnega roka in ni zanj v tem oziru določena nobena izjema. Isto potrjuje novi zakonik i na drugem mestu⁴⁶; ako namreč višjestopno sodišče potrdi neveljavnost zakona in branitelj vezi pri prizivnem sodišču po svoji vesti sodi, da ni povoda za nov priziv, imata stranki po 10 dneh od razglasitve razsodbe pravico do nove poroke. Sodišču v tem slučaju ni treba prav nič siliti v branitelja vezi; tudi ni treba sodniku izrečne izjave branitelja vezi, da se ne bo prizval na višjestopno sodišče. Po preteku desetih dni, ki so določeni za prijavo priziva, se domneva, da branitelj vezi nima povoda za priziv; in

⁴¹ Konstitucija »Dei miseratione« § 8: defensor inter legitima tempora appellabit, adhaerens parti, quae pro validitate agebat. Če pa take stranke ne bi bilo, potem »ipse (namreč defensor vinculi) ex officio ad superiorem iudicem provocabit. V tem slučaju torej ni za branitelja vezi nikakega zasilnega roka.

⁴² § 184: Relate ad appellationes, quas interponere defensor matrimonii muneris sui ratione obligatur, nulli habentur dies fatales.

⁴³ SCSOff n. 23: Quamquam appellationi interponendae nulli fatales dies vinculi defensori statuti sint, curandum tamen ut quantocius id fiat. — Isto besedilo rabi tudi SCPF v § 25.

⁴⁴ § 26: Die Appellationseinbringung ist, abgesehen von der pflichtmässigen und daher an keine Zeitfrist gebundenen des defensor matrimonii, binnen 10 Tagen... vorzukehren.

⁴⁵ Can. 1634 § 1: Fatalia legis quae dicuntur, id est termini perimendis iuribus a lege constituti etc.

⁴⁶ Can. 1987.

če stranki dobita po preteku istega časa pravico do nove poroke, je morala branitelju vezi pravica priziva eo ipso ugasniti.

Značilno je, da viri in skoro vsi kanonisti, izvzemši Blata⁴⁷, govore le o prijavi priziva (interpositio appellationis) in se torej ne izražajo dovolj točno, vendar ni nobenega dvoma, da veljajo oziroma ne veljajo zakoniti zasilni roki za branitelja vezi tudi glede nadaljevanja priziva, t. j. njegove uvedbe pri višjestopnem sodišču. In kadar ne veljajo, pač ni v interesu stvari, t. j. zakramenta, katero zastopa baš branitelj vezi, da se priziv odlaga v nedogled; zato ima pristojno sodišče po preteku roka prisiliti branitelja vezi k prizivu. Nikakor pa ni treba, da bi sodišče storilo take korake že pred potekom roka; priziv se ima izvršiti samo čimprej (quantocius), ni pa, da bi se moral absolutno izvršiti v teku roka samega⁴⁸.

3. Dolžnost priziva za branitelja vezi.

Kedaj ima branitelj vezi dolžnost in kedaj samo pravico priziva, o tem govori Benedikt XIV. v svoji konstituciji »Dei miseratione«⁴⁹; po njej se ravna instrukcija za avstrijska cerkvena sodišča iz leta 1856. oziroma gre nekoliko preko nje⁵⁰. Po Benediktovi konstituciji je branitelj vezi bil dolžan apelirati, ako se je prva instanca, pri kateri se je torej začelo postopanje, izrekla za neveljavnost; nikdar ni imel dolžnosti priziva, ako se je katerakoli instanca izrekla za veljavnost zakona. Ravno tako pa tudi ni imel dolžnosti priziva, ako je prizivno sodišče potrdilo razsodbo neveljavnosti prve instance, ampak je bilo prepuščeno popolnoma njegovi vesti, da se prizove na višjo instanco ali pa tudi ne; isto je veljalo, ako je zadeva prišla na tretjo instanco, in je ta proglasila zakon za neveljaven in s tem kasirala razsodbo druge instance, ki se je bila izrekla za veljavnost. Po instrukciji za avstrijska cerkvena sodišča iz leta 1856. pa se je moral branitelj vezi v tem slučaju prizvati na četrto stopno sodišče⁵¹.

⁴⁷ Prim. zgoraj opombo 37.

⁴⁸ Prim. instrukcijo za avstrijska cerkvena sodišča iz leta 1856. § 184.

⁴⁹ § 8 in 11.

⁵⁰ § 179—182.

⁵¹ § 182: Quando in prima et tertia instantia adversus matrimonium, in secunda autem pro eo sententia feratur, matrimonii incumbit defensori, quartam petere instantiam.

Instrukcija koncilske kongregacije z dne 22. avg. 1840 se naslanja popolnoma na Benediktovo konstitucijo⁵²; obe instrukciji apostolske stolice iz leta 1883. pa izrečno predvidevata tri instance, med katerimi je tretja in zadnja apostolska stolica sama, pa naj sta se prvi dve instanci izrekli za veljavnost ali neveljavnost⁵³. Nobena teh dveh istrukcij pa ne nalaga branitelju vezi druge instance dolžnosti priziva, ampak prepušča to njegovi vesti. Tudi ne govori nobena o slučaju, da se je prva instanca izrekla za neveljavnost, druga pa za veljavnost, še manj o slučaju, da bi se prva in tretja instanca izrekli za neveljavnost, druga pa za veljavnost.

Možno je i po novem pravu, da se drugostopno sodišče izreče za veljavnost zakona v nasprotju s prvostopnim in da vsa zadeva pride pred tretjestopno sodišče, ki se priključi razsodbi prvostopnega. Ali mora branitelj vezi tretjestopnega sodišča v tem slučaju apelirati? Ima dolžnost priziva? Prelat Haring je neodločen z ozirom na instrukcijo za avstrijska cerkvena sodišča⁵⁴.

Mislimo, da ni take dolžnosti za branitelja vezi; nekdanja instrukcija za avstrijska sodišča je bila partikularen zakon in je pri nas odpravljena, novi zakonik pa ne nalaga dolžnosti priziva v predmetnem slučaju. Proti prvi razsodbi, ki bi proglasila kak zakon za neveljaven, je branitelj vezi dolžan prijaviti priziv⁵⁵; ne pravi se, da proti razsodbi prvostopnega sodišča, ampak samo proti prvi razsodbi, glaseči se na neveljavnost. Taka razsodba pa je možna tako v prvi kakor še le v drugi instanci; vselej pa je branitelj vezi tistega sodišča, ki je proglasilo zakon za neveljaven, dolžan prizvati se na višjo instanco, torej na drugostopno oziroma tretjestopno sodišče,

⁵² Si hac (namreč *sententia Episcopi*) matrimonii nullitas decreta fuerit, debebit defensor matrimonii appellare iuxta citatam constitutionem nec poterunt coniuges ad alia vota transire nisi post obtentam alteram sententiam conformem super nullitate...

⁵³ SCSOff z dne 20. jun. 1883, n. 28; SCPF anni 1883, n. 30.

⁵⁴ O. c. str. 901, opomba 1: Müssen die Nichtigkeitsteile unmittelbar aufeinander folgende sein? Mit anderen Worten: Muß der Defensor appellieren, wenn die erste und dritte Instanz für die Ungültigkeit, die zweite für die Gültigkeit sich ausgesprochen hat? Anweisung § 182 (v tekstu je pomotoma 183) vertrat diese Anschauung.

⁵⁵ Can. 1986: A prima sententia, quae matrimonii nullitatem declaraverit, vinculi defensor... ad superius tribunal provocare debet.

brez ozira na stranki. Če se torej rzsodba drugostopnega sodišča glasi na neveljavnost in tretja instanca potrdi to rzsodbo, branitelj vezi ni dolžan apelirati; in če se glasi rzsodba prve in tretje instance na neveljavnost, druge pa na veljavnost; branitelj vezi tretjestopnega sodišča istotako nima dolžnosti priziva. Dve enako se glaseči rzsodbi ste podani in branitelj vezi se more — ne sicer mora — pomiriti; ako pa apelira na višjo instanco, mora imeti nove in tehtne dokaze ali nove dokumente, sicer prizivno sodišče ne sme vzeti zadeve v pre-tres⁵⁶. Potemtakem ne more več tako lahko — kakor po instrukciji za avstrijska cerkvena sodišča iz leta 1856. — priti do četrte instance, dasi tudi ni popolnoma izključena.

Da je to tako, smemo sklepati iz pomanjkanja nasprotne določbe v novem pravu; kan. 1986 pravi samo, da mora branitelj vezi apelirati »a prima sententia, quae matrimonii nullitatem declaraverit«, in kan. 1987 daje strankama pravico do nove poroke po preteku desetih dni »post secundam sententiam, quae matrimonii nullitatem confirmaverit, si defensor vinculi in gradu appellationis pro sua conscientia non crediderit esse appellandum«. Kar je hotel zanodavec, to je tudi povedal; nikjer se ne zahteva, da bi morali biti za pravomočnost (res iudicata), ki je v zakonskih zadevah le relativna, dve enako se glaseči rzsodbi z a p o r e d n i. Po drugi strani pa novi zakonik v ravnokar navedenih dveh kanonih nikakor nima v mislih samo rzsodbi prve in druge instance, ker bi se sicer dotični mesti glasili nekoliko drugače, namreč: a p r i o r e sententia, quae matrimonii nullitatem declaraverit in post alteram sententiam, quae matrimonii nullitatem confirmaverit. Sicer pa je po vsem pravu izključeno, da bi se prvostopno sodišče vedno in v vsakem slučaju izreklo za veljavnost ali neveljavnost zakona; to je vedela prav dobro kodifikacijska komisija oziroma zakonodavec, ki že radi tega ni mogel v kan. 1986 imeti v mislih samo prve in v kan. 1987 samo druge instance. Z drugimi besedami: zakonodavec je vedel, da enako se glaseče rzsodbe v zakonskih pravih ne bodo vedno zaporedne; kljub temu ni

⁵⁶ Can. 1903: ex duplici sententia conformi in his causis (namreč de statu personarum) consequitur, ut ulterior propositio non debeat admitti nisi novis prolatis iisdemque gravibus argumentis vel documentis. To velja tudi za branitelja vezi v slučaju, da nima dolžnosti priziva.

zahteval oziroma ni naložil branitelju vezi dolžnosti priziva za slučaj, da sta se prva in tretja instanca izrekli za neveljavnost, druga pa za veljavnost zakona.

4. Dolžnost prizivnega sodišča.

Dokler branitelj vezi ne zaprosi pomoči pri višjestopnem sodišču in nižjestopna instanca vseh aktov razprave ne dostavi, tako dolgo seveda prizivno sodišče ne more postopati in zato tudi nima nikake dolžnosti z ozirom na pravdo, ki se je vršila in dokončala pred prvostopnim sodiščem. Ako nižjestopno sodišče položi akte pravde v arhiv, njegov branitelj vezi ne uvede priziva in se stranki ne menita več za nadaljevanje postopanja, je razsodba, glaseča se na neveljavnost zakona, neizvršljiva in se glede njene izvršljivosti ne da tudi nič storiti.

Kaj pa tedaj, če branitelj vezi ni uvedel priziva, a je nižjestopno sodišče doposlalo vse akte prizivnemu sodišču? Ali mora v tem slučaju prizivno sodišče postopati in ali more sploh postopati?

Res je, da more sodišče tekom postopanja marsikaj ukreniti na svojo pest ali *ex officio*, ne da bi katerakoli stranka zaprosila za ukrep⁵⁷, toda s postopanjem ne more začeti drugače kakor na podlagi pravilne tožbe ali prošnje⁵⁸. Novi zakonik prepušča namreč popolnoma strankam, da se v zasebnih spornih zadevah obrnejo na sodnika ali tudi ne, a javne sporne zadeve morejo spraviti pred sodišče ali stranke ali tisti, ki nadomeščajo stranke oziroma imajo ščititi javni blagor⁵⁹; kriminalne tožbe pa so popolnoma pridržane javnemu tožitelju⁶⁰. Prav tako velja načelo, da ni sodnika brez tožnika, tudi za zakonske pravde⁶¹, in sicer ne velja samo za prvostopno, temveč tudi za drugostopno in sploh za vsako višjestopno sodišče kakor tudi za vsa pravna sredstva, ki so na razpolago zoper razsodbo, s katero ta ali ona stranka ni zadovoljna ali morebiti niti ne sme biti zado-

⁵⁷ Prim. can. 1672 § 3, 1682, 1688 § 2, 1873 § 1 n. 4, 1841, 1897 § 2 itd.

⁵⁸ »Nemo iudex sine actore.« Prim. Roberti, o. c. I, str. 267.

⁵⁹ Can. 1706, 1653 § 5, 1971 § 1 n. 2.

⁶⁰ Can. 1934.

⁶¹ Can. 1970: Tribunal collegiale nullam causam matrimonialem cognoscere vel definire potest, nisi regularis accusatio vel iure facta petitio praecesserit.

voljna, kakor n. pr. branitelj vezi⁶². Zato prizivno sodišče sploh ne more postopati, dokler se ni uvedel pri njem priziv; v nasprotnem slučaju bi samovoljno začelo postopanje, do katerega nima pravice, četudi bi imelo vse akte nižjestopnega sodišča v rokah in bi vedelo prav dobro, za kaj gre in kaj bi trebalo prav za prav storiti.

Nižjestopno sodišče sicer opremi svoje akte z dopisom, v katerem sporoča višjestopnemu o prizivu branitelja vezi in odstopu aktov v svrhu nadaljnega poslovanja; v dopisu more nižjestopno sodišče tudi opisati vso zadevo, izreči svoje mnenje o prizivu in celo prošnjo, da prizivno sodišče postopa po zakonu. Kljub temu višja instanca ne more in ne sme postopati; sodišče ni prizivatelj (appellans) in njegov dopis ni nadaljevanje, t. j. uvedba priziva, ampak samo akt uradnosti in uljudnosti.

Toda sodišče ima pravico oziroma dolžnost, da prisili branitelja vezi k izpolnitvi naloge⁶³. Vpraša se, katero sodišče ima to pravico oziroma dolžnost? Nižjestopno ali morebiti višjestopno?

Konstitucija Benedikta XIV. »Dei miseratione« sploh ne govori o tem, ravno tako ne instrukcija koncilске kongregacije iz leta 1840.; pač pa vsebuje tozadevno določbo instrukcija za avstrijska cerkvena sodišča iz leta 1856. ter instrukciji SCSoFF in SCPF iz leta 1883., ki pa v nasprotju z nekdanjo instrukcijo za avstrijska cerkvena sodišča ne nalagata v tem oziru nikake dolžnosti, ampak dajeta samo pravico. Novi zakonik poudarja dolžnost sodišča⁶⁴.

Vsekakor je nedvomno, da ima v prvi vrsti tisto sodišče pravico in dolžnost čuti nad braniteljem vezi, kateremu je ta podrejen, kojega nujni in sestavni del je on. Na tem stališču je bila nekdanja instrukcija za avstrijska cerkvena sodišča⁶⁵, instrukciji SCSoFF in SCPF iz leta 1883. pa ste dali to pravico njegovemu škofu oziroma tudi tistemu škofu, pri katerem bi

⁶² Prim. Roberti, o. c. I, str. 425; II/I str. 194: Quodlibet remedium nova petitione iudiciali proponi debet.

⁶³ Can. 1986: et si (defensor vinculi) negligat officium suum implere, compellatur auctoritate iudicis.

⁶⁴ Can. 1986: compellatur, ne poterit compelli. Torej ima iudex dolžnost.

⁶⁵ § 184: Si intra terminum praescriptum appellationem haud annuntiet, iudicium a quo appellare debet, ipsum ad officium suum implendum compellat.

se moral priziv uvesti⁶⁶. Iz narave stvari same že sledi, da za prijavo priziva pride v poštev samo nižjestopno sodišče, za uvedbo priziva pa nižjestopno in prizivno sodišče, a prizivno sodišče seveda šele takrat, ko je zaznalo za zadevo, t. j. ko so se mu dostavili akti razprave z dopisom vred. Pri tem pa treba gledati še na to, da li je branitelj vezi v svoji prijavi priziva že določil višjestopno sodišče ali ne; ako ga ni določil, višjestopno sodišče, ki je sicer dejanski prejelo akte razprave, nima po našem mnenju sploh nikake dolžnosti, ampak ta ostane le nižjestopnemu sodišču. Kvečemu more iz prijaznosti opozoriti nižjestopno sodišče na nedostatke, ki jih treba prej odpraviti, preden se začne prizivno postopanje.

Za sklep pričujoče razprave se še hočemo mimogrede dotakniti vprašanja, da li mora sodišče svojo nameravano razsodbo z razlogi vred prej predložiti škofu oziroma ordinariju v svrhu, da jo pregleda in eventualno pristane na njo ali pa zahteva kake popravke. To vprašanje pa se ne tiče samo prizivnega sodišča, ampak vsakega katerekoli stopnje, izvzemši Roto in Signaturo, ki imata svoje zakone in svoja pravila; aktualno je seveda le tedaj, ako škof ali ordinarij ni dejanski sam predsedoval sodnemu kolegiju in vodil cele razprave. Instrukcija za avstrijska cerkvena sodišča iz leta 1856. je namreč zahtevala tako predložitev, in ako ordinarij ni smatral, da je nameravani sklep sodnega zbora dovolj utemeljen, je imel pravico mu naročiti, da še enkrat temeljito pregleda točke, s katerimi ni soglašal, se o njih ponovno posvetuje in mu o uspehu tega posvetovanja zopet poroča⁶⁷.

Zanimiv je zgodovinski razvoj tega vprašanja. Konstitucija Benedikta XIV. »*Dei miseratione*« ga sploh še ne omenja, a instrukcija koncilske kongregacije iz leta 1840. že določa, da izreče razsodbo škof, četudi ni sam osebno vodil razprave, ampak samo po svojem pooblaščenca ali delegatu⁶⁸. Instrukciji

⁶⁶ SCSOff n. 23, SCPF § 25: ... compelli ad id poterit vel a suo Episcopo vel etiam ab illo, apud quem de iure appellatio esset facienda.

⁶⁷ § 178: Antequam sententia feratur, tribunal matrimoniale ea, in quae decernenda consensit, Episcopo adiunctis rationum momentis subiciet etc.

⁶⁸ Paenultima alinea: Omnibus absolutis ... sententiam proferet Episcopus.

apóstolske stolice iz leta 1883. prepuščata razsodbo ordinariju ali njegovemu pooblaščenцу, zahtevata pa, da se vsa zadeva po možnosti prej predloži dvema ali trem izvedencem in da se razsodba izreče šele potem, ko so izvedenci podali svoje mnenje⁶⁹. Po novem zakoniku izreče razsodbo sodnik, naj bo poedinec ali kolegij⁷⁰, in sicer tisti, ki je v postopku dejanski nastopal kot sodnik⁷¹.

O nekdanji instrukciji za avstrijska cerkvena sodišča smo že rekli, da je kot partikularen zakon pri nas odpravljena; zato njen predpis, da bi moralo sodišče nameravano razsodbo z razlogi vred prej predložiti svojemu pristojnemu škofu v pogled, ne velja. Novi zakonik tudi ne predpisuje tega; in tudi treba ni. Ako je sodnik poedinec, si itak more izbrati dva prisednika kot svetovalca⁷², v sodnijskem zboru pa se vsa stvar tudi prej temeljito pretrese in potem šele se sklepa in glasuje o njej. Povrh so še na razpolago pravna sredstva, ako bi se z razsodbo zgodila komu kaka krivica. Ravno tako tudi ni potrebno, da bi ordinarij potrdil ali podpisal razsodbo; nasprotno, ordinarij bo dobil — kajpak da v primerni obliki — naročilo od sodišča, da izvrši razsodbo, ako je postala pravomočna⁷³. Nič pa seveda ne ovira, da bi si ordinarij mogel dati predložiti nameravano razsodbo svojega sodišča v pogled; a taka ordinarijeva zahteva nima posebnega praktičnega pomena, kakor je po drugi strani ordinarijeva potrditev razsodbe ali njegov podpis brez pravnega značaja.

PRAKTIČNI DEL.

Občestvo in osebnost v Cerkvi.

Dr. J. Aleksič.

Vsaka doba ima svoje naloge. Velja tudi v razvoju religioznega življenja. Katoliška teologija ni mrtva doktrina, ampak učiteljica življenja. Zato mora upoštevati uprav življenske potrebe svoje dobe.

⁶⁹ SCSOff n. 22; SCPF § 24: ... integra causa duobus aut tribus viris peritis, si haberi possint, examinanda subiciatur et, nonnisi audito eorum voto, sententia proferatur.

⁷⁰ Prim. can. 1868—77; 1984 § 2.

⁷¹ Eichmann, Das Prozessrecht des CIC, Paderborn (1921) str. 174.

⁷² Can. 1575: Unicus iudex in quolibet iudicio duos assessores consulentes sibi adsciscere potest.

⁷³ Prim. can. 1918 in 1920 § 1.

Vsi pa vemo, da je znamenje našega časa skrajni subjektivizem in materializem. Četudi sta eden in drugi že davno znanstveno premagana, vendar je še vedno »v celem modernem ozračju silno mnogo subjektivističnega razpoloženja«,¹ da o materialističnem niti ne govorimo. »Moderni človek bi svoj odnos do Boga rad uredil popolnoma samostojno, brez vidnih človeških posredovalcev, brez posredovanja vidne avtoritete; sprejel bi Kristusa in njegov nauk, a upira se Cerkvi kot vidni posredovalki in hraniteljici odrešilne Kristusove blagovesti.«² — »Ich und mein Schöpfer«,³ to je še vedno za mnoge vsa religiozna formula. V Cerkvi pa gledajo zgolj pravno, historično institucijo, brez aktualnih, životvornih vrednot za osebnostno življenje modernega človeka.

Zato je poglavitna religiozna naloga naše dobe, tako nemški katoliški ideolog Guardini, pokazati in pojasniti modernemu človeku, kaj je pravo bistvo Cerkve in v kakšnem razmerju stoji osebnost do nje in na kak način je v okviru tega razmerja fundirana njena avtoriteta.⁴

Slovinci že imamo strokovno moderno delo o Cerkvi, izpoda peresa prof. Grivca. V njem se nahaja tudi obširno poglavje o Cerkvi kot mističnem Kristusovem telesu, kjer je obdelana dogmatska stran tega nauka. Premalo pa se je doslej pri nas še obravnaval ta nauk v direktni zvezi s posameznimi aktualnimi vprašanji našega časa. Naj služijo temu namenu kot majhen prispevek sledeča izvajanja.

Podati hočem sliko Cerkve v njenem odnosu do občestva in osebnosti, in sicer v luči nauka o cerkvi kot mističnem telesu.

Toda ker je problem občestva in osebnosti v svojem bistvu problem živjenskega nazora, bodo ta izvajanja imela nehotе značaj poskusa, narisati krščanski življenski nazor na podlagi pojmovanja Cerkve kot mističnega telesa Kristusovega. Jasno je, da stoji tak poskus pred silnim miselnim kompleksom, ki ga ni mogoče razporediti v ozkem okviru kratke študije v vseh njegovih podrobnostih. Zato se omejim na glavne osnovne linije.

Tvarino delim sledeče: Pravzor našega občestva. — Občestvo padlega človeštva. — Kristus začetnik novega občestva. — Občestvo mističnega telesa Kristusovega. — Avtoriteta in osebnost v tem občestvu.

1. Pravzor našega občestva.

Ko se človek zave samega sebe in svoje okolice, nastane zanj vprašanje, kakšen je njegov odnos oziroma kakšen naj bo njegov odnos do okolice. Okolico imenujem vse, kar je izven človekovega subjekta, v prvi vrsti torej Bog in družba.

¹ Fr. Grivec, *Cerkev* (Ljubljana 1924), str. 17.

² *Idem* l. c.

³ R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge* (Mainz 1924), str. 4.

⁴ *Idem* l. c., str. 32.

Da morem spoznati in urediti svoje razmerje do obeh, mi je potrebno predvsem poznanje Boga. Po tem poznanju se bo namreč normiral tudi moj odnos do Njega in družbe.

Katoliška teologija loči dvojen vir, dvojno pot do spoznanja Boga: naravno in nadnaravno spoznanje oziroma razodetje. Naravno razodetje je spoznanje, ki si ga more človek pridobiti z lastnim razumom iz vidne narave. Na tem spoznanju temelji tako zvana naravna religija; kajti religija ni nič drugega, kakor urejen odnos do Boga.

Toda jasno je na prvi pogled, da je silno težko pravilno urediti svoje razmerje do Boga samo na podlagi naravnega spoznanja. Že radi tega, ker je zgolj naravno spoznanje Boga zelo pomanjkljivo. Res da ni težko spoznati, da je Bog, da Bog eksistira. To sledi brez kake vrtajoče filozofije posredno iz samoopazovanja in opazovanja narave. Ko spoznam svojo lastno prigodnost in vsestransko relativnost, logično sklepam na eksistenco absolutnega bitja. Obenem spoznam, da ne stojim ž njim na isti stopnji, v odnosu enakopravnosti, marveč odvisnosti. Priznanje te odvisnosti, teoretično in praktično, pa je ravno religija.⁵

Vendar je tako spoznanje, kakor rečeno, zelo pomanjkljivo. Naš razum sam na sebi ne more ničesar ugotoviti o intimnem življenju absolutnega bitja, o bogastvu njegove ljubezni, niti če morda in v kak meri hoče tudi mene storiti deležnega svojega življenja in ljubezni. — Narava je kakor sprejemna soba pred stanovanjem gospodarja: iz nje pač lahko sklepam marsikaj glede gospodarja, toda intimnost njegove osebe in njegovega življenja spoznam le, če pride sam in mi to razodene.

To se pravi: potrebno je za dovršeno religijo nadnaravno razodetje Boga.

Naša vera nam pritrjuje, da se je Bog nadnaravno res razodel. Zato je važno ugotoviti, kaj pravi nadnaravno razodetje o notranjem, intimnem življenju božjem.

Novozakonsko razodetje nam predstavlja Boga kot troedino bitje: Bog-Oče, Bog-Sin, Bog-sv. Duh.

Bog je Oče, to je prva, fundamentalna resnica in dogma novozakonskega razodetja, na njej slone in se grade vse druge. — Bog je Oče. Iz njega se je rodil Sin, ki se imenuje tudi Podoba ali Beseda. Imenuje se »Beseda«, ker izhaja iz Očeta »per generationem intellectualem seu ab intellectu Patris«. — Kakor človekov spoznavajoči um spočne misel, beseda pa je konkretizacija, izraz misli, podobno Bog, spoznavajoč svoje bistvo, rodi v sebi — Besedo. Sv. Duh pa izhaja iz Očeta in Sina, in sicer »a divina voluntate per modum amoris«. Druga božja oseba izhaja torej iz spoznanja Očeta, tretja pa iz hotenja Očeta in Sina, iz njune medsebojne ljubezni.

⁵ Prim. Karl A d a m, Das Wesen des Katholizismus (Düsseldorf 1925), str. 65 nsl.

To so znane stvari. Pa razvil sem jih zato, da opozorim na sledeče. Vse tri božje osebe predstavljajo najvišje, neskončno občestvo. Vse tri imajo eno in isto bistvo, naravo, iste lastnosti, isto dejavnost. Torej popolna skupnost.

Toda ta skupnost vendar ni kaos, ni konfuzija, ampak red, urejenost. Kajti trojna relacija vlada med njimi: Oče sam od sebe, Sin od Očeta, sv. Duh od Očeta in Sina. Ta trojna relacija je tako izrazita in popolna, da je istovetna z individualnostjo, z osebnostjo. Pravimo: tri božje osebe so.

Takšno je skrivnostno življenje troedinega Boga, kolikor ga moremo spoznati po veri iz razodetja. A že iz tega zaslutimo, da je tu najvišja življenska napetost, polnost in plodovitost, najgloblje občestvo in najvišja, trojna osebnost.

2. Občestvo padlega človeštva.

Obrnimo sedaj svoj pogled do stvarstva, do človeštva. Že v naprej smemo pričakovati, da bomo našli v človeštvu, ki je najpopolnejše delo božje, sledove božjega bistva, zlasti obe glavni potezi — občestvenost in individualnost. Saj je po katoliškem nauku vse stvarstvo le odsvit, odsev božjega bistva.

In res, če le nekoliko pogledamo v knjigah krščanskega razodetja božjo ekonomijo o stvarstvu in človeštvu, opazimo to dvojno potezo izvedeno s čudovito doslednostjo in jasnostjo.

Takoj v prvem poglavju Geneze beremo sklep Stvarnika, troedinega Boga: »Naredimo človeka po svoji podobi in sličnosti.«⁶ Nato naredi Bog iz prsti Adama, iz njegovega rebra pa Evo. Obema pa naroči: »Rastita in množita se in napolnita zemljo in si jo podvrzita.«⁷

Zelo značilno je božje ravnanje. Moža naredi sam iz prsti. Pa le moža. Ženo naredi iz moža; iz obeh pa izide kot plod njune ljubezni — otrok, oziroma ves človeški rod. Mož, žena, otrok — trije so, pa vendar eno, ena skupnost, ena občestvenost.

Dalje! Bog je prva dva človeka postavil za gospodarja v vidnem naravnem redu. Poleg tega jima je dal celo vrsto privilegijev, ki nikakor ne spadajo k bistvu človeške narave: neumrjčost telesa, netrpljivost, popolno harmonijo duha in telesa in tako dalje. Da, še več! S tako zvano posvečujočo milostjo ju dvigne celo v nadnaravni red, to je, naredi ju sposobna, udeležiti se nekoč božje narave na izreden način, ki presega njune naravne moči: spoznavati Boga neposredno, tako kakor se spoznava sam. — S tem sta postala res deležna božje narave — katoliška teologija definira bistvo posvečujoče milosti kratkomalo: *participatio divinae naturae* — postala sta otroka božja.

Vendar tu vidimo, da Bog zagotovi vse privilegije in nadnaravno plemstvo Adamu in njegovim potomcem le pod po-

⁶ Gen 1, 26.

⁷ Gen 1, 28.

gojem, če Adam ne bo prelomil določene zapovedi. Če pa bo grešil, bo umrl, t. j. zgubil bo vse privilegije, zgubil tudi nadnaravno otroštvo božje in sicer zopet ne samo zase, ampak za vse svoje potomce!

Kako silna ideja občestvenosti človeškega rodu, a tudi ideja osebnosti! V roke ene osebe položi Bog tako rekoč usodo vsega človeštva. Vsi so združeni v enem in eden je tvorec usode vseh.

Adam je padel. Zgubil je vse, razen kar je ostalo njegovi goli človeški naravi: um in prosta volja. A še tu je na slabšem, ker je razbita prvotna harmonija duha in telesa.

Adamov greh je bil greh človeške narave, kakor se izraža teologija. Zato nosimo vsi, ki imamo isto Adamovo človeško naravo, posledice tega greha. Vsi se rodimo oropani posvečujoče milosti božje — in s tem nam je zaprt vstop v nadnaravni red. To je izvirni greh — dedno stanje oropanega nadnaravnega plemstva v Adamovih dedičih.

Nam individualistom dvajsetega stoletja se zdi to težko umljivo, tuje, krivično. In vendar moremo le v luči te razodete resnice o občestvenosti človeštva vsaj za silo razumeti ne samo izvirni greh, ampak tudi velike probleme trpljenja in zla. Zakaj kazni za grehe staršev na otrokih? — do četrtega kolena? — kazni nad narodi radi grehov davnih prednikov, radi voditeljev in narobe? — Tragična zvezanost padlega človeštva!

Vendar to dejstvo zgubi, lahko rečemo, vso senco in vso tragiko, v luči novozakonskega razodetja. S tem prehajamo na centralno točko in dogmo krščanstva: včlovečenje Sina božjega in odrešenje po njem.

3. Kristus — začetnik novega občestva.

Nadnaravno plemstvo otrok božjih je bilo velikodušen dar Boga človeški naravi v Adamu. Adam je ta dar zapravljal zase in vso človeško naravo. Človek se sam od sebe ne more več dvigniti v nadnaravni red, ker je to pač nekaj nad-naravnega, nad-človeškega.

Tu pa nam razgrne krščansko razodetje veličasten božji reparacijski načrt. Druga božja oseba — Sin božji, Podoba Očetova,⁸ naj človeka zopet spravi z Očetom, naj ga zopet dvigne v nadnaravni red in tako restavrira v njem podobo Očetovo, ga napravi zopet otroka božjega.

Nad vse zanimivo je, kako Bog ta načrt izvede. Reči moramo: z naravnost presentljivo doslednostjo svojega lastnega občestvenega bistva.

Z vprašanjem restavracije človeka je namreč nastal problem, kako izvesti to restavracijo. Kajti nosilec izvirnega greha je človek, kolikor stoji v telesni fizični zvezi s svojim prvim očetom Adamom, kolikor je z njim iste človeške narave.

⁸ Hebr 1, 3.

Zdaj je vprašanje: ali bo Bog popravil človeški rod tako, da celi človeški naravi kratkomalo zopet vrne, znova podari sposobnost nadnaravne participacije božje narave, kakor jo je imela pred grehom. V tem slučaju bi Bog enostavno deklariral, da je izvorni greh odpuščen in s tem bi bilo odrešenje človeštva izvršeno. To bi bila upostavitev prvotnega položaja — status quo ante. Tedaj bi odrešeno človeštvo molilo k Bogu: *Deus, qui humane substantiae dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabiliter reformasti.*

Toda dejstva govorijo drugače. Odrešeno človeštvo danes moli: »*Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabiliter reformasti.*«⁹ Bog je porabil človekov greh, da se človeštvu razodene v vsej žarni luči svojega občestvenega bistva, v svojem Sinu, ki je njegova podoba. »Mnogokrat in na mnogo načinov je nekdanj Bog govoril očetom po prerokih: slednjič, v teh dneh nam je govoril v Sinu.«¹⁰ To pa zato, da pokaže ne le svojo strašno pravičnost, ampak tudi svoje najgloblje bistvo: svojo očetovsko ljubezen. Kristus legitimira svoj prihod na zemljo z besedami: »Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje.«¹¹ To je motiv božjega reparacijskega dejanja. In v ta namen se naj Sin božji osebno poniža do človeške narave, naj se telesno, fizično včleni v človeški rod in kot človek vzame nase nalogo, v imenu človeštva zadostiti božji pravici, s tem pa tudi človeka dvigniti v nadnaravni red, v nadnaravno plemstvo otrok božjih. Človekov greh naj popravi človek, eden izmed njih, za vse in v imenu vseh: Bogočlovek Kristus.

S tem pa postane ta odrešitelj v polnem pomenu, v pravem zmislu drugi, novi Adam, oče prenovljenega, odrešenega človeštva.

S tem je Bog na najvidnejši način podčrtal občestvenost človeškega rodu.

Sedaj nas zanima sledeče: a) V čem obstoji včlenjenje Sina božjega v človeštvo? — b) Kako je Kristus restavriral človeštvo? — c) Na kak način je poskrbel, da se Adamovo potomstvo udeleži njegovega odrešenja?

a) V čem obstoji včlenjenje Sina božjega v človeštvo? — V razlagi odrešenja po Sinu božjem imamo razne teološke teorije. Toda naj si vzamemo eno ali drugo, vse suponirajo in vsebujejo veliki nauk, da je Bog postavil odrešenje na princip solidarnosti vsega človeškega rodu.¹² »*Christus sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit,*«¹³ zatrjuje Tridentinum. Toda sledimo mislim globokoumnega apostola sv. Pavla.

⁹ Ordo Missae, ad offertorium.

¹⁰ Hebr 1, 3.

¹¹ Jan 3, 16.

¹² F. Prat, La Théologie de Saint Paul¹⁰ (Paris 1925) II, str. 240.

¹³ Denz 799.

»Ubi venit plenitudo temporis, — piše Galačanom — misit Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus.«¹⁴ Sin božji postane človek in se podvrže starozakonski postavi, kakor tisti, ki so rojeni v grehu in za katere je bila postava dana. — Še več. Božji Sin je poslan v podobi grešnega mesa in zavoljo greha: »Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in carne.«¹⁵ — Da, apostol izreče celo drzno misel: »Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso.«¹⁶ — Bog je v Kristusu tako rekoč posebil, konkretiziral greh vsega človeštva, da ga namesto nas in za nas kaznuje v njem. Tako Bog obsodi in maščuje greh, Kristus pa s svojo smrtjo zadosti zanj, ne zase, saj on ni grešil, ampak za človeštvo. Konkluzija potemtakem se glasi: »Sicut per inobedientiam unius hominis, peccatores constituti sunt multi: ita per unius obedientiam, iusti constituentur multi.«¹⁷

Jasna je tu analogija med Adamom in Kristusom: Adam za vse, Kristus za vse!

b) Kako je Kristus restavriral človeštvo? — Vendar s Kristusovo smrtjo restavracija človeka še ni zaključena. Kristus je tudi vstal in bil poveličan. Šele s tem je Kristus v Svoji osebi realiziral prototip bodočega, novega, odrešenega človeka. Na ta način, in le na ta način je tudi nam zagotovljeno isto prerojenje, vstajenje in poveličanje, da, poduhovljenje naše narave. Sv. Pavel to naravnost vehementno poudarja: »Quod si Christus non resurrexit, vana est fides vestra, adhuc enim estis in peccatis vestris.«¹⁸

S tem pa je tudi naglašena važna, velika razlika med Adamovim in Kristusovim človekom. Odrešeni človek ne zadobi nazaj izgubljenih Adamovih privilegijev: neumrljivosti telesa, impasibilitete. Tudi ni oproščen konkupiscence. Pač pa Kristus pridobi s svojim odrešilnim delom človeku možnost, da zamore zopet doseči posvečujočo milost. Posvečujoča milost mu pa zagotovi tudi vstajenje in poveličanje telesa.

A to pomeni velikansko prednost odrešenega človeka v primeri z Adamom pred grehom. To ni samo neumrljivost telesa in njegova popolna harmonija z duhom, ampak tudi poveličanje, poduhovljenje telesa. — To je ena razlika. Druga pa je ta: Bog je premaknil popolno završitev restavracije iz tostranosti v onostranost. Obrnil je pogled človeka k sebi, od zemlje navzgor.

Bog je torej ohranil kontinuiteto Adamovega telesnega potomstva in s tem zvezane telesne smrti, trpljenja in konkupiscence, zato da človek neprestano gleda strahoto greha v tragični zvezanosti samega sebe z Adamom. Dal pa mu je možnost, da v zvezi s Kri-

¹⁴ Gal 4, 4.

¹⁵ Rim 8, 3.

¹⁶ 2 Kor 5, 21.

¹⁷ Rim 5, 19.

¹⁸ 1 Kor 15, 17.

stusom doseže nov, vselepši ideal, vsepopolnejšo bogopodobnost, kakor jo je imel Adam pred grehom.

S tem je Bog postavil človeka v novo občestvenost, v zvezo z novim Adamom-Kristusom, toda tako, da je pri tem mogočno dvignil in podčrtal človekovo osebnost: dal mu je priliko, da vsak posameznik svobodno izbira in se odloči sam in sam sodeluje pri svojem odrešenju.

Tako je Bog postavil človeško občestvenost na novo, trdnejšo podlago, obenem pa visoko dvignil in podčrtal človeško individualnost in s tem osebnost.

c) Odgovoriti je treba sedaj še na tretje vprašanje: Na kak način se človeštvo deleži sadov Kristusovega odrešilnega dela? — Zopet vidimo, da je Bog tudi participacijo odrešenja navezal na veliki princip solidarnosti, občestvenosti vsega človeštva. Bog je hotel, da se človek deleži Kristusovega odrešenja le na ta način, da stopi v živo, realno (dasi nevidno, nadnaravno) zvezo s Kristusom in da le v tej zvezi participira njegovo odrešenje.

S tem je postavljen Kristus za centrum vsega človeštva. On je edini most, po katerem more padli človek iz naravnega v nadnaravni red. Obenem pa je postal s tem oče novega človeštva, novega občestva, s katerim ne stoji v zgolj moralni, juridični relaciji, ampak v živi, fizični zvezi, analogno, kakor stoji neodrešeno človeštvo v realni, fizični zvezi z Adamom.

To dejstvo, ta resnica tvori izhodišče za razumevanje, za edino pravilno pojmovanje Cerkve. Kajti Cerkev — Corpus Christi mysticum — ni nič drugega, kakor realizacija tega božjega zamisla.

Da je res tako, uvidimo takoj, če si predočimo, v kakem odnosu stoji Kristus do Cerkve. Iz tega bo potem razviden njen bistveni značaj, obenem pa bodo logično sledile osnove našega odnosa do Cerkve in Kristusa.

4. Občestvo mističnega telesa Kristusovega.

Bodisi da motrimo katoliško Cerkev v njenih dogmah, bodisi v morali, bodisi v liturgiji, bodisi v ustavi, povsod vidimo njeno kristocentričnost.

Kristus je središče vseh dogem. Kristologične dogme, dogme o odrešenju, dogme o Trojici, o milosti in poslednjih rečeh, ne izvzemši mariologijo, vse nosijo »den Namenszug Christi«.¹⁹

Kristus je središče katoliške morale. Da postane kristjan »alter Christus«, to je cilj vse cerkvene vzgoje, vsega pouka, vse pridige, vse discipline.

Isto velja glede vidnega, hierarhičnega ustrojstva Cerkve. Cela ustava Cerkve je skoz in skoz aristokratična. Njena linija teče od zgoraj navzdol, ne od spodaj navzgor. Vsa avtoriteta, vsa

¹⁹ Prim. K. Adam, o. c. 28 nsl.

oblast izvira od Kristusa, ne iz občine vernikov. Že Tertulijan je to pregnantno izrazil z besedami: Cerkev od apostolov, apostoli od Kristusa, Kristus od Boga. Tako je razumeti tudi Kristusove besede: »Kdor vas posluša, mene posluša, kdor vas zaničuje, mene zaničuje.« Kristus, je, kakor se izraža teologija, »causa principalis« vse cerkvene oblasti in avtoritete, človek-hierarh je le »causa instrumentalis«, je le orodje. Zato zakramenti delujejo »ex opere operato«, ne »ex opere operantis«,²⁰ to se pravi, veljavnost, učinkovitost zakramenta ni odvisna od subjektivne dispozicije, od svetosti ali popolnosti mašnika-delivca. Potrebno je le, da ima pooblastilo od Kristusa za izvrševanje zunanega vidnega znamenja; zakramentalno milost naveže nato Kristus sam.²¹

Pri tej priliki je treba posebej naglasiti centralni pomen zakramentov sploh in njih vlogo v Cerkvi. Po zakramentih se namreč preliva k nam ona životvorna, nadnaravna, fizična — dasi nevidna — vitalnost, ki veže Cerkev s Kristusom in po njej vse vernike v tako zvano mistično Kristusovo telo — Corpus Christi mysticum. Zakramenti pa so obenem tisti organi, ki pretvarjajo neodrešene člane Adamovega padlega rodu v nove, odrešene ude in jih asimilirajo Kristusu in napravljajo iz njih novo občestvo, novo telo. In ker imajo svojo vitalno moč od Kristusa, se to novo občestvo in telo imenuje Kristusovo telo — corpus Christi, Kristus pa glava tega telesa. In sicer se imenuje mistično telo Kristusovo, t. j. skupnost tistih ljudi, ki so nadnaravno, nevidno-skrivnostno, toda realno-fizično zvezani s Kristusom. To bo bolj evidentno, če pogledamo, kako Kristus deluje v posameznih zakramentih.

Krst človeku izbrše izvorni greh in ga s tem iztrga iz občestva neodrešenih, ter inkorporira mističnemu telesu Kristusovemu; tako postane sposoben deležiti se nadnaravnega življenja. V birmi Kristusov Duh utrdi člane; proglasi jih za polnoletne državljane in ude Kristusovega občestva ter jim da pravico in dolžnost sodelovanja s Cerkvijo. — Zakramenta sv. pokore in maziljenja odstranjata iz članov, iz udov zlo in bolezen. — Po sv. zakonu Kristus telesno, tvarinsko ohranja mistični cerkveni organizem. V mašniškem posvečenju pa predaje svoje mesijansko poslanstvo poklicanim učencem ter po njih zdržuje socialno, vidno ustrojstvo mističnega organizma.²²

²⁰ K. Adam, l. c.

²¹ Opomba. Navadno se imenuje in smatra za princip milosti — sv. Duh. On se imenuje tudi duša Cerkve. Zdi se torej na prvi pogled, da potemtakem ni Kristus životvorni princip Cerkve, ampak sv. Duh. — Vedeti je treba, da je Kristus kot človek (ker združen z Bogom) imel polnost sv. Duha. Ob njegovem vstajenju se je polnost sv. Duha razlila tudi čez njegovo telo in ga poduhovila. Tega Duha mora Kristus razliti tudi nam, če hoče dovršiti v nas svoje odrešilno delo. — Vsled tega je sv. Duh, princip naših milosti, — Kristusov Duh. Kristus ga pošilja k nam in kot tak, kot Kristusov Duh, oživlja tudi nas. — V luči tega nauka tudi laže razumemo, zakaj je moral Kristus vstati od mrtvih, da nam je mogel poslati sv. Duha in obenem biti in ostati sam naš življenski princip. — Prim. Pr at, o. c., stran 352—355.

A to še ni vse: v najsvetejšem Zakramentu daje svojo lastno kri in meso kot jed in pijačo v organsko hranitev udom. V podobi kruha in vina živi Kristus resnično, realno življenje v njih, ter jih spaja s svojim bistvom, kakor spaja deblo vinske trte nase svoje mladike z životvornimi sokovi. Zato je razumljivo, zakaj smatra katolištvo Evharistijo za središče liturgije in najgloblji vir svojega nadnaravnega življenja in zakaj zahteva cerkev pogosto sv. obhajilo, — ker je to hrana, nutrimentum mističnega organizma, Kristusovih udov — vernikov.

Zdaj je jasen odnos Kristusa do Cerkve: Kristus stoji v najtesnejši organski zvezi s Cerkvijo, Cerkev pa je živi organizem, občestvo odrešenih, Kristusu asimiliranih in ž njim zvezanih udov. »Et ipse est caput corporis ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus primatum tenens. Quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare.«²³ Kristus prešinja Cerkev na skrivnosten, neviden način, podobno kakor prešinja električna sila kovinasto žico. On je njen življenski princip. Iz njega ven raste Cerkev v človeštvo, si asimilira vedno novih udov ter jim posreduje svojo nadnaravno vitalnost, ki jo ima Kristusa. Zato se imenuje Kristus glava Cerkve, Cerkev pa njegovo skrivnostno telo — Corpus Christi mysticum.

Cerkev se imenuje tudi dopolnilo mističnega Kristusa, πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ, kajti »Kristus kot glava cerkve napolnjuje Cerkev s svojo močjo, Cerkev pa služi Kristusu kot posredovateljica njegove moči, mu je nekako dopolnilo. Kakor je telo brez glave okrnjeno in mrtvo, podobno more glava svoje funkcije izvrševati samo po telesu in v tele-u.«²⁴ Tako se razrašča Kristusovo mistično telo skozi veke, dokler ob koncu sveta ne doseže polnost moške dobe, polnost slave in poveličanja Kristusa in ž njim združenih svetih.

Zares, Corpus Christi mysticum ni samo kaka lepa primera ali analogija o Cerkvi, marveč popolnoma adekvaten izraz, ki podaja najgloblje bistvo in vsebino Cerkve.

Tako je pojmoval in doživljal Cerkev najbistroumnejši apostol Kristusov — sv. Pavel. To je bila — kakor dokazujejo novejša raziskovanja — centralna ideja njegovega »mišljenja in doživljanja, njegove vere in njegovega nauka.«²⁵ Za njim pa, lahko pristavimo, tudi ideja najglobljega krščanskega teologa sv. Avguština, ki jo je izrazil v drznem lapidarnem stavku: Caput et corpus — unus Christus.²⁶ To je ideja Cerkve, ki stoji v žarišču nauka o Cerkvi od Pavla, Ireneja, Atanazija, Avguština do Tomaža Akvinskega, ki je na novo zažarela v obeh največjih teologih 19. stoletja, Moeh-

²² Prim. Grivec, o. c. str. 115 nsl.

²³ Kol 1, 18—19.

²⁴ Grivec, Cerkev, str. 96.

²⁵ Grivec, o. c. str. 93—94.

²⁶ Cit. po Erich Przywara v: »Einführung in Newmans Wesen und Werk« (IV. zv.: I. H. Newman, Christentum. — Freiburg i. Br. 1922).

lerju in Newmanu, in ki v naših dneh stopa zopet v središče pojmovanja katoliške Cerkve.

Cerkev je potemtakem — novo občestvo, občestvo odrešenega človeštva.

5. Avtoriteta in osebnost v cerkvenem občestvu.

Iz bistva Cerkve kot mističnega telesa Kristusovega tudi z lahkoto opredelimo njeno vidno zunanjo stran. Cerkev je občestvo živih ljudi, torej mora biti Cerkev tudi vidno, socialno organizirano občestvo. Kajti mistična bitnost Cerkve zajemlje celega človeka, tudi njegovo telo. Zato je krivo naziranje onih, ki trdijo, da je Cerkev nevidno občestvo duš. Ne samo duš, ampak tudi teles, celih, živih ljudi!

Cerkev je torej vidna družba, viden organizem. To je prva konkluzija. Druga pa je ta: Cerkev kot živ organizem mora biti urejena, vidno diferencirana enota. Kakor v človeškem organizmu nimajo vsi udje enakih funkcij, ampak mora biti urejenost in podrejenost, isto je v Cerkvi: hierarhično ustrojstvo, hierarhične stopnje so nujen pogoj in posledica njenega vidnega, organskega značaja. — Božjeppravna hierarhija pa je nositeljica oblasti, nositeljica avtoritete.

Hierarhija namreč izvršuje v cerkvenem organizmu dvojno funkcijo: posvečevalno in pastirsko.

Posvečevalna ali svečeniška služba obstoja v tem, da pooblaščenim udjem posredujejo vernikom, to je posameznim celicam cerkvenega organizma nadnaravno vitalnost po zakramentih, ki jih delijo vernikom. Oni so pooblaščenim organi, ki vršijo zunanja zakramentalna znamenja, na katera Kristus navezuje svojo vitalno bitnost in jo tako dotaka posameznim celicam in udom.

Druga funkcija hierarhičnih organov pa je pastirska, to je učiteljska in vladna oblast — vodstvo vseh udov cerkvenega organizma. — Brez vodstva ni reda in urejenosti, ni smotrnosti, ampak le anarhija. To velja za vsak organizem, za naravni in nadnaravni. — Vodstvo v naravnem organizmu in redu vzdržuje Bog z naravnimi, fizičnimi zakoni. Mehanični naravni zakoni namreč niso nič drugega kakor stalna konkretna aplikacija Stvarnikovega vodstva t. j. njegove urejevalne volje v okviru narave. — V občestvu svobodnih bitij, torej v mističnem organizmu Cerkve, pa ne more biti mehaničnih zakonov. Človek se naj svobodno pokori volji božji. Če je to njegovo notranje razpoloženje pokorščine iskreno, se mora vidno ostvarjati v zunanjem praktičnem življenju.

Kako pa naj vsak človek v vsakem slučaju spozna voljo božjo? Takole odgovarja Solovjev: »Bog bi jo mogel vsakemu neposredno razodevati po notranjih ali zunanjih nadnaravnih znamenjih, torej po — čudežih. A v tem slučaju bi bilo spolnjevanje volje božje — mehanično. Človek bi nehal biti svoboden. Z druge strani pa zopet človek ne more biti brez višjega vodstva, ker se potem njegova

poslušnost volji božji ne bi kazala v delovanju.«²⁷ Kaj sledi iz tega? Da je »potrebno posredno objektivno razodetje volje božje; potrebno je — živo človeško posredovanje.«²⁸ To posredovanje vrši hierarhija s svojo učiteljsko in vladno oblastjo.

A pri tem je treba dobro pomniti sledeče. Človek ne more postati glasnik volje božje zaradi svojih osebnih svojstev. Z ene strani je vsa človeška popolnost neskončno daleč od popolne skladnosti z voljo božjo, z druge strani pa ni zanesljivega kriterija za človeško popolnost v vsakem slučaju. Zaradi tega bi bila nujna posledica — na strani glasnika oholost in diktatorstvo, na strani podložnikov pa nekako malikovanje. Torej morajo ljudje postati nositelji volje božje po položaju, ki je tako neodvisen od človeških svojstev, kakor je arhitektonska oblika stavbe neodvisna od stavbnega gradiva; to se pravi, posredovanje volje božje mora biti osnovano na božjepravni uredbi, to je hierarhično.²⁹

Iz povedanega sledi, prvič, da cerkveni hierarhični ustroj ni neposreden odsev moralnega reda, ampak ima svoj poseben samostojen pomen, radi katerega stopnja hierarhične službe sama po sebi ni odvisna od stopnje popolnosti nositelja. Drugič: ker torej avtoriteta hierarha ni usidrana v njegovi osebni popolnosti, ampak v objektivni božjepravni uredbi, zato jo moram poslušati, četudi se mi zdi, da je njen nositelj-hierarh moralno nižji od mene. Ne pokorim se namreč hierarhu kot človeku, radi njegove popolnosti, ampak božji volji, ki se mi razodeva po njem.

Tako je torej cerkvena avtoriteta božja, ne človeška avtoriteta!

Poglejmo sedaj še na kratko, kakšno mesto zavzema v občestvu Cerkve — osebnost. Očita se namreč katoliški Cerkvi, da v njej po vsem tem ni prostora individualnosti, osebnosti. Pa to je nerazumevanje cerkvenega občestva, ali vsaj napačno umevanje človekove osebnosti. Poglejmo.

Cerkveno občestvo se bistveno loči od vsakega svetnega udruženja. Samočloveške zajednice ali komunitete nastanejo na ta način, da posameznik da nekaj od svojega. Le tako nastane nekaj skupnega, skupnost. Ne tako v Cerkvi. Cerkev kot občestvo je nekaj nad-osebnega. Cerkev kot mistična bitnost ni nastala šele s tem, da so se apostoli združili na podlagi vere v Kristusa v družbo, v enoto. Marveč Cerkev kot organična enota je bila že tu, je Kristusova kreacija. Mistično telo Kristusovo ne nastaja šele iz nas, marveč mi smo sprejeti vanj: bistvo organizma, božji element, božji Pneuma je bil že pred nami tu. Ko torej človek vstopi v Cerkev, nič ne odstopi od svoje osebnosti, ampak cel, ves je presajen vanjo.

Dalje: kaj je osebnost? K pojmu osebnosti spada v prvi vrsti, da je človek — svoboden. To je prvi pogoj! Svoboden pa je le tisti, kogar nič in nihče ne ovira, da bi svojo osebnost razvil po vzorcu,

²⁷ Cit. Grivec, o. c. str. 78.

²⁸ Idem l. c.

²⁹ Idem o. c. str. 78.

ki ga je o njegovi osebnosti zamislil Stvarnik. Kajti vsak človek je samo eden, je samo ena individualnost, en zamisel božji, popolnoma ločen od vseh drugih.

Kako pa stoji v resnici s človeško svobodo? Neštevilne so ovire, ki ga oklepajo krog in krog: moč okolice v kateri živi, socialne razmere, duševno ozračje, enostranost vzgoje, lastne strasti, temperament, enostranost značaja in tako naprej. Cerkev pa stoji po svojem nadnaravnem bistvu, po svojih dogmah, morali, liturgiji izven vseh teh vezi, nad rodbinsko in plemensko omejenostjo, nad relativnostjo kulture gotovih dob in krajev; ona je nadčasovna, univerzalna, absolutna razsežnost. Zato postane človek šele v Cerkvi resnično svoboden. Kajti Cerkev ga dviga iz vseh neštetih vezi v svojo absolutno sfero, kakor dviga solnce rastlino iz zemlje na svetlo.

Zato je cerkveni človek resnično svoboden. S tem pa mu je dan bistveni pogoj, da zgradi iz sebe človeka — osebnost.

Cerkev je občestvo. Njena občestvenost je metafizično usidrana v občestvenem bistvu samega troedinega Boga, historično predpodobljena v tragični zvezanosti padlega človeštva po Adamu, utemeljena v socialni naravi človeka in hotena od Kristusa, enega edinega Odrešenika človeštva. »Ut omnes unum sint.«³⁰ Te besede Gospodove so njena ustanovna listina. »Unum corpus et unus Spiritus, unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus et Pater omnium, qui est super omnes et per omnia et in omnibus,«³¹ ponavlja za njim apostol Pavel.

To je sedemkratna vez, ki spaja človeštvo v Cerkvi v eno veliko familijo. Bog je Oče — mi njegovi otroci, Kristus pa naš brat in naša mati, utrip našega življenja. »Brez mene ne morete ničesar.«³² Zato pa tudi zagotovilo: »Glejte jaz sem z vami vse dni do konca sveta.«³³

To je Kristusova Cerkev, corpus Christi mysticum — občestvo odrešenih bratov, internacionala otrok božjih.

Cerkev je občestvo. Vendar občestvenost Cerkve ne ubija individualnosti. Kakor ni v božjem občestvenem bitju osebnost iznivelirana, vkljub temu, da je vsem trem osebam lastno isto bistvo, ista narava, ista dejavnost, temveč ostanejo trojica, tri osebnosti, enako cerkveno občestvo ne pomeni nivelizacije individualnosti. Bog je Bog vseh ljudi. On se daje človeštvu nadosebno, v občestvu, in tako najdejo v njem vsi skupno, česar potrebujejo. On pa doseza in zajame v tem občestvu tudi posameznika. To ravno kaže njegovo božansko bogastvo življenja, da je vsakemu posamezniku tudi »njegov« Bog, da se mu daje in razodeva na način, ki je svojski le temu posamezniku in nobenemu drugemu.

³⁰ Jan 17, 21

³¹ Ef 4, 3—6.

³² Jan 15, 5.

³³ Mt 28, 20.

Pravi se o katolicizmu, da je *complexio oppositorum*. Prav mišljeno resnično. To velja tudi o občestvu in osebnosti v Cerkvi. V njej najdemo najgloblje občestvo in najvišjo individualnost. Torej nasprotje? Da! Toda nasprotje ni protislovje. Kjer je življenje, tam je tudi napetost, tam je tudi nasprotje. A to je nasprotje dveh polov ene in iste življenske enote! — To je univerzalnost!

Cerkev je občestvo, čigar fundament je Kristus. Edini fundament za zgradbo resničnega občestva je le Kristus. In Kristus je v Cerkvi. Vse drugo je zidanje na človeka, na poedinca. Človek pa samemu sebi ne more biti podlaga, fundament.

Zato je globoka tragika moderne dobe, da išče občestva izven Cerkve, da išče in snuje najraznovrstnejše internacionale, te najresničnejše pa ne pozna in ne razume. »Das Kennzeichen des modernen Menschen ist Entwurzelung, Zersetzung«³⁴ — to je nujna posledica modernega subjektivizma.

Zadnje desetletje je zavel v krščanstvu nov, svež duh in dvignil versko zavest po vsem krščanskem svetu, kakršnega že dolga stoletja ni bilo. Govori se o novi veliki religiozni renesanci. Ena poglavitnih, razveseljivih potez tega gibanja je tudi — prebujenje Cerkve, zahteva, da se pojmuje Cerkev kot občestvo, ki ga moram ravno tako afirmirati, kakor afirmiram osebnost, ki ga moram ravno tako živeti, kakor živim svojo osebnost. To se pravi živeti v Cerkvi in s Cerkvijo.

Če bo to gibanje dovolj globoko in široko in vztrajno, bo zlomljen tudi moderni subjektivizem v pojmovanju Cerkve. Cerkev bo zopet zažarela kot občestvo. To bi bilo zelo želeti. Kajti le občestvo mističnega Kristusovega telesa — Cerkve more tvoriti oni široki okvir in biti fundament, na katerem se dajo rešiti ali vsaj ublažiti veliki problemi našega časa: socializem, pacifizem, vzhodno vprašanje, misijonstvo. In le v tem občestvu je tudi najvarneje usidrana avtoriteta in rešeno vprašanje človekove osebnosti.

O kraju za spovedovanje.

1. O tem govore kanoni 908, 909 in 910; iz njih moremo posneti to le splošno pravilo, ki se ga treba redno držati: spovedovanje kakršnihkoli vernikov se ima vršiti v cerkvi ali javnem ali polujavnem oratoriju. K temu treba še dodati, da tudi na kraju, zakonito določenem za spovedovanje izven cerkve ali javnega ali polujavnega oratorija. Kakršnihkoli vernikov, t. j. naj bodo moški ali ženske, odrasli ali otroci. To je splošno pravilo; izjeme so seveda dovoljene, toda prej za moške, ki morejo opraviti spoved iz kateregakoli vzroka tudi v zasebnih hišah (can. 910 § 2), nego za ženske, ki se smejo spovedovati izven kraja, določenega za spovedovanje, v slučaju bolezni ali druge resnične potrebe (can. 910 § 1). Ali redno in takorekoč habitualno se spovedovanje ne samo žensk, ampak tudi

³⁴ K. Adam, o. c. str. 18.

moških ne sme meni nič tebi nič vršiti izven sv. kraja, določenega za bogočastje; kajti vedno velja splošno pravilo, da je *sacramentalis confessionis proprius locus ecclesia vel oratorium publicum aut semipublicum* (can. 908).

2. Na svetem ali drugem za spovedi določenem kraju mora biti za spovedovanje vseh vernikov, moških ali ženskih, postavljen poseben sedež za spovednika, namreč spovednica; ta se mora za ženske vedno nahajati na odprtem in vidnem kraju, ne pa na zaprtem in (coniunctive et disiunctive) temnem, ako ne zahteva kaka posebna okoliščina drugače, n. pr. gluhost; v tem slučaju sme stati spovednica v zaprtem prostoru kot zakristiji ali tudi drugod, ako je kraj ali prostor le dostojen. Kodeks zahteva namreč (can. 909 § 1), da ima spovednica za ženske svoje mesto »generatim« in *ecclesia vel oratorium publico aut semipublico mulieribus destinato*; torej more biti tudi izven krajev, kakor je izrečno priznal odbor za razlaganje cerkvenega zakonika (27. 11. 1920 — AAS 1920 str. 575). Isto kar za ženske velja tudi za moške — seveda mnogo manj strogo —, tako da se imajo i moški redno in navadno obtoževati svojih grehov v spovednici, izven spovednice pa le bolj poredko in izjemoma (prim. Maroto v Apollinaris, 1928, str. 410). Treba pa se pri tem ozirati na običaje kraja, na značaj, stan in socialni položaj spovedenca, na okoliščine kraja in časa itd. Ženske pa se izven spovednice ne smejo spovedovati razen v slučaju bolezni ali druge resnične potrebe (can. 910 § 1), ne samo fizične ampak tudi moralne.

3. Zanimivo je vprašanje, kakšno obliko mora imeti spovednica. O tej govori kanon 909 § 2, ki pravi, da mora imeti spovednica »*cratem fixam ac tenuiter perforatam inter poenitentem et confessarium*«. V zvezi s § 1 istega kanona bi se moglo sklepati, da velja ta predpis samo za ženske spovednice in da ni potrebna mreža med moškim spovedencem in spovednikom; nekateri se celo tako izražajo, kakor da bi za moške spovednice na sv. kraju sploh ne bilo treba spovednice. Tako piše prof. Kušej: Spoved se ima praviloma opraviti v cerkvi ali v javnem ali polujavnem oratoriju. Za ženske mora biti postavljena v to svrhu na vidnem kraju dobro zamrežena spovednica (Cerkveno pravo, 1927, str. 335). To naziranje se ne da vzdržati: 1) § 2 can. 909 pravi splošno: *inter poenitentem et confessarium* ter se ima razlagati v zvezi s celim poglavjem; 2) nasprotuje mu odlok SC Ep. et Reg. z dne 22. 9. 1645, ki zahteva omreženo spovednico tako za moške kakor za ženske (di qualsivoglia sesso, o età si siano; Gasparri, Fontes IV, n. 1774); 3) nasprotuje mu cerkvena praksa do najnovejšega časa in 4) proti naziranju je tudi odbor za razlaganje cerkvenega zakonika. Na vprašanje: *Utrum can. 909 § 2: Sedes confessionalis crate fixa ac tenuiter perforata inter poenitentem et confessarium sit instructa, pro mulieribus tantum, an generaliter pro poenitentibus uti forma propria audiendi confessiones in ecclesiis et publicis oratoriis sit servanda, je odbor odgovoril: Negative ad primam partem, affirmative ad secundam, firmo tamen praescripto canonis 910 § 2* (Pont. Comm. 24. 11. 1920 — AAS 1920 str. 576).

4. Cerkveni predpisi glede kraja spovedovanja, glede spovednikovega sedeža in oblike spovednice so dokaj strogi, strožji kajpada — kakor se je že poudarilo — glede ženskih, manj strogi glede moških spovedencev. V Rimu se teh predpisov strogo držijo, tudi napram moškim, kar naj bo posebej naglašeno; istotako se tozadevnih predpisov strogo drže nekateri redovi. Želeti bi bilo, da bi se po njih postopalo i pri nas. Pisec teh vrstic ima v mislih šolske spovedi, ko se učenci v masah natrpajo v cerkev, spovedniki pa se naprosijo v številu, ki presega število spovednic, in se za to, da bi se spoved opravila čim hitreje, postavijo po cerkvi navadni klečalniki brez predpisanega omrežja, ki bi ločilo spovedenca od spovednika. Prvič to ne bi smelo biti na svetem kraju, ampak sedež spovednikov bi moral imeti predpisano mrežo; drugič — in to je z dušnopastirskega stališča važno — trpi pri marsikaterem v takih okoliščinah popolnost spovedi in marsikateremu se na ta način naravnost ogreni sv. spoved. Ni vse za vsakega in za tega ali onega je še pri omreženi spovednici težko, kaj šele tam, kjer ni ničesar, kar bi ločilo spovednika od spovedenca. Pisec teh vrstic je imel priliko, da je to sam opazoval; in pred ne tako dolgim časom mu je v istem smislu tožil neki katehet ter se — skoro bi se moglo reči — zgražal nad kratkovidnostjo in nepedagogičnostjo veroučiteljev, ki silijo, direktno ali indirektno, učence k navadnim klečalnikom brez predpisane mreže.

Mislimo, da je ta katehet imel prav; zanj ne govore samo dušnopastirski razlogi, ampak tudi predpisi novega cerkvenega zakona. Po teh bo treba urediti tudi šolske spovedi z ozirom na sedež spovednikov in obliko spovednice; pri količkaj dobri volji se bo to dalo prav dobro izvesti. Pristojna cerkvena oblast pa — bodi dovoljeno izraziti to željo — naj bi gledala na to, da se tozadevni predpisi kodeksa tudi dejanski izvajajo. V. M.

Oklici na odpravljene praznike.

Cerkvenopravno je stvar dovolj jasna; oklici se smejo vršiti samo ob nedeljah in zapovedanih praznikih, ne pa na odpravljene praznike, dasi se še obhajajo z isto slovesnostjo kakor poprej. Skofje morejo od slučaja do slučaja dovoliti, da se oklici izvrše tudi na take odpravljene praznike (C. C. 17. 6. 1780 in 19. 4. 1828); seveda velja tozadevno dovoljenje samo za cerkveno področje.

Ako se vrše oklici na odpravljene praznike brez dovoljenja pristojnega škofa, je tako početje nedopustno; o veljavnosti ali neveljavnosti oklicev v tem slučaju nima smisla govoriti, ker cerkveno pravo ne zahteva za veljavnost zakona nobenega oklica.

Drugače je po državnem pravu; to namreč zahteva za veljavnost zakona vsaj en oklic v župnem okolišu i ženina i neveste. Dnevi, ob katerih se naj vrše oklici, so po § 71 o. d. z. nedelje in prazniki.

O nedeljah, mesto katerih veljajo za judovske oklice sobote (§ 126 o. d. z.), ni treba posebej govoriti; drugo pa je vprašanje, kaj

je razumevati pod kratkim izrazom: prazniki. Ali so to državni ali cerkveni, ali so zapovedani ali tudi nezapovedani prazniki?

Nesporno je, da se državno zakonsko pravo ozira na vse konfesije; istotako nesporno je tudi, da država nikjer, ne v zakonskem pravu ne drugod, ne določa posameznim konfesijam praznikov, marveč je celo proglasila načelo, da je določevanje, zmanjševanje in ukinitje praznikov notranja zadeva cerkva, ki se odteguje državni ureditvi (ministrstvo notranjih zadev 20. 8. 1869; Hussarek, Grundriss des Staatskirchenrechts, 1908, str. 20). Zato treba razumevati pod prazniki § 71 o d. z. cerkvene, ne državne praznike, kar potrjujeta teorija in praksa od časa, ko je izšel občni državljski zakonik (1811).

Istotako potrjujeta teorija in praksa, da se imajo oklici po državnem pravu vršiti ob zapovedanih praznikih Dolliner n. pr., obširni komentator civilnega zakonskega prava, v svoji knjigi Handbuch des Eherechts, I, 1813, str. 258 sl. to izrečno poudarja; Scherer, Handbuch des KR, II, str. 158 istotako. Zadnji se sklicuje na dvorni dekret z dne 31. 3. 1789 (ki se nanaša na praznike, odpravljene od Benedikta XIV. 1753, oziroma Klementa XIV. 1771), in na ministerialni odlok z dne 15. 5. 1858, ki se izrecno sklicuje na § 15 konkordatnega zakonskega prava iz l. 1856. in na § 71 o. d. z. in pravi, da se po besedilu teh dveh paragrafov smejo vršiti oklici samo ob nedeljah in praznikih in da zato niso dovoljeni ob delavnikih, »wenn auf dieselben nicht ein gebotener Festtag fällt, auch dann nicht, wenn sie aufgehobene Feiertage wären« (Arch. f. k. KR. 1864, str. 154 sl.). Razlog je pač isti, ki ga navaja že Dolliner v svoji knjigi: weil dies (die Verkündigung an aufgehobenen Feiertagen) zur allmählichen Vernachlässigung des Gesetzes und zur Vereitelung seiner Absicht führen könnte.

Omenjena dokumenta se nanašata na odpravljene praznike starejšega datuma, ne pa na praznike, ki jih je odpravil Pij X. Brez ozira na to, ali so odpravljene prazniki starejšega ali novejšega datuma, piše izmed najnovejših kanonistov Chelodi (Ius matrimoniale, 1921, str. 26), da se imajo po civilnem pravu oklici vršiti ob nedeljah in zapovedanih praznikih; prof. Kušelj (Cerkveno pravo kat. cerkve, 1927, str. 401) pravi v odstavku o oklicih po civilnem pravu samo: na tri zaporedne nedelje ali praznike; Knecht (Handbuch des kath. Eherechts, 1928, str. 188) trdi, da se imajo oklici po avstrijskem pravu — ki še velja tudi pri nas — vršiti na tri nedelje ali praznike, in dostavlja v opombi, da ne na odpravljene praznike; pod temi razumeva tudi praznike, ki jih je odpravil Pij X., kakor je razvidno iz iste opombe. Po Haringu se imajo opraviti oklici (Grundzüge des kath. KR, 1924, str. 439) na tri nedelje ali praznike z dostavkom v opombi, da pod prazniki ni razumevati odpravljenih praznikov, ter se sklicuje za to svojo trditev samo na ministerialni odlok z dne 15. 5. 1858.

Kanonistična znanost je torej bolj ali manj izrečno mnenja, da treba oklice po civilnem pravu opustiti ob praznikih, ki jih je odpravil Pij X.; v istem smislu, a nekoliko manj odločno, se je z

državne strani izjavilo ministrstvo za uk in bogočastje sporazumno s pravosodnim in notranjim ministrstvom v svojem odloku z dne 29. 11. 1913 (na ta odlok se sklicuje tudi Knecht). Odlok je bil odgovor na vprašanje nižjeavstrijskega deželnega namestništva, a so ga dobila v prepisu — kolikor je mogel pisec teh vrstic dognati — tudi ostala avstrijska deželna namestništva in po namestništvih ordinariati. Po tem odloku je »bolj smotrno« (zweckmässiger), da se oklici na odpravljene praznike novejšega datuma »popolnoma opuste«. Ali je oklic, opravljen na takšen praznik, veljaven ali ne, to je odvisno še od drugih okoliščin in ne samo od dejstva, da je praznik odpravljen, in veljavnost zakona, »sklenjenega na podlagi takih oklicev, bi moralo sodišče šele ugotoviti od slučaja do slučaja«.

Odlok ministrstva je bil izdan v času, ko so nekatere avstrijske škofije ohranile na podlagi apostolskega indulta vse dotodanje praznike take, kakršni so bili pred Pijevo redukcijo, n. pr. lavantinska škofija. Zato je lavantinski ordinariat (Uradni list 1914, str. 82) na podlagi gornjega ministrskega odloka odredil, da se nupturienti iz drugih škofij, ki niso obdržale odpravljenih praznikov, ne oklicujejo na take dni. Po novem kodeksu so prazniki definitivno reducirani za ves katoliški svet; zato velja gornja odredba lavantinskega ordinariata po smislu za vse nupturiente, t. j. oklici ob praznikih, ki jih je odpravil Pij X. oziroma novi kodeks, se tudi za državno področje ne smejo vršiti. V istem smislu je izdal odredbo i ljubljanski Škofijski list 1914 str. 19.

Enotno postopanje v tem oziru se dušnim pastirjem posebno priporoča 1) radi ugleda; kaj čuden vtis mora napraviti na nupturiente in njihove sorodnike ter ostale vernike, ako — recimo župnik ženina brez pomisleka oklicuje na odpravljene praznike, župnik neveste pa odklanja oklice, češ da niso dovoljeni ali da so nemara celo neveljavni; 2) radi dejstva, da bo slovesno obhajanje odpravljenih praznikov po piščevem mnenju prej ali slej itak prenehalo — kakor so prenehali polprazniki 18. stol. (iz leta 1753). Ponekod — tudi v nekaterih župnijah lavantinske škofije baje — se že več ne praznujejo.

V. M.

O Rusih, ki se vračajo v katoliško Cerkev.

Rimska komisija za Rusijo (Pontificia commissio pro Russia) je že v mesecu januarju 1929 poslala škofom kratek opomin, kako naj ravnajo z Rusi, ki se vračajo v katoliško Cerkev (gl. Bogoslovni Vestnik 1929, 285). Opomin veli, da naj škofje vsak slučaj, ko se želi vrniti v katoliško Cerkev ruski mašnik ali diakon, natanko sporoče rimski komisiji za Rusijo ali pa apostolskemu delegatu v onih krajih, kjer biva delegat. Proti tej določbi so nekateri škofje ugovarjali, da je največkrat, zlasti v sili, nemogoče obračati se do rimske komisije ali do apostolskih delegatov.

Zato so prosili, naj se jim dá potrebno in primerno navodilo, po katerem bi mogli dušam v blagor vršiti svojo službo brez odlaganja, ki utegne biti na kvar izpreobrnjenju ločenih.

Rimska komisija je ustregla tej prošnji in 26. avgusta 1929 izdala podrobno navodilo (Instructio) škofom, kako naj ravnajo pri sprejemanju Rusov v katoliško Cerkev. V uvodu čitamo te-le pomembne besede:

Rimski komisiji je v radost tolika skrb in tolik trud, ki ga imajo škofje »za naše ločene, a kar najbolj drage brate«. Namen onemu opominu pa je bil, priporočiti potrebno previdnost, da se prepreči vsak povod za klevetanje katoliške Cerkve, kakor da zlorabi nesrečo naših bratov in skuša, da jih k sebi vabi. Zato bodi škofom čast in hvala za njih čudovito gorečnost do Rusov, ki jih tudi sv. oče tako zelo ljubi. Navodilo govori posebe o lajikih in posebe o klerikih.

I. O lajikih. — Škof ima oblast, da ne samo v izrednih, ampak tudi rednih slučajih pripusti in sprejme v edinstvo katoliške Cerkve lajike, če jih le tako pozna, da si more ustvariti pametno sodbo o njih pravem dušnem razpoloženju in zadostnem znanju o veri in katoliški Cerkvi.

Pomniti je treba izjave in odloke sv. oficija o veljavnosti sv. krsta in sv. birme ločenih.

Bolj varno je, če se povpraša, ali so v razkolu zakon sklenili, kako, vpričo koga, ali so dobili izpregled kakega zadržka, kdo je dal izpregled. Katere vere je bil zakonski drug; ali je bil sklenjen zakon razvezan, zakaj in od koga; ali so sklenili nov zakon. Vse je treba tako raziskati, da se bo dognalo, kateri zakon je veljaven.

Vprav tako modro in previdno je treba raziskati, ali so vzroki in razlogi, ki jih vodijo v edinstvo Cerkve, duhovni in nadnaravni, ali pa samo človeški, n. pr. njih sedanja beda in potreba: v tem primeru jih rajši po moči podpirajmo in ljubezni bratov toplo priporočajmo. Ne bomo pa jih odganjali in ne zapuščali, ampak jih bomo izročili mašniku, ki jih bo učil katoliški nauk, zlasti o edinstvi Cerkve, o primatu rimskega papeža, o brezmadežnem spočetju Device Marije, o vicah i. dr.

Ko so zadosti poučeni in pripravljeni, jih je treba opomniti na obred, ki ga hočejo izbrati; nihče pa naj se drzne prigovarjati jim, da bi sprejeli latinski obred, če jim ni po srcu. Bolje je, da jim razložimo, kako častitljivi in lepi so vzhodni obredi, kaj katoliška Cerkev o teh obredih misli in uči in kako se trudi, da jih pospešuje. Ko bi pa kdo izmed Rusov, potem ko je vse prav presodil, rajši pripadal latinskemu obredu, se sme sprejeti v ta obred.

Formular za odpoved zmoti in izpoved vere bo rimska komisija poslala škofom, ki v njih diecezah biva mnogo Rusov, pa tudi drugim ordinarijem, ki bi to želeli.

Ordinarijem, ki se ravnajo po tem navodilu, se v posameznih slučajih ni treba obračati do rimske komisije.

Če torej ordinariji poznajo osebe in, če nanese prilika, tudi njih domače razmere, in če so si ustvarili pametno sodbo o njih dobri

volji in pravem namenu, o zadostni pripravi in zadostnem znanju, jih smejo in tudi morajo pripustiti k edinosti Cerkve v rednih in še bolj v izrednih, nujnih slučajih, ko n. pr. hočejo skleniti zakon; izpolniti pa treba, kar apostolska stolica ukazuje o odpovedi zmoti in o mešanem zakonu.

Ordinariji naj vedó, da bo rimska komisija vedno rada pretresala in reševala kakršnekoli dvome in kakršnakoli vprašanja o sprejemanju Rusov v katoliško Cerkev. Ko komisija zopet in zopet hvali modro gorečnost ordinarijev, jih obenem močno vzpodbuja, da naj se s posebno skrbjo trudijo za vzgojo ruskih dečkov in mladeničev, ker se njih srca bolj nagibljejo k temu, kar je resnično in dobro. Vsako leto naj ordinariji komisiji poročajo o povratku mlajših v katoliško Cerkev, in če ima kak deček ali mladenič nagnjenje do mašniškega stanu.

II. O klerikih, t. j. o mašnikih in diakonih. — Večje previdnosti je treba pri mašnikih in diakonih; ne iz nezaupanja, nikakor ne, ampak ker je pri klerikih potreben daljši pouk; treba je na to stvar paziti z večjo skrbjo, zlasti za prihodnost. Izkušnja uči, da v teh stvareh ni nikoli preveč previdnosti.

Torej poleg bolj skrbne in bolj obširne preiskave, kakor se po razmerah zahteva za lajike, naj škofje natanko poizvedó za njih mašniško posvečenje in njih študije; katere jezike govore, pišejo, in s koliko spretnostjo; ali znajo toliko latinski, da bi mogli s pridom se udeleževati predavanja iz dogmatike in moralke.

Vprašajo naj se, komu so bili hierarhično podrejeni, ali so v teku časa prešli iz ene hierarhije pod drugo. Ali so pripadali protestantski sekti in ali so skušali vpisati se v protestantsko sekto. Ali so potem, ko so prejeli mašniško posvečenje, brez cerkvene službe živeli kot lajiki.

Za vsakega posebe je treba tudi poizvedeti za njegovo vedenje in pošteno življenje. Ko se je vse to zgodilo, naj ordinarij o slučaju sporoči rimski komisiji, ali, če je zadeva nujna, apostolskemu legatu v tistem kraju.

O klerikih, ki so bili sprejeti v katoliško Cerkev, bodo ordinariji o pravem času obvestili rimsko komisijo (AAS 1929, 608—610).

F. U.

Odloki sv. stolice.

1. Križi, obdarjeni z odpustkom »*toties quoties*«. — Pravico, blagoslavljati križe in dajati nanje odpustek »*toties quoties*«, nekateri mašniki tako tolmačijo, da more vsak vernik dobiti popolni odpustek tolikrat, kolikorkrat poljubi tak križ.

Proti temu tolmačenju izjavlja sv. penitenciarija: Pravico, blagoslavljati križe in dajati nanje odpustek »*toties quoties*«, treba takole umeti: vsak vernik, ki je v smrtni nevarnosti, pa poljubi tak križ, ali se ga kakorkoli dotakne, če tudi križ ni njegov, dobi popolni odpustek. Pogoji pa so: vernik se je moral izpovedati in prejeti

sv. obhajilo, in če tega ne more, pa mora vsaj kesanje nad grehi obuditi; presveto ime Jezusovo mora, če mogoče, z usti, če ne, pa v srcu pobožno klicati; in smrt mora kot plačilo za greh iz Gospodove roke potrpežljivo sprejeti.

Tako in ne drugače se umeje ta pravica, pa naj jo je mašnik prejel osebno od sv. očeta ali kakorkoli od rimske stolice, od kateregakoli oficija ali od katerekoli osebe.

Kongregacija sv. oficija je že l. 1914 dne 10. junija izdala odlok, v katerem je razločno povedano, kakšen pomen ima odpustek »toties quoties«, ki so z njim obdarjeni posebe blagoslovljeni križi. Ker pa so nekateri mašniki kljub temu odloku stvar krivo tolmačili, se je kardinal veliki penitencijar obrnil do sv. očeta. Sv. oče je odločil, da je izjava sv. oficija iz l. 1914 še vedno v polni moči in da naj se iznova priobči. To se je zgodilo 23. junija 1929 (AAS 1929, 510).

Odpustek »toties quoties«, dan na križe posebe blagoslovljene, se torej ne sme tako umeti, kakor da more vsak vernik kadarkoli dobiti popolni odpustek, in sicer tolikokrat, kolikokrat poljubi križ. Ne. Odpustek morejo dobiti vsi verniki, pa ne kadarkoli, ampak samo v smrtni nevarnosti. Križ ni blagoslovljen samo za eno osebo. Rabiti ga morejo tudi drugi, vsi. Če oseba, ki ima tak križ, umrje, križ ne izgubi blagoslova. En sam tak križ morejo rabiti vsi člani družine ob zadnji uri. Pa tudi vsi, ki umirajo v bolnišnici, morejo rabiti en sam križ.

Mašnik, ki bi želel dobiti pravico, da bi mogel blagoslovljati križe in dajati nanje odpustek »toties quoties«, bi se moral obrniti do sv. očeta s prošnjo: *Beatissime Pater. N. N. sacerdos dioecesis N. ad pedes Sanctitatis Vestrae provolutus, humillime petit facultatem benedicendi Crucifixos cum indulgentia plenaria, vulgo toties-quoties nuncupata, id est a quocumque ex fidelibus in mortis articulo constitutis lucranda* (f. Beringer, *Die Ablässe* 4, I 446).

2. **Praznovanje titularnega godu župne cerkve.** — Pojavil se je dvom: Če župnik oskrbuje dve župni cerkvi, ali mora moliti oficij z osmino za god patrona obeh župnih cerkvá, ali samo za god patrona župne cerkve, pri kateri biva? S. Congregatio Rituum je odgovorila dne 27. aprila 1929: Župnik, ki oskrbuje dve župni cerkvi, mora moliti oficij z osmino obeh patronov (AAS 1929, 321).

3. **Prepovedana knjiga.** — V indeks prepovedanih knjig je kongregacija sv. oficija dne 27. julija 1929 (AAS 1929, 489) uvrstila: *Ditlef Nielsen, Der geschichtliche Jesus. Deutsche Bearbeitung von Hildebrecht Hommel nach dem erweiterten dänischen Original. Meyer u. Jessen Verlag, München.* (Prepovedan je takisto danski izvirnik).

4. **De masturbatione.** *Sacrae Congregationi Sancti Officii propositum est dubium: »Utrum licita sit masturbatio directe procurata, ut obtineatur sperma, quo contagiosus morbus, blenorragia scientificè detegatur et quantum fieri potest curetur?«* — »Emmi ac Revmi DD. Cardinales Inquisitores generales rebus fidei ac morum tutandis praepositi, praehabito RR. PP. Consultorum voto, feria IV. die 24 Julii 1929, respondendum esse censuerunt: Negative.« (AAS 1929, 490).

5. **O zakonu nekatoličanov.** — Po kánonu 10.9, § 2, pri sklepanju zakona niso vezani na tridentinsko formo, če sklepajo zakon z nekatoličani, taki, ki jim roditelji niso katoličani (»ab acatholicis nati«), pa so bili krščeni v katoliški cerkvi, potem pa so od otroških let rastle v krivi veri ali v razkolu ali brez vsake vere.

Kánon so doslej izvečine tako tolmačili, da so »ab acatholicis nati« samo tisti, ki sta jim o ba roditelja, oče in mati, nekatoličana. Rojeni v mešanem zakonu, katerim je torej eden roditeljev katoličan, se ne morejo imenovati »ab acatholicis nati«. Tako n. pr. veli J. Creusen S. J. (Epitome Iur. canonici, tom. 2., ed. 3, n. 407): *Filii ex matrimonio mixto nati non sunt »ab acatholicis nati«.*

Odbor za razlaganje cerkvenega zakonika je 20. julija 1929 razsodil: »ab acatholicis nati« se imenujejo tudi tisti, ki jim je eden roditeljev nekatoličan. Dasi je bilo pri poroki v smislu kán. 1061 dano poroštvo za katoliško vzgojo otrók (AAS 1929, 573).

Če so torej otroci iz mešanega zakona bili po katoliško krščeni, pa so vkljub danemu poroštvu za katoliško vzgojo zrastle v krivi veri ali v razkolu ali brez vsake vere, pri sklepanju zakona z nekatoličani niso vezani na tridentinsko formo.

6. **O cerkvenem pogrebu.** — Kánon 1221 veli: umrle redovnike in novice, pa tudi v samostanu umrle služabnike spremi pri pogrebu v redovno cerkev ali oratorij in opravi zanjè eksekvijske redovni poglavar. Odbor za razlaganje zakonika je 20. julija 1929 odločil, da to ne velja za postulante in gojence redovnih šol (AAS 1929, 573).

7. **O cerkvenem imetju.** — Cerkevno imetje, t. j. imetje moralnih cerkvenih oseb, se po kán. 1530 ne sme prodati, podariti, s hipoteko zadolžiti, s servitoto obremeniti brez dovoljenja pristojnega poglavarja. Če hoče kdo prodati stvar, ki je vredna nad 30.000 frankov, se mora obrniti za dovoljenje do sv. stolice (kán. 1532 § 1, n. 2). Pojavil pa se je dvom ali je potrebno dovoljenje sv. stolice, če hoče kdo prodati več stvari, lastnino ene moralne osebe, ki skupaj pač presegajo vrednost 30.000 frankov, ne dosežajo pa te vrednosti posamezne stvari vsaka zase? Odbor za razlaganje zakonika je 20. julija 1929 odgovoril, da je tudi v tem slučaju potrebno dovoljenje sv. stolice (AAS 1929, 574).

8. **Zbirka molitev in dobrih del, obdarjenih z odpustki.** — Kongregacija za odpustke in relikvije je l. 1898 izdala avtentično zbirko molitev in dobrih del, ki so zanje papeži dovolili odpustke: »Raccolta di orazioni e pie opere, per le quali sono state concesse dai Santi Pontefici le Sante Indulgenze«. Od onega časa pa do sedaj je sv. stolica iznova dovolila mnogo odpustkov, ki verniki zanje iz večine ne vedó ali vsaj niso o njih prav poučeni. Privatni avtorji so sicer zbirali in priobčevali te molitve in dobra dela, ki so bila na novo obdarjena z odpustki; nekatere take zbirke je kongregacija sv. oficija ali sv. penitenciarija tudi priznala za pristne. Toda teh zbirk nekaj ni več dobiti; in če se še dobé, ni v njih

vsega, kar je bilo dovoljeno; ali obsegajo molitve, dobra dela in odpustke, ki se je zanje pozneje kaj spremenilo.

Zato je sv. penitencijarija poskrbela za novo zbirko onih molitev in dobrih del, ki jih je sv. stolica od l. 1898 pa do l. 1928 obdarila z odpustki. Z odlokom z dne 22. februarja 1929 je zbirka priznana za avtentično. Odpustki, ki jih morda naštevajo druge knjige, pa v to zbirko niso sprejeti, niso več v moči. Naslov novi avtentični zbirki je: *Collectio precum piorumque operum quibus Romani Pontifices in favorem omnium christifidelium aut quorundam coetuum personarum Indulgentias adnexerunt ab anno 1899 ad 1928.* (Editio in 18^o, pp. XII—480, linteo anglico contextum, cum titulo impresso L. 14, apud Administrationem Commentarii Officialis »Acta Apostolicae Sedis«. Libreria Vaticana — Vaticano — Roma.) F. U.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Georgija Skolarija zbrani spisi.

Za obletnico prvega zvezka Skolarijevih del (glej poročilo v BV IX, 175—178) sta nam izdajatelj položila na mizo drugi zvezek¹. Spremenila sta glavni naslov izdaji, postavivši vanj Skolarijevo meniško ime Gennadios. Je li to bilo potrebno ali vsaj na mestu, ne vem. Drugi zvezek je za 70 strani manjši od prvega: uvod je krajši za 34 strani, grški tekst in kazala štejejo 36 strani manj. Prinaša pa ta zvezek tri polemične traktate o izhajanju svetega Duha; so to najvažnejši in najobširnejši Skolarijevi spisi o tem vprašanju; nekaj manjših razprav bo objavljenih v tretjem zvezku na prvem mestu.

Prva traktata, po obsegu največja (prvi str. 1—268, drugi str. 269—457), je Skolarios sestavil naglo drugega za drugim, in sicer od jeseni 1444 do poletja 1445. Prvi traktat je nastal iz disputacij, ki jih je, ne pred koncem julija 1444, v cesarski palači v Carigradu imel Georgios Skolarios s papeževim legatom, kortonskim škofom Bartolomejem Lapaccijem iz dominikanskega reda in ki so jim bili priče cesar Janez VIII. Palaiologos, despot Theodoros, patriarh Gregorios Mammias, kardinal Francesco Condulmer in mnogoštevilni Grki in Latinci. Ni nezanimivo, da se je disputacija vršila komaj dober mesec po smrti najhujšega nasprotnika florentinske unije, efeškega metropolita Marka Evgenika (u. 23. junija 1444; prim. L. Petit, Documents relatifs au Concile de Florence. II. Oeuvres

¹ ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ ΤΟΥ ΣΧΟΛΑΡΙΟΥ ΑΓΑΝΤΑ ΤΑ ΕΥΡΗΣΚΟΜΕΝΑ. — *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios publiées pour la première fois par + Mgr Louis Petit, Archevêque de Corinthe, X. A. Sidéridès, membre de plusieurs Sociétés savantes, Martin Jugie, des Augustins de l'Assomption. Tome II: Traités polémiques sur la procession du Saint-Esprit, 8^o, XXX + 515 pp. Paris 1929, Maison de la Bonne Presse.*

anticonciliaires de Marc d'Éphèse. *Patrologia Orientalis* t. XVII, p. 328). Skolarios je napisal vsebino disputacij v jeseni 1444 ali vsaj takoj v začetku 1445. Trapezuntski cesar Janez Komnenos je slišal o tem traktatu in je avtorja prosil, naj mu ga pošlje. Skolarios je svoj traktat predelal in ta elaborat poslal v Trapezunt (gl. poklonilno pismo na str. 270). To je drugi traktat, ki je nastal v prvi polovici 1445 in se po vsebini krije s prvim, po razporedbi in obdelavi gradiva pa se od njega močno razlikuje.

O tretjem traktatu (str. 458—495) pravi avktor v uvodu, da ga je sestavil na podlagi prvih dveh traktatov in drugih svojih razprav kot *συντομωτάτην τῆς ἐμῆς δόξης καὶ γνώμης ἀπόδειξιν καὶ ὡσπερ τινὰ ὁμολογίαν τῆς πίστεως τῆς ἐμῆς* (str. 459, 6.7; prim. tudi sklep na str. 495) za tiste, ki se boje dolgih in težkih traktatov — zlasti drugi se mu zdi težak zaradi množine patrističnih citatov v prvem delu (str. 458, 9 nsl.) — in pa za obrambo samega sebe pred unionisti, ki so mu očitali protislovja (str. 458, 12—459, 4). Traktat je torej bil napisan za prvima dvema in nekaterimi manjšimi razpravami, t. j. terminus post quem je leto 1446., toda pred l. 1450, ko si je Georgios Skolarios nadel meniško ime Gennadios; zakaj athoški cod. Dionysianus 150, ki ga je Skolarios sam pregledal in vanj s svojo roko marsikaj pripisal, ima traktat na prvem mestu z začetnimi besedami: „Γεώργιος ὁ Σκολάριος, τὸ εὐτελέστατον τοῦ θεοῦ κτίσμα . . .“ (str. 458, 5). Dasi bi po časovni vrsti za prvima traktatoma prišle druge razprave, sta izdajatelja zaradi notranjih odnosov vzela tri traktate skupaj in druge razprave odložila za tretji zvezek.

Prvi traktat je razdeljen na šest oddelkov (*τιμήματα*). V prvem oddelku razpravlja o vzrokih razkola (str. 2—43). Med zapadom in vzhodom je že od prvega cerkvenega zbora razlika v nauku o svetem Duhu (str. 5) in radi nje sta se cerkvi že večkrat ločili, potem pa zopet »ekonomski«, ne pa »dogmatično« zedinili (str. 11 nsl.; na str. 11, 33 nsl. zanimiva sodba o Fotijejem postopanju). Poglavitni vzrok razkola pa je Filioque, ki so ga Latinci kljub izrečni in za zmeraj veljavni zabrani efeške sinode v veroizpoved vrinili (str. 13 nasl.). — V drugem oddelku se Sk. bavi s sv. Avguštinom in njegovim trinitarnim naukom, zlasti z naukom o izhajanju svetega Duha (str. 44—91). Kako je Avguštin prišel do svojega naziranja? Pod četvernim vplivom, meni Sk., je bil Avguštin: 1. Šel je za svojimi predniki (Hilarijem, Ambrozijem), ki so učili, da sveti Duh izhaja iz Očeta in Sina. 2. Biblična beseda, da je Duh Sinov, Kristusov, da je iz njega izhajajoča in vse ozdravlja oča moč itd., je umeval po Ambrozijevo, Hilarijevo in si tako ustvaril svoje naziranje. 3. Njegove analogije z duševnimi procesi so povzete po Aristotelovem umovanju. 4. Vplivala je nanj spekulacija platonikov, da je Bog po svojem bistvu dobrota, iz katere izhaja *νοῦς* ali *λόγος*, iz tega pa zopet vesoljna duša (str. 47, 28—48, 17). Nato pretresa in presoja te domnevane Avguštinove vire. — V tretjem oddelku (str. 91—151) hoče Sk. pokazati soglasnost vesoljne tradicije o izhajanju svetega Duha. »Mótrimo tudi Avguština tako, da ga bomo videli v soglasju

z drugami učitelji! Najprej bomo razložili, kaj pravijo vsi naši učitelji vsesvetem Duhu in kaj na splošno misli Kristusova cerkev: ko bo obojno dobro pojasnjeno in bo spoznan resnični nauk, se bo morda Avguštin lahko spravil s tem v skladnost; zakaj potrebno in koristno se nam zdi, z vsemi sredstvi spraviti ga v soglasje . . . Ljubše bo nam in našim bralcem, da pokažemo i Avguština i druge evropske očete ene misli z našimi očeti in verskimi voditelji ter vso borbo naperimo proti Latincem, ki o lastnih učiteljih širijo izmišljotine in jim nalagajo krivdo za svoje novotarije« (str. 95, 16—22. 27—32). — V četrtem oddelku (str. 152—184) zavrača pisatelj ugovore Latincev. Prvi ugovor se naslanja na primero iz narave. Ogenj ima dvojno moč, da greje in suši; greje pa prej, nego suši, ogrevajoč namreč suši, ne narobe; gorkota je torej vzrok osušenja, kakor je ogenj vzrok gorkote. Tako je tudi — trde Latinci — z izhajanjem v Bogu; če ne, se izhajanja in osebe ne ločijo realno, marveč samo miselno (str. 152—154). Ostali latinski ugovori so iz očetov: Bazilij da pravi, da je odnos Sina do Očeta isti kot odnos Duha do Sina; Atanazij se slično izraža; Nisenc opozarja, da se Duh imenuje Sinov, Sin pa ne Duhov; Atanazij trdi, da je Duh Sinova energija, da je Sin večji od Duha, da je Sin vir Duha (str. 154—184). — Peti oddelek (str. 184—217) razpravlja o težavnem ugovoru, naslonjenem na grško formulo $\delta\iota' \upsilon\iota\omicron\upsilon$. Sk. se kaže spretnega, gibčnega dialektika. Najprej (str. 184—198) s patrističnimi teksti in umskimi razlogi dokazuje, da Sin ni vir ($\alpha\iota\tau\iota\omicron\nu$) Duha, t. j. da Duh ne izhaja iz Sina, če pomeni »izhajanje« utemeljitev lastne osebnosti ($\tau\eta\nu \epsilon\iota\varsigma \tau\omicron \epsilon\iota\nu\alpha\iota \iota\delta\iota\omicron\sigma\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\omega\varsigma \kappa\alpha\iota \kappa\alpha\theta' \acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\omicron\tau\alpha\iota\nu \pi\rho\omicron\delta\omicron\delta\omicron\nu \epsilon\kappa \tau\eta\varsigma \iota\delta\iota\alpha\varsigma \alpha\iota\tau\iota\alpha\varsigma$). Nato (str. 201—212) pozitivno tolmači formulo $\delta\iota' \upsilon\iota\omicron\upsilon$. a) Najprej pomeni formula, da sveti Duh ne izhaja iz Očeta brez Sina, marveč da misleči na Duha v misli postavljamo že Sina (. . . $\omicron\upsilon\kappa \acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon \tau\omicron\upsilon \upsilon\iota\omicron\upsilon, \pi\rho\omicron\sigma\pi\iota\nu\sigma\epsilon\iota\tau\alpha\iota \gamma\acute{\alpha}\rho \eta \tau\omicron\upsilon \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\upsilon \sigma\acute{\upsilon}\lambda\lambda\eta\psi\iota\varsigma$. . . str. 201). Gre tukaj za »red božjih imen« ($\eta \tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma \tau\omicron\nu\nu \theta\epsilon\iota\omega\nu \delta\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ str. 202), ne za red in odnos izhajanja (str. 201. 202). b) Formula pomeni dalje sobistvenost Sina in svetega Duha ($\eta \kappa\alpha\tau' \omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\nu \sigma\nu\nu\acute{\alpha}\rho\epsilon\iota\alpha \tau\omicron\upsilon \upsilon\iota\omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \tau\omicron\upsilon \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$). c) Formula znači sobistvenost vseh treh oseb in naglašja počelo božje edinosti in monarhije ($\tau\omicron \acute{\epsilon}\nu\iota\alpha\iota\omicron\nu \kappa\alpha\iota \mu\omicron\nu\alpha\rho\alpha\rho\iota\kappa\omicron\nu \tau\eta\varsigma \theta\epsilon\omicron\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ str. 205—208). č) Formula pravi, da je sveti Duh neko izhajanje iz Sina ($\pi\rho\omicron\delta\omicron\delta\omicron\varsigma \tau\iota\varsigma$), ne da ima osebnost vsled izhajanja iz Sina, marveč da se kot oseba razločuje od Sina, četudi je v njem ($\kappa\alpha\iota \eta \pi\rho\omicron\delta\omicron\delta\omicron\varsigma \acute{\alpha}\upsilon\tau\eta \tau\eta\nu \delta\iota\acute{\alpha}\chi\iota\sigma\mu\alpha\nu \tau\eta\varsigma \acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma \epsilon\kappa \tau\eta\varsigma \acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma, \omicron\upsilon \tau\eta\nu \alpha\iota\tau\iota\alpha\nu \sigma\eta\mu\alpha\iota\nu\epsilon\iota \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon} \tau\eta\nu \epsilon\iota\varsigma \tau\omicron \epsilon\iota\nu\alpha\iota \pi\rho\alpha\kappa\iota\omega\gamma\eta\nu \epsilon\kappa \tau\eta\varsigma \acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$ str. 208). Te razlage, meni, niso med seboj v nasprotju, marveč iz njih vseh se razbere eno, resnično umevanje, ki je različno od latinskega (str. 212—214). — V šestem oddelku (str. 217—262) se Sk. vrne k misli, izraženi v tretjem odelku, da so cerkveni učitelji med seboj v soglasju, in jo na široko razvije: evropske očete je treba potegniti k načinu pojmovanja azijskih in grških učiteljev; ta (azijski, grški) način je jasnejši, boljši in bolj v soglasju z začetki vere. — To je na kratko vsebina prvega traktata.

Drugi traktat (str. 269—454; pregled vsebine str. 454—457) se deli na štiri oddelke. V prvem, uvodnem (str. 272—287) je Sk. nanizal izreke cerkvenih očetov. V drugem oddelku (str. 287—398) pojasnjuje Sk. biblične in patristične tekste, na katere se Latinci opirajo, pa v marsičem popolneje nego v tretjem in četrtem oddelku prvega traktata. Tretji oddelek (str. 398—407) odgovarja šestemu prvega traktata in spravlja v soglasje vzhodne in zapadne očete. Četrti oddelek (str. 408—454) hoče podati pozitivni dokaz za grško naziranje «s silogizmi na temelju svetih (t. j. patrističnih in sinodalnih) izjav» in rešitev dveh ugovorov. — O drugem traktatu M. Jugie v v uvodu po pravici piše: »V celoti je drugi traktat bolj didaktičen, bolj metodičen, bolj opremljen z bibličnimi in patrističnimi teksti ko prvi, čita pa se tudi bolj trdo in manj zanimivo ko prvi« (str. XVIII).

Skolarios je v Firenzi svojim rojakom predložil formulo v zmislu stare grške patristične tradicije. V teh traktatih z vso odločnostjo brani fotijansko tezo, da sveti Duh izhaja samo iz Očeta, zanikajoč, da bi bila med Sinom in svetim Duhom kakšna *relatio originis*. Kar so protilatinski bizantinski polemisti od početka kontroverze povedali zoper katoliški nauk o izhajanju svetega Duha, je Sk. spretno porabil, zlasti razne umetne razlage grške patristične formule $\delta\epsilon\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$; vprav tolmačenje te formule napolnjuje mnogo strani prvega in drugega traktata.

Sk. operira v svojih traktatih z bogatim grškim patrističnim materialom. Izmed zapadnih očetov dobro pozna Avguštinovo delo *De trinitate*. Drugih latinskih patrističnih spisov ni bral, pozna samo nekaj odlomkov iz njih. Izmed poznejših latinskih teologov se ozira na sv. Tomaža Akvinskega in na Janeza Duns Skota. S tem znanjem, čeprav je zelo pomanjkljivo, visoko nadkriljuje druge bizantinske polemične pisatelje. Grško patristično gradivo je lahko zajemal — in ga je — iz raznih dogmatičnih florilegijev, zlasti iz zbirke bibličnih in patrističnih tekstov, ki jo je za dokaz fotijanskega nauka o izhajanju svetega Duha sestavil Markos Evgenikos (izd. L. Petit, *Patrologia orientalis* t. XVII, p. 342—367), in iz obsežnega polemičnega dela solunskega metropolita Neila Kabasila, ki še ni natisnjeno.

Rokopisno izročilo treh traktatov ie prav dobro in zanesljivo. Izdaji prvega traktata služi za podlago cod. Vatic. gr. 1145. To je zelo dober prepis, ki ga je v septembru 1446 naredil Silvester Syropoulos, pristranski zgodovinar florentinskega koncila. Poleg njega so porabljeni še štirje rokopisi iz XV. stoletja; dva izmed njih sta posebno važna, ker ju je pregledal Skolarios sam (cod. Pantocratorinus 127 in athoški cod. Dionysianus 330). — Tekst drugega traktata je izdan po Syropulovem prepisu iz septembra 1447, ki ga je ohranil cod. Paris. 1291, z uporabo še treh rokopisov iz XV. stoletja. Eden izmed njih, cod. Ottobon. 81, je kopija Skolarijevega rokopisa. Tekst v cod. Ottobon. 81 je na dveh mestih okrajšan, če se primerja s Syropulovim prepisom. Sklepati se sme, da nudi Syropulova kopija prvo, cod. Ottobon. 81 pa drugo Skolarijevo redakcijo drugega traktata. — Tretji traktat je ohranil samo

en rokopis, athoški cod. Dionysian. 150. Skolarios je ta prepis sam pregledal in pripisal naslove in pripombe. Vsi trije traktati so torej izdani po rokopisih, ki so toliko vredni kot avtografi.

Prvi in tretji traktat sta bila že zdavnaj natisnjena, drugi je v tem zvezku natisnjen prvič razen poklonilnega pisma trapezuntskemu cesarju, ki sta je izdala Simonides v svoji zbirki teoloških spisov (London 1858) po nekem oxfordskem rokopisu in J. Hergenröther v Mignejevi PG 160, 665—668 po cod. theol. gr. Vindobon. 275. Prvi traktat je izšel l. 1627. ali 1628. v zbirki polemičnih spisov o izhajanju svetega Duha, ki jo je v Carigradu izdal hieromonah Nikodemos Metaxas. Izdajo je priredil po zelo pomanjkljivem rokopisu, kakor izpričujejo popravki na koncu knjige, posneti iz nekega drugega rokopisa, ki ga ja Metaxas dobil v roke, ko je bil traktat že natisnjen. — Tretji traktat je zelo pomanjkljivo objavil jeruzalemski patriarh Dositheos v zbirki *Τόμος ἀγάπης* (Jassy 1698). To izdajo je zopet natisnil Migne PG 160, 668—691.

Tehnično je drugi zvezek Skolarijevih del prav tako urejen ko prvi. Na koncu je tablica patrističnih citatov, ki bi ji bilo dobro še dodejati seznam poznejših grških in latinskih teologov, ki jih imenuje in se nanje ozira, potem seznam lastnih imen in kratek — menim, da prekratek — historično-teološki indeks.

Poročilo sklenem z željo, da bi izdajatelja ob letu mogla predložiti tretji zvezek Skolarijevih spisov. F. K. Lukman.

b) Ocene in poročila.

Годишникъ на Софийския Университетъ. VI. Богословския факултетъ. — Annuaire de l'Université de Sofia. VI. Faculté de Théologie. — IV (1926—1927). 8°, IV in 378 str. Sofia 1927. 225 levov. — V (1927—1928). 8°, IV in 328 in IV str. Sofia 1928. 210 levov.

Univerza v Sofiji izdaja svoj »Godišnik« (letopis), čigar šesta sekcija je zbornik teoloških razprav. Zadnja dva letnika teološkega zbornika, četrti in peti, ki nam ju je poslal dekanat bogoslovne fakultete, obsegata 16 razprav. V kratkem povzetku hočem čitateljem BV podati njiju vsebino.

Štiri razprave so iz področja bibličnih ved. Izred. profesor I. S. Markovskij je objavil »Zgodovino bolgarskega sinodalnega prevoda biblije« (IV, 1—58; posnetek v nemščini 59—61). V I. delu (1—16) razpravlja najprej o prevodu svetih bratov Cirila in Metodija, ki so ga Bolgarom prinesli njuni učenci, begunci z Moravskega. Najvažnejša bolgarska redakcija starocerkvenoslovanskega prevoda je iz 2. polovice 14. stoletja, delo tirnovskega patriarha Evtimija (u. v prvih letih 15. stol.). Nato poroča o prizadovanju, prevesti svete knjige na narodni bolgarski jezik. L. 1823. je izdal arhimandrit samostana Bistrice Teodozij bolgarski prevod Matejevega evangelija; l. 1828. je objavil prevod celega novega zakona P. Sapunov s

pomočjo o. Serafima iz Stare Zagore; v letih 1836.—1840. je prevlel novi zakon rilski menih Neofit (celotna izdaja v Smirni 1840; pozneje šest izdaj); prevod svetega pisma stare in nove zaveze 'so priredili protestantski misijonarji s sodelovanjem bolgarskih pisateljev in ga je izdala britska biblična družba v Carigradu 1871 (revidirana izdaja v Sofiji 1923). V II. delu (17—39) pripoveduje M. zgodovino sinodalnega prevoda, ki se je priredil v teku 25 let (1901—1925) in je izšel l. 1925. v Sofiji z naslovom: Biblija, t. j. knjige svetega pisma starega in novega zakona. Izdal sv. Sinod bolgarske cerkve. Pred to celotno izdajo je sv. Sinod l. 1909. v Sofiji objavil prevod evangelijev, ki se je na novo natisnil l. 1920. v Lipskem (pri Brockhausu). V III. delu (39—58) avktor na kratko označuje, ocenjuje in s primeri pojasnjuje delo prevajalcev, opominjajoč, da bi podrobna presoja vrtilin in pomanjkljivosti novega prevoda zahtevala posebno študijo. — Red. prof. N. N. Globukovski je prispeval dve razpravi: »Kristus in angeli« (IV, 185—218) in »Kristus in kristjani« (V, 1—16). V prvi razpravi analizira perikopo Hebr. 1, 5—14, v drugi pa perikopo Hebr. 2, 1—4. Druga razprava je važen prinos k vprašanju, kdo je avktor poslanice Hebrejcem. S tehtno argumentacijo brani Gl. avktorstvo apostola Pavla. — Priv. doc. Hristo Gjaurov je monografično obdelal Gospodovo priliko o nepoštenem oskrbniku (V, 17—95) v naslednjih poglavjih; 1. Obseg parabole in Gospodovega tolmačenja (13 verzov, t. j. Lk. 16, 1—13). 2. Grški tekst in bolgarski prevod (prevod iz sinodalne biblije; pri grškem tekstu so zabeležene inačice, kar pa je brez vrednosti, ker se ne pove, iz katerih rokopisov so). 3. Pregled, kako se je parabola dotlej tolmačila. 4. Meja med parabolo in Gospodovim tolmačenjem (parabola vv. 1—7, tako da je »gospod«, ki je pohvalil oskrbnikovo premetenost, Jezus, ne pa oskrbnikov gospodar). 5. Kdaj in komu je Gospod priliko govoril (ne samo 12 apostolom ali 72 učencem, marveč širšemu krogu za njegovo besedo dovolzetnih poslušalcev; govoril jo je v istih okolnostih kakor priliki o izgubljeni ovci in drahmi). 6. in 7. Tolmačenje parabole in Gospodove razlage (mammon iniquitatis, m. iniquus = »l'žovno, neistinsko, tlénno bogatstvo«; sinod. bibl.: »nepravedno b.«). Gj. izdatno porablja nemško protestantsko literaturo, katoliško pa prav skromno (Fonck, Schanz in nemški prevod Didonovega dela). Če že pustimo Grimm-Zahnovno življenje Jezusovo in komentarje k Lk (Bisping, Schegg, Knabenbauer, Pözl, Dausch), bi se morali omeniti vsaj F. Tillmannova razprava o paraboli v Bibl. Zeitschr. IX (1911) 171—184 in A. Rückerjeva monografija »Über das Gleichnis vom ungerechten Verwalter« (Bibl. Stud. XVII, 5; Freiburg i. Br. 1912).

Iz dogmatičnega področja je samo ena razprava, nastopno predavanje doc. Dim. Djulgerova o pomenu dogem (IV, 151—172). Razpravlja o vsebinski in formalni plati dogem, potem o njih pomenu za krščansko življenje. Funkcija cerkve pri formuliranju dogem ni dovolj pojasnjena.

Največ razprav je zgodovinskih. Red. prof. Posnov podaja pregledno sliko vzhodnega in zapadnega meništva do 11. stoletja

(IV, 63—104). — Isti razpravlja o delu cerkvenega zbora v Sardiki (343) in brani pristnost sardiških kanonov (IV, 105—129). — Isti je v V. letniku priobčil dve razpravi: pregledno studijo o bizantizmu v stari krščanski cerkvi (V, 217—244) in krajšo o sestavi starih cerkvenih zborov in o redu, po katerem so reševali vprašanja (V, 245—259). V prvi posebej presoja vpliv bizantizma na teologijo, vpliv, ki ga označuje kot konservativizem in ki se javlja zlasti od Justinijanove dobe naprej. Druga, ki daje historična pojasnila o sestavi starih koncilov, partikularnih in vesoljnih, in o njih poslovanju, bi v marsičem potrebovala in zaslužila podrobno kontrolo. — Priv. doc. K. Mijatev je objavil svoje nastopno predavanje o monumentalnem slikarstvu v stari Bolgariji (IV, 131—150), ki ga zasleduje do konca 15. stoletja. — Red. doc. Iv. Sněgarov korigira v kratki razpravi (IV, 173—183) kard. Pitra, ki je v *Analecta sacra VII* pod imenom ohridskega metropolita Demetrija Homatiana (13. stol.) poleg cerkvenopravnih spisov izdal tudi štiri polemične traktate o opresnem kruhu. Da ti traktati niso Demetrijevi, ni novo. Da bi kar trije od njih bili delo ohridskega metropolita Leona, pa tudi ni izvestno. — Sněgarov je dalje opisal življenje in delovanje bolgarskega prvoučitelja Klementa Ohridskega (IV, 219—334). — Red. doc. Gošev publicira zapiske in zgodovinske tekste iz rokopisov in starih tiskov v zgodovinsko-arheološkem muzeju sv. Sinoda v Sofiji (IV, 335—378). — K zgodovinskim spisom smemo prišteti še razpravo red. prof. St. Cankova o položaju in ustavi novih pravoslavnih cerkva na Poljskem, Litvanskem in v Latviji (V, 289—328).

Dve razpravi sta namenjeni praktičnim problemom. Docent G. Šavelski riše obseg in naloge sodobnega dušnega pastirstva in zahteva od duhovnika poleg ožjega pastoralnega dela široko kulturno udejstvovanje (V, 259—288). — Red. doc. St. Pašev je napisal kar celo sociologijo: presoja socialne probleme v preteklosti in sedanjosti, socialne teorije od Platona do Marxa, in podaja obris krščanske sociologije (IV, 97—216).

Po vsebini sta zadnja dva zvezka letopisa zelo zanimiva. V nevoljo pa spravijo čitatelja napake v tisku, ki jih zlasti v francoskih in nemških povzetkih in v navajanju tujejezičnih tekstov in knjižnih naslovov kar mrgoli.

F. K. Lukman.

Spomenica ob 70-letnici lavantinskega bogoslovnega učilišča v Mariboru. Izdal profesorski zbor. Založilo kn. šk. bogoslovno učilišče v Mariboru. Tiskala tiskarna sv. Cirila v Mariboru. Maribor 1929. Str. 4 + 175 in 33 slik.

Pred 70 leti je Slomšek prestavil sedež lavantinskih škofov od sv. Andraža na Koroškem v Maribor in otvoril tu 14. oktobra 1859 tudi duhovno semenišče z bogoslovnim učiliščem. V spomin na ta jubilej je izdal profesorski zbor to lepo Spomenico. V prvem delu (str. 1—48) opisuje prof. dr. Fr. Kovačič zgodovino bogoslovnega učilišča v Mariboru, drugi del je pa nekak zbornik znanstvenih razprav iz raznih bogoslovnih področij.

Prof. Kovačič je zbral z znano marljivostjo podatke, ki morejo prav osvetliti zgodovino, delo in pomen mariborskega bogoslovnega učilišča. Do besede (v slovenskem prevodu) navaja prekrasni inavguralni govor, ki je z njim Slomšek otvoril semenišče in učilišče in ki je njegova »duhovna oporoka za vse čase«. Potem navaja podatke o prvih gojencih in prvih profesorjih; o literarnem delu bogoslovcev in o literarnem ter znanstvenem delu profesorjev od početka do danes (vmes tudi podrobno o znanstvenem delu, ki je nakopičeno v »Voditelju v bogoslovnih vedah«); končno imenik doktorjev (38), ki so dovršili bogoslovne študije na mariborskem bogoslovnem učilišču. Iz vsega je razviden veliki narodno-kulturni pomen tega zavoda. Ker smatrajo nekateri bogoslovna učilišča za »privatne škofove zavode«, dokazuje prof. Kovačič v posebnem poglavju njihov »javnopravni značaj«. Po našem mnenju so njegovi dokazi stvarno popolnoma osnovani. (Moti pa se prof. K, ko vsaj glede škofijskih »deških semenišč« dopušča, da bi bili zgolj »privatni škofovi zavodi«. Deška semenišča res nimajo tistega posebnega, nekako cerkveno-državnega javnopravnega značaja kakor bogoslovna učilišča, so pa vendarle prav tako kakor duhovska semenišča javnopravnega značaja, saj se ustanovljajo po zakonih avtonomne Cerkve; prim. Trident. in can. 1354 § 2. Zato je avstrijska vlada izrecno priznala, da je služba duhovnikov v škofijskih deških semeniščih »javna cerkvena služba«; prim. odlok Min. za bogoslužje in uk 15. jan. 1914, št. 59.374 ex 1913. Dosledno se všttevajo ali bi se vsaj morala všttevati leta te službe kot »parohijska leta« ob prestopu v državno službo kot leta »državne službe«.) Med uvodom in na koncu prvega dela so lepe slike iz semeniške cerkve, sedanjega presv. škofa in pom. škofa, raznih odličnjakov in profesorjev, ki so bili in so še v zvezi z mariborskim semeniščem in bogoslovnim učiliščem, ter sedanjih gojencev. (Kljub opomnji v uvodu zelo neradi pogrešamo sliko prof. Kovačiča samega.)

V drugem delu je najprej razprava prof. dr. Jeraja: Maks Scheler in sholastična filozofija. J. naglaša objektivizem, ki je z njim Scheler potegnil (zlasti protestantovsko mladino) iz kantovstva, potem pa kaže na njegove zmote (njegov nauk o »čutenju« vrednot, o primatu ljubezni, o neodvisnosti vrednot od biti itd.). Ker segajo te zmote v globino Schelerjeve filozofije in ker je Scheler končno zašel sam v popoln naturalizem, kar J. po pravici omenja, zato se nam kakršnokoli proslavljanje Schelerja kot »mladinskega ideologa« ne zdi primerno. Scheler je le tragičen zgled za tisto staro resnico, da se mora končno ali srcu uravnati po umu ali pa um po srcu. Scheler je uravnal končno svojo filozofijo po nagonih. V tem zmislu nam ne ugaja zaključek, da »sveti katoliški mladini še z večjim sijajem duševni velesvetilnik, moderni Avguštín, Newman, ki je katoliška izpopolnitev Schelerja«. Po označbi Schelerjevih zmot in zablod bi pričakovali sklep: Zato pa, katoliška mladina, k sv. Tomažu! (ali morda še: glede moderne čuvstvovanja in izražanja pa k Newmanu ali Solovjevju). — Prof. Aleksič je objavil razpravo: Kul-

tura in krščanstvo v luči novejšje etnologije. Na podlagi modernih (zlasti W. Schmidtovih) etnoloških izsleditev zajemljivo razpravlja o razvojnih zakonih kulture, o nje tvornih činiteljih in silah in na osnovah vsega tega o težkem vprašanju, kaj bo z Evropo (cf. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*). A. misli, da je še rešitev, a le po stvariteljskih silah krščanstva. Ob tem pa kaže obenem na vzhod, češ da se treba zapadu obogatiti z globoko vero vzhoda in z »občestveno miselnostjo, usidrano v široki ruski zemlji« (slovanskim agrarizmom). Glede krščanstva se docela strinjamo. Tudi s tem, da more vzhod z marsičim obogatiti. Glede slovanskega agrarizma smo pa skeptični, ker na zapadu ni »široke ruske zemlje« in pa ker na Ruskem samem »občestvenost« uničuje stroj. — St. Cajnkar je napisal lepo studijo: *Evangelij in sreča*, ki v njej kaže na vire veselja, ki teko iz živih studencev krščanstva (dasi je tudi tu še nekaj splošne človeške tragike). Ti studenci in viri so nam premalo poznani. Z novim katoliškim prepородom, upa pisatelj, da bo prišel tudi med nas »nov slog veselja«. »Ko bo ta novi rod odkril vse tiste skrivnostne vrelce sreče in veselja, ki imajo svoj vir v Kristusovem evangeliju, takrat bo mogoče govoriti o novi dobi krščanske kulture.« — Dr. J. Mirt je podal razpravo: *Versko in kulturno poslanstvo katoliškega laika*. Razprava je dober spoznavni uvod v katoliško akcijo. Riše namreč najprej razmerje med hierarhijo in laikatom, potem pa govori o laiškem duhovništvu in o laiškem apostolstvu. — Prof. Jehart v razpravi »Semitistika« priporoča svojo stroko, »dati je treba (pri bibličnem študiju) semitistiki razmaha«. A nikar misliti, da govori suhoparen semitist! Njegovo izvajanje je zajemljivo in prepričevalno. Težava je le ta, da obseg bogoslovnega studija silno narašča, namesto pet let jih bo treba skoraj šest (cerkveni kánoni jih že zahtevajo), a ne narašča v istem razmerju tudi veselje za studij! — Prof. cerkvenega prava V. Močnik razmatra v razpravi »Nравnost in pravo« razmerje med нравnostjo in pravom ter med нравnim in pravnim redom. Razprava je tehtna. Zdi se pa v njej nepotrebna polemika proti Kušejju. Kušejjeva razlaga o Cerkvenem pravu (ki zavzema le eno dobro stran) res ni prav določna in jasna, a se da popolnoma prav umeti. Da Močnikovo tolmačenje ne more biti pravo, je razvidno že iz tega, da se mu odkriva pri Kušejju v par vrsticah protislovje, česar pri resnem znanstveniku vendarle ne smemo tako zlahka podstavljati. A ni nobenega protislovja, če Kušejja prav umejemo. Kušej hoče reči: Pravo zasega tudi v področje človeških dejanj, ki jih etika sama zase kot takšna ne normira. N. pr. cerkveno pravno določilo prepoveduje v petek meso jesti. Iz samih нравnih norm te prepovedi ni mogoče izvesti. Takih нравnih norm je pa vse polno. To je tisto, kar je dejal sv. Tomaž, da se nekatere pravne norme dajo izvesti iz norm naravnega zakona, druge, in teh je največ, pa ne. V tem zmislu lahko pravi Kušej, da pravni red sega dalje kakor pa нравni red (namreč sam po sebi, po svojih svojjskih normah). Seveda postane to, kar je pravno normirano, po tem po nekakšnem re-

fleksu tudi nravno obvezno, ker namreč načelo naravnega zakona veleva, da se treba zakonitim odredbam pokoriti. V tem zmislu pravi zopet Kušej, da je kršitev pravnih določil greh. Toliko je pa po mojem mnenju za svetnega pravnika zadosti. — Prof. dr. Somrek rešuje vprašanje iz svoje stroke: Dušno pastirstvo in proletarstvo. Zajema sicer iz razmer velikih mest, vendar so zaključki tudi za manjše razmere bolj ali manj uporabni. Najbolj prodira misel, da treba za proletarce duhovnikov — proletarcev, ki vse zapuste in žive med delavci samo za Boga in delavce, ubogi in ubogimi, prezirani s preziranimi. (Čudim se le, da Somrek ne omenja konkretnega zgleda francoskih duhovnikov v pariških predmestjih; prim. dr. J. Ahčin: Francoska duhovščina in delavstvo, Čas 1928/29, str. 121—130.) — Končno je priobčil A. Karo razpravo o liturgičnem gibanju. Lepo razvija temeljne ideje liturgije, kaže na idealno stanje v stari Cerkvi in podaja navodila za liturgično obnovo. Po pravici pa naglaša, da se tu ne gre pre nagliti, temveč je treba velike modrosti. (Govoreč o darovanju tudi pravi: »Najbolje bi bilo obnoviti staro darovanje okoli oltarja pri sv. maši med petjem.« Pastoralist dr. Fr. Ušeničnik me je opozoril na to, da je po poročilu paderbornskega uradnega lista z dne 19. jan. 1925 S. R. C. na podlagi can. 818 take obhode prepovedala; prim. Kirchenzeitung 1925, N. 32.)

Vsa Spomenica priča o resnem znanstvenem prizadevanju profesorjev mariborskega bogoslovnega učilišča in je tako njegova najlepša apologija.

A. U.

Scherer Emil Clemens, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten*. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen. Freiburg i. B. 1927, Herder. 8°, XXX in 522 str.

Schererjevo delo je važen prispevek za nemško kulturno zgodovino, ker nam kaže, kako se je vršil pouk o svetni in cerkveni zgodovini na nemških univerzah izza dobe humanizma do začetka 19. stoletja. Kaže nam razvoj, ki je privedel do tega, da sta svetna in cerkvena zgodovina postali dve samostojni akademični stroki. Pisatelj se ozira na protestanske in na katoliške univerze, na univerze v Nemčiji in v Avstriji. Delo ni bilo lahko. Manjkalo je predstudij. Pisatelj si je moral ogromni material šele sam zbrati. Preiskal je zgodovino nič manj kot 40 univerz, določil vrsto profesorjev svetne in cerkvene zgodovine in označil njihovo delovanje. Najbolje so mu pri tej nalogi kot viri služili sezname predavanj in učbeniki ki so bili natančno predpisani na protestantskih univerzah do začetka, na katoliških pa do konca 18. stoletja. Iz teh virov zajeto sliko dopolnjuje s spisi posameznih profesorjev, kolikor so bili v zvezi z njihovim učnim delovanjem.

Na srednjeveških šolah pouka o zgodovini kot posebnem učnem predmetu ni bilo. Kar ni spadalo v krog skolastičnega spekulativnega znanstvenega sistema, na srednjeveških šolah ni imelo mesta. Zgodovinsko znanje se je gojilo le prilično, t. j. pri posameznih slučajih na področju drugih znanosti (moralne filozofije, politike,

državnega in cerkvenega prava ter eksegeze), ne pa sistematično in celotno. Prve početke samostojnega zanimanja za zgodovino nahajamo na nemških univerzah v dobi renesanse in humanizma. V duhu humanizma se je pouk o zgodovini pečal z zgodovino starega veka in na podlagi starih grških in latinskih historikov. Pri tem so Tacit in nekateri drugi srednjeveški historiki, ki so jih po knjižnicah odkrivali humanisti, dali pobudo še za studij starejše in najstarejše nemške zgodovine; tu in tam se je predavalo tudi o univerzalni zgodovini.

Po prvi vihri protestantske reformacije, ki je prizadela občutno škodo tudi šolstvu, se je na podlagi nove organizacije šolstva razvijal studij zgodovine v treh periodah. V prvi periodi, od leta 1520—1555, se je poučevala zgodovina na nemških univerzah pri razlagi starih grških in latinskih pisateljev. Druga perioda se je začela z Melanchthonovimi predavanji iz univerzalne zgodovine l. 1555. Za univerzalno zgodovino je v nasprotju do poznejše diferenciacije obeh strok značilno spajanje svetne in cerkvene zgodovine v eno celoto. Pod vplivom Melanchthona in njegovih učencev se je univerzalna zgodovina do l. 1648. razširila skoraj po vseh nemških protestantskih univerzah; poučevala pa se je na filozofskih fakultetah. V tretji periodi se je na protestantskih univerzah v zvezi z napredkom prava, politike, diplomacije in profanizacije javnega življenja gojila vedno bolj profana zgodovina, kar je imelo za posledico, da se je cerkvena zgodovina začela poučevati zase na teoloških fakultetah. Ta razvojni proces je bil dovršen l. 1734, ko je bila ustanovljena univerza v Göttingenu.

Na katoliških univerzah je zgodovinski pouk po uvedbi jezuitskega učnega načrta l. 1559, ki je polagal glavno važnost na skolaščno izobrazbo, prišel v zastoj. Pod pritiskom zunanjih razmer so v začetku 18. stoletja tudi katoliške univerze znova začele gojiti zgodovinski pouk, ki se je na podoben način kakor pri protestantih izpopolnjeval v treh stadijih. V prvem stadiju so se ustanovile stolice za univerzalno zgodovino na filozofskih fakultetah. Drugi stadij znači učna reforma Marije Terezije l. 1752: zgodovina se je poučevala v interkalarnem letu (t. j. v letu po filozofiji in pred teologijo, oziroma pravom), v katerem se je svetna zgodovina ločila od cerkvene zgodovine. Po odpravi jezuitskega reda se je učni načrt nanovo preuredil. V tem tretjem stadiju, od l. 1773. dalje, sta cerkvena in svetna zgodovina dobili vsaka zase samostojne stolice: cerkvena na teoloških, svetna pa na filozofskih fakultetah.

V smislu teh razvojnih črt je Scherer obdelal vse posamezne šole in učitelje, njih stremjenja in uspehe. Zbran je tehten material. Delo je strogo znanstveno in zanimivo pisano. J. Turk.

Stelè Fr., *La Vierge Protectrice à Graz*. Extrait de Byzantion IV (1927—1928). Liège 1929, Imprimerie H. Vaillant-Carmanne.

Na I. mednarodnem bizantološkem kongresu v Bukarešti (1924) je P. Perdrizet ugotovil, da je upodabljanje varstva Matere božje, ki s plaščem krije svoje varovance, popolnoma zapadnega izvora,

in se na vzhodu nahaja samo tam, kamor je segal zapadni vpliv (v Bukovini in Romuniji). Naš umetnostni zgodovinar dr. Stelè stavi obratno vprašanje: ali se v zapadni ikonografiji nahajajo sledovi vizije Andreja Sala (Norega) v blahernski cerkvi v Carigradu, ki je vir bizantinsko-ruskemu ikonografskemu tipu »pokrov« (Marija zakriva svoje varovance s svojim pajčolanom)? St. je našel take sledove na sliki iz l. 1485. na južni zunanji steni stolne cerkve v Grazu.

Graško sliko deli horizontalen pas z napisi na večji gornji in manjši spodnji del, ki sta spojena idejno, ne pa kompozitorično. Na spodnjem delu na levi je naslikano polje, ki so ga opustošile kobilice, na sredi je slika turškega vpada v graško okolico (1480), desna slika predstavlja posledice kuge. — Mnogo večji gornji del slike kaže zgoraj nebesa, spodaj zemljo, vmes pa je dvojni lok stiliziranih oblakov z devetimi angelskimi zbori. Na sredi zemeljske slike je trodelna odprta stavba; v srednjem prostoru sedi papež z odprto knjigo v roki, v levem kleči sv. Frančišek Asiški s povzdignjenimi očmi, v desnem je sv. Dominik v isti pozi. Na levi strani so razvrščeni kleriki, njim na čelu kardinal, na desni svetni stanovi s cesarjem in knezi na čelu; pred skupino laikov, tik ob zidu Dominikove celice, stojita dva meniha, dominikan in frančiškan, ki laikom pridigata. Ta del torej predstavlja vesoljno krščanstvo na zemlji. Frančišek in Dominik sta zamaknjena in gledata, kaj se v nebesih godi. — Tam je na sredi naslikana presv. Trojica, Sin na (gledalčevi) levi, sveti Duh na desni. Oče, na sredi, drži v povzdignjeni desnici tri sulice: lakoto, vojsko in kugo. Ob Sinu kleči Marija; z desnico kaže na svoje prsi, z levico pa drži dolg pajčolan, ki sega z njene glave pod skupino presv. Trojice do Janeza Krstnika, klečečega ob svetem Duhu na desni strani in držečega drugi konec pajčolana. Tako je Marijin pajčolan branilo, ki naj prestreže sulice, s katerimi Oče zemlji grozi. Za Marijo je zbor svetnikov nove zaveze pod vodstvom evangelistov, za Janezom pa vodijo patriarhi pravične stare zaveze, ki spominjajo Boga na obljube, ki jih je očakom dal. Sin se obrača k Očetu in mu kaže poveljane rane. Uspeh Marijine priprošnje in Sinovega posredovanja se že kaže in Frančišek in Dominik ga v zamaknjenju zreta: na Očetovih prsih žari svetloba (usmiljenje), od katere segajo žarki na tri scene spodnjega dela, predstavljajoče tri božje šibe, lakoto (kobilice), vojsko (turški vpad) in kugo.

Če se graška slika, pravi St., motri z vidika zapadne ikonografije, predstavlja zanimiv primer križanja ikonografskega tipa poslednje sodbe (z bizantinskim elementom prošnje, deisis: Janez Krstnik in Marija, predstavnika stare in nove zaveze, prosita sodnika usmiljenja) s tipom kužne slike (Pestbild), združenih s tipom »Mater omnium« (Marija pokriva s plaščem predstavnike vseh stanov). Bizantinski element prošnje (deisis) na slikah poslednje sodbe je na zapadu dokaj razširjen. Graška slika pa ima še dve posebnosti, ki razodevata bizantinski vpliv: 1. sv. Dominik in sv. Frančišek gledata

v viziji Marijino skrb za človeštvo, kakor na slikah »pokrova« Andrej Salos in njegov drug Epifanij, in 2. Marija pokriva in štiti ljudstvo s svojim pajčolanom (ne plaščem), ki ga na slikah »pokrova« drži Marija sama ali ga drže angeli, na graški sliki ga držita pa Marija in Janez Krstnik. St. ugotavlja, da graška slika ni formalno ikonografsko posnemanje bizantinsko-ruskega tipa »pokrova«, marveč da gre tukaj za idejni vpliv legende o blahernski viziji Andreja Sala, ki je postala na zapadu znana.

F. K. Lukman.

H. Merkelbach, O. Pr., *Quaestiones Pastorales*. II. De Embryologia et de Ministratione Baptismatis. III. De Variis Poenitentium categoriis. IV. De Poenitentiae Ministro eiusque Officiis. Liège, »La Pensée catholique«, 1927—1928, pg. 87, 205, 118.

Dominikanski pater Merkelbach v Belgiji je započel hvalno in za dušno pastirstvo koristno delo. Izbral je nekaj važnih poglavij, ki se v knjigah moralnega in pastoralnega bogoslovja obravnavajo bolj na kratko, in vsako poglavje obdela v posebnem zvezku. Prvi zvezek je priobčil l. 1926. pod naslovom: *Quaestiones de castitate et luxuria*. L. 1927. in 1928. so izšli zgoraj naznanjeni trije zvezki. In na str. 12. III. zv. obeta, da bo morda razpravljaj tudi še druga vprašanja. Ni vse čisto novo, kar čitamo v teh zvezkih. Pisatelj to sam priznava. Kar so drugi, najboljši avtorji že povedali, je sprejel v te snopiče; a tvarino je po svoje razsnoval, sistematično uredil in utemeljil.

V snopiču »de embryologia et de ministratione baptismi« je v zvezi s teološkimi principi pojasnil vsa praktična pastoralna vprašanja o spočetju, o razvoju plodu, o zdravniških operacijah, ki so včasih potrebne pri materi, o operacijah na plodu v materinem telesu, o splavu, o umetnem prezgodnjem porodu. V drugem delu pa govori o krščevanju v teh izrednih okoliščinah: o krščevanju deteta v materinem telesu, o krščevanju negodnega plodu, o krščevanju nestvorov.

O vseh teh rečeh govori zelo natančno; komu se bo morda zdelo, da celo preveč natančno. Kakšno obliko morejo imeti nestvori (str. 78, 79), to utegne zanimati zdravnika, ne pa dušnega pastirja. — Že v zvezku »de castitate et luxuria« zagovarja p. Merkelbach misel: mulieri vi oppressae non licere immediate post copulam peractam semen virite expellere. Kritika je temu nazoru ugovarjala. V snopiču »de embryologia« je avtor svoj nauk ponovil (str. 43, 44) in ob koncu (str. 84—87) posebe odgovoril onim, ki drugače sodijo. Odgovor pa ni preverljiv. — V novejšem času izvečine uče, da zametek dobi človeško dušo takoj ob spočetju. Cerkveni zakonik ni o tem nič odločil; dal pa je praktično navodilo v kán. 747: *Curandum ut omnes fetus abortivi, quovis tempore editi, si certo vivant, baptizentur absolute; si dubie, sub conditione*. P. Merkelbach se nagiblje k onim, ki mislijo, da plod dobi dušo še le po treh mesecih; in zato pravi (str. 69): *omnes fetus viventes esse baptizandos, absolute post tertium mensem, ante hoc tem-*

pus sub conditione: si es homo, vel: si es capax. Ne vem, čemu bi stvar zapletali, če zakonik ne dela nobene razlike in veli za vsak plod, naj se krsti brezpogojno, če je le izvestno, da je živ. — Na str. 79 navaja pisatelj rubriko iz Rit. Rom. (tit. II, c. 1, n. 19) o nestvorih (monstra). Dostaviti bi moral, da te rubrike v novi izdaji rimskega obrednika (l. 1925.) ni več.

V snopiču »de variis poenitentium categoriis« odgovarja pisatelj na pastoralna vprašanja, kako treba ravnati pri sv. izpovedi z raznimi spokorniki. Radi lagljeja pregleda je razvrstil spokornike po njih pripravi, po njih telesni in dušni dispoziciji. Govori torej v prvem poglavju o izpraševanju vesti, o spokornikih, ki mora izpovednik njih obtožbo dopolniti, o onih, ki jih je treba pri izpovedi opominjati na njih dolžnosti in jih poučevati, o spokornikih v grešni priliki in o onih, ki naj bi delali dolgo izpoved. V drugem poglavju razpravlja o otrocih, o slaboumnih, gluhih in mutastih, o mladeničih, možeh in ženah, o abnormalnih, posebe o histeričnih, o bolnikih in umirajočih, o jetnikih in obsojenih na smrt. V tretjem poglavju govori o spokornikih, različnih po dušnem razpoloženju: o pobožnih, o popolnih in bogomiselnih, o onih, ki jih mučijo izkušnje in škruplji, o spokornikih s široko, ohlapno vestjo, o posvetnih ljudeh, o izobraženih in nazadnje še o izobčenih.

Široko tvarino je avtor predelal kot filozof in teolog. Za vodstvo pobožnih penitentov je napisal kar celo razpravo o krščanski ascezi, o meditaciji in zatajevanju in o pogostnem sv. obhajilu (str. 121—137); takisto o kontemplaciji in nje stopnjah (str. 137 do 157), kjer pa odklanja »contemplationem acquisitam«. Dobro piše o izkušnjah in morda najbolje o škrupuloznih. Filolog pa bo bržkone ugovarjal etimologični razlagi: »Scrupulus dicitur metaphorice a scrupo, qui est lapillus asper in calceo incedentis latens« (str. 163). »Scrupus« ni lapillus, kamenček, ampak kamen, skala; že Ciceronu pa pomeni scrupulus isto kar nam sedaj: strah v duši, skrb, vznemirjač dvom. Na str. 75, kjer govori pisatelj o tem, kako naj izpovednik vodi mlade ljudi pri volitvi stanu, pogršam izjavo rimske stolice z dne 26. jun. 1912 (AAS 1912, 485). Ko bi bil pisatelj pomislil na to izjavo, morda bi bil manj poudarjal »aspirationes«, »inspiraciones« pri izbiranju stanu, naglasil pa z ono izjavo to, o čemer molči, namreč »rectam intentionem simul cum idoneitate«. V odstavku o pogostnem sv. obhajilu (str. 131) piše p. Merkelbach o pripravi: proxima praeparatio consistit: viva fide, magna in Christum fiducia, ardenti desiderio, humili etiam de venialibus contritione, profunda reverentia, et praesertim perfecta charitate unitiva. Izvestno želimo vsi, da bi bilo vedno tako. Zdi pa se, da pisatelj zahteva več nego odlok Pija X. 20. dec. 1905 o pogostnem in vsakdanjem sv. obhajilu. In če že vse to zahteva, bi moral vsaj dodati one besede iz odloka (n. 4): »sedula praeparatio antecedit... iuxta uniuscuiusque vires, conditionem ac officia«.

V tesni zvezi s snopičem o raznih spokornikih je zadnji snopič: »de poenitentiae ministro eiusque officiis«. Točno in jasno razlaga

pisatelj, zakaj je izpovedniku razen mašniškega posvečenja treba tudi jurisdikcije za zakramentalno odvezo, kako se jurisdikcija dobi, kdaj ugasne, kako se omejuje. Potem govori o dolžnostih, ki jih ima izpovednik kot sodnik in dušni zdravnik, kako naj se odlikuje po vednosti, modrosti, svetosti, kako naj ravna pri izpovedi sami in katere obveznosti ima po izpovedi. Ob koncu razpravlja o zlorabi izpovedne oblasti (*de absolute complicitis et de sollicitatione poenitentis*).

P. Merkelbach je izmed onih teologov, ki uče: *Sacramentum poenitentiae potest esse valide simul et informe seu infructuosum*. Mogoče je, pravijo, da se kdo kesa resnično, nadnaravno, splošno, ni pa njegovo kesanje nad vse veliko (*appretiative summus dolor*). Tako kesanje da zadostuje za veljavno stvarino zakramenta sv. pokore. Če mašnik spokornika odveže, je odveza veljavna; zakramentalne milosti pa bi penitent sedaj ne prejel; prejel jo bo pozneje, če bo obudil kesanje, ki bo tudi nad vse veliko. Dosledno hočejo ti teologi, da bi pri pogojni odvezi mašnik smel pogoj izraziti samo z besedami: *si es capax*; nikoli pa ne: *si es dispositus* (str. 65, 66; zv. III, 101). Nauk je verjeten in se v praksi lahko po njem ravnamo.

De falsa delatione, qua sacerdos innocens accusatur de crimine sollicitationis, trdi p. Merkelbach (str. 33, 109, 110): *quacumque falsa denuntiatione, etiam extraiudiciali, facta apud superiores quoscumque contrahitur excommunicatio speciali modo S. Sedi reservata. Si insuper delatio fit iudicialiter, iam ratione sui reservatur ipsum peccatum*. V tej razlagi kán. 894 in 2363 se pač večina avtorjev ne strinja s pisateljem. Ne katerakoli kriva tožba pri katerihkoli poglavarjih, ampak edinole kriva tožba podana pri cerkvenem sodniku (škofu ali sv. oficiju) v obliki, kakor to hočejo odloki sv. oficija, je ona pregreha, ki si kdo z njo nakoplje izobčenje po kán. 2363.

V vseh treh snopičih nekoliko moti nedostatek, da pisatelj knjige, ki jih navaja, nezadostno označuje. V novi izdaji bo moral iztebiti tudi mnoge tiskovne napake.

F. Ušeničnik.

Philippus Maroto, C. M. F., *De extraordinario jubilaeo anni 1929. Brevis expositio Constitutionis Apostolicae »Auspicientibus«*. Roma. Tip. pol. »Cuore di Maria« 1929, 8°, pg. 84, L. 10.

P. Maroto, profesor kanoničnega prava na juridični fakulteti pri sv. Apolinarju v Rimu, je napisal jasen in točen, pa zelo poraben komentar k apostolski konstituciji o svetem letu 1929. Praktično je zlasti drugo poglavje, kjer avtor govori o pogojih za svetoletni odpustek. Naj navedemo za zgled nekaj stvari.

Obisk cerkvá in molitev v papežev namen se šteje za dvojno dobro delo. Če torej kdo ne more iti v cerkev, da bi tam molil v papežev namen, takemu more izpovednik namesto obiska v cerkvi določiti primerno molitev ali drugo dobro delo. Poleg te molitve ali drugega dobrega dela, ki naj bi bilo nadomestilo za obisk v cerkvi, pa more tak vernik doma ali kje drugje opraviti še posebej molitev v papežev namen. Bolniku, ki ne more iti v cerkev, pa tudi doma ne more namesto obiska opraviti primerne molitve, bi mogel izpovednik oboje, obisk v cerkvi in molitev v papežev namen, premeniti v kratko molitev ali drugo dobro delo.

Otroci, ki so že pri pameti in bi morali po kán. 854. iti k sv. obhajilu, se ne morejo udeležiti milosti sv. leta, če ne prejmejo sv. obhajila.

Postili se in mesa se zdržati dva dni morajo vsi, ki hočejo biti deležni svetoletnega odpustka, tudi otroci, mladoletni in stari ljudje in drugi, ki jih iz kateregakoli vzroka ne veže cerkvena postna zapoved. Posta namreč, ki ga je papež določil za svetoletni odpustek, nam ne nalaga cerkvena zapoved. Nobena zapoved nam ne veleva, da bi se morali udeležiti milosti sv. leta; a če se hočemo teh milosti radovoljno udeležiti, moramo vsi sprejeti pogoje, ki jih je papež določil. Izpovednik nam more iz pametnega in upravičenega vzroka post premeniti v drugo dobro delo, ne more pa nas te obveznosti docela oprostiti. V drugo dobro delo naj torej izpovednik premeni post in vržnost onim, ki se radi mladoletnosti ali starosti ali težkega dela ali iz drugega vzroka ne morejo postiti.

O osebnem oltarnem privilegiju, ki ga je papež dovolil mašnikom za to sveto leto, sodi avtor: če mašnik opravi sv. mašo pri privilegiranem oltarju ali če ima sam še posebej pravico privilegiranega oltarja, more pri eni sv. maši dobiti dva odpustka za duše v vicah. — Temu razlaganju, se zdi, da se upira kánon 933. F. U.

P. Mavricij Teraš O. Min. Cap., **Za visokim ciljem.** Pota in ovire krščanskega življenja. V Ljubljani (1929). Založila in izdala Prodajalna K. T. D. (Ničman). Str. 169. Cena 24 Din, po pošti 1.50 Din več.

Pisatelj pravi v »predgovoru«, da je »napisal nekaj razprav, s katerimi bi rad Slovence navdušil in ogrel za res krščansko življenje«. V prvem poglavju odgovarja na vprašanje: odkod, čemu in kam? Potem v 2.—4. pogl. razlaga, kaj je bistvo krščanskega življenja, kaj mu je prvi pogoj, in kakó krščansko življenje vpliva na naš značaj, na naše delovanje in trpljenje. Zaključek k tem temeljnim vprašanjem je 5. poglavje, ki govori o posnemanju Jezusa Kristusa. V pogl. 6.—11. razpravlja pisatelj o ovirah krščanskega življenja: o smrtnem in malem grehu, o samoljubju, poželjivosti, skušnjavah in mlačnosti. Zadnja tri poglavja (12.—14.) pa nas uče, kako naj z zatajevanjem ovire premagujemo.

Ni celotna krščanska ascetika, kar je pisatelj zbral v tej knjigi; o molitvi in zakramentih (sv. izpovedi in sv. obhajilu), o krepostih ne razpravlja posebe. Kaže pa pregled vsebine, da je pisatelj povzel najvažnije reči krščanskega življenja. In o teh govori jedrnato in lahko umevno. Najboljša poglavja se mi zde ona o zatajevanju.

Nekatere stvari sem si želel nekoliko drugače, ko sem bral knjigo. Dvanajsto poglavje, kjer govori pisatelj o zatajevanju v obče, bi bilo bolje uvrstiti pred poglavja o samoljubju, poželjivosti in skušnjavah. Brez zatajevanja ni uspešnega boja proti poželjivosti. Zato bi bilo treba izpregovoriti načelno besedo o zatajevanju, še preden razpravljamo o samoljubju ali poželjivosti. Pojma samoljubje in poželjivost se ne izključujeta do cela med seboj; in zato je težko razpravljati posebe o samoljubju in posebe o poželjivosti, ne da bi se ponavljale iste misli; gl. n. pr. str. 79, 82 in 91, 92, 93. Dvakrat govori pisatelj o oblikovanju našega značaja. Na str. 35—39 nam razlaga, kako »krščansko življenje očiščuje naš značaj različnih izrastkov in madežev«, kako »krščansko življenje krasi naš značaj s čednostmi«, in kako »krščansko življenje daje našemu značaju tudi trdno podlago in lepšo obliko«. Nekako isto, samo bolj nakratko, nam pripoveduje ob koncu knjige pod naslovom: »zatajevanje značaja«. V 6. pogl., str. 56—66, govori pisatelj o smrtnem grehu kot največji oviri krščanskega življenja. Toda smrtni greh ni ovira v tem pomenu kakor poželenje, ampak je uničenje, smrt krščanskega življenja. F. U.

V oceno smo prejeli:

- Auffray A.**, Vzgojna metoda bl. Janeza Bosca. Po francoskem priredil prof. A. Logar. 8^o, 127 str. Lj. 1929. Izdali in založili salezijanci.
- Bihlmeyer P.**, O. S. B., Anselm Schott O. S. B.: Das Meßbuch der heil. Kirche lateinisch und deutsch. 34. Aufl. 16^o, XIV, 984 und [200] S. Freiburg i. B. 1929, Herder.
- Bihlmeyer P.**, O. S. B., Römisches Sonntagsmeßbuch lateinisch und deutsch. 16^o, XXXII und 717 S. Freiburg i. B. 1929, Herder.
- Curinaldi A.**, D. I., Priručnik parbenog postupka kod crkvenih ženidbenih sudova. 8^o, 228 str. Split 1930, Hrvatska knjižara.
- Frau und Volk.** Beiträge zu Zeitfragen von M. Rigel, Kl. Philipp, Dr. M. Schwarz, F. Hornung, E. Stoffel, Cl. Siebert. 8^o, VIII und 124 S. Freiburg i. B. 1929, Herder.
- Opeka M.**, Jagnje božje. 12 govorov o daritvi sv. maše. 8^o, 108 strani. Ljubljana 1929, Prodajalna K. T. D.
- Perch P. H.**, Mutter und Klosterfrau. Briefe einer Nonne an ihren Sohn. Deutsch v. L. Kjerbüll-Petersen. 8^o, VI und 258 Seiten. Freiburg i. B. 1929, Herder.
- Spomenica ob 70-letnici lavantinskega bogoslovnega učilišča. Izd. profsorski zbor. Maribor 1929. Založilo kn. šk. bogoslovno učilišče.
- Stelè F.**, La Vierge Protectrice à Graz. Extrait de Byzantion IV. Liège 1929.
- Straubinger H.**, Einführung in die Religionsphilosophie. 8^o, VIII und 132 Seiten. Freiburg i. B. 1929, Herder.
- Trzeciak St.**, Klimat i choroby w Palestynie w czasach Chrystusa Pana. 8^o, 270 strani. Warszawa 1928, Druk Salezjańskich zakładów graficznych.

Nova izdanja „Bogoslovne Akademije“.

Knjiga IX: Sveto pismo novega zakona. II. del: Apostolski listi in Razodetje. Po naročilu dr. A. B. Jegliča, ljubljanskega škofa, priredili dr. Fr. Jerè, dr. Gr. Pečjak in dr. A. Snoj. 8^o, XVI in 349 strani in 1 zemljevid. Cena v platno vezani knjigi 48 Din; boljše vezave 60 Din in 84 Din.

Knjiga X: F. Grivec, Vzhodne cerkve in vzhodni obredi. (Ponatis iz »Bogosl. Vestnika« 1930). 8^o, 50 strani. Cena 8 Din.

Zgodovinsko dopolnilo k tej publikaciji so predavanja istega avtorja: Poskusi cerkvenega zedinjenja, z dodatkom o razvoju verskih razlik. — Litografično razmnožena se dobivajo ta predavanja v ljubljanskem semenišču po 25 Din.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. X. (1930) extra regnum Jugoslaviae est Din 60 Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik« Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

„Bogoslovni Vestnik“.

X. letnik (1930) stane v kraljevini Jugoslaviji 50 Din, za inozemstvo 60 Din.

Vsi dopisi, ki so namenjeni upravi (n. pr. reklamacije, naznanila, preselitve i. sl.), naj se pošiljajo upravi B. V., Ljubljana, Prodajalna K. T. D. (H. Ničman).

Bogoslovna Akademija ima pri ljubljanski podružnici poštne hranilnice račun št. 11.903.

*Pošmina za kraljevino Jugoslavijo
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO X

ZVEZEK II

LJUBLJANA 1930

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

Lukman, Sv. Irenej o Marijinem devištvu (S. Irenaei de virginitate Mariae sententia)	105
Odar, Cerkevni in jugoslov. kazenski zakonik (De delictis et poenis secundum Cod. Iuris Can. et Cod. poenalem Regni Jugoslaviae)	121
Kovačič, Dominica »Oculi« in njeno slovensko poimeno- vanje	153

Praktični del (Pars practica):

Psihoanaliza in krščanstvo (J. Bogovič)	160
Novi kazenski zakonik kraljevine Jugoslavije (J. Ujčić)	174

Slovstvo (Literatura):

a) Pregledi:

»Corpus Catholicorum« zv. 11—15 (F. K. Lukman)	187
--	-----

b) Ocene in poročila:

Donat, Summa philosophiae christianae (A. U.) 191 —	
Straubinger, Einführung in die Religionsphilosophie (A. U.)	
192 — Goettsberger, Einleitung in das Alte Testament	
(M. Slavič) 193 — Sveto pismo Novega zakona. II. del: Apo-	
stolski listi in Razodetje (J. Ujčić) 194 — Grabmann-	
Pelster, Opuscula et textus. Series scholastica fasc. IV—VII	
(A. U.) 195 — Curinaldi, Priručnik parbenog postupka kod	
crkvenih ženidbenih sudova (V. Močnik) 196 — Tóth, Reli-	
gion des jungen Menschen (A. Kordin) 199 — Kirilin, Der	
moderne Seelsorger auf den Pfaden des hl. Johannes Bapt.	
Vianney (F. U.) 200.	

SV. IRENEJ O MARIJNEM DEVIŠTVU.

(S. Irenaei de virginitate Mariae sententia.)

Dr. F. K. Lukman.

Summarium. — 1. H. Koch in libello nuper edito, quem inscripsit: *Adhuc virgo* (Tübingen 1929), affirmavit inter patres et scriptores ecclesiae occidentalis ante Nicaenam synodum nec unum existere testem indubium perpetuae virginitatis beatissimae Dei genitricis, sed econtra duos esse, Tertullianum et Irenaeum, qui clare et aperte doceant Mariam in partu virginitatem amisisse et postea matrimoniale commercium cum Joseph habuisse. Mentem genuinam Irenaei se primum detexisse auctor libelli forti stylo iactat. In praesente disputatione novae de Irenaei sententia assertiones descripto examini subiiciuntur. — 2. — 6. Textus Irenaei (*Contra haer.* III, 21, 4. 10; III, 22, 4; V, 19, 1; complures alii) discutiuntur et argumentationes a Koch propositae enervantur. — 7. Recapitulatio discussionis. Analysis textuum plane manifestat interpretationem a Koch propositam esse falsam in re, levem in modo procedendi. — a) Mariam post Christi nativitatem cum Joseph commercium matrimoniale habuisse a mente Irenaei prorsus alienum est. Irenaeus comparando Mariam cum virginali terra, ex qua creatus est Adam, respicit virginitatem utriusque eo momento, quo incarnatum es verbum Dei et quo creatus est primus homo. Virginitatem subsequentem terrae expressis verbis negat, minime vero virginitatem Mariae; status subsequentem utriusque nec est obiectum comparationis nec — secundum contextum — esse potest. — Praesertim comparatio inter Mariam et Evam digna est, cui attendatur. Tertium comparationis, quod dicunt, sunt vinculum matrimoniale et virginalis status utriusque eo momento, quo Maria obedientiam et fidem praestitit, Eva vero inobedientiae et infidelitatis rea facta est. In parenthesi Irenaeus adiicit Evam postea ex matrimoniali cum Adam commercio genuisse filios, Mariae vero virginitatem nec voculâ limitat, Maria habuit »praedestinatum virum«, erat »sub viro«, erat coram lege uxor. matrimonio vincta: hoc solum Irenaeus de ea affirmat. Eva econtra in paradiso virum habuit Adam et »destinata erat viro« sc. destinata, ut postea ex carnali cum viro commercio pareret filios. Irenaeus, si novisset Mariam post Jesu nativitatem matrimoniale cum Joseph habuisse commercium, nequaquam tam subtili et cauta usus esset distinctione. Episcopus lugdunensis Mariae virginitatem post partum non modo non negat, sed indirecte testatur. — b) Neque Irenaeus verbum posuit, quod ansam praeberet dubitandi de Mariae virginitate in partu. Conceptum virginis et partum virginis Irenaeus dicit signum, »quod non postulavit homo«, quod Deus dedit, sed non homo operatus est. Separatio partus a conceptu, quasi ex mente Irenaei hic virginalis esset ille non, arte et studio Irenaeo subditur.

1. — Po leti 1929 je objavil H. Koch studijo o Marijinem devištvu in zakonu v cerkvenem izročilu prvih štirih stoletij¹. Izsledke svoje raziskave je formuliral takole: »So haben wir im Abendland aus den ersten drei Jahrhunderten nicht einen einzigen sicheren Zeugen für die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens, wohl aber zwei sichere für das Gegenteil, darunter keinen Gerigeren als Irenäus und bei andern deutliche Anzeichen für dieselbe Auffassung. Die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts hüllt sich in Schweigen.«² Šele Hieronim in Ambrozij na zapadu in Epifanij na vzhodu so dosegli, da se je splošno priznala Marijina virginitas in partu in njena perpetua virginitas³. Zgodovinski razvoj nauka o Marijinem devištvu, meni Koch, se doslej ni pravilno prikazoval: katoličani so si seveda prizadevali, dati mu čim višjo starost, in tudi protestantovski teologi niso spoznali Irenejevega naziranja in njega pomena. »Irenäus ist aber in dieser Frage der Angelpunkt.«⁴ Irenejevo pravo misel, zatrjuje Koch, je »odkril« šele on in odkritje je njega samega presenetilo. Doslej so splošno imeli »očeta katoliške dogmatike« za pričo za nauk o Marijinem vednem devištvu. »In Wirklichkeit ist ihm diese (die beständige Jungfrauschaft) fremd: auch er läßt vielmehr mit der Geburt Jesu die Jungfrauschaft seiner Mutter enden und ihre volle Ehe mit Josef beginnen.«⁵

V naslednji razpravi hočem preiskati Irenejevo pričevanje o Marijinem devištvu vprav zato, ker je misel lugdunskega škofa v tej stvari odločilnega pomena, kakor zatrjuje Koch⁶. In tudi tu se lahko omejim: da je Marija božjega Sina spočela devica, je popolnoma nesporno; navajati Irenejeva pričevanja za to, bi pomenilo tratiti čas in papir. Gre zgolj za vprašnji: ali je Irenej mislil, da je ob Jezusovem rojstvu prenehalo Marijino devištvo (virginitas in partu)? ali je mislil, da je Marija po Jezusovem

¹ H. Koch, *Adhuc virgo. Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Überlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts.* (Beiträge zur historischen Theologie 2.) Tübingen 1929.

² Op. cit. 28. Druga zanesljiva priča proti Marijinemu devištvu in partu et post partum je avtorju Tertulijan. Razprto tiskane besede je podčrtal Koch sam. Prim. še str. 41.

³ Op. cit. 31.

⁴ Op. cit. 32.

⁵ Op. cit. 8. Zadnje besede podčrtal pisec te razprave.

⁶ Poleg izjave na str. 32 (op. 3) prim. še str. 41. 44.

rojstvu s svojim možem Jožefom v zakonu občevala? Najprej bom razpravljal o drugem, potem šele o prvem vprašanju.

2. — Da je Marija po Jezusovem rojstvu živela s svojim možem Jožefom v zakonskem občevanju, je Koch odkril v dveh Irenejevih izvajanjih: *Contra haer.* III, 21, 10 in III, 22, 4; potrdilo za svoje odkritje pa zre v dveh drugih mestih: *Contra Haer.* III, 21, 4 in V, 19, 1.

V 21. poglavju III. knjige svojega velikega protiheretičnega dela brani Irenej Izaijevo napoved, da bo devica spočela in sinu rodila (Iz 7, 14), proti Teodotionu in Akvili, ki sta na mesto *παρθένος*, devica postavila *νεᾱνίς* mladenka; sledili so jima ebjoniti. Po ekskurzu o avtoriteti aleksandrijskega prevoda sedemdeseterih pojasnjuje Irenej, da se je prerokova napoved uresničila v deviškem spočetju in porodu Marijinem: to je napovedano znamenje device, *τὸ τῆς παρθένου σημεῖον*. »Quid enim magnum, aut quod signum fieret in eo, quod adolescentula concipiens ex viro peperisset, quod evenit omnibus quae pariunt mulieribus?«⁷ Nato poda še tri razloge, da Odrešenik ne more biti Jožefov sin, marveč da »secundum repromissionem Dei de ventre David suscitatur rex aeternus, qui recapitulatur omnia in se et antiquam plasmationem in se recapitulatus est«⁸.

Omenivši rekapitulacijo, začne vzporejati Adama in Kristusa. »Quia quemadmodum per inobedientiam unius hominis introitum peccatum habuit et per peccatum mors obtinuit, sic et per obedientiam unius hominis iustitia introducta vitam fructificet his, qui olim mortui erant, hominibus. Et quemadmodum protoplastus ille Adam de rudi terra et de adhuc virgine (nondum enim pluerat Deus et homo non erat operatus terram) habuit substantiam et plasmatus est manu Dei, id est verbo Dei (omnia enim per ipsum facta sunt), et sumpsit Dominus limum a terra et plasmavit hominem: ita recapitulans in se Adam, ipse verbum existens ex Maria, quae adhuc erat virgo, recte accipiebat generationem Adae recapitulationis. Si igitur primus Adam habuit patrem hominem et ex semine viri natus est, merito dicerent et secundum Adam ex Joseph esse generatum. Si autem ille de terra quidem sumptus est et verbo Dei plasmatus est, opor-

⁷ *Contra haer.* III, 21, 6; PG 7, 953 A.

⁸ *Contra haer.* III, 21, 9; PG 7, 954 C. »Secundum repromissionem... suscitatur rex aeternus« je aluzija na ps. 131 (132) 11.

tebat id ipsum verbum, recapitulationem Adae in semetipsum faciens, eiusdem generationis habere similitudinem. Quare igitur non iterum sumpsit limum Deus, sed ex Maria operatus est plasmationem fieri? Ut non alia plasmatio fieret, neque alia esset plasmatio quae salvaretur, sed eadem ipsa recapitularetur, servata similitudine.«⁹

Koch meni, da »adhuc« pri Mariji ne more imeti drugega pomena ko »adhuc« pri zemlji, in takoj preskoči do zaključka: pri obeh preneha devištvo po omenjenem dogodku¹⁰. Trditi, da ima »adhuc« drug pomen tu, drug pomen tam, bi bila samovolja. »Adhuc« je časovni prislov in služi za označevanje prave sedanjosti ali relativne sodobnosti: dozdej, doslej, dosihdob, — dotle, do tiste dobe. Na mestu, ki o njem razpravljamo, gre za označbo sodobnosti nekega stanja (devišтва) z nekim dogodkom (ustvarjenjem Adama, včlovečenjem božje Besede). Ali se je stanje pozneje spremenilo in kako se je spremenilo, prislov »adhuc« sam ne pove. V našem tekstu pač izvemo, da je devištvo zemlje prenehalo: to pove parenteza, da Bog še ni pustil deževati na zemljo in da je človek še ni začel obdelovati. Pri Mariji stoji sicer kakor pri zemlji, da je bila dotle devica, toda ni nobenega utemeljujočega dostavka, ki bi njeno poznejše devištvo izključil. Utemeljitev, ki izključuje poznejše Marijino devištvo, pristavlja v mislih — ne Irenej, marveč Irenejev interpret Koch, ki sam priznava, da ga je to razkritje — presenetilo. »Adhuc« pri Mariji ne omejuje devištva in stoji na tem mestu zaradi stilistične simetrije.

Res je, kar Koch pripominja, da si pri Irenejevi rekapitulaciji podoba in predpodoba (antitypus in typus) točno odgovarjata ter da je vsled pretiranega vzporejanja prišel več ko enkrat do stvarno neutemeljenih zaključkov¹¹. To pa interpretu njegovih spisov ne daje pravice, izvajati vzporejanje na svojo roko, preko mej, do katerih je šel Irenej, in delati samovoljne zaključke. — Tudi pripomba, da o ženski, ki je vedno ostala devica, nihče ne bo rekel, da je ob izvestnem času bila še devica, je resnična, če se govori samo o tej ženski in se ne naglašča devištvo vprav ob določenem času; druga pa je, če se

⁹ Contra haer. III, 21, 10; PG 7, 954 C — 955 C. Odstavek: »Si igitur primus Adam . . . servata similitudine« je ohranjen tudi v grškem izvirniku.

¹⁰ Op. cit. 9.

¹¹ Op. cit. 9 zgoraj in op. 1.

govori o isti ženski, primerjaje jo z drugo, in je vprav devištvo ob določenem času tertium comparationis. V Irenejevih izvajanjih je tertium comparationis med obema Adamoma »eiusdem generationis similitudo« in s tem v zvezi je tertium comparationis med zemljo in Marijo nedotaknjenost zemlje, ko je Bog iz nje ustvaril Adama, in Marijino devištvo, ko se je v njej včlovečil božji Sin. Tako daleč sega primerjava in nič dalje. To potrjuje drugo Irenejevo mesto, ki ga je Koch hote ali nehote prezrl: »Quemadmodum enim per inobedientiam unius hominis, qui primus de terra rudi plasmatus est, peccatores facti sunt multi et amiserunt vitam, ita oportuit et per obedientiam unius hominis, qui primus de virgine natus est, iustificari multos et percipere salutem.«¹²

Iz vsega tega sledi, da Irenej Contra haer. III, 21, 10 Marijinega devištva po Jezusovem rojstvu nikakor ne zanikuje, marveč ga v svoji previdno stilizirani vzporeditvi Marije z zemljo naravnost podstavlja.

3. — Drugo mesto, ki nanje Koch svojo trditev naslanja, je Contra haer. III, 22, 4. V 22. poglavju dokazuje lugdunski škof, da je Kristus privzel iz Marije resnično človeško naravo. »Si enim non accepit ab homine substantiam carnis, neque homo factus est neque filius hominis; et si hoc non factus est, quod nos eramus, non magnum faciebat, quod passus est et sustinuit. Nos autem quoniam corpus sumus de terra acceptum et anima accipiens a Deo spiritum, omnis quicumque confitebitur. Hoc itaque factum est verbum Dei, suum plasma in semetipsum recapitulans, et propter hoc filium hominis se confitetur...«¹³ Ko je svojo trditev podprl z dvema citatoma iz Pavlovih listov (Gal 4, 4 in Rim 1, 3. 4) ter z dogodki iz Jezusovega življenja, sklepa: »Haec enim omnia signa (σύμβολα) carnis, quae a terra sumpta est, quam in se recapitulatus est, suum plasma salvans.«¹⁴ Misel na rekapitulacijo mu je povod, opozoriti na krogotek v genealogiji sv. Luka (Lk 3, 23—38) in na Pavlovo besedo, da je bil prvi Adam predpoda prihodnjega (typus futuri, τύπος τοῦ μέλλοντος, vulg. forma futuri, Rim 5, 14). Za tem izvajanjem sledi primerjava med Evo in Marijo v dokaz, kako se krogotek

¹² Contra haer. III, 18, 7; PG 7, 938 AB. Ta tekst je ohranjen tudi v grščini.

¹³ Contra haer. III, 22, 1; PG 7, 956 AB.

¹⁴ Contra haer. III, 22, 2; PG 7, 957 B - 958 A.

vrača od Marije k Evi (a Maria in Evam recirculatio), kakor se v Lukovi genealogiji vrača od Kristusa k Adamu (Lucas initium generationis a Domino inchoans in Adam retulit, significans, quoniam non illi [i. e. pristini patres] hunc [i. e. Dominum], sed hic illos in evangelium vitae regeneravit). Irenej piše:

»Consequenter autem et Maria virgo obediens invenitur (dicens: Ecce ancilla tua, Domine, fiat mihi secundum verbum tuum), Eva vero inobediens (non obedivit enim, adhuc cum esset virgo). Quemadmodum illa virum quidem habens Adam, virgo tamen adhuc existens (erant enim utrique nudi' in paradiso ,et non confundebantur', quoniam paulo ante facti non intellectum habebant filiorum generationis; oportebat enim illos primo adolescere dehinc sic multiplicari), inobediens facta et sibi et universo generi humano causa facta est mortis: sic et Maria, habens praedestinatum virum et tamen virgo, obediens et sibi et universo generi humano causa facta est salutis. Et propter hoc lex eam, quae desponsata erat viro, licet virgo sit adhuc, uxorem eius qui desponsaverat vocat, eam quae est a Maria in Evam recirculationem significans: quia non aliter quod colligatum est solveretur, nisi ipsae compagine alligationis reflectantur retrorsus, ut primae coniunctiones solvantur per secundas, secundae rursus liberent primas. Et evenit primam quidem compagine a secunda colligatione solvi, secundam vero colligationem primae solutionis habere locum. Et propter hoc Dominus dicebat primos quidem novissimos futuros et novissimos primos. Et propheta autem hoc idem significat, dicens: ,Pro patribus nati sunt tibi filii.' ,Primogenitus' enim ,mortuorum' natus Dominus et in sinum suum recipiens pristinos patres, regeneravit eos in vitam Dei, ipse initium viventium factus, quoniam Adam initium morientium factus est. Propter hoc et Lucas initium generationis a Domino inchoans in Adam retulit, significans, quoniam non illi hunc, sed hic illos in evangelium vitae regeneravit. Sic autem et Evae inobedientiae nodus solutionem accepit per obedientiam Mariae. Quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem.«¹⁵

Irenejeva izvajanja, na pogled zamotana, postanejo na natančnejši pogled prozorna; treba le antiteze razvrstiti, da se jasno pokažejo členi, ki si odgovarjajo.

¹⁵ Contra haer. III, 22, 4; PG 7, 958 B - 960 A.

Maria virgo obediens	Eva inobediens, adhuc cum esset virgo
Maria, habens praedestinatum virum et tamen virgo, obediens et sibi et universo generi humano causa facta est salutis	(Eva) virum quidem habens Adam, virgo tamen adhuc existens, inobediens et sibi et universo generi humano causa facta est mortis
Lex eam, quae desponsata est viro, licet virgo sit adhuc, uxorem eius qui desponsaverat vocat, significans a Maria	in Evam recirculationem
Per obedientiam Mariae	Evae inobedientiae nodus solutionem accepit
Virgo Maria solvit per fidem	quod alligavit virgo Eva per incredulitatem

Povratek krogoteka (recirculatio) od Marije na Evi je v tem, da Marija, zakonska žena, pa devica, s pokorščino in vero razvozla voz, ki ga je Eva, zakonska žena, pa devica, z nepokorščino in nevero zavozlala. V poštev torej prihaja njuno stanje v trenutku zavozlanja in razvozlanja. In v tem trenutku Irenej razlikuje: Marijo imenuje »virgo obediens« in »habens praedestinatum virum, et tamen virgo«, Evi pa nazivlje »adhuc cum esset virgo«, »virum quidem habens Adam, virgo tamen adhuc existens«. V trenutku zavozlanja in razvozlanja sta tedaj obe, Marija in Eva, zakonski ženi in devici, vendar tako, da je Marija kratkomalo virgo, Eva pa adhuc virgo. Tretji »adhuc« pri virgo stoji v splošnem stavku, da postava ima za zaročenčovo ženo (uxorem) zaročenko, čeprav je še devica (licet virgo sit adhuc), t. j. pred postavo velja vsled sklenjene zakonske vezi za pravo ženo (uxor) zaročenka tudi pred izvršitvijo zakona po telesni združitvi. Ta splošni stavek je utemeljitev nadaljnjih izvajanj, da je zakonska žena-devica Marija razrešila zakonsko ženo-devico Evi: v tem je popolna »recirculatio a Maria in Evam«, tako »ipsae compagine alligationis reflectuntur retrorsus«.

Ireneju je važna enačba: zakonska žena-devica (Marija) — zakonska žena-devica (Eva) v trenutku razvozlanja in zavozlanja. Kaj je pozneje bilo z njunim devištvom, ga neposredno ne briga. Indirektno pa pove, kaj o tem ve, ko o Evi pravi: »... adhuc cum esset virgo,« »... virgo tamen adhuc existens« in v parentezi pojasni, zakaj: Adam in Eva v raj, jedva ustvarjena, še nista imela »intellectum filiorum generationis; oportebat

enim eos primo adolescere dehinc sic multiplicari«. Poslednje besede so tudi točen komentar k izrazu *Contra haer. V, 19, 1*: »... quae iam viro destinata erat virgo Eva.« Ta pripomba mnogo več pove nego besede, ki jih je Irenej na našem mestu zapisal pri Mariji: »... Maria habens praedestinatum virum...« S poslednjimi besedami naglaša samo zakonsko zvezo, vsled katere je bila Marija »uxor«, četudi devica, vsled katere je bila »iam sub viro virgo Maria« (*Contra haer. V, 19, 1*). O Mariji Irenej ne trdi, da je bila »adhuc« devica, kot pri Evi dvakrat, in tudi sicer ni najmanjšega sledu, da bi bil Irenej mislil na poznejše zakonsko občevanje med Marijo in Jožefom.

Koch si je tolmačenje Irenejevih izvajanj *Contra Haer. III, 22, 4* zelo olajšal; navedel jih je do besed o recirkulaciji od Marije na Evo in pristavil: »Auch hier verlangt sowohl der Rekapitulationsgedanke wie eine unbefangene Erklärung des dreimaligen adhuc, daß die Jungfrauschaft bei Maria nachher ebenso durch die Ehe ein Ende nimmt wie bei Eva, daß der praedestinatus vir nachher ebenso in seine ehelichen Rechte eintritt, wie dies bei Adam und Eva der Fall war. Wie es hier von Maria heißt: habens praedestinatum virum, so heißt es *V, 19, 1* von Eva: quae iam viro destinata erat — so sehr ist das Verhältnis der beiden Jungfrauen zu ihren Männern vor und nach den folgenschweren Ereignissen dasselbe. Daraus geht auch hervor, daß Irenäus bei dem adhuc virgo nicht etwa an das Ende der Jungfrauschaft Mariens bei der Geburt Jesu, sondern an das nachherige eheliche Leben mit ihrem Manne denkt.«¹⁶

Zgoraj sem pokazal, kako daleč sega in kaj obsega Irenejeva misel o rekapitulaciji in recirkulaciji, in ugotovil, da stoji »adhuc« dvakrat pri Evi, nobenkrat pri Mariji, enkrat pa v splošnem stavku, ki ima v Irenejevih izvajanjih utemeljeno mesto in določen pomen. Iz tega se tudi razvidi, koliko so vredni Kochovi zaključki iz prislova »adhuc« in iz rekapitulacije. Tudi razlika med izrazoma, da je Marija imela »praedestinatum virum« in da je Eva bila »iam viro destinata«, je zgoraj pojasnjena. Kochova izvajanja o odnosu antitipa do tipa, da antitip ustvarja tip, ne pa narobe¹⁷, ne veljajo, ker slone na napačni podstavi, namreč, da rabi Irenej »adhuc virgo« za Marijo. *Ex falsis praemissis sequitur quodcumque.*

¹⁶ Op. cit. 9. 10.

¹⁷ Op. cit. 10.

4. — Isto vzporedbo zakonske žene-device Marije z zakonsko ženo-devico Evo ponavlja Irenej v 19. poglavju V. knjige: »Manifeste itaque in sua propria venientem Dominum, et sua propria eum baiulante conditione, quae baiulatur ab ipso, et recapitulationem eius quae in ligno fuit inobedientiae per eam quae in ligno est obedientiam, facientem et seductionem illam solutam, qua seducta est male illa, quae iam viro destinata erat virgo Eva, per veritatem evangelizata est bene ab angelo iam sub viro virgo Maria. Quemadmodum enim illa per angeli sermonem seducta est, ut effugeret Deum, praevaricata verbum eius: ita et haec per angelicum sermonem evangelizata est, ut portaret Deum, obediens eius verbo. Et si ea inobedierat Deo, sed haec suasa est obedire Deo, uti virginis Evae virgo Maria fieret advocata. Et quemadmodum astrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per virginem: aequa lance disposita virginalis inobedientia per virginalem obdientiam.«¹⁸

Tudi tukaj ima Irenej pred očmi stanje obeh, Marije in Eve, v trenutku pokorščine in nepokorščine. Njun odnos do zakonskih mož pa mimogrede omenja s tenkočutnim razlikovanjem: pri Mariji samo ugotovi dejstvo zakonske zveze (iam sub viro virgo Maria), o Evi pa pravi, da je bila »iam viro destinata virgo Eva«. Kakšna je bila ta destinatio, pojasnjuje parenteza v prej raztolmačenem odstavku *Contra haer.* III, 22, 4: »... paulo ante facti, non intellectum habebant filiorum generationis: oportebat enim illos primo adolescere, dehinc sic multiplicari.«¹⁹ Irenej ne daje v svojem izvajanju niti najmanjše oslombe misli, da bi bilo Marijino devištvo prenehalo vsled zakonskega občevanja z možem²⁰.

¹⁸ *Contra haer.* V, 19, 1; PG 7, 1175 AB.

¹⁹ Irenejeva misel je ta, da sta bila prva človeka takoj po ustvarjenju otroka po mišljenju, ne po telesnem stanju. Prim. E. Klebba, *Die Anthropologie des hl. Irenäus* (Münster i. W. 1894) 40—43.

²⁰ Svojo razlago Irenejevih besed skuša Koch (op. cit. 11) podpreti s Tertulijanom: »Das adhuc findet sich ebenso, in deutlicher Erinnerung an Irenäus, bei Tertullian.« Navaja dve mesti: *De virginibus velandis* 5. 7 in *De carne Christi* 17. V prvem tekstu je adhuc virgo — Eva; Tertulijanova pripomba, da je apostol Gal 4, 4 imenoval devico Marijo ženo (mulier), kakor Geneza Evo, se nanaša zgolj na Marijino zakonsko zvezo. Iz drugega teksta, kjer Tertulijan pravi, da »sequens vel novissimus Adam« »de terra id est de carne nondum generationi resignata, in spiritum vivificantem a Deo est prolatus,« sledi samo to, da je bil Jezus rojen iz device, nikakor pa ne, da je Marija pozneje z možem zakonsko občevala. O tem ne pove

Še eno nasilje, ki ga je Koch zagrešil nad Irenejevimi besedami, se mora tukaj omeniti. Irenej piše: »Unus enim et idem spiritus Dei... et in apostolis annuntiavit plenitudinem temporum adoptionis venisse et proximasse regnum coelorum et inhabitare inter homines credentes in eum, qui ex virgine natus est Emmanuel, quemadmodum ipsi testificantur, quoniam priusquam convenisset Joseph cum Maria (manente igitur ea in virginitate), inventa est in utero habens de Spiritu sancto.«²¹ Brez pomišljanja pristavlja Koch: »Und der Sinn ist: als sie noch in der Jungfrauschafft verharrete, als sie noch Jungfrau war.«²² To je vendar samovolja, ne pa interpretacija teksta! Vrinjeni »noch« opravičuje Koch s pozivom na Contra haer. III, 21, 10. S kakšno pravico, kaže razprava o tem mestu zgoraj pod št. 2.

5. — Irenejev spis »V izkaz apostolskega oznanila« (*Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*), ohranjen v armenskem prevodu, vzporeja v 32. poglavju ustvarjenje Adama iz deviške zemlje z Jezusovim rojstvom iz device, v 33. poglavju pa nepokorščino device Eve s pokorščino device Marije: »Woher nun das Wesen des Erstgeschaffenen? Vom Willen und von der Weisheit Gottes und von der jungfräulichen Erde... Von dieser Erde hat nun Gott, als sie noch jungfräulich war, Staub genommen und den Menschen geschaffen als den Anfang unserer Menschheit. Zu einer nochmaligen Vollendung dieses Menschen

Tertulijan nič. Prenagljena in neutemeljena je Kochova trditev: »Wir sehen also auch aus der ganzen Anschauung Tertullians, wie Irenäus zu verstehen ist. Denn Tertullian hat ihn richtig verstanden; lebte er doch in der gleichen kirchlichen und theologischen Luft.« — Tudi stiskanje izraza »primogenitus virginis« pri Ireneju (Contra haer. III, 16, 4; V izkaz apostolskega oznanila 39), češ da pomeni prvorojenca, za katerim so sledili drugi otroci, ni na mestu. »Primogenitus« ima pri Ireneju naslednje pomena: a) Prvorojenec, ki za njim slede drugi; tako Contra haer. IV., 25, 2, kjer pravi, da je pri Tamarinem porodu babica mislila, da bo primogenitus izmed dvojčkov tisti, ki je prvi pokazal roko (Gen 38 [ne 37!] 27). — b) Prvorojenec je božja Beseda, ki je izšla iz Očeta, »erstgeborenes, ersterzeugtes Wort des Ratschlusses des Vaters« (V izkaz apostolskega oznanila 39). Navadno imenuje Irenej božjo Besedo edinorojenca, unigenitus; n. pr. Contra haer. I, 9, 2, 3; III, 16, 7; III, 17, 4; III, 19, 2. — c) »Primogenitus mortuorum« z ozirom na Kol 1, 18; tako Contra haer. III, 16, 3; III, 22, 4; V izkaz apostolskega oznanila 39. — č) Primogenitus virginis po biblični rabi besede (Mt 1, 25 in Lk 2, 7); tako Contra haer. III, 16, 4; V izkaz apostolskega oznanila 39.

²¹ Contra haer. III, 21, 4; PG 7, 950 AB.

²² Op. cit. 8. Oba »noch« je podčrtal Koch sam.

hat sich der Herr der Anordnung derselben Fleischwerdung unterzogen, indem er von der Jungfrau gemäß dem Willen und der Weisheit Gottes geboren wurde, damit auch er die Ähnlichkeit seiner Fleischwerdung mit der Adams zeige . . . Und wie durch eine ungehorsame Jungfrau der Mensch geschlagen wurde und des Todes starb, also hat er auch hier durch die Jungfrau, welche dem Worte Gottes gehorchte, das Leben erhalten . . . Denn es war die nochmalige Vollendung des Adam in Christus notwendig, damit das Sterbliche von der Unsterblichkeit verschlungen werde; desgleichen in betreff der Eva und Maria, damit die Jungfrau, für die Jungfrau Fürsprache haltend, den jungfräulichen Ungehorsam durch den jungfräulichen Gehorsam auflöse und aufhebe.«²³ Irenej naglaša tukaj samo devištvo Eve in Marije, brez pogleda na njun zakonski stan, slično, kot smo našli proti koncu njegovih izvanjanj *Contra haer.* III, 22, 4 in V, 19, 1. Zato ni opravičeno, da Koch²⁴ pri mestih s slavnim »adhuc« (*Contra haer.* III, 21, 10 in 22, 4) v oklepaju navaja kot vzporedno mesto *Epid(eixis)* c. 32. 33, ne da bi podal besedilo. Čitatelj, ki nima spisa pred seboj, mora sumiti, da tudi na teh mestih straši kakšen »adhuc«.

Gola vzporedba med Adamovim ustvarjenjem iz deviške zemlje in Jezusovim rojstvom iz device se nahaja še *Contra haer.* III, 18, 7 (prim. zgoraj predzadnji odstavek pod št. 2) in V, 21, 1²⁵.

6. — Vprašanje, ali misli Irenej, da je Marija ostala *virgo in partu*, odpravi Koch prav na kratko in na lahko: »Wer auf die *virginitas post partum* kein Gewicht legt, hat auch keinen Anlaß, die *virginitas in partu* anzunehmen.«²⁶

Ker pa je drobna analiza tekstov pokazala, da je Koch Irenejevo misel o poznejšem Marijinem devištvu temeljito zmalčil, je treba vprašanje o devištvu in partu posebej resno preiskati. Najprej se mora pribiti, da Koch ne more navesti ne enega mesta, iz katerega bi sledilo, da je ob Jezusovem rojstvu

²³ K. Ter-Mekerttschian u. E. Ter-Minassiantz, *Des heiligen Irenäus Schrift Zum Erweise der apostolischen Verkündigung* (Texte und Untersuchungen XXXI, 1. Leipzig 1907) 18. 19.

²⁴ Op. cit. 8, 9.

²⁵ »Ex eo enim, qui ex muliere virgine habebat nasci secundum similitudinem Adam, praeconabatur observans caput serpentis«. PG 7, 1179 A.

²⁶ Op. cit. 12.

Marija devištvo izgubila; vse, kar prinaša, je le indirektno sklepanje.

Koch meni: »Zwar spricht Irenäus III, 21, 5 f. vom partus virginis und, wie wir sahen, vom »Erstgeborenen der Jungfrau«, aber eben im Anschluß an Jes 7, 14 und an das Symbolum, und ebenso redet Tertullian, obwohl er die Jungfrauschaft Mariens mit dem Vorgang bei der Geburt enden läßt.«²⁷ Od Tertulijana kratkomalo sklepati na Ireneja, je kočljiva stvar, če se ne pokaže, da je tako sklepanje neoporečno; trditev, da je Tertulijan »živel v enakem cerkvenem in teološkem ozračju«²⁸, še ni dokaz.

Če pogledamo Ireneja samega, je iz njegovega pisanja jasno, da si vprašanja ni naravnost postavil v tem pomenu, da bi bil izrečno razlikoval virginitatem in conceptu in virginitatem in partu. Toda ker zelo pogosto²⁹ naglašá vprav rojstvo iz device, moramo sklepati, da je Irenej hotel nekaj pozitivnega povedati o stanju porodnice in da ni nameraval samo izključiti sodelovanje možev, kakor Koch tolikokrat ponavlja, zlasti, ker bi se to sodelovanje nanašalo vendar zgolj na spočetje zaroda. V štirih poglavjih III. knjige se nahajajo tile izrazi, ki se nanašajo na rojstvo iz device: »... quoniam praeclaram praeter omnes habuit in se eam quae est ab altissimo patre genituram, praeclara autem functus est ea quae est ex virgine generatione«³⁰; — »... eam quae est secundum hominem generationem ex virgine exponens...«³¹; — »... ex virgine natum filium Dei...«³²; — »... primus de virgine natus est...«³³; — »... hic est, qui ex virgine, quae fuit de genere David, generatus est«³⁴; — »... generationem eius qui erat futurus ex virgine...«³⁵; — »... in virginis, hoc est in Mariae partu...«³⁶

Dvakrat označuje Irenej vprav deviški porod, poleg deviškega spočetja, za znamenje, od Boga dano. »Propter hoc et

²⁷ Op. cit. 12.

²⁸ Op. cit. 11.

²⁹ Ne samo Contra haer. III, 21, 5, kot bi mogel kdo sumiti po Kochovem pisanju op. cit. 12. Prim. naslednje opombe.

³⁰ Contra haer. III, 19, 2; PG 7, 949 B.

³¹ Contra haer. III, 16, 2; PG 2, 921 A.

³² Contra haer. III, 16, 2; PG 7, 921 B.

³³ Contra haer. III, 18, 7; PG 7, 938 B.

³⁴ Contra haer. III, 21, 5; PG 7, 952 A.

³⁵ Contra haer. III, 21, 5; PG 7, 952 B.

³⁶ Contra haer. III, 21, 5; PG 7, 952 B.

ipse Dominus dedit nobis signum in profundum, in altitudinem sursum, quod non postulavit homo, quia nec speravit virginem praegnantem fieri posse, quae erat virgo, et parere filium, et hunc partum Deum esse nobiscum...³⁷ Dve poglavji dalje piše: »Quid enim magnum aut quod signum fieret in eo, quod adolescentula concipiens ex viro peperisset, quod evenit omnibus quae pariunt mulieribus? Sed quoniam inopinata salus hominibus inciperet fieri, Deo adiuvante, inopinatus et partus virginis fiebat, Deo dante signum hoc, sed non homine operante illud.«³⁸ Res je, da Irenej v naslednjih izvajanjih naglašča deviško spočetje, izključujoč Jožefovo očetovstvo, — »non operante in eum (adventum) Joseph, sed sola Maria cooperante dispositioni«; »... uti non ex voluntate viri, sed ex voluntate Dei adventum eius, qui secundum hominem est, intelligamus«³⁹ — toda nikjer ne trga spočetja od rojstva, marveč ves Gospodov prihod, spočetje in rojstvo, mu je božje delo, znamenje, ki ga je dal sam Bog. Tako ne bi bil mogel govoriti, ako bi bil mislil, da je s porodom Marijino devištvo prenehalo.

Spričo tega dejanskega stanja so besede v 33. poglavju IV. knjige vendarle bolj tehtne, nego priznava Koch. Irenej piše tam: »Et qui eum ex virgine Emmanuel praedicabant, adunitionem verbi Dei ad plasma eius manifestabant: quoniam caro erit et filius Dei filius hominis (purus pure puram aperiens vulvam, eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit), et hoc factus quod et nos, Deus fortis, et inenarrabile habet genus.«⁴⁰ Koch pravi k temu mestu: »... darf nicht für eine die Geburt überdauernde Jungfrauschaft gepreßt werden, sondern drückt nur die ohne Zutun eines Mannes erfolgte Zeugung und Geburt aus.«⁴¹ Bog varuj, tekst stiskati, toda nihče ne more in ne sme braniti, da se tekst vzame, kakršen je. O božjem Sinu, ki je postal sin človekov, pravi Irenej: »purus pure puram aperiens vulvam... « »Purus« se nanaša na včlovečeno božjo Besedo, »puram« na materino telo, ki je božjega Sina spočelo in nosilo; to je jasno. Ostaneta še besedi: »pure aperiens«, ki se ne moreta nanašati na drugo

³⁷ Contra haer. III, 19, 3; PG 7, 941 B.

³⁸ Contra haer. III, 21, 6; PG 7, 953 A.

³⁹ Contra haer. III, 21, 7; PG 7, 953 B.

⁴⁰ Contra haer. IV, 33, 11; PG 7, 1080 B.

⁴¹ Op. cit. 12.

nego na porod in pomenita, da je bil Marijin porod nekaj izjemnega: kakor je bilo njeno materino telo čisto, deviško, tako je čisti sad njenega telesa materino telo na čist način odprl; iz čistega telesa je na čist način stopil v življenje »ex virgine Emmanuel«. Na izredno nežne Irenejeve besede: »purus pure puram aperiens vulvam« prav nič ne sodi groba Kochova pripomba: »... mit der Geburt aber ist »der Mutterschoß eröffnet«, die Jungfrauschaft also aufgehoben.«⁴² Morda le Koch Ireneja ne razume, ker živi v drugačnem cerkvenem in teološkem ozračju.

Koch zamerja Francozu d'Alèsu, da s pogledom na Irenejeve besede *Contra haer. I, 10, 1* označuje rojstvo iz device za prekonaraven dogodek in ga stavi v eno vrsto poleg trpljenja, vstajenja, vnebohoda in paruzije. Na navedenem mestu podaja Irenej vsebino vere, ki jo je cerkev od apostolov prejela in jo po vsem svetu izpoveda: »Ecclesia enim . . . accepit eam fidem, quae est in unum Deum, patrem omnipotentem . . . et in unum Jesum Christum, filium Dei . . . et in Spiritum sanctum, qui per prophetas praedicavit dispositiones Dei et adventum et eam, quae est ex virgine, generationem et passionem et resurrectionem a mortuis et in carne in coelos ascensionem dilecti Jesu Christi, Domini nostri, et de coelis in gloria patris adventum eius . . .«⁴² »Als ob nicht die übernatürliche Empfängnis zur Erklärung völlig ausreichte!« meni Koch⁴⁴. Irenej je zapisal: »Και τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν« in beseda ima pravico do svojega naravnega pomena. Ne gre torej izključevati pri besedi vprav nje naravni pomen, ako ni kakorsibodi jasno, da jo je vzeti v prenešenem. Irenej je brez dvoma imel v mislih celo včlovečenje od spočetja do rojstva, in vse to se je zgodilo — iz device.

O Jezusovem rojstvu iz device govori Irenej posebej v 54. poglavju spisa »V izkaz aposkolskega oznanila«. Ko je z Izaijevo napovedjo (7, 14) pojasnil, da bo obljubljeni Zveličar z-nami-Bog, nadaljuje: »Auch über seine Geburt sagt derselbe Prophet an einer anderen Stelle: ‚Ehe sie kreiβte, hat sie geboren; ehe noch ein Wehe sie ankam, ist sie eines Knäb-leins genesen‘ (Jes 66, 7), wodurch er seine unverhoffte und

⁴² Op. cit. 12.

⁴³ *Contra haer. I, 10, 1*; PG 7, 550 A. Celó poglavje je ohranjeno tudi v grščini.

⁴⁴ Op. cit. 12'.

undenkbare Geburt von der Jungfrau verkündigte.«⁴⁵ Izaijeve besede se v kontekstu ozirajo na Sion, Irenej jih sensu accomodatitio obrača na Marijo in imenuje rojstvo iz device nepričakovano (kakor Contra haer. III, 21, 6) in nedoumljivo. Za tolmačenje teh besed deviško spočetje gotovo ne zadošča; preveč naravnost merijo na rojstvo.

7. — Analiza Irenejevih izjav o Mariji je pokazala, da je interpretacija, ki jo je Koch v svoji knjižici podal, v stvari zgrešena in v postopku vse prej nego temeljita in tankovestna. Izsledki gornje raziskave so tile:

a) Misel, da bi bila Marija po Jezusovem rojstvu v zakonu občevala z Jožefom, je Ireneju povsem tuja, mu je umetno podtaknjena. Ko primerja Marijo v deviško zemljo, iz katere je bil Adam ustvarjen, primerja nju devištvo v trenutku včlovečenja božjega Sina in ustvarjenja prvega človeka, poznejše devištvo zemlje izrečno izključuje, poznejšega devištva Marijinega pa ne; poznejše stanje te in one v primerjavi ne prihaja v poštev. Še bolj značilna za Irenejevo mišljenje je primerjava Marije z Evo. Tertium comparationis je zakonska zveza in devištvo obeh v trenutku njune pokorščine in vere oz. nepokorščine in nevere. V parentezi pove o Evi, da je pozneje z Adamom v zakonu občevala in mu rodila otroke, pri Mariji pa ni niti najmanjše pripombe, ki bi kakorkoli omejevala njeno devištvo, kljub zakonski zvezi, ki jo je vezala z Jožefom. Marija je imela »praedestinatum virum«, je bila »sub viro«, torej pred postavo res zakonska žena, »uxor« — to Irenej ugotavlja in nič več in samo ta ugotovitev spada v okvir njegovih izvanjanj —; Eva pa je v raju imela moža Adama in je bila že takrat »destinata viro«, t. j. določena, pozneje, ko oba dozorita, občevati v zakonu z možem in mu roditi otroke⁴⁶. Irenej ne bi bil tako skrajno

⁴⁵ Ter-Mekerttschian - Ter-Minassiantz op. cit. 30. 31.

⁴⁶ Koch (op. cit. 10¹) sklepa: če bi bil Irenej mislil, da je Marija v zakonu ostala devica, bi bil to omenil; to bi bila zelo učinkovita antiteza Evi, ki je v zakonu občevala z možem. Analiza mesta Contra haer. III, 22, 4 (zgoraj št. 3) je pokazala, da je Irenej v resnici postavil zelo učinkovito antitezo, čeprav formalno nekoliko drugače, nego zahteva Koch. Da je Ambrozij Ep. 63, 33 »primerno spremenjenemu naziranju irenejski protistavek nehote predrugačil«, ne drži, ker sta člena njegove antiteze drugačna (vir et mulier na eni, virgo na drugi strani). Ambroziastrova antiteza: Eva adhuc virgo — Maria virgo (Quaest. 40) pa v stvari popolnoma odgovarja Irenejevi.

oprezno razlikoval, ako bi bil vedel in hotel povedati, da je Marija po Jezusovem rojstvu prav tako občevala z možem in rodila otroke kakor Eva. Virginitas post partum torej nima v Ireneju nasprotnika, marveč vsaj indirektno pričo. S tem pa pade dolga vrsta Kochovih zaključkov, ko skuša na svoje umevanje Ireneja opreti interpretacijo drugih pisateljev.

b) Prav tako Irenej ni zapisal niti besedice, ki bi pomenila, da je Marija in partu izgubila devištvo. Deviško spočetje in deviški porod sta mu božje znamenje, ki ga ni človek zahteval, ga ni človek storil, marveč ga je Bog sam dal, sta »τὸ τῆς παρθένου σημεῖον«. Ločitev poroda od spočetja, češ da je to deviško, porod pa ne, je umetna in tendenciozna, v Irenejevih besedah docela neutemeljena.

. . .

Kochova razprava opozarja na več vprašanj, ki jih bo treba znova preiskati. V tem pogledu nudi nemalo pobude. Fundamentalni izsledek pa, ki se Kochu dozdeva Arhimedova točka, da dvigne iz tečajev katoliško mariologijo, »odkritje« Irenejeve misli o Marijinem devištvu in zakonskem življenju, ne vzdrži kritike. To oporišče je labilno. Kochu je njegovo dozdevno odkritje luč, ki jo je vzel s seboj na pot skozi pričevanja prvih treh stoletij⁴⁷. Prepričan o neoporečnosti svojega odkritja je zapisal marsikatero opoklo opazko na račun katoliških teologov in naposled še neokusno patetični zadnji odstavek: »Zgodovinsko raziskavanje, tudi zgodovina dogem, ima opravka samo z zgodovinskimi dejstvi; ne sme se pustiti voditi od želja in čuvstev, pa naj si bodo želje in čuvstva celih struj in cerkva. Resnici hočejo služiti tudi prejšnja izvajanja, ki jih objavljam v nevarnosti, da v katoliških krogih izzovem ‚žalost in potrnost‘, ali da me kak nov Hieronim ozmerja kakor Helvidija stari.«⁴⁸ Kakšen bodi ozir zgodovinarja dogem na dogmatiko oz. na cerkveno učiteljstvo, ne bom razpravljaj⁴⁹. Zmerjanje pa gotovo ne spada med znanstveni aparat ne teologije ne katerekoli druge znanosti, marveč samo tehtanje dokazov.

⁴⁷ Poleg prej navedenih mest prim. še str. 13—16. 18. 22¹. 26. 28. 42.

⁴⁸ Op. cit. 44.

⁴⁹ Prim. o tem K. Adam, Die abendländ. Kirchenbuße im Ausgang des christl. Altertums v Theol. Quartalschr. 110 (1929) 9—12. — Adam zavrača očitek »dogmatičnih očalov«, ki ga je Koch zapisal v Theol. Literaturzeitung 53 (1928) 493. Tudi v sedanji Kochovi knjižici na str. 35² figurirajo »teološki očali«.

CERKVENI IN JUGOSLOV. KAZENSKI ZAKONIK.

(De delictis et poenis secundum Cod. Iuris Can. et Cod. poenalem Regni Jugoslaviae.)

Dr. Alojzij Odar, Rim.

Summarium. — 1. Novus codex poenalis Regni Jugoslaviae die 1. Januarii 1930 obligare coepit. — Super conceptum delicti, imputabilitatis, poenae secundum codicem poenalem tum ecclesiasticum tum jugoslavum novum comparatio instruitur. — 2. Delicti definitione in codice poenali jugoslavo non data divisio actionum puniendarum in crimina et transgressiones sub respectu poenae determinatae introducta est. Ad dolum sufficit conscientia criminis secundum cod. jugoslav., secundum legem ecclesiasticam debet adesse voluntas sceleris. De culpa et ignorantia iuris et facti secundum utramque legem. De imputabilitate nec non de causis eam minuentibus, praesertim de mentis debilitate, quae causa minuens in codice poenali civili magni momenti est. Delinquentes minores secundum utramque legem poenis educativis corrigantur. Codex civilis de causis imputabilitatem aggravantibus explicite non disserit; causae ex dignitate procedentis nullo loco mentionem facit. Conceptus delicti conatus multo largior in codice civili quam ecclesiastico sumendus est; ille nempe non postulat ad conatum actus ad executionem delicti natura sua conducentes. — 3. Neque poenae definitio neque finis eius in lege poenali jugoslav. explicantur. Poenae praesertim ad provisionem securitatis publicae secundum codicem jugoslav. statutae esse videntur. In poenis decernendis servetur secundum codicem jugosl. aequa proportio cum responsabilitate, secundum codicem eccl. cum delicto. Ecclesiasticus iudex in poenis applicandis maiore libertate gaudet quam civilis. Damnatio conditionata utriusque codici nota est. — 4. Codex civilis fori ecclesiastici mentionem non facit. Delicta natura sua fori mixti praesertim de quibus in can. 2354 § 1 nec non 2357 § 1 in comparisonem adducuntur. — 5. Eorum qui religionem repraesentant actiones puniendae secundum §§ 395. 398 nec non 400 cod. poen. jug.; agitur de abusu potestatis ecclesiasticae. In paragrapho ultimo loco citata praescribitur poena pro laesione legis, sic dictae Kanzelparagraph.

1. Uvod.

Cerkveni in državni kazenski zakonik med seboj primerjati ni mogoče tako, kot se primerjajo n. pr. kazenski zakoniki različnih držav. Sicer je cerkev kakor država popolna družba, obe imata neodvisno zakonodajno oblast in v tej temelječo sodstveno in kaznilno, vendar pa sta smotra obeh družb zelo različna¹. Salus animarum publica je namen cerkve kot vidne,

¹ Vsaka je v svojem redu najvišja. Leon XIII., *Immortale Dei*, 1. novembra 1885.

pravno organizirane družbe². Glavni namen države pa je ta, da čuva pravni red in ga eventualno tudi s prisilnimi sredstvi izsili. Zato je umljivo, da bo država polagala večjo važnost na kazenski zakonik in njegovo rigorozno uporabo, dasi tudi cerkev kot popolna družba ljudi brez njega izhajati ne more in je zato jasno povedala, »da ima prirojeno in lastno pravico kaznovati svoje podložne delinkvente« in to nezavisno od kakršnekoli človeške avtoritete (kan. 2214 § 1).

Oblast cerkve pa sega neprimerno globlje kot državna. Delovanje cerkvenih organov je v svojih najvažnejših funkcijah zelo pogosto odtegnjeno vidni površini življenja³. Cerkev nima oborožene sile, da bi z njo izsilila spoštovanje pred svojimi zakoni. Le v najnujnejših slučajih terja *brachium saeculare* (kan. 2198), dasi ima tudi sicer pravico uporabljati neduhovne kazni (kan. 2214 § 1). Zato je umljivo, da si je izbrala drugačne kazni, kot so državne; *poenae latae sententiae* n. pr. so le pod tem vidikom razumljive.

Po svoji izrazito monarhični božjepravni ustavi cerkev ni mogla sprejeti točne delitve vrhovne oblasti v legislativno, administrativno in judicialno, kot so storile moderne države. Na značaj obeh zakonikov tudi ta razlika med cerkveno in državno ustavo globoko vpliva.

Veliko pa je seveda tudi vidikov, in ti nas pred vsem zanimajo, ki so cerkvenemu in državnemu kazenskemu zakoniku skupni, oziroma taki, da primero vzdrže. V pojmovanju kazni-vega dejanja, njegove vračunljivosti, namena pri kaznovanju, načelu o odmerjanju in apliciranju kazni se cerkveni in državni zakonik ujemata ali pa se razhajata, a ni da bi se morala.

V svoji novi kodifikaciji je cerkev izrazila načela o krivdi in kazni, izkristalizirana v tisočletni praksi.

Zelo pogostni so v naši dobi osnutki državnih kazenskih zakonikov. Nemčija jih je izdelala v zadnjih petnajstih letih pet, Avstrija tri, podobno je bilo v Italiji in drugod, zlasti po svetovni vojni. Gotovo vplivajo na tako pogostno menjavanje zelo spremenjene gospodarske in politične prilike, a še vse bolj temelji to v nejasnih naziranjih o krivdi in kazni, ki sta fundament kriminalnega prava.

² Hollweck, Die kirchlichen Strafgesetze (Mainz 1899) str. XX.

³ Hollweck, o. c. XXI.

V naši državi je bil promulgiran 9. februarja 1929 novi kazenski zakonik⁴. Zanimivo bo nemara, ako poizkusim vsaj v glavih potezah napraviti primerjavo med njim in cerkvenim kazenskim zakonikom.

V zunanji obliki so si vsi moderni kazenski zakoniki podobni. Za uvodnimi odredbami govore o kaznivem dejanju in njega storilcu, nato slede splošna določila o kazni in kaznovanju in končno posamezna kazniva dejanja in kazni zanje.

Cerkveni kazenski zakonik šteje 219 kánonov (kan. 2195 do 2414), državni ima 405 členov.

Najvažnejši pojmi v obeh zakonikih so: kaznivo dejanje, vračunljivost, kazen.

2. Kaznivo dejanje.

1. Prvi kanon cerkv. kaz. zakonika, ki tvori v kodeksu peto knjigo pod naslovom »De delictis et poenis«, podaja definicijo kaznivega dejanja⁵. Kaznivo dejanje naziva kodeks delikt (takoj označi njegovo moralno jedro) in ga definira kot »zunanjó moralno vračunljivo kršitev zakona, kateri je dodana kanonična vsaj nedoločena kazen« (kan. 2195 § 1). Objektivni, formalni in legalni element so v definiciji jasno nakazani. »Zaradi misli se nihče ne kaznuje,« je določalo že staro rimsko pravo⁶ in to je izrazil tudi cerkv. kaz. zakonik; za cerkveno področje, ki ima notranji in zunanji forum, ta ugotovitev ni brez pomena. S klasično šolo zahteva kodeks pri pojmu objektivnega elementa, da bodi dejanje tudi na zunaj protipravno, zato putativni delikt ni kazensko vračunljiv; zato tudi terja pri zločinskem poskusu takih dejanj, »ki po svoji naravi vodijo do izvršitve zločina« (kan. 2212 § 1). Zato samo pripravljalna dejanja, dasi zelo verjetno kažejo hudoben naklep, niso kazensko vračunljiva.

V abrogiranem cerkv. kaz. pravu ni bilo določbe, da mora biti delikt kršitev zakona, ki je kazensko sankcioniran⁷. Med kanonisti je bila kontroverza, ali je kazenska sankcija bistven

⁴ Službene Novine kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca z dne 9. febr. 1929, št. 33/XVI; Uradni list ljubljanske in mariborske oblasti z dne 18. jul. 1929, št. 74/XI.

⁵ Kontroverzo, ali naj se zakonik poimenuje po krivdi ali kazni (ali bodi kriminalen ali penalen) rešuje kodeks tako, da združuje oba elementa.

⁶ C. 18, D. 48, 19; cfr. c. 14, D. 1 de poen.

⁷ Kakor tudi v rimskem ne. Antonius Mathaeus, De criminibus I, (Florentiae 1824) 63.

element za delikt ali ne⁸. Cerkveni poglavarji so večkrat kaznovali dejanja, ki niso kršila kazenskega zakona⁹. Novi kodeks je izrazil načelo kriminalnega prava: »nullum crimen sine lege.« Pod zakonom pa moramo seveda umevati splošen in partikularen zakon, kakor tudi cerkveno jurisdikcionalno zapoved oziroma prepoved (kan. 2195 § 2).

Crux interpretum v cerkvenem kazenskem zakoniku pa je kan. 2222¹⁰, ki določa, da sme legitimni poglavar kaznovati kršitev tudi takega zakona, ki nima kazenske sankcije, četudi ni poprej kazni zagrozil, in to v slučaju, če je bilo dano pohujšanje ali pa posebna teža zločina to terjaja. Na razne načine skušajo kanonisti spraviti v sklad omenjeni kanon z določbo kan. 2195 § 1¹¹.

Toda vprav »splošni zakon, ki je v tem kanonu izražen, daje oblast kaznovati in je zato pravi kazenski zakon, ki grozi s sicer nedoločeno sankcijo, prepuščeno poglavarju, da jo določi«¹². Determinirane kazni, kakor jo terjaja državni zakonik (§ 1 k. z.), pa cerkveni itak ne terjaja. Kaznovalna oblast temelji pač v socialno-juridičnem redu in nježa varovanju¹³. Delikt pa je vprav taka kršitev zakona, ki vodi do socialnega nereda. Kadar torej kršitev zakona, ki v cerkvenem kazenskem zakoniku sicer nima izrecne kazenske sankcije, vodi do socialnega nereda (»če je bilo dano pohujšanje ali pa posebna teža zločina to terjaja«), takrat po vrhovnem načelu kaznovalne oblasti zakoniti cerkveni poglavar po lastnem preudarku tako kršitev kaznuje »aliqua iu ta poena«. Tako določa kan. 2222 § 1, ki je nedvomno kazenski zakon; vseh takih slučajev pa zakonik ne more predvideti.

Ker bi pa moglo tudi v cerkvenem zakoniku tako prepuščanje kazni poglavarjevi uvidevnosti, ako bi bilo redno in

⁸ Cfr. Hollweck, o. c. 66; Wernz, *Ius decretalium* VI (Prati 1913) 13—19.

⁹ Hinschius, *Kirchenrecht der Katholiken u. Protestanten* (Berlin 1869) IV, 745, 836; V, 295.

¹⁰ D'Angelo, *Retroattività della legge in materia penale ecclesiastica* (Il diritto ecclesiastico. Roma 1922) 150 ss.

¹¹ Roberti, *De delictis et poenis* (Romae 1930) 70—76.

¹² Vidal, *Notio delicti in iure codicis* (*Ius pontificium* 1922) 101.

¹³ Latini, *Iuris criminalis philosophici summa lineamenta* (Taurini-Romae 1924) 41.

splošno, voditi do nesigurnosti, kakor se bridko pritožuje nad njo v svojedobnem državnem kazenskem pravu Caesar Beccaria¹⁴, zato je cerkveni zakonodajalec takoj v drugi polovici § 1 kan. 2222 dostavil, da sicer krivec ne more biti kaznovan, če ni bil poprej opomnjen s tem, da mu je bila zagrožena kazen latae ali ferendae sententiae za slučaj, če zakon prekrši in ga je kljub temu prekršil. Tako tudi v cerkveni zakonodaji podaja objektivne pogoje za delikt legislator in prepušča sodniku, da presodi o subjektivnih¹⁵.

V tej zvezi je omeniti še posebnost cerkvene ustave, ki posega v kazensko pravo in je izražena v kan. 2221. Ker so v cerkvi poleg najvišjega zakonodajavca tudi partikularni, toda s pravo zakonodajno močjo, ki je seveda po splošnem zakonu nekoliko omejena, zato je mogoče, kakor določa omenjeni kanon, da partikularni legislator za svoje območje kazensko sankcionira zakon, ki ga najvišji legislator ni opremil s kazensko sankcijo.

2. Naš državni kazenski zakonik podaja, kakor mnogi drugi zakoniki, zgolj formalno definicijo kaznivega dejanja. Razločuje namreč zločinstva in prestopke (§ 15 k. z.). Kriterij pa, po katerem je to razlikovanje izvedel, je zunanji: pozitivno določena kazen. »Zločinstva so ona kazniva dejanja, za katera predpisuje zakon smrtno kazen, robijo ali zatočenje. Prestopki so ona kazniva dejanja, za katera predpisuje zakon strogi zapor, zapor ali denarno kazen (§ 15 k. z.). Kakšno dejanje pa je kaznivo, tega zakon na splošno ne pove. Tako zgolj formalno opisovanje kaznivega dejanja¹⁶ je vsebinsko mnogo revnejše, kakor jasna definicija delikta v kodeksu, ki se opira na etično načelo¹⁷. Prestopek po državnem zakoniku ni policijska nerednost¹⁸, ampak se loči od zločinstva pač po tem, da je zanj predpisana manjša kazen, vendar pa je v državnem zakoniku zabrisana

¹⁴ Caesar Beccaria, *Dei delitti e delle pene* (Firenze 1837) 22.

¹⁵ Vidal, o. c. 99.

¹⁶ Že po nazivu se pozna globoko razlikovanje med drž. in cerkv. kaz. zakonikom.

¹⁷ Meister, *Schuld und Strafe im kirchlichen und staatlichen Rechte*. Kath. Kirchenzeitung z dne 12. sept. 1929, št. 36, str. 299.

¹⁸ Beccaria, o. c. § VIII je imenoval prestopke »malum quia prohibitum«. Četudi moderne zakonodaje imenujejo te vrste kršitev zakona prestopke (transgressio) (cfr. Roberti, o. c. 59), ne velja to za naš drž. zakonik, vsaj v celoti ne.

meja med moralno in zgolj juridično krivdo pri kaznivem dejanju, ko je akcentuirana samo kazen. Cerkveni zakonik ne pozna kake delitve¹⁹. Izraz *crimen*, ki se rabi poleg izraza *delictum*, ne pomenja ničesar glede na težo kaznivega dejanja²⁰. Ker terja moralno jedro pri deliktih, zato ni uvedel takega razlikovanja. Bolj logično je tudi zgraditi tako važno definicijo, kot je prav definicija delikta za kazenski zakonik, na notranjih konstruktivnih elementih, kot pa jo opreti na zunanji kolikor toliko akcidentalni kriterij določene kazni. Logični red bi tudi terjal, da se kazen meri po kaznivem dejanju, ne pa kaznivo dejanje po kazni²¹.

Objektivni element pri kaznivem dejanju terja seveda tudi državni kazenski zakonik. Kaznivega dejanja ni, če je njegova protipravnost izključena bodisi po javnem ali zasebnem pravu (§ 23 k. z.)²². Ker »izvajanje prava ne more biti protipravno«²³, zato državni kakor tudi cerkveni zakonik ne kaznuje pravičnega silobrana (kan. 2205 § 4; § 24 k. z.). Tudi »nuja, v kateri si stoji nasproti dvoje prav«²⁴, odvzema protipravnost (kan. 2205 § 2; § 25 k. z.). Pripravljalnih dejanj tudi državni zakonik redno ne kaznuje (§ 32 k. z.). Pri upoštevanju objektivnega elementa pri zločinstvenem poskusu pa gre državni zakonik s pozitivno pravno strujo proti klasični, s katero vred tudi kodeks zahteva takih dejanj, »ki po svoji naravi vodijo k izvršitvi delikta«. Državni zakonik pa določa: »Če je sredstvo, s katerim je kdo poskusil izvršitev kaznivega dejanja, ali predmet, zoper katerega je poskušal izvršitev, tak, da se ne bi moglo izvršiti kaznivo dejanje niti s takim sredstvom niti zoper tak predmet niti ob nobenih pogojih, omili sodišče storilcu kazen po svobodni oceni« (§ 32 k. z.). Tako poizkušeno dejanje je torej po državnem kazenskem zakoniku kazensko vračunljivo, a se

¹⁹ Chelodi, *Ius poenale*² (Tridenti 1925) 5. V abrogiranem pravu ni bilo jasnosti; cfr. Wernz, o. c. 23; Hollweck, o. c. 66.

²⁰ Vermeersch-Crgeusen, *Epitome iuris III*³ (Romae 1928) 195.

²¹ Latini, o. c. 91.

²² V pojmovanju protipravnosti se zakonika seveda ne ujemata. Samomor n. pr. je po cerkv. kaz. pravu delikt, bodisi da se dovrši ali ne (can. 2350 § 2), po državnem pa ne, pač pa zavajanje vanj in pomoč pri njem (§ 169 k. z.). Po naziranju cerkv. zakonika je pravica do življenja ius inalienabile.

²³ *Executio iuris non habet iniuriam.*

²⁴ Berner, *Lehrbuch des deutschen Strafrechts*. Leipzig 1886, 148.

kazen zanj fakultativno in nedoločeno omili, po cerkvenem pa se ne kaznuje.

V § 1. zahteva državni zakonik legalni element za kazniva dejanja in sicer strože kakor cerkveni, ker terja določeno kazen.

3. Pri upoštevanju teže pri deliktu je kodeks združil elemente klasične in pozitivne šole. Določa, da se kvantiteta meri po važnosti kršenega zakona, po vračunljivosti in škodi (kan. 2196). Državni zakonik o tem ne govori na tem mestu, pri odmerjanju kazni pa polaga največjo važnost na storilčevo kazensko odgovornost in na nevarnost za družabni red (§ 70 k. z.).

3. Vračunljivost.

1. Kazenski zakoniki se razhajajo v vprašanju o formalnem elementu pri deliktih. Cerkevni zakonik jasno priznava načelo svobodne, motivirane a ne determinirane človeške volje. Princip, ki ga je izrazil Tomaž Akvinski²⁵: »Est de ratione poenae quod sit contraria voluntati... et pro aliqua culpa inferatur«, poudarjajo tudi viri cerkvenega kazenskega prava²⁶. Izvedeno je to načelo v sedanjem cerkvenem kazenskem zakoniku; ves II. titulus je jasen dokaz zato.

Delikt je moralno vračunljiva kršitev zakona, pove prvi kanon cerkvenega kazenskega zakonika. Dejanje pa je storilcu vračunljivo, če je storjeno naklepoma ali iz malomarnosti (kan. 2199). Naklep pa je premišljena volja kršiti zakon (kan. 2200). Delinkvent mora imeti zavest, da je njegovo dejanje protipravno in nedovoljeno, ter svobodo v delovanju. Zato vse, kar vpliva na delinkventovo spoznanje in svobodo njegove volje, vpliva tudi na naklep (kan. 2199, 2200 § 1).

Državni zakonik zahteva za kaznivo dejanje naklep ali malomarnost (§ 16). Opisuje pa naklep široko: »Kaznivo dejanje je storjeno naklepoma: če je storilec hotel njegovo izvršitev ali če je, dasi ve v naprej za prepovedano posledico, ki utegne nastopiti iz njegovega dejanja, pristal na njen nastop, ne glede na to, ali je to želel ali ne« (§ 16 k. z.). Prvi del odgovarja pojmovanju cerkvenega zakonika, dasi je razlika med obema, ker kodeks izrecno terja premišljeno voljo; drugi del pa temu, kar imenuje kodeks malomarnost, ki je naklepu blizu (kan. 2203

²⁵ S. Th. 1 II, q. 46, a. 6 ad 2.

²⁶ cc. 46, 47, 49, 50, 51, D. 50; cc. 9, 23, X, 5, 15; c. 3, X, 5, 10.

§ 1). Za naklep sam zahteva cerkveni zakonik *voluntas sceleris*²⁷ in ne zadostuje kakor po našem državnem zakoniku *conscientia criminis*. Poudarja pa svobodo in premišljenost tako zelo, da večkrat zahteva popolnoma neskaljen naklep kot pogoj za kazen; da namreč ne zadene v teh slučajih delinkventa kazen, četudi je moralno težko vračunljivo kršil kazenski zakon (kan. 2229 § 2). Kar pa ni moralno težko vračunljivo, ni kaznivo (kan. 2218 § 2); ko pa je zakon na zunaj kršen, se presu-mira naklep (kan. 2200 § 2).

2. Kdor je prekršil zakon, ker je zanemaril dolžno marljivost, ga je prekršil iz malomarnosti, govori na splošno kodeks (kan. 2199)²⁸. Vračunljivost take prekršitve je manjša, kot pa če bi bila izvršena naklepoma, določno. Koliko pa se vračunljivost zmanjša, presoja sodnik (kan. 2203 § 1). Že iz definicije delikta v kan. 2195 kakor tudi iz kan. 2218 § 2 sledi, da kriminalno cerkveno pravo pri kaznovanju vedno suponira *culpam theologicam*.

O prekršitvah, storjenih iz malomarnosti, govori tudi državni zakonik. »Kaznivo dejanje je storjeno iz malomarnosti: če je storilec vnaprej vedel za nastopivšo posledico, pa je lahkomiselno smatral, da jo bo mogel odvrniti, dasi je mogel ali bil dolžan po okoliščinah, vedeti zanjo zlasti po svojih osebnih lastnostih« (§ 16 k. z.).

Kaznovati se more načelno v cerkvenem pravu vsak delikt, storjen s težko zakrivljeno malomarnostjo. Državni zakonik kaznuje dejanja, storjena iz malomarnosti, le izjemoma, »samo takrat, če to zakon izrečno predpisuje« (§ 18 k. z.). Kazen določa zakon in je milejša od one za dejanja, storjena naklepoma; kaznujejo se iz malomarnosti izvršena zločinstva in prestopki²⁹. Načelo moralne vračunljivosti, izvedeno v cerkvenem zakoniku, je doslednejše, kakor pa pozitivizem državnega zakonika.

3. Med delikte, storjene iz malomarnosti, prišteva kodeks tudi one, ki jih je izvršil storilec v zakrivljenem nepoznanju

²⁷ Roberti, o. c. 89.

²⁸ Kot klasičen primer malomarnosti je navajalo staro kan. pravo mater, ki v spanju zaduši otroka (c. 7. X, 5, 38), župnika, ki ne bi zaklenil tabernaklja ali shrambe za sv. olja in bi se zgodila nečast presv. Evharistiji ali sv. oljem (c. 1. X, 3, 44).

²⁹ Cfr. §§ 102. 103. 108. 111. 126. 176. 183. 195. 196. 197. 200. 201. 204—210. 254. 257. 258. 260. 261. 263. 394 k. z.

zakona (kan. 2199). Dosledno izvedeno načelo moralne vračunljivosti ne imputira deliktov, ki so bili storjeni v nezakravljenem nepoznanju zakona (kan. 2202 § 1). V virih starega cerkvenega prava in pri kanonistih do nove kodifikacije ni bilo jasnosti glede vračunljivosti in kaznivosti kršitev, ki jih je povzročilo nepoznanje zakona. Od Gratiana³⁰ dalje se je ponavljalo načelo: »Ignorantia facti non iuris excusat«, kot ga je izrazila 13. regula iuris in VI^o. Bonifacij VIII. pa je izjavil, da noče vezati onih, ki so ignorantes, da le njih ignorantia ni »crassa« ali »supina«³¹. Poznejša doktrina je še razlikovala med nepoznanjem zakona in kazni. Bila so razna mnenja, kako je s kaznivostjo pri nepoznanju³².

Izvedeno načelo moralne vračunljivosti v kodeksu razločuje zakriviljeno in nezakriviljeno nepoznanje, nepoznanje zakona in kazni. Nepoznanje kazni odvzema nekoliko deliktive vračunljivosti (kan. 2202 § 2). Čim manj je zakriviljeno neznanje zakona vračunljivo, tem niže se imputira v njem izvršeni delikt (kan. 2202 § 1). Ista načela uporablja kodeks tudi pri zmoti in nepazljivosti (kan. 2202 § 3). Zmota se sicer pojmovno zelo loči od nepoznanja, toda v kriminalnem pravu se oba pojma često rabita promiscue³³. Staro pravo je polagalo veliko važnost na ignorantia facti³⁴. Vprašanje nastane, kako sodi o njej novo, ker je kodeks v kan. 2202 ne omenja. Nedvomno jo splošno načelo moralne vračunljivosti upošteva. Chelodiju se zdi, da to ni jasno³⁵. Roberti pa opozarja, da sta zmota in nepazljivost, ki se v kan. 2202 § 3 omenjata, prav za prav neznanje fakta³⁶.

Državni zakonik razločuje med ignorantia iuris in facti. »Neznanje ali nepravilno pojmovanje tega kazenskega zakonika ne oprošča nikogar« (§ 21 k. z.). Vendar pa to načelo ne velja absolutno, zakaj z ozirom na razmere, v katerih je bilo dejanje

³⁰ c. 12, C. 1, qu. 4; c. 1, C. 15, qu. 1.

³¹ c. 2, X, 1, 2 in VI^o.

³² Thesauro-Giraldi, De poenis ecclesiasticis. Romae 1760, p. 1, c. 15. Hollweck, o. c. 77.

³³ Wernz, o. c. 30.

³⁴ Glosa h Gratianovemu izreku (ad c. 12, C. 1, qu. 4) je dostavila: »Ignorantia facti semper excusat — dum tamen probabilis sit.« Juridično moč nepoznanja facti je med starimi kanonisti zlasti poudarjal Thesauro-Giraldi o. c. c. 15 in še bolj Hollweck o. c. 78.

³⁵ o. c. 31.

³⁶ Roberti, o. c. 109.

storjeno, dovoljuje zakonik fakultativno in nedoločeno omiljenje kazni in celo oproščanje (§ 21 k. z.).

Pač pa neznanje stvarnega stanja oprošča; če kdo namreč ob času, ko stori kaznivo dejanje, ne ve za katerokoli bistveno njegovo oznamenilo, ni odgovoren. Če ne ve vsled malomarnosti, je odgovoren za malomarno kaznivo dejanje v slučaju, da zakon tudi za tako predpisuje kazen (§ 19 k. z.). Enako ni odgovoren, kdor je v zmoti, ko »smatra ob storitvi dejanja pomotoma, da obstoje okoliščine, po katerih bi bilo to dejanje dopustno, če bi te okoliščine resnično obstojale« (§ 20 k. z.).

Razlika med pojmovanjem obeh zakonikov je jasna. Cerkevni zakonodajavec dosledno opira vse kazenske določbe na princip moralne vračunljivosti. Ker je kazen *ceteris paribus* tem manjša, čim manjša je moralna vračunljivost, zato zahteva obli-gatorno omiljenje kazni. Vsled načela moralne vračunljivosti tudi ne dela cerkveni zakonik razlike med neznanjem zakona in fakta, dasi seveda pro foro externo nepoznanja kazni ali zakona ne presumira (kan. 16). Dosledno tudi ne poudarja samo, da neznanje, če je nezakriviljeno, oprošča, ampak tudi da zakriviljeno neznanje bolj ali manj oprošča. Državni zakonik pozna samo neznanje bistvenih oznamenil in okoliščin, ki odvzema storilcu odgovornost, nič pa ne omenja neznanja onih oznamenil, ki niso sicer bistvena pa vendar ne malenkostna. Loči se cerkveni zakonik od državnega pred vsem v tem, da vedno močno akcentuira moralno krivdo tako pri habitualnem kakor pri aktualnem neznanju in pravni zmoti.

4. Zmanjšana vračunljivost.

1. Poleg predpisov o zakriviljenem kvasideliktu in prekršitvah zakona, storjenih iz neznanja, omenja kodeks na široko ostale vzroke, ki vračunljivost bolj ali manj zmanjšujejo ali jo celo odvzemajo.

Po tradicionalnem nauku moralistov in kanonistov je vračunljivost lastnost dejanja, po kateri se pripisuje storilcu kot svojemu svobodnemu avktorju, oziroma sodba, s katero se komu dejanje kot moralno dobro ali slabo prišteva. In vse kar vpliva na akt spoznanja in svobodnega hotenja, vpliva tudi na vračunljivost. Cerkveni kazenski zakonik stoji na stališču, da se morejo človeku nekatera njegova dejanja pripisati kot bolj

njegova kakor druga, ker je bila njegova volja pri njih, dasi vedno motivirana, vendar bolj svobodna, kakor pri teh. Načela, da »obstojajo sicer različne stopnje protipravne volje toda samo ena vračunljivost«, cerkveno pravo ne more sprejeti. Prav imajo tisti³⁷, ki trdijo, da so ljudje vračunljivi ali nevračunljivi, tretjega vmesnega da ni, kadar izključujejo semi-imputabilitatem. Zakaj tako izražanje je v resnici manj primerno, ker izraz »na pol vračunljivost« lahko znači, da je človek obenem vračunljiv in nevračunljiv. Cerkevni zakonik pojmuje vračunljivost, ki je med polno vračunljivostjo in nevračunljivostjo, kot zmanjšano³⁸.

Kodeks pozna med vzroki, ki vračunljivost zmanjšujejo, take, ki so v subjektu, in take, ki so zunaj nje.

Med subjektivnimi vzroki so duševni razstroj in skaljena zavest in različni stadiji duševnih bolezni in duševne nerazvisti tja do popolne neuporabe uma (kan. 2201). Že Gratianu³⁹ je bilo znano načelo, da amentia izključuje vračunljivost. Za habitualno brezumne pa govori presumpcija⁴⁰, da so delikta nezmožni, dasi imajo včasih »lucida intervalla« in se zdijo v gotovih dejanjih umsko zdravi (kan. 2201 § 2).

Duševna slabost deliktovo vračunljivost zmanjšuje, toda povsem je ne odvzema (kan. 2201 § 4). Načelo je kratko in konsekvantno izvedeno iz principa moralne vračunljivosti, toda vprašanje samo »de semi-amentibus« spada tudi v cerkvenem pravu med težje probleme. Klasifikacija duševnih bolezni in matematično presojanje o njih je namreč nemožna⁴¹. *Mente debiles* so sicer duševno zdravi, a slabotni, zaostali v razvoju ali brez harmonije v čutnih zmožnostih⁴² in zato segajo posredno motnje v čustvih in čutnem teženju tudi v okrožje višjega spoznavanja, čuvstvovanja in hotenja⁴³.

³⁷ Noval, *De semi-amentibus et semi-imputabilitate obnoxiiis utrum re vera existant aut in iure poenali ecclesiae agnoscantur* (Ius Pontificium 1924) 77.

³⁸ Kan. 2201 § 4; cfr. Noval, o. c. 82.

³⁹ c. 2, C. XV, qu. 1.

⁴⁰ Ali je praesumptio iuris ali de iure, cfr. Vermersch-Creusen, o. c. 189.

⁴¹ Roberti, o. c. 189.

⁴² Noval, o. c. 82.

⁴³ Ušeničnik, Uvod v filozofijo II. Ljubljana 1923, 210—211.

Spadajo pa v to kategorijo tudi duševno bolni, katerih bolezen še ni dospela do skrajnega stadija. Kategorija takih ljudi je zelo široka, kakor govori psihologija. Psihiater Schultze prišteva sem »epileptike, epileptoide, histerike in nevrastenike, travmatike, psihopate, alkoholike, morfiniste in kokainiste, seksualno perverzne, laže slaboumne«⁴⁴. Poudariti pa je treba, da cerkveni zakonik, izhajajoč iz načela moralne vračunljivosti, teh ljudi a priori niti ne obsoja niti ne oprošča. Presojati je treba posamezne slučaje; v trenutnih akutnih napadih vračunljivosti nemara ni, sicer bo le zmanjšana ali pa polna⁴⁵.

Brez dvoma pa kanonisti ne morejo v vsem slediti psihiatrom, ko ti prištevajo med manj vračunljive ljudi »duševno doslej normalne osebe pod vplivom začasnih momentov, ženske za časa menstruacije, nosečnosti in poroda, rojene slaboumne, patološko in pogrešno perverzne subjekte, psihopatične osebnosti vseh vrst, čudake in rojene zločince, umobolne v začetku njih bolezni oziroma take, ki so okrevali«⁴⁶. Posebno vprašanje je, ali spadajo moralno topi med manj vračunljive, oziroma nevračunljive. Mnogi pozitivisti so učili, da je nekaterim ljudem prirojeno pomanjkanje »moralnega čuta«⁴⁷ in da so zato za vsak delikt sposobni, dasi so sicer umsko zdravi. To naziranje je v polnem nasprotju z načelom svobodne volje. Če je tako pomanjkanje posledica dušne bolezni, ker se radi posebne hibe v možganih npravna plat ni mogla razviti⁴⁸, je soditi o njem kakor o ostalih dušnih boleznih⁴⁹, sicer pa kanonisti tako naziranje zavračajo⁵⁰. Podobno sodijo o onih, ki trpe za piromanijo, kleptomanijo, nimfomanijo itd.

Izrecno govori kodeks o pijanosti in izvaja o njej načelo moralne vračunljivosti (kan. 2201 § 3). Neprostopoljna pijanost je nevračunljiva, zato tudi delikti v njej izvršeni, če je bila pijanost popolna. Prostovoljna zmanjšuje vračunljivost, če se le ni kdo nalašč opijanal, da bi delikt izvršil. Kar velja o pija-

⁴⁴ cfr. Maklecov, Zmanjšana vračunljivost v načrtu za edinstveni kazenski zakonik kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev (Zbornik znanstv. razprav jurid. fakultete v Ljubljani VI. l. 1927-28) 87.

⁴⁵ cfr. Roberti, o. c. 117-147.

⁴⁶ cit. Maklecov, o. c. 86.

⁴⁷ Roberti, o. c. 147.

⁴⁸ Ušeničnik, o. c. 211.

⁴⁹ Roberti, o. c. 149.

⁵⁰ Chelodi, o. c. 8; Roberti, o. c. 148.

nosti, velja o ostalih dušnih motnjah (morfinizem, kokainizem, saturnismus, hydrargyrismus, bromismus, tabagismus, atherismus, arsenicismus, razni deliriji, somnabulizem in podobno⁵¹.

2. Državni kazenski zakonik govori o odgovornosti. Vračunljivost izraža razmerje med dejanjem in njegovim storilcem, odgovornost pa razmerje med storilcem in socialno oblastjo. Sicer pa tudi državni zakonik pozna nevračunljive in manj vračunljive (§ 53 k. z.). Vračunljivost je po njegovi konceptiji sposobnost, pojmovati naravo in pomen svojega dejanja ali po tem pojmovanju ravnati (§ 22 k. z.). Po državnem zakoniku ni odgovoren, kdor ni mogel pojmovati faktične in socialne strani svojega dejanja ali po tem pojmovanju ravnati (§ 22 k. z.), in to ali vsled duševnega razstroja ali skaljene zavesti ali duševne nerazvitosti ali slaboumnosti. O zmanjšani vračunljivosti govori nadalje: »Če je bilo kakšno izmed navedenih stanj tako, da sta bili zaradi teža pri storilcu ob času, ko je storil dejanje, pojmovanje narave in pomena dejanja ali možnost ravnanja temu primerno bistveno⁵² zmanjšani, sme sodišče omiliti kazen po svobodni oceni« (§ 22 k. z.). Ker sodišče takrat, ko zakon dovoljuje omiliti kazen po svobodni oceni, ni vezano ne na vrsto in ne na mero kazni (§ 72 k. z.), bo določba o bistveno zmanjšani vračunljivosti globoko posegla v kazensko prakso, posebno še, če se izvede § 53 k. z., ki predpisuje, da je treba oddati storilca, čigar vračunljivost je zmanjšana, če namreč sodišče spozna, da je to v korist javne varnosti, v zavod za zdravljenje ali za čuvanje. Kot vzrok, ki zmanjšuje vračunljivost v smislu kodeksove terminologije, se našteva v § 70 k. z. še »mera uvidevnosti«; toda pri tej okolnosti se kazen določeno omili (§ 71 k. z.)^{52a}.

Teorija zahteva, da se utesni pojem zmanjšane vračunljivosti, da se s tem »prepreči nevarnost preširokega razlaganja kriterija zmanjšane vračunljivosti n. pr. prištevanje fiziološkega afekta in navadne pijanosti«⁵³. Za slučaj akutno zmanjšane vra-

⁵¹ Chelodi, o. c. 8; Roberti, o. c. 126, 133, 143.

⁵² V načrtu k. z. iz l. 1827. ni bilo besede bistveno; cfr. Maklecov o. c. 84. Drž. zakonik abstrahira od vprašanja svobodne volje.

^{52a} Za ta slučaj ne velja § 53 k. z.

⁵³ Nemški načrt k. z. 1925 je imel posebno klavzulo, da določba o zmanjšani vračunljivosti ne velja »bei Bewußtseinstörungen, die auf selbst verschuldeter Trunkenheit beruhen«. Cfr. Maklecov, o. c. 85 nsl.

čunljivosti sicer zdravega človeka da naj veljajo splošni predpisi o odmerjanju kazni⁵⁴. Razmejujejo naj se slučajni akutne zmanjšane vračunljivosti od pravnega področja zmanjšane vračunljivosti po kriteriju bolezenskega in kroničnega stanja⁵⁵. Omejil bi se torej po teh predlogih pojem zmanjšane vračunljivosti na debilitas mentis v zmislu cerkvenega kazenskega prava (kan. 2201 § 4). Če § 53 k. z. predvideva posebne očuvalne naredbe za onega, čigar vračunljivost je zmanjšana in kadar je to v korist javne varnosti, potem nedvomno meni s tem one, ki so habitualno manj vračunljivi.

Ker izhaja cerkv. kaz. zakonik z vrhovnega principa moralne vračunljivosti delikta, zato pri zmanjšani vračunljivosti ne rabi kriterija bolezenskega in kroničnega stanja, ampak razteza pojem zmanjšane vračunljivosti na vse one, katerih delikt ni polno vračunljiv. Ker pa je veliko stopenj zmanjšane vračunljivosti, prepušča cerkv. zakonik sodniku, da o njih presodi. Prav tako seveda terja v cerkvenem pravu zmanjšana vračunljivost obligatorno omiljenje kazni.

Preosnova državnega kaz. prava v novejši dobi je rezultat skupnih prizadevanj kriminalistov in psihiatrov⁵⁶. Poprej je namreč kaz. pravo subjektivne elemente pri delinkventu malo upoštevalo. Cerkv. zakonik pa dosledno izvaja načelo moralne vračunljivosti in polaga in je polagal največjo važnost na moralno krivdo v deliktu. In važno je poudariti, da se izsledki skupnega delovanja kriminalistov in psihiatrov v rezultatih bližajo nazorom cerkvenega zakonika⁵⁷.

3. Oba zakonika priznavata, da ni vračunljivo dejanje, ki ga kdo stori v silobranu ali v nuji, da odvrne drugače neodklonljivo nevarnost (kan. 2205; §§ 24 in 25 k. z.). Prekoračenje silobrana oba zakona z omiljeno kaznijo kaznujeta. Nuja odvzema vračunljivost pri prekršitvi zgolj cerkv. zakona, po državnem zakonu pa, če ni škoda večja od nevarnosti⁵⁸. Izvzeti pa so oni, ki so dolžni izpostavljeni se nevarnosti (§ 25 k. z.).

⁵⁴ Kahl, *Geminderte Zurechnungsfähigkeit*. Vergl. *Darstellung des deutsch. u. ausländ. Strafrechts. Allgem. Teil 1. Bd.* Berlin 1908, 67, cit. Maklečov, o. c. 85.

⁵⁵ Maklečov, o. c. 85.

⁵⁶ Maklečov, o. c. 82.

⁵⁷ cfr. Meister, o. c. 300.

⁵⁸ Tatvina v nuji se kaznuje mileje (§ 320 k. z.).

Strasti (kan. 2206) drž. zakonik izrecno ne omenja. O olajševalnih okoliščinah govorita, a ne taksativno, oba zakonika tudi pri odmerjanju kazni (kan. 2218; § 70 k. z.).

4. Posebne določbe pa imata oba zakonika o vračunljivosti nedoletnih oseb. Do nove kodifikacije cerkv. prava ni bilo nikakega cerkv. zakona, ki bi izrecno določal dobo, da je človek zmožen delikta⁵⁹. V teoriji in praksi je prevladovalo mnenje, da je mladoletne osebe (pod 25. letom) sploh treba kaznovati mileje, tem mileje, čim bolj se bližajo otroški dobi⁶⁰. Kodeks določa, da maloletnost (pod 21 leti) zmanjšuje vračunljivost čim bolj se bliža otroški dobi (7. leto), »nisi aliud constet« (kan. 2204). Maloletnost torej vračunljivosti ne odvzema, pač pa jo zmanjšuje; iz dostavka pa sledi, da terja sicer presumpcija zmanjšano kazen, vendar more sodnik tudi maloletnega kaznovati tako kakor polnoletnega, če mu more namreč delikt polno imputirati. Reiffenstuellu se je zdelo verjetno⁶¹, da se začne tudi za ženske doba pubertete za kriminalne zadeve s 14. letom; to sentenco so prevzeli tudi drugi in jo vzdržujejo še po novi kodifikaciji⁶². Staro cerkveno pravo je maloletnim rajši oprostilo kazni latae sententiae nego ferendae sententiae, kodeks pa določa, da so nedorastli (impuberes) izvzeti kazni latae sententiae (kan. 2230), in dostavlja, naj se rajši kaznujejo z vzgojnimi kaznimi kakor pa s cenzurami in drugimi težjimi kaznimi.

Razmeroma zelo obširno pod posebnim naslovom govori o odgovornosti maloletnikov drž. kaz. zakonik. Maloletne osebe loči v otroke, mlajše in starejše maloletnike. Otroci so osebe, ki še niso dovršile 14 let, mlajši maloletniki so med 14. in 17. letom in starejši med 17. in 21. letom (§ 14 k. z.). Starostna meja je potisnjena zlasti za otroško dobo precej više kakor v cerkv. pravu (14 : 7). Otroci in mlajši maloletniki do 15. leta se ne smejo kaznovati s kaznijo, predpisano v kaz. zakoniku (§§ 26—28 k. z.). Določa pa zakon, naj se oddajo otroci in mlajši maloletniki staršem, da jih kaznujejo, ali šolskim oblastem ali v zavode za vzgajanje ali za popljševanje. Mlajše

⁵⁹ Wernz, o. c. 29.

⁶⁰ Thesauro, o. c. c. XVIII.

⁶¹ Reiffenstuell, *Ius Canonicum V. Romae 1834*, tit. XXIII, n. 5.

⁶² Hollweck, o. c. § 12; Vermersch-Creusen, o. c. 210. Roberti, o. c. 112; nasprotno pa Chelodi, o. c. 12.

maloletnike, ki so dovršili 15. leto, sme sodišče, če jih je spoznalo za toliko zrele, da se jim more delikt vračuniti, kaznovati kakor starejše maloletnike z omiljeno kaznijo po kaz. zakoniku (§§ 28 in 30 k. z.).

5. Zvečana vračunljivost.

Kodeks ne našteva taksativno okoliščin, ki vračunljivost zvečujejo (kan. 2207), podobno tudi drž. zakonik ne (§ 70 k. z.). Oba upoštevata recidivnost, bodisi generično (kan. 2208 § 2; §§ 70, 76 k. z.) bodisi specifično (kan. 2208 § 1; § 76 k. z.). Kodeks našteva kot obteževalno okolnost gojeno strast (kan. 2206), državni pa omenja med okolnostmi, ki naj se upoštevajo pri odmeri kazni: nagibe, iz katerih je bilo dejanje storjeno, in neposredno nasnovno na izvršitev dejanja (§ 70 k. z.). Prosto-voljno vzbujena in gojena strast bo nedvomno spadala med te. Nadalje omenja cerkv. zakonik kot obteževalno okolnost zlorabo oblasti ali cerkvene službe pri izvršitvi delikta (kan. 2207, n. 2); državni o tem ne govori; oba pa često kaznujeta zlorabo oblasti kot posebne delikte (kan. 2404—2414; §§ 384—404 k. z.). Zlasti pa poudarja cerkv. zakonik med obteževalnimi okoliščinami višji položaj osebe, ki je delikt zagrešila oziroma je bila z deliktom žaljena (kan. 2207 n. 1)⁶³. Lahko je umeti, zakaj se je cerkev, ki je sicer oznanila v svet načelo enakopravnosti, postavila na stališče, da hujše imputira delikte višje stoječim osebam⁶⁴. Oni, ki zavzemajo v družbi višja mesta, morejo posledice svojega delikta lažje uvideti (zato je njihova vračunljivost večja); vse bolj na široko vpliva kvarno njihov slab zgled; tretji, a ne zadnji motiv pa je teološki: višji v hieraričnem družabnem redu bi morali biti bližje Bogu. Obratno pa tudi težje imputira one delikte, ki žalijo više stoječe osebe. Razumljive so iz tega v kodeksu strožje kazenske določbe o deliktih klerikov in napram njim. Državni zakonik ne pozna obteževalne okoliščine, ki bi izvirala iz višjega položaja razen pri nekaterih deliktih (n. pr. zlorabo oblasti). Določa namreč, »da se uporabi ta zakon na vsakogar, ki stori v kraljevini kaznivo dejanje«

⁶³ Halban Leon, De maiore dignitate sociali delinquentis qua causa aggraviante imputabilitatem delicti in iure canonico (Przegład Teologiczny, Lwow 1928) 1—21.

⁶⁴ Bodisi v državi ali cerkvi. Cfr. Roberti, o. c. 167.

(§ 3 k. z.). Zalitve kralja, prestolonaslednika, članov kraljevske hiše, uradnih oseb i. t. d. kaznuje kot posebna kazniva dejanja (§§ 91—166. 302 k. z.).

6. Vračunljivost poskusa in soudeležništva.

1. Cerkveni kakor državni zakonik razlikujeta med poskušanim in izvršenim dejanjem. Prejšnje cerkveno kaz. pravo ni imelo izrecne in formalno izvedene teorije o vračunljivosti poskusa⁶⁵, kodeks pa zahteva za poskus dejanj, ki natura sua vodijo do izvršitve delikta, vendar do nje ni prišlo, ker je ali delinkvent opustil svojo namero ali ker radi nezadostnih in nepripravnih sredstev delikta ni mogel izvršiti (kan. 2212 § 1). Če pa je zgolj zunanja okoliščina preprečila izvršitev, imenuje kodeks tak poskus izpodleteli delikt (kan. 2212 § 2). Poskus ima svojo vračunljivost (kan. 2213 § 1). Subjektivni pogoji so itak podani prav tako pri poskusu kot pri dovršenem deliktu, zato se vračunljivost pri poskusu veča tem bolj, čim bliže je dovršitvi, vendar je manjša kot pri izvršenem deliktu (kan. 2213 § 1). Izpodleteli zločin se imputira huje kot poskus (kan. 2213 § 2).

Po drž. kaz. zakoniku zagreši poskus tisti, ki začne izvršitev kaznivega dejanja, a ga ne dovrši (§ 31 k. z.). Ne zahteva torej takih dejanj, ki bi natura sua vodila do izvršitve. Četudi je storilec rabil taka sredstva, s katerimi bi kaznivega dejanja ne mogel izvršiti, ali je predmet, zoper katerega je poskušal izvršitev, tak, da se ne bi moglo izvršiti kaznivo dejanje niti s takim sredstvom niti zoper tak predmet niti ob nobenih pogojih, je vendar kriv poskusa (§ 32 k. z.). Državni zakonik ne razlikuje med poskusom in izpodletelim deliktom. Splošno kaznuje poskus le ob zločinstvih, poskus ob prestopkih pa se kaznuje samo takrat, kadar zakon to izrečno predpisuje (§ 31 k. z.). Kazen se pri poskusu fakultativno omili (§ 32 k. z.), če pa so bila sredstva ali predmet tak, da se ne bi moglo kaznivo dejanje izvršiti, omili sodišče kazni fakultativno in nedoločeno v smislu § 72 k. z. Na splošno samo pripravljalnih dejanj oba zakonika ne kaznujeta (kan. 2212 § 1; § 32 k. z.). Vendar pa tvorijo pripravljalna dejanja po cerkv. pravu večkrat samostojne delikte (kan. 2331 § 2, 2344 itd.); državni zakon pa včasih izrečno določa kazni za pripravljalna dejanja (§ 32

⁶⁵ Wernz, o. c. 41; Thesaurus, o. c. c. VIII.

k. z.). Malomarnost in poskus se izključujeta⁶⁶ (§ 31 k. z.). Delikventov, ki so prostovoljno odstopili od poskusa, noben zakonik ne kaznuje; pogoji so v obeh isti (kan. 2213 § 2; § 33 k. z.).

2. Vsled nasprotujočih si vplivov rimskega in germanskega prava v abrogiranem cerkv. kaz. pravu ni bilo jasnih določil o soudeležništvu⁶⁷. Kodeks skuša določiti one, ki so povzročili delikt, in jim po velikosti njihovega vpliva določiti vračunljivost in kazen (kan. 2209). Ker zadenejo delinkvente v cerkvenem področju večkrat kazni eo ipso, so taka določila silne važnosti. Vsem soudeležencem, brez katerih vpliva bi se delikt ne bil izvršil, se per se delikt enako imputira; če se pa delikt vsled njihove pomoči ali vpliva le laže izvrši, zmanjša to dejstvo soudeležnikom vračunljivost. Complices so per se enako krivi. Udeležnikom po zločinu, ki niso imeli vpliva na izvršitev delikta, se ta ne prišteva⁶⁸. Kdor je sodeloval z zanemarjenjem svoje službe, se mu delikt všteje sorazmerno z zanemarjenjem. Kdor je vpliv odtegnil, temu se delikt ne imputira; če se je umaknil deloma, mu to vračunljivost zmanjša. Neuspelo zavajanje se kaznuje kot poskus (kan. 2212 § 3).

Državni kaz. zakonik govori o soudeležništvu pod naslovom »naslova in pomoč«. Principalni moralni krivec se kaznuje, kot bi sam storil dejanje (§ 34 k. z.). Dolozna pomoč se sme kaznovati mileje. Ne razlikuje pa med onimi, katerih pomoč je bila potrebna za izvršitev dejanja in katerih je bila le koristna^{69a}. O odtegnjenem vplivu pred izvršitvijo zločina nima posebnih določil. Komplice enako kaznuje (cfr. § 292 k. z.). Poskus zavajanja kaznuje mileje. Olajševalne oz. obteževalne okoliščine enega soudeleženca se pri ostalih ne upoštevajo.

7. Kazen.

1. Že zdavna si je bilo cerkveno pravo na jasnem o namenu in pomenu kazni⁷⁰. Osnovne misli je podal že Gratian⁷⁰. Poleg

⁶⁶ Roberti, o. c. 202.

⁶⁷ Wernz, o. c. 55; c. 6, X, 5, 39 in 6, X, 5, 12; Roberti, o. c. 209.

⁶⁸ S tem je odpadlo nedosledno določilo »de ratihabitione«. Hollweck, o. c. 70; Wernz, o. c. 64; Roberti, o. c. 221 sq. Toda cfr. kan. 2209 § 7.

^{69a} Toda cfr. § 21 zak. o s. k. p. z dne 16. febr. 1929.

⁶⁹ Wernz, o. c. 80; Hollweck, o. c. 84.

⁷⁰ C. XXIII, qu. 4 in 5.

delinkventovega poboljšanja se je naglašalo v virih kaz. prava zlasti strahovanje⁷¹. Različne namene kazni v cerkvenem kaznovanju je združil Tridentinski koncil⁷². Njegovo določilo je ponovil do besede kodeks v kan. 2214 § 2. Poudarja se, da je namen cerkveni kazni ohranitev javnega reda, delinkventovo poboljšanje in ostrašenje drugih pred delikti. Kodeks določa, da je cerkvena kazen odtegnitev neke dobrine⁷³. Naglaša pa zlasti dva namena: delinkventovo poboljšanje in kaznovanje delikta (kan. 2215). Cerkv. legislator umeva kazen v kriminalno-pravnem pomenu besede, iz dostavka o namenu kazni pa se razbere značaj cerkvenega kaz. prava s pretežno poboljševalnim in vzgojevalnim načelom⁷⁴, ki pa seveda vindikativnega momenta nikakor ne izključuje, ker bi sicer kazni pogosto postale brezpomembne⁷⁵. Namenu cerkvenih kazni odgovarja tudi njih razdelitev v poboljševalne, povračevalne in opominjevalne kazni in v pokore; zlasti zadnje kar najbolje označujejo miselnost cerkv. kaz. zakonika (kan. 2216).

Državni zakonik ne podaja definicije kazni in ne govori o njenem namenu, temveč samo našteva vrste kazni, ki jih deli v glavne (smrtna kazen, robija, zatočenje, strogi zapor, zapor in denarna kazen) in stranske (izguba častnih pravic⁷⁶ in izguba službe). V soglasju z moderno juridično strujo omenja drž. zakonik tudi očevalne naredbe: pridržba po prestani kazni, oddaja v prisilno delavnico, oddaja v zavod za zdravljenje in čuvanje, oddaja v zavod za zdravljenje pijancev, prepoved zahajati v krčme, zaščitni nadzor, izgon, prepoved izvrševati poklic ali obrt in odvzem izvestnih predmetov (§ 50 k. z.).

Namen teh očevalnih naredb je predvsem očuvati javnost pred onimi, ki so ji nevarni (§ 51 k. z.). O zaščitnem nadzoru pravi zakon, da je v tem, da se odpuščenec čuva nevarnosti novih kaznivih dejanj, da se privadi poštenemu življenju

⁷¹ Cfr. c. 3, X, 3, 2; c. 17, X, 5, 6.

⁷² Sess. 13, cap. 1 de reform.

⁷³ Schulte, Geib, Bar (cfr. Wernz, o. c. 82; Hollweck, o. c. 84) so trdili, da je cerkvena kazen le dobrotla, s katero hoče cerkev spraviti delinkventa na pravo pot.

⁷⁴ Kušej, Cerkveno pravo. Ljubljana, 1927, 612.

⁷⁵ Preveč je trditi, da bi se mogli nasprotniki smrtne kazni sklicevati na kodeks (cfr. Meister, Schuld u. Strafe, 299).

⁷⁶ Častne pravice našteva § 47 k. z. Izgubi teh se da v cerkv. pravu primerjati infamia (kan. 2294).

in da se mu olajša gospodarski napredek (§ 56 k. z.). Kakor je razbrati, sledi drž. zakonik eklektični šoli, ki skuša združiti elemente klasične in pozitivne struje. Poudarja zlasti očuvalno svrho kazenskih sredstev.

2. Pri odmerjanju kazni poudarja cerkv. zakonik sorazmernost z deliktom: torej z vračunljivostjo, škodo in pohujšanjem (kan. 2218). Državni določa, da se kazen odmerja storilcu po stopnji njegove kazenske odgovornosti (§ 70 k. z.). Oba terjata, da je treba jemati v poštev subjektivne in objektivne momente. Cerkevni opozarja na objekt in važnost kršenega zakona, državni na nevarnost za družabni red zbog storilčeve zločinske nagnjenosti. Cerkevni našteva, da je treba uvaževati delinkventovo izobrazbo, spol in položaj. Oba se ozirata na delinkventovo obnašanje po dejanju. Taksativno naštetih momentov, ki naj se upoštevajo pri odmerjanju kazni, noben obeh zakonikov nima. Prepuščata sodniku, da presodi v konkretnih slučajih o vseh okoliščinah. Psihološko zelo modro navaja kodeks, da se medsebojna razžalitev kompenzira, razen v slučaju, da je treba z omiljeno kaznijo kaznovati stranko, ki je teže razžalila (kan. 2218, § 3). Drž. zakonik ne omenja tega⁷⁷.

3. Za spoznavanje značaja kaz. zakonikov so zelo važni predpisi o apliciranju kazni. Načelo, da je treba kolikor mogoče utesniti sodnikovo svobodo, ki se je v teoriji zlasti poudarjalo po francoski revoluciji, izgublja svojo moč. Določeno kazen sme cerkveni sodnik poostriiti le ob izrednih obteževalnih okoliščinah (kan. 2223)⁷⁸. Če pa se zakon izraža o kazni fakultativno, se prepušča sodnikovi uvidevnosti in vestnosti, da jo izreče oziroma omili. Če se zakon izraža preceptivno, sodnik sicer mora kazen redno izreči, toda prepušča se njegovi previdnosti, ali aplikacijo odloži, če bi prenašlo kaznovanje škodovalo, ali da je sploh ne izreče, če se je krivec povsem poboljšal in pohujšanje popravil oziroma je bil od državne oblasti zadosti kaznovan ali še bo; prepuščeno mu je tudi, da določeno kazen omili

⁷⁷ Govori pa drž. zakonik o medsebojni žalitvi v § 298 med kaznivimi dejanji zoper čast: »Če je razžaljenec razžalitev vrnil, sme sodišče obe stranki ali eno izmed njiju kaznovati ali oprostiti vsake kazni.«

⁷⁸ Že staro pravo je določalo: »Si tale fuerit negotium quod certe exinde poena in canonibus exprimat, eandem infligas, alioquin ipsos pro delicti qualitate et causae secundum tuum arbitrium punire procures.« C. 4, X, 1, 29.

ali izreče mesto nje kako opominjevalno kazen ali naloži pokoro, če namreč kakšna okolnost delinkventu vračunljivost zelo zmanjšuje oziroma če je bil sicer kaznovan od državne oblasti, vendar cerkv. sodnik še smatra za potrebno, naložiti mu kako kazen. Velika modrost se javlja v teh določbah, dobro se razvidi, kako se prepleta kaznilna oblast z vzgojno. Sodniku pušča zakonik veliko svobode, po drugi strani pa neprestano apelira na njegovo uvidevnost in vestnost. V apliciranju kazni kaže cerkev veliko milobo; na čelo drugega dela svojega k. z. (de poenis) je postavila besede tridentinskega koncila: pomnijo naj škofje in drugi ordinariji, da so »pastores non percussores« (kan. 2214 § 2). Kazni se morajo milo interpretirati (kan. 2219 § 1)^{78a}, ne smejo se prenašati od osebe na osebo, od slučaja na slučaj, dasi so isti ali celo hujši razlogi (kan. 2219 § 3). Iz vseh predpisov o apliciranju cerkv. kazni odseva prvi namen kaznovanja: poboljšanje delinkventov.

Drž. zakonik pozna načelno samo določene kazni, ter so seveda sodišča v aplikaciji na nje vezana. Tudi kadar sodišče spozna, da je treba radi olajševalnih okolnosti kazen omiliti, je omiljenje v nekih mejah determinirano (§ 71 k. z.). Poostriti sme sodišče kazen v posebno težkih primerih, ki jih zakon izrečno omenja, če se je namreč »pokazalo, da je storilčeva zločinska volja nenavadno močna in zavržna in da zasluži dejanje zlasti zbog posebnih okolnosti, v katerih je bilo storjeno, ali zbog svojih težkih posledic⁷⁹ težjo kazen« (§ 75 k. z.). Kadar pa se sodišče izrečno pooblašča omiliti kazen po svobodni oceni, ni vezano ne na vrsto ne na mero kazni, ki je sicer za kaznivo dejanje predpisana (§ 72 k. z.). Tako sme sodišče po svobodni oceni omiliti kazen storilcu, pri katerem sta bili ob času, ko je storil dejanje, pojmovanje narave in pomena dejanja ali možnost ravnanja po tem pojmovanju temu primerno bistveno zmanjšani (§ 22 k. z.), enako storilcu, ki prekrši meje obrambe (§ 24 k. z.), tistemu, ki je storil protipravno dejanje v nevarnosti, pa je bila poškodba, ki jo je napravil s tem dejanjem, večja od nevarnosti (§ 25 k. z.), tistemu, ki je storil poskus v smislu § 32 k. z., nadalje onemu, ki stori kaznivo dejanje zoper

^{78a} Če se zakon po storjenem deliktu spremeni, uporabljata oba zakonika milejši zakon (§ 2 k. z.; kan. 2226 § 2).

⁷⁹ Če je bila namreč taka posledica predvidena v naklepu ali se mora pripisati storilčevi malomarnosti (§ 17 k. z.).

občo varnost ljudi in imovine, pa prostovoljno odvrne nastop škodljivih posledic svojega dejanja (§ 202 k. z.)⁸⁰. Iz navedenega je razbrati, da zakon pooblašča sodišče k svobodni omilitvi kazni pač takrat, kadar mora biti sodniku zlasti prepuščeno, da v konkretnih slučajih presodi o stvarnem stanju dejanja in subjektivnih storilčevih momentih. V materialnem konkurzu pa sodišče zviša kazen po svobodni oceni. V posebno lahkih slučajih, za katere je smatrati one, kjer je storilčeva krivda tako neznatna in so posledice tako malopomembne, da ni potrebe za kaznovanje, sme sodišče oprostiti storilca vsake kazni (§ 73 k. z.). Tudi drž. kaz. zakonik pušča sodiščem precej svobode, a obratno zahteva od njih veliko uvidevnosti; še vse večjo svobodo pa pušča sodniku cerkv. zakonik, ki opira svoje določbe na princip zaupanja v sodnika in delinkventa.

4. Oba zakona podajata predpise o steku več kaz. zakonov in kaznivih dejanj. Kodeks je uzakonil načelo materialne kumulacije (kan. 2224 § 1). »Redno je toliko kazni kolikor deliktov.« Pri kaznih *laet sententiae* se to načelo tudi izvaja. Pri kaznih *ferendae sententiae* dovoljuje juridično kumulacijo, da ne bi število kazni preveč narastlo. Sme pa sodišče juridični kumulaciji dodati tudi nadzor ali kak drug »*remedium poenale*« (kan. 2234). V drž. zakoniku je za slučaj formalnega steka predpisana kazen po onem izmed prekršenih zakonov, ki terja najstrožjo kazen, pri materialnem steku dovoljuje juridično kumulacijo (§§ 61. 62 k. z.). V določenih slučajih je v cerkv. zakoniku dovoljena tudi absorpcija, državni zakonik pa je ne pozna.

5. V zadnjih petdesetih letih je prodrlo v kaz. zakonike nazoriranje, da rigorozno kaznovanje ni vedno oportuno, zato so uvedli pogojno obsodbo. Cerkveni zakonik sicer že drugače dosega namen te institucije, ker prepušča sodniku veliko svobode pri apliciranju kazni, vendar jo je uvedel, da tem bolj poudari namen svojih kazni (kan. 2288). Pogojno obsodbo pozna tudi drž. zakonik (§§ 65—68 k. z.). Pogoji za njeno uporabo so v obeh zakonikih slični.

6. Težkemu vprašanju, ali so odgovorne in kaznive samo fizične osebe ali tudi moralne⁸¹, se je kodeks izognil z določbo,

⁸⁰ Ostali primeri: §§ 147, 170, 171, 202, 245, 273 k. z.

⁸¹ W e r n z , o. c. 25; cfr. Reato e responsabilità in rapporto alle persone giuridiche (La Scuola Penale Unitaria, Roma, 1929), 3—28.

da so kazni, ki zadenejo moralne osebe direktno ali indirektno (cfr. kan. 2255 § 2. 2285. 2291) za krivce prave kazni, za nedolžne pa privationes (kan. 2276)⁸². Državni zakonik ne govori o odgovornosti in kaznivosti moralnih oseb.

8. Medsebojno razmerje zakonikov.

1. Cerkveni zakonik modro priznava dejstvo, da so člani cerkve obenem državljani najrazličnejših držav in da jih vežejo poleg cerkvenega kaz. zakonika tudi kaz. zakoniki njih držav. Delikti v smislu cerkvenega prava se včasih ujemajo s kaznivimi dejanji po državnih zakonikih, včasih ne; nekatera dejanja kaznuje samo cerkveni druge zopet samo državni kazenski zakonik. Kodeks določa, da spadajo delikti, ki kršijo samo cerkv. zakone, pred cerkveni forum, dejanja, ki žalijo zgolj državne zakone, pa pred državna sodišča, salvo privilegio fori, dasi je za nje indirektno *ratione peccati* tudi cerkev kompetentna v področju vesti⁸³.

Dejanja pa, ki kršijo obenem cerkveni in državni zakon, moreta kaznovati obe oblasti. Odločuje med njima prevencija. Vendar če je krivec lajik in ga je državna oblast že zadosti kaznovala, cerkev ne izreka kazni nad njim⁸⁴. Načelno priznanje državne kaznovalne oblasti izvaja cerkev tako daleč, da sprejme v gotovih slučajih⁸⁵ rzsodbe državnih kriminalnih sodišč tudi za svoj forum in pred državnim sodiščem legitimno obsojene delinkvente brez preiskave kaznuje.

Državni zakonik ne prizna konkurentne cerkvene oblasti v kazenskih zadevah⁸⁶.

2. Jasno je, da se oba zakonika razhajata v poglavju, ki govori o posameznih deliktih in kaznivih dejanjih; snideta pa se z ozirom na objekt ob deliktih *mixti fori*, ki so dvojni: nekatere preiskuje in kaznuje vsaka oblast posebej, drugim, kakor sem omenil, cerkev izreče kazen, ko so pred državnim

⁸² Roberti, o. c. 89 sq.

⁸³ *Crimina quorum coercitio pertinet ad civilem rem publicam subsunt Ecclesiae iudicio propter peccatum et hoc quidem iudicium exercet Ecclesia in foro poenitentiae.* Devotti, *Instit. Canon. C. IV t. 2 § 2.*

⁸⁴ Po načelu: *Bis de eodem delicto vindictam non exiges* (reg. iur. 83 in VI^o).

⁸⁵ Kan. 2354; 2357.

⁸⁶ Primeri še §§ 395. 398. 399. 400 k. z.

sodiščem obsojeni. De facto pa so še tretji delikti, namreč kazniva dejanja verskih predstavnikov v smislu drž. kazenskega zakonika.

9. *Delicta fori mixti.*

1. Blasfemijo kaznuje cerkv. zakonik z nedoločeno kaznijo, zlasti klerike (kan. 2323). Drž. zakonik kaznuje z zaporom do enega leta onega, ki javno preklinja Boga ali vero, priznано z zakonom, ali ki javno smeši bogoslužne obrede ali običaje (§ 162 k. z.). Nadalje kaznuje z zaporom do enega leta ali v denarju do 10.000 Din onega, ki oskruni ali izpostavi posmehu ali preziranju svetniške slike in kipe ali druge stvari, ki so namenjene službi božji, v času, ko služijo te stvari za rabo po svoji namembi (§ 163 k. z.). Z enako kaznijo se kaznujejo oni, ki preprečijo ali vznemirijo bogočastje ali opravljanje obredov priznanih ver (§ 163 k. z.). Po drž. zakoniku je vera, ki je z zakonom priznana, pravno zaščitena dobrina⁸⁷.

2. Krivo prisego pred sodiščem kaznuje po cerkv. pravu *iudex causae*, in sicer lajika z osebnim interdiktom, klerika s suspenzijo (kan. 1743 § 3). Državni zakonik kaznuje krivo prisego pred sodiščem z robijo do petih let; če se je izvršila kriva prisega v škodo ali korist, z robijo do desetih let; če z namero, da bi bil obtoženec obsojen na smrt, in se obsodba izvrši, z dosmrtno robijo (§ 144 k. z.). Cerkv. zakonik kaznuje z nedoločeno kaznijo tudi krivo prisego izven sodišča (kan. 2323).

3. Za praznoverje (*superstitio*) predpisuje kodeks nedoločeno kazen (kan. 2325). Državni zakonik kaznuje onega, ki opravlja kot obrt vedeževanje, razlaganje sanj, prerokovanje iz kvart ali slepi drugače, izkoriščujoč praznovernost drugega, ter si ustvarja s tem dohodek za življenje, z zaporom do šestih mesecev ali v denarju do 5000 Din (§ 375 k. z.)⁸⁸.

4. O deliktih zoper čast je imelo cerkv. kaz. pravo do nove kodifikacije le nekaj partikularnih, a nič splošnih predpisov⁸⁹. Bilo je zato navezано na rimsko pravo⁹⁰, ki pa tudi v zadevah

⁸⁷ Sakrilegičnega oskrunjenja grobov ali trupla (kan. 2328), cerkve ali pokopališča (kan. 2329) i. t. d. drž. zak. ne pozna.

⁸⁸ V teh treh točkah se pokažejo različni vidiki, pod katerimi oba zakonika kaznujeta delikte zoper vero.

⁸⁹ Hollweck, o. c. 277.

⁹⁰ Reiffenstuell, o. c.

verbalne injurije ni stalo visoko. Pozneje je bilo itak abrogirano ter so bila tudi duhov. sodišča prisiljena uporabljati pri ugotovitvi dejanskega stanja določbe onega svetnega kazenskega prava, ki je bilo v navadi v njihovem okolišu⁹¹.

Kodeks razpravlja v kan. 2344. o kvalificiranih deliktih zoper čast. V drž. zakoniku (§ 302) je določena kazen za onega, ki razžali predstavnika priznanih ver o priliki uradnega poslovanja ali glede uradnega poslovanja vobče.

Splošne predpise o verbalni injuriji podaja cerkv. legislator v kan. 2355. Kdor je komu napravil škodo, ustno ali pisмено ali kakorkoli, ali mu vzel dobro ime, mora ne le popraviti škodo, temveč se kaznuje tudi s primernimi kaznimi in pokorili; klerik se more suspendirati ali odstaviti od službe.

Obširno razpravlja o kaznivih dejanjih zoper čast drž. zakonik (§§ 297—313 k. z.). Razločuje žalitve in klevete; izzване in medsebojne žalitve⁹² kaznuje mileje, oziroma jih oprošča⁹³. Bolj zavaruje čast vladarja, članov kraljevske hiše, poslanikov, uradov.

5. O deliktih zoper življenje in telo ima kodeks deloma svoje predpise deloma kaznuje tiste, ki so bili radi teh deliktov obsojeni pred državnim sodiščem.

a) Za odpravo plodu je določena v cerkv. zakoniku komunikacija, ki zadene eo ipso vse, ki sodelujejo pri odpravi, z materjo vred. Pogoj je, da se telesni plod odpravi. Kazen zadene one, ki odpravo naroče, in tiste, ki efektivno sodelujejo. Poskus sam ne zapade kazni. Sodelujoči kleriki naj se depotirajo (kan. 2350 § 1).

Državni zakonik pri odpravi plodu razlikuje med materjo in sodelujočimi in med temi zopet med zdravniki, lekarnarji, bobicami in ostalimi. Posebej omenja one, ki vrše ta posel za nagrado (§§ 171—172 k. z.). Sodelujoče kaznuje strože kakor mater (§ 172 k. z.); strože kaznuje tudi tiste, ki dajo ženi proti njeni volji sredstvo za odpravo plodu ali ga uporabijo na njej (173 k. z.); za mater je olajševalna okolnost, če je nezakonska (§ 171 k. z.).

Velika razlika v pojmovanju omenjenega delikta je med obema zakonikoma v tem, da je v cerkv. zakoniku abortus

⁹¹ Hollweck, o. c. 277.

⁹² Za medsebojne žalitve je v cerkv. kaz. zak. določena kompenzacija (kan. 2218 § 3). Izzivanje je olajševalna okolnost (kan. 2205 § 4).

objektivno vedno delikt, državni pa določa: »Kaznovati ni zdravnika, ki pravilno povzroči noseči ženi ob predhodni prijavi oblastvu po zdravniškem komisijskem mnenju prekinitev nosečnosti ali odpravi plod, da ji reši življenje ali odvrne nezogibno nevarnost za njeno zdravje, če to na noben drug način ni mogoče« (§ 173 k. z.).

b) Cerkveni zakonik kaznuje samoumor, bodisi da se je izvršil ali pa je ostalo samo pri poskusu (kan. 2350 § 2)⁹⁴. Državni zakonik samoumora oziroma samomorilnega poskusa ne kaznuje, pač pa onega, ki koga zavede do samoumora ali mu samoumor izvršiti pomaga (§ 169 k. z.).

c) Zelo natančne so v kodeksu kaz. določbe o dvoboju. Izobčenje zadene vse, ki na katerikoli način sodelujejo pri duelu (kan. 2351); kazen zadene tudi poskus. Državni zakonik nima določb o dvoboju.

č) Nasprotno pa državni zakonik izrecno govori o detomoru (§ 170 k. z.); določa, kaj se smatra za detomor; kazen je, če je bil otrok zakonski, strogi zapor, če nezakonski, zapor; čas ni določen^{95a}. V posebno lahkih primerih sme sodišče omiliti kazen po svobodni oceni. Cerkveni zakonik nima posebnih predpisov za detomor; ta delikt spada pod kan. 2354, ki govori o umoru.

6. Kar najbolj se približa cerkv. kaz. zakonik državnemu v kan. 2354. Določa namreč, da v naštetih slučajih sprejme razsodbe državnih sodišč tudi za svoj forum in pred državnim sodiščem legitimno obsojene lajike radi njih zadenejo ipso iure cerkvene kazni. Tak lajik je ipso iure izključen ab actibus legitimis ecclesiasticis v smislu kan. 2256, 2^o, ki našteva, da so »actus legitimi ecclesiastici« naslednji: biti upravitelj cerkvene imovine, biti cerkveni sodnik, avditor, relator, branitelj vezi zakona in sv. reda, promotor iustitiae et fidei, notar, kancelar, cursor in apparitor, advokat in prokurator v cerkv. zadevah, biti za botra pri krstu in birmi, voliti pri cerkv. volitvah⁹⁵, izvrševati patronatne pravice. Klerike radi privilegija fori po

⁹³ Po prejšnjem cerkvenem pravu je bil tisti, ki je bil pred svetnim sodiščem obsojen radi težke razžalitve, ipso facto infamen. Thesauro Giralardi, o. c. I. c. II. de iniuria.

⁹⁴ Toda cfr. kan. 1240 § 1.

^{95a} Ne krajši od osem dni in ne daljši od pet let (§ 39 k. z.).

⁹⁵ Ali tudi voljen biti. Eichmann, Das Strafrecht des C. I. C., 1920, 90.

splošnem pravu kaznujejo cerkvena sodišča. Spadajo pa pod kan. 2354 najprej lajiki legitimno obsojeni radi umora. Umor obravnava naš drž. zakonik v § 167 in nasled. Kaznuje tudi poskus usmrtitve, ki pa ne zapade imenovani cerkveni kazni. Zadnji odstavek imenovanega člena obravnava slučaj, da kdo koga »namah ubije, ker ga je spraval ubiti brez njegove krivde v močno razdraženost z napadom ali velikimi žalitvami«, in kaznuje ta čin »z robijo ali zatočenjem do desetih let«. Ker zahteva cerkv. kazenski zakonik za delikt brezpogojno moralno vračunljivost, tak čin pa se ne more vedno storilcu težko imputirati, zato bi potem odstavku obsojeni ne bil vedno legitime damnatus v smislu cerkv. zakonika. Ker je za cerkveno pravo »homicidium exanimatio hominis vivi ab homine facta dolo malo et cum effectu«⁹⁶, ne zadene cerkvena kazen njega, ki je bil obsojen, ker je drugega usmrtil iz malomarnosti (§ 177 k. z.), bodisi da je mogel naprej vedeti za smrt, bodisi da je moral biti po svojem poklicu ali poslu marljiv (§ 177 k. z.). Enako ne onega, ki je drugega spraval v smrtno nevarnost in ga pustil brez pomoči (§ 175 k. z.), ne onega, ki zapusti onemoglo osebo, ki mu je zaupana, ali za katero je dolžan skrbeti, ali jo pusti brez pomoči v razmerah, ki so nevarne za njeno življenje in ona izgubi življenje (§ 176 k. z.), enako ne onega, ki da ženi sredstvo za odpravo plodu ali ga sam uporabi pri njej brez njene volje in ona zbog tega umrje (§ 173 k. z.). Umor pa zagreši in cerkveni kazni zapade, kdor je obsojen, ker je koga usmrtil na njegovo izrečno in resno zahtevo ali prošnjo, ali ker je imel usmiljenje z njegovim bednim stanjem (§ 168 k. z.). Kazen skratka zadene onega, ki je obsojen propter homicidium dolosum ne pa samo culposum⁹⁷.

Po istem kanonu zapade cerkveni kazni lajik, ki je bil obsojen radi ugrabljenja nedoletnih obojega spola⁹⁸ (cfr. §§ 243. 245. 296 k. z.). Nadalje omenja kanon prodajo človeka v sužnost ali v drug slab namen. Prodaje v sužnost drž. zakonik ne omenja; tudi prodaje človeka v drug slab namen izrečno ne; spadajo pa sem delikti po § 282 št. 3 in § 283.

⁹⁶ Wernz, o. c. 362.

⁹⁷ Prejšnje cerkv. pravo je bilo veliko strožje. Cfr. Hollweck, o. c. 248. 249.

⁹⁸ Če se je zgodilo intuitu matrimonii vel libidinis explendae causa, zapade pod kan. 2353.

Obsojenih radi prekomernih obresti, ki jih našteva kodeks, drž. zakonik ne omenja. Cerkevni kazni zapade nadalje lajik, ki je obsojen radi ropa. Rop⁹⁹ imenuje drž. zakonik razbojništvo (§§ 326—328 k. z.). Temu prišteva tudi tatu, ki uporabi silo, ko je zaloten pri dejanju tatvine (§ 327 k. z.). Enako zadene cerkvena kazen njega, ki je obsojen radi kvalificirane tatvine ali radi navadne tatvine velike vrednosti. Tatvina je v smislu cerkv. prava kvalificirana, če gre za reči, ki so Bogu posvečene, ali za profane reči, ukradene na sv. kraju¹⁰⁰. Drž. zakonik takih kvalificiranih tatvin ne pozna. Strože kaznuje vlome, tatvine, ki se izvrše ponoči, v tatinski družbi, iz prostora in na krajih, ki pripadajo javnim napravam ali služijo javnemu prometu, če tat izrablja nujno, če je oborožen ali ukrade živino, vredno nad 3000 Din (§ 316 k. z.). Za tatvino velike vrednosti ne zadostuje ona, ki jo moralna teologija nazivlje materia absolute gravis¹⁰¹; treba jo je določiti iz predpisov posameznih zakonikov oziroma iz ljudskega pojmovanja.

Stvari male vrednosti so po državnem zakoniku vredne do 300 Din (§ 320 k. z.). Kazensko-pravno je tatvini enaka utaja (§§ 318, 319 k. z.)¹⁰². Drž. zakonik kaznuje tatvino razmeroma zelo strogo (prim. §§ 314—316), zlasti ako se je tatvina ponovno izvršila; zato oseba, ki je radi ponovne tatvine zelo strogo obsojena po § 315 kaz. zak., ne bo vedno še zapadla cerkveni kazni.

Po istem kan. 2354 § 1 zadene cerkv. kazen njega, ki je obsojen radi požiga na tuji imovini (§ 187 k. z.). Požig na lastni imovini po cerkvenem zakoniku ni kazniv, razen če je požigalec oškodoval ali spravil v nevarnost tujo imovino ali življenje kakšne osebe in je mogel za to vedeti vnaprej (§§ 188, 189 k. z.). Dejanje pa mora biti storjeno naklepoma¹⁰³; kdor povzroči požig iz malomarnosti (§ 190 k. z.), ne zapade cerkveni kazni¹⁰⁴.

⁹⁹ Rapina est ablatio rei alienae mobilis aut se moventis per vim facta. Schmalzgrueber, V. 17, 26.

¹⁰⁰ Hollweck, o. c. 272; Vermeersch-Creusen, o. c. 292.

¹⁰¹ Vermeersch-Creusen, o. c. 292.

¹⁰² cc. 6, 8, C. XIV. qu. 5.

¹⁰³ cfr. Hollweck, o. c. 275.

¹⁰⁴ »dolo malo, ex odio vel vindicta vel alicuius commodi aut lucri consequendi gratia«. Reiffenstuel, o. c. V. 17 n. 5.

Enako zadene cerkv. kazen njega, ki je obsojen, ker je v hudobnem naklepu napravil zelo znatno škodo (§§ 197. 199. 200. 201. 365 k. z.)¹⁰³.

Končno navaja kanon one, ki so obsojeni, ker so težko okrnili svoje telo ali težko ranili druge ali storili hudo nasilje. Okrnitve lastnega telesa drž. zakonik ne kaznuje razen takrat, če se kdo z njo za čas ali za zmeraj onesposobi za vojaško službo (§ 118 k. z.). O telesni poškodbi drugih govori zakon v §§ 178—180 k. z. Telesna poškodba pa mora biti težka; če je bila storjena iz malomarnosti (§ 182 k. z.) ne zapade kazni, ravno tako ne zapade cerkv. kazni, kdor je obsojen po § 183 k. z. zgolj radi udeležbe pri tepežu. Izsiljevanje se kaznuje v §§ 329—331 k. z.; če je združeno z zlorabo uradne oblasti v § 395 k. z.

Ko je lajik radi katerega izmed deliktov, omenjenih v kan. 2354 § 1, pred državnim sodiščem materialno in formalno pravično obsojen, cerkev tej rzsodbi ipso iure doda kazni: izključitev ab actibus legitimis ecclesiasticis in odvzetje kakršnekoli cerkvene službe.

Če obsodi svetno sodišče radi katerega izmed naštetih deliktov klerika, cerkev po splošnem pravu te rzsodbe ne sprejme, kaznuje delinkventa pa seveda sama; po teži delikta odmeri sodnik kazni: pokore, cenzure, odtegnitev oficija ali beneficija in dostojanstva, depozicijo. Klerik, ki se okrivi umora, naj se degradira (kan. 2354 § 2).

7. Oba zakonika predpisujeta kazni za karnalne delikte. Za lajike sprejema cerkev večinoma rzsodbe državnih sodišč in pravično obsojenim delinkventom nalaga kazen.

Po kan. 2357 § 1 se kaznujejo lajiki, ki so legitimno obsojeni pred državnimi sodišči radi nečistih dejanj z mladoletnimi pod 16 leti. Ker rabi zakonik izraz *delicta contra sextum*, je dejanski stan podan, tudi če ni prišlo do kopule.

Drž. zakonik razločuje med osebami pod 14 leti in osebami starimi manj kot 21 let, loči tudi, ali je grešil delinkvent z osebo istega ali različnega spola, razlikuje med telesno združitvijo in nečistimi dejanji, za kakršno smatra dejanje, s katerim hoče storilec zadostiti svoji telesni pohoti (§ 289 k. z.). In določa: kdor zlorabi žensko osebo, ki še ni dovršila 14 let,

¹⁰³ Drž. zakonik omenja zlasti škodo storjeno komuniteti.

v telesno združitev, se kaznuje z robijo do 10 let, če stori proti njej nečisto dejanje, se kaznuje s stroгим zaporom (§ 273 k. z.); z robijo do 5 let se kaznuje, kdor zlorabi moško osebo pod 14 let v telesno združitev, in s stroгим zaporom, če stori proti njej nečisto dejanje (§ 274 k. z.). Če je pri zlorabi izkoriščal svojo oblast, z robijo do 10 let (§ 275 k. z.). Kdor zavede spolno neomadeževano maloletno (med 14. in 21. letom) deklico v telesno združitev, se kaznuje z zaporom najmanj 6 mesecev. Če se z njo oženi, ga zakonik ne kaznuje (§ 276 k. z.).

Nadalje našteva kanon lajike, ki so obsojeni radi posilstva. Kanonisti so razlikovali med stuprum simplex in qualificatum¹⁰⁶. Moderni zakoniki jemljejo izraz v ožjem pomenu besede, zato ga je treba tudi v kodeksu tako umevati¹⁰⁷. Državni zakonik določa o tem v § 277: »Kdor izkoristi nujno, v kateri je spolno neomadeževana ženska oseba, pa jo zavede v telesno združitev ali nečisto dejanje s seboj ali s kom drugim, se kaznuje s stroгим zaporom.« Cerkevna kazen je določena le za izvršeno kopulo.

Potem omenja kodeks obsojene radi sodomije¹⁰⁸; drž. zakonik jo naziva »nenaravna nečistost med ljudmi« (§ 285 k. z.). Bestialnosti (nenaravna nečistost med človekom in živaljo § 286 k. z., sodomia ratione generis) cerkv. zakonik v kan. 2357 ne omenja¹⁰⁹, a ni dvoma, da spada sem; omenja jo kan. 2359 § 2.

Cerkv. zakonik našteva nadalje one, ki so obsojeni radi krvoskrunstva. V cerkvenem pravu je incest spolna združitev med osebami, ki so si tako v sorodstvu ali svaštvu, da pravno veljavnega zakona skleniti ne morejo, torej med vsemi potomci v premi črti, v stranski vrsti med sorodniki do vštetelega tretjega kolena, pri svaštvu do vštetelega drugega. Drž. zakonik kaznuje telesno združitev med sorodniki v premi črti in med sorodniki po krvi v stranski črti do vštetelega drugega kolena in telesno združitev med sorodniki po svaštvu do vštetelega prvega kolena (§ 284 k. z.). Jemlje torej krvoskrunstvo ožje kot cerkv. zakonik. Pod vplivom prava pravoslavne cerkve kaz-

¹⁰⁶ Simplex je bila nedovoljena telesna združitev z devico ali pošteno vdovo, qualificatum, če so bile kake obteževalne okoliščine, cfr. W e r n z, o. c. 385.

¹⁰⁷ Chelodi, o. c. 113.

¹⁰⁸ Sodomia perfecta v smislu kanonistične terminologije.

¹⁰⁹ V prejšnjem pravu je tvorila bestialnost poseben zločin c. 9, C. III, qu. 5; c. 17, C. IV, qu. 1; cfr. H o l l w e c k, o. c. 270.

nuje tudi telesno združitev med krstnim botrom in krščencem ali tega roditeljem (§ 284)¹¹⁰. Po pravu katoliške cerkve sklenejo duhovno sorodstvo pri krstu s krščencem krstitelj in botri (kan. 768) in to duhovno sorodstvo je razdiralni zakonski zadržek (kan. 1079), vendar nima kaz. pravo posebnih kazni za one, ki izvrše kopulo, dasi so si v duhovnem sorodstvu^{110a}.

Nadalje navaja kanon one, ki so obsojeni radi zvodništva. Novo kakor staro cerkv. pravo ne govori natančneje o tem¹¹¹. Svetna prava terjajo za ta delikt razne elemente kakor navado, dobiček, zlorabo oblasti¹¹². Državni zakonik kaznuje onega, ki zводи osebo, mlajšo od 18 let, ali lastno ženo, hčer, sestro, vnukinjo ali osebo poverjeno njegovemu skrbstvu ali nadzorstvu (§ 282 k. z.); nadalje onega, ki odvede kakšno osebo zaradi nečistosti iz nje domačije ali prebivališča v drug kraj in jo tam zapusti ali izroči drugemu (§ 282 k. z.). Strože je kaznovan, kdor odvede osebo v inozemstvo ali se s kom v ta namen združi (§ 283 k. z.). Sem spadajo tudi oni, ki iz navade ali koristoljubja pomagajo izvrševati nečistost ali izkoriščajo ženske osebe, ki izvršujejo nečistost kot obrt.

Lajiki, legitimno obsojeni pred drž. sodiščem radi katerega izmed deliktov, omenjenih v kan. 2357 § 1, so v cerkvenem delokrogu ipso facto infamni¹¹³ in poleg tega jih more ordinarij kaznovati še z drugimi kaznimi.

One, ki zagreše javno prešestvo, kaznuje cerkv. zakonik brez ozira na to, ali jih državni kaznuje ali ne (kan. 2357 § 2). Naš državni zakonik sicer kaznuje prešestvo, oba prešestnika

¹¹⁰ Cfr. § 28, 3 zak. o s. k. p. od 16. febr. 1929.

^{110a} Tudi prejšnje cerkv. pravo ni imelo posebne kazni.

¹¹¹ Posamezne sinode so pač razpravljale o tem, n. pr. Conc. Eliberitanum (ok. 300), cap. 12: »Mater vel parens, vel quilibet fidelis si lenocinium exercuerit eo quod alienum vendiderit corpus vel potius suum, placuit eos nec in fine accipere communionem; cit. Hollweck o. c. 271.

¹¹² Chelodi, o. c. 113.

¹¹³ Ta infamia je infamia iuris v zmislu kan. 2293. Posledice našteva kan. 2294 § 1. Tak je iregularen, nesposoben za beneficij, penzijo, oficij ali cerkveno dostojanstvo, nesposoben za actus legitimos ecclesiasticos (kan. 2256 2^o), nesposoben ad exercitium iuris in za kakršenkoli cerkveni posel. Od tožbenih pravic se ne izključi; post sententiam declaratoriam se zavrne kot priča (kan. 1757 § 2, 2^o), kot izvedenec (kan. 1795 § 2) in razsodnik (kan. 1931). Infamia iuris preneha samo po dispenzi sv. stolice (kan. 2295). Actus ecclesiastici infamnega so nični.

enako (§ 292 k. z.), vendar če sta bila zakonca v času prešestva ločena, more sodišče prešestnika oprostiti vsake kazni.

Kodeks kaznuje one, ki žive v javnem konkubinatu, državni kaz. zakonik o tem nima določb.

Po istem kanonu zapadejo cerkveni kazni lajiki, ki so obsojeni pred drž. sodiščem radi kakega delikta contra sextum, ki ni sicer omenjen v kodeksu. To so n. pr. nečista dejanja v smislu § 289 k. z., ki niso telesne združitve, javno izvršeno nečisto dejanje (§ 287 k. z.); sem spada tisti, ki je obsojen, da je izvršil kopulo z žensko osebo, ki jo je najprej lažno uveril, da je z njo oženjen, oziroma radi poskusa (§ 271 k. z.), dalje kdor ima javno predavanje nemoralne vsebine, s katerim nasnavlja na nečistost ali nečista dejanja, kakor tudi kdor izdeluje, prodaja, razširja ali vobče daje v promet spise, novine, slike in druge predmete, ki obsegajo težko kršitev javne morale (§ 288 k. z.).

Vsi lajični delinkventi, ki zagreše kak delikt omenjen v kan. 2357 § 2, bodisi javno prešestvo ali javni konkubinatus, ali so legitimno pred državnimi sodišči obsojeni radi deliktov contra sextum, izvzemši one, katere kodeks posebej obravnava, naj se izključijo ab actibus legitimis ecclesiasticis, dokler ne pokažejo znamenj resničnega poboljšanja. Kleriki spadajo pred cerkveni forum in se kaznujejo strože (kan. 2358. 2359).

8. Bigamijo kaznujeta oba zakonika (kan. 2356; § 290 k. z.). Državni zakonik kaznuje tudi zvijačno prikrivanje za veljavnost zakona odločilne činjenice in zavestno pomoč pri zakonu, ki se more razveljaviti (§§ 291. 295 k. z.). Kodeks ne določa za to posebnih kazni.

9. Otmica (raptus) je kaznivo dejanje v obeh zakonikih. Cerkev kaznuje onega, ki s silo ali zvijačo odvede žensko proti njeni volji »intuitu matrimonii vel explendae libidinis causa« (kan. 2353). Državni zahteva, da bodi ženska spolno neomadeževana, in oprošča storilca, če se z zavedeno žensko oženi (§ 278 k. z.). Enako kaznuje cerkv. zakonik njega, ki brez dovolitve staršev ali varuhov odvede žensko osebo, ki še ni dovršila 21 let, dasi je sama pristala (kan. 2353). Državni določa starostno mejo 18 let, in če se zakon sklene, določa, da je dovoljeno preganjati storilca le tedaj, ako se zakon razveljavi (§ 293 k. z.). Cerkevne kazni zadenejo raptorja deloma ipso iure, deloma so nedoločene.

10. Kazniva dejanja verskih predstavnikov.

1. Drž. kaz. zakonik omenja med kaznivimi dejanji zoper službeno dolžnost tudi nekatera dejanja »verskih predstavnikov«.

»Verski predstavnik, ki prisili koga z zlorabo svoje službe ali svojega položaja, da kaj stori ali ne stori ali da kaj trpi, s čimer se žali kakšna njegova pravica, se kaznuje z zaporom ali v denarju do 50.000 Din. Pregarjati se začne na predlog« (§ 395 k. z.).

Verski predstavnik, ki ne vpiše rojstva, poroke ali smrti v knjigo, predpisano za to, se kaznuje z zaporom do enega leta ali v denarju do 10.000 Din (§ 398 k. z.).

Verski predstavnik, ki poroči osebi, med katerima zakon (brak) po zakonu ni dopusten, se kaznuje z zaporom ali v denarju. Z isto kaznijo se kaznuje tudi verski predstavnik, ki poroči osebo, katera je stopila prej v zakon po predpisih katerekoli vere, priznane v kraljevini, ali katera je prej sklenila civilni zakon. Če ostane zakon v veljavi, se kaznuje verski predstavnik v denarju do 5000 Din, toda sodišče ga sme tudi oprostiti vsake kazni (§ 399 k. z.).

Verski predstavniki, ki uporabljajo v strankarske namene svojo duhovno oblast po verskih molilnicah ali s sestavki verskega značaja ali drugače v izvrševanju svoje poklicne dolžnosti, se kaznujejo z zaporom do dveh let ali v denarju (§ 400 k. z.). Pri §§ 395 in 400 k. z. bo mnogo odvisno od interpretacije, ker je stilizacija široka.

V projektu¹¹⁴, ki ga je vlada 18. februarja 1926. predložila bivši Narodni skupščini, so bili naštetih med onimi, »ki neupravičeno razodenejo drugim zasebne tajnosti, ki jih izvedo v izvrševanju svojega poklica« (§ 248 n. k. z.) tudi verski predstavniki; zakonik § 251 verskih predstavnikov ne omenja.

2. Zloraba cerkvene oblasti je zabranjena seveda tudi po cerkvenih zakonih; o prekršitvi teh presoja cerkev »iure proprio et exclusivo« (kan. 1553 § 1).

Na splošno kaznuje cerkv. predstojnik zlorabo cerkvene oblasti po teži krivde (kan. 2404). Župnika, ki ne bi po predpisih spisoval in hranil matic, kaznuje ordinarij (kan. 2383).

¹¹⁴ Dolenc, Zakonita zaščita spovedne tajnosti. Bogosl. Vestnik 1928, 46.

Razprava je nameravala pokazati razmerje med obema zakonikoma^{114a}. Veliko je vidikov, ki so jima skupni; važne pa so tudi razlike med tradicionalnim cerkv. zakonikom in državnim, ki sledi eklektični struji. Poglavlja o deliktu, njegovi vračunljivosti in kazni so na splošno globlje obravnana v cerkvenem kakor pa v državnem zakoniku, kar je umljivo, ker se opira cerkveni predvsem na človekovo vest, državni pa bolj na določeno kazen¹¹⁵.

Delikte nravnih zakonov, ki jih kaznujejo vobče tudi državni zakoniki, prepušča cerkveni njim in sprejema njihove rzsodbe.

Koliko bo država praktično priznala cerkveno koercitivno oblast, bo določil nemara po zgledu drugih konkordatov¹¹⁶ tudi pri nas bodoči konkordat.

DOMINICA „OCULI“ IN NJENO SLOVENSKO POIMENOVANJE.

Dr. Fran Kovačič, Maribor.

Summariu. — Dominica III. in Quadragesima eiusque hebdomada in partibus Sloveniae ad Dravum fluvium adiacentibus singulare nomen sortita est »imenita« vel »preimenita«. Vox ista cum substantivo »ime« (nomen) cohaeret. In vulgari illa dominicae III. in Quadragesima nuncupatione memoriam conservatam esse temporum, quibus catechumenis, sabbato sancto ad lustralem fontem admittendis, hac ipsa dominica vel eius hebdomada nomen imponebatur, argumentis historicis ostenditur.

Nedelje štiridesetdanskega posta slovensko ljudstvo tako-le poimenuje: 1. postna; 2. kvatrna; 4. sredpostna; 5. črna ali tiha; 6. cvetna ali cvetnica. To poimenovanje je docela jasno in naravno. Zagonetno pa je ime, ki je ljudstvo, vsaj ponekod, daje 3. nedelji v postu, v liturgičnem jeziku imenovani »dominica Oculi«.

^{114a} Tehtno delo g. univ. prof. dr. Metoda Dolenc: »Tolmač h. kazenskemu zakoniku kraljevine Jugoslavije« (Ljubljana 1929) je izšlo, ko je bila ta razprava že končana in uredništvu BV odposlana.

¹¹⁵ Cfr. Pokora kot cerkv. kazen! Določbe o zastaranju n. pr. opira drž. zak. na kazen (§ 78 k. z.), cerkveni na delikt (kan. 1703); kazen v njem ne zastara.

¹¹⁶ Cfr. latvijski konkordat z dne 30. maja 1922, čl. XVIII. XIX, AAS XIV (1922) 580; poljski z dne 10. febr. 1925, čl. I. XXII, AAS XVII (1925) 274 nsl.; litvanski z dne 27. sept. 1927, čl. 1, AAS XIX (1927) 426.

V ljutomerski dekaniji na Murskem polju imenujejo to nedeljo »imenita« ali »imenitna« nedelja, pri čemer je pripomniti, da ima beseda čisto drugačen naglas kakor pridevnik imeniten. Za pojem imeniten na Murskem polju ne rabijo izraza imenit ali imeniten, zato je pomen imenite nedelje ljudem zatemnel in ne vedo, kaj hočejo s tem reči ali zakaj se ta nedelja tako imenuje. Pleteršnik podaja obema besedama isti pomen: vornehm, wichtig, bedeutend; a na Murskem polju ni tako.

V župniji sv. Marjete niže Ptuja pravijo tej nedelji istotako imenita nedelja — imeniti teden; a tukaj imenujejo to nedeljo tudi »samosvoja« nedelja — »samosvoj« teden. Izraz »samosvoja« nedelja je znan tudi v Borovcih pri Ptuju in v okolici Sv. Trojice v Halozah, torej levo in desno od Drave.

Okoli Svečine, Sv. Jurija ob Pesnici in Gornje Kungote (v gornjih Slov. goricah) pa je v rabi ime »premenitna« nedelja, oziroma »premenitni« teden. Tukaj imajo ljudje tudi svojo kmetsko razlago za to ime. Pravijo namreč: če kdo v tem tednu kaj sadi ali seje, ni kaj prida iz tega, se vse — »spremeni«. Očividno je i tu zatemnel prvotni pomen poimenovanja te nedelje. Za čudo se isti izraz, pa brez imenovane razlage, rabi tudi onstran Boča, okoli Kostrivnice, blizu Rogaške Slatine¹.

Končno se rabi za to nedeljo tudi naziv »brezimna« nedelja, kakor čitamo v »Slov. Prijatelju« 1861, str. 30. Se li kje drugod na Slovenskem rabi to ali kako drugo ime za nedeljo »Oculi«, piscu ni znano, dasi je osebno vprašal o tem razne gospode iz ljubljanske in lavantinske škofije. Če se kje nahaja kako ime, naj se blagovolj sporočiti.

Tudi Nilles (Kalendarium utriusque Ecclesiae II) pravi, da se pri Hrvatih imenuje 3. postna nedelja brezimna nedelja, grški *τριταξί ἀνόρμιος*. On razlaga tudi postanek tega imena: drugi postni tedni so dobili svoja posebna imena, samo tretja nedelja s svojim tednom je ostala brez posebnega imena, torej brezimena.

¹ Poročilo rajnega g. Vida Janžekoviča (u. 3. apr. 1919), župnika v Svečini, ki je bil doma od Sv. Marjete niže Ptuja ter je služboval v raznih krajih levo in desno od Drave. Izraz imenita i, t. d. je pisec v mladosti sam večkrat slišal.

Toda »brezimenska« in »imenita« sta popolnoma oprečna izraza, prvi je negacija drugega. Zatorej to poimenovanje mora imeti globlje korenine in sega globoko v starodavno liturgično zgodovino tretje postne nedelje.

Pri Čehih se ta nedelja imenuje »nedelja kihanja« (kýchavná neděle). Tudi ta naziv ima starodavno zgodovinsko ozadje, kakor opozarja Nilles sam (Kalendarium II). Koncem 6. stoletja je bila v Rimu tako huda kuža, da je vsakdo umrl, če se mu je kihnilo. Tedaj je papež Gregorij Vel. (l. 590.) vpeljal procesijo, kjer so se molile litanije, in je prišlo v navado reči »Bog pomagaj!« če se je komu kihnilo. Čehi so se kajpada pokristjanili šele blizu 300 let pozneje, a očitvidno se je Gregorijeva naredba tudi tam vpeljala. Na Češkem so v starih časih baš to nedeljo molili tiste litanije ter so duhovniki poučevali ljudstvo o njih pomenu in mu priporočali, naj se drži stare navade: »Bog pomagaj!« (Pozdrav Pán Bůh!). Tretja nedelja spada v dobo, ko zima prehaja polagoma v pomlad in baš v tem času se ljudje radi prehladijo in se jim vsled hudega nahoda močno kiše. Od starih časov se je ohranil naziv za to nedeljo.

Slično je tudi naš naziv »imenita« in »premenitna« nedelja spomin na davno pretekle čase in na nekdanji liturgični pomen tretje postne nedelje.

Postni čas je od nekdanj priprava na veliko noč; pod tem vidikom so bile razvrščene tudi perikope za postne nedelje in druge dneve, ob katerih se je opravljala sv. maša². Izbira perikop kajpada ni bila vedno in povsod enaka, dasi že sv. Avguštin izpričuje, da so se čitale leto za letom vedno enako.

Poglavitni sestavni del velikonočnih obredov je pa bilo slovesno krščevanje na velikonočno soboto; zato je postni čas vseboval tudi pripravo na slovesni krst o veliki noči. Pred krstom samim kot zakramentalnim obredom so se vrstili razni drugi obredi, ki so sedaj združeni s krščevanjem samim, nekdanj pa so le-ti obredi bili razdeljeni na posamezne nedelje in tedne postnega časa. In v zvezi s temi obredi so bile izbrane tudi nedeljske evangelijske perikope.

² E. Ranke, Das kirchliche Perikopensystem. Berlin 1847; A. Ricker O. S. B., Das Perikopensystem. Wien 1892; St. Beissel S. J., Geschichte der Evangelienbücher in d. ersten Hälfte des Mittelalters. Zeitschr. f. kath. Theologie 1889; St. Beissel S. J., Entstehung der Perikopen des röm. Meßbuches, Freiburg i. Br. 1907.

Za naše kraje je važen posvet, ki se je vršil l. 796. za časa vojnege pohoda proti Avarom. Udeležila sta se ga oglejski patrijarh in solnograški škof (takrat še ni bil nadškof). Tu se je med drugim sklenilo, naj se krščevanje redno vrši le o veliki noči in o binkoštih. A to je veljalo le bolj za deco, za odrasle so bile dovoljene izjeme. Utemeljevali so to s tem, da je veliko pomanjkanje duhovnikov in da treba to robato in sirovo ljudstvo (Avarje in Slovane) temeljiteje pripraviti na krst. Pouk odraslih katehumenov naj ne bi trajal čez 40 dni, pa tudi ne manj ko 7 dni. Ko je bilo ljudstvo pokristjanjeno, je kajpada krst odraslih postajal vedno redkejši. V obče je pa v krstnih predpisih za podonavske dežele opaziti galikanski vpliv, ker je tudi v galikanskih cerkvah bil predpisan enak čas za pouk katehumenov. Po galikanskem zgledu je bil tudi predpisan post pred krstom in po galikanski navadi se je maziljenje z oljem katehumenov vršilo na cvetno nedeljo, krščevanje pa seveda na veliko soboto³.

V poznem srednjem veku je krščevanje dobilo značaj zasebnega obreda⁴. Kdaj je pri nas prenehalo slovesno in skupno krščevanje na veliko soboto, o tem nimamo zanesljivega poročila. Najbrž se je to zgodilo še pred nastopom luteranstva. Vsekako pa je ime 3. postne nedelje še iz onih časov, ko se je krščevanje vršilo na veliko soboto.

Dandanes se krstni obred začenja s tem, da se krščencu določi ime (pri krščevanju odraslih se opravijo prej uvodne ali pripravne molitve). Potem sledi izročitev znamenja sv. križa, odpoved satanu, izpoved vere v troedinega Boga, eksorcizem, maziljenje z oljem katehumenov in končno krst sam.

Ti obredi so se v starih časih vršili v presledkih. »Codex Rehdigeranus« v vseučilišni knjižnici v Breslavi vsebuje popis perikop iz 7. stoletja ter se pripisuje oglejski cerkvi, oziroma so bile te perikope v rabi v oglejski cerkveni pokrajini⁵. V tem seznamu se »dominica passionis« imenuje nedelja pred izročitvijo simbola katehumenom, naslednja nedelja, torej naša cvetna, pa nedelja izročitve simbola. Po

³ O krščevanju v solnograški nadškofiji prim. H. Mayer v Zeitschr. f. kath. Theologie 1913, str. 760—804.

⁴ Istotam 1914, str. 15.

⁵ G. Morin, L'année liturgique à Aquilée. Revue bénédictine XIX. (1902) str. 1 nsl.

nedelji »ante symbolum«, torej v tednu med tiho in cvetno nedeljo so sledili trije skrutiniji krščencev (odraslih seveda), na katere spominjajo najbrž vprašanja, ki jih stavi še sedaj krstitelj na krščenca, oziroma na njegove botre. Pri prvem skrutiniju se je čital evangelij Mt 19, 13—15, kako je Zveličar polagal roke na otroke, pri drugem Mt 18, 1—10, ko Zveličar postavi otroka kot zgled ponižnosti in graja pohujšanje otrok, pri tretjem Mt 20, 20—28, kako mati Zebedejevih sinov prosi, da bi eden sedel na Gospodovi desnici, drugi na levici. V Rimu so prišli ti skrutiniji v navado koncem 4. stoletja, a so se vršili že v tretjem postnem tednu in nedelja, s katero se končuje ta teden, baš naša dominica Oculi, se je zvala tudi dominica scrutiny. Po tako zvanem gelazijanskem zakramentariju (Sacramentarium Gelasianum) so v tednu po nedelji Oculi izročali katehumenom veroizpoved in Gospodovo molitev. Lindisfarnski evangelijar odkazuje izročitev Gospodove molitve 4. nedelji s perikopo Mt 6, 7 sl. (Oče naš . . .), dočim za 3. nedeljo določa Mt 20, 1—20 (najemanje delavcev), kar se sedaj čita na nedeljo sedemdesetnico. Septuagesima v tem evangelijariju manjka⁶, Izročitev simbola stavi ta evangelijar na 5. nedeljo.

Krstni eksorcizem nas prvič srečava v gelazijanskem zakramentariju in je, kakor je Dölger dokazal, bil sprejet v krstni obred že začetkom 3. stoletja ter je ves srednji vek tvoril poseben del krstnega obreda, pa je za odrasle popolnoma, za otroke deloma prešel tudi v novejši rimski obrednik⁷. Pagane in grešnike so smatrali kakor za obsedene od hudega duha, zato so pred krstom izganjali hudiča, najprej pri odraslih, potem pa tudi pri otrocih. Pred eksorcizmom so se morali postiti, v starejši dobi so se morali sploh vzdržati mesa in vina tisti, ki so se pripravljali na eksorcizem.

Z eksorcizmom v zvezi je evangelijska perikopa, določena za 3. postno nedeljo, Lk 11, 14—28: Jezus izžene hudiča iz mutca; zato se v srednjem veku ta nedelja imenuje tudi »dominica daemon mutus«. Dokler so poedine cerkvene pokrajine

⁶ St. Beissel, Entstehung der Perikopen str. 112. — L. 668. je postal nadškof v Canterburyju Grk Teodor. Ta (ali njegov spremljevalec) je prinesel s seboj iz Italije evangelijar z nedeljskimi perikopami. Iz te knjige so bili okoli l. 700. povzeti evangelijski in sestavljen seznam perikop v glasoviti knjigi »Book of Lindisfarne« ali »Evangelium s. Cuthberti«.

⁷ Ad. Franz. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Freiburg Br. 1909. II, 579 sl.

imele svoje posebne zbirke nedeljskih perikop, to ni bilo splošno. Seznam perikop ob robu evangelijarija sv. Korbinijana (+ 730) iz 8.-9. stoletja (Codex Monacensis 6224, Fris. 24) ima za »dominica post XL«, t. j. za drugo ali kvatarno nedeljo v postu, odlomek Lk 15, 1 nsl.: Jezus zavrne očitek farizejev, zakaj z grešniki jé, s priliko o izgubljeni ovci; potem pa neposredno sledi »dominica in traditione symboli« z evangelijem o gluhomutcu z »Ephphetha« Mk 7, 31 nsl., nato pa sledi »dominica in olivo«, cvetna nedelja; torej je naša tretja nedelja izpuščena. Vendar izbira evangelija kaže, da se je po priliki v sredini posta vršil eksorcizem.

V srednjem veku se je naša 3. postna nedelja imenovala ponekod tudi »dominica ante mediúm Quadragesimae«, ker v sredo po tej nedelji poteče prva polovica posta, galikanski seznam perikop iz 7. stoletja jo imenuje celo sredpostno nedeljo, media Quadragesimae, ter ji odkazuje kot nedeljsko perikopo Jan 7, 14—30, kjer evangelist poroča o ostrem sporu med Zveličarjem in Judi, ki vršiči v očitku, »da ima hudiča«. V španskih zapisnikih je pa ista perikopa določena za 4. postno nedeljo (Laetare).

Pred eksorcizmom se je določilo, oziroma (pri odraslih) spremenilo ime krščencu. To se je zgodilo v sredo ali v soboto tretjega postnega tedna. Kakor torej češki naziv »nedelja kihanja« spominja na starodavno uredbo Gregorija Vel., tako naš v ljudstvu jedva še živeči naziv imenita ali premenita nedelja na one davne čase, ko so se krščencem določevala imena v tretjem postnem tednu.

Akademijski Slovar (Jugoslav. akademije) zaznamuje pri besedi imènit pod b) tudi ta-le pomen: definitus, n. pr. »nazivljuči osobito čeljade ili osobitu stvar po imenu«. Ta pomen popolnoma pristojna nedelji Oculi, ker so se v njenem tednu dajala imena krščencem. Izraz »premenita« (prav: preimenita) pa spominja celo na krščevanje odraslih, ki so seveda imeli prej kako drugo ime, ob krstu pa so dobili krščansko ime. Sicer je pa v pravoslavni cerkvi še sedaj navada, da se ob rojstvu da otroku začasno ime, pri krstu pa definitivno, torej se otrok pri krstu »preimenuje«.

Vsekako ime 3. postne nedelje spominja na staro davnino in je baš radi tega že skoraj prišlo iz rabe in se je njega pomen pozabil. Bilo bi pa priporočati, da se ljudem v pridigah ali

krščanskih naukih pojasni zgodovina te nedelje in nje ime, da se ohrani še naprej, ker je tudi majhen jezikovni in liturgični spominček.

Manj jasen je pomen in postanek imena samosvoja nedelja. V evangelijariju sv. Korbinijana in tudi v nekaterih drugih virih je 3. nedelja »vacans«, t. j. prvotno ni imela mašnega formularja. V primeri z drugimi nedeljami je bila nekaj »zase« — samosvoja. Druge podlage za to ime ni moči najti.

Dobro bi bilo zbrati tudi druge, med ljudstvom še vsaj tu in tam ohranjene redke liturgične izraze ter pojasniti njih pomen in zgodovino.

PRAKTIČNI DEL.

Psihoanaliza in krščanstvo.

Referat na katehetskem dnevu v Ljubljani 27. avgusta 1929.

V sodobnem dušeslovju opažamo zanimiv preokret. Dušeslovna veda prestopa meje empirizma, materialističnega mehanizma, se dviga nad izkustveno zbrani material ter išče sinteze z duševnem dogajanju, enotno vsem duševnim pojavom skupno počelo, išče duše. Osmi in deveti kongres za dušeslovje v Leipzigu in Münchenu nam kažeta to usmerjenje. Materializem, ki dobro uvideva dalekosežnost tega preokreta, žilavo brani svoja naziranja o človeku in življenju ter iztuhtava vedno nove teorije, da bi dokazal njih pravilnost. Ena najbolj zanimivih in varljivih teorij v novejši dobi je psihoanaliza. Problemi, ki se z njimi bavi psihoanaliza, so važni in pereči ne le za dušeslovca znanstvenika, temveč tudi za duhovnika dušebrižnika in vzgojitelja mladine. Zato ne bo odveč če premostrimo, vsaj v glavnih obrisih, psihoanalitični pokret in povzamemo iz njega za svoje delo v dušeskrbju in versko-nravni vzgoji mladine nekaj resnih in važnih migljajev.

A. Bistvo psihoanalize.

Psihoanaliza je zamisel dunajskega psihiatra Sigmunda Freuda. Proučevanje raznih pojavov duševne obolenosti, posebno nevroze, histerije in težjih psihopatičnih primerov mu je pokazalo, da je diagnoza in zdravljenje sodobne psihiatrije enostransko, pomanjkljivo. Vedno bolj je uvideval, da vzroki raznih patoloških pojavov ne leže le v anormalnostih telesne konstitucije, temveč tudi v duševni sferi. Psihogeneza simptomov raznih duševnih obolenosti, na kar je opozarjal že njegov učitelj, psihiater Breuer, mu je postajala vedno bolj očita. Raziskovanja in preizkuševanja v tej smeri so privedla Freuda do mnenja, da so nevroza, histerija in razni patološki pojavi posledice nekdanjih težkih, mučnih doživetij in duševnih pre-

tresljajev, ki jih oslabela duševnost ni mogla prenesti in asimilirati, torej psihoastenija, ali pa posledica v svojem razvoju zavrtih afektov, zaustavljenih nagonov, ki se v svojem naravnem teženju niso mogli izdivjati in tako razbremeniti in uravnovesiti napete notranjosti. Vse te sile ali energije, pravi Freud, imajo svojo dinamiko, ki deluje po določenih psiholoških zakonih naprej neopaženo in nekontrolirano v podzavestni sferi še dolgo potem, ko so bile zavestno doživete, ter postajajo najbolj nevarne, ko zginajo iz zavesti v podzavestno sfero. Slediti tem silam v podzavestno sfero in ugotavljati njih psihološki razvoj v raznih pojavih duševnih in telesnih dogajanj je eno najtežavnejših del, ki jih mora vršiti psihiater-psiholog.

Freud je opazal, da se je stanje patološko obolelih izboljšalo, — on trdi celo, da so popolnoma ozdraveli, — ako se mu je posrečilo pri diagnozi izslediti v preteklem življenju bolnika taka kritična doživetja, zaustavljena, blokirane energije afektov in nagonov z njih kompleksi, jih dvigniti v zavest ter obnoviti ves takratni duševni proces v psihološko pravilni smeri. To svojo metodo je nazval psihoanalizo. Bistvo obstoja v tem, da analizira duševno vsebino bolnika po določenih nalašč zato prikrojenih metodah, ugotovi obolenje povzročajoče komplekse, jih priklicuje v zavest in navaja bolnika, da vse to psihološko pravilno rešuje in izživlja — ter tako popravi napake, ki so bile storjene, ko se je vse to v življenju prvič odigravalo.

Ta opazovanja so ga nagnila, da je začel natančneje proučevati življensko dinamiko, tiste moči, sile, energije, ki delujejo dostikrat tajno, skrivnostno v človeku, ustvarjajo deje, so skrite v raznih pojavih človeškega življenja in udejstvovanja. Tako so nastale zanimive razprave o domišljiji, čustvih, nagonih, motivih, emocionalnosti, o energetiki, dinamiki teh sil, o psiholoških zakonih, po katerih delujejo, skratka o življenski dinamiki v zmyslu novodobne dinamične psihologije. Ker se izgublja mnogo teh življenskih energij v podzavestno sfero, kjer delujejo nekontrolirano naprej, zato posveča psihoanaliza podzavestnosti posebno veliko pozornost. Je njena zasluga, da poudarja veliki pomen podzavestnosti v celokupnem življenskem dogajanju poedinca. V to tajno, skrivnostno sfero je težko prodreti, še težje je zasledovati skrivnostno delovanje tukaj zbranih organskih in duševnih energij, in vendar leže v teh podzavestnih globinah kali mnogoterih življenskih inspiracij, leže sile, ki usposablajo s svojo silno dinamiko človeka za mnogotera dejanja. Podzavestnost je glavno torišče psihoanalize. Psihologija podzavestnosti je glavno raziskavanje. Freud pripisuje podzavestnosti primat v življenskem dogajanju, primerja podzavestnost z akvarijem, kjer žive pod mirno vodno gladino razne vodne pošasti, govori o demonskih podzavestnih silah, ki delujejo po svoje, ki jih ni mogoče kontrolirati, ne zavestno usmerjati, govori o dinamiki organizma, o mehanični igri podzavestnih energij, ki prehajajo iz ene forme v drugo po načelu, da se energija ne izgublja. Vsa ta psihoanalitična razmotrivanja o podzavestnosti so dostikrat težko umljiva, se zgublajo v meglena

nasprotja, iz katerih pa ni težko razbrati materialistično svetovno-nazorno ozadje; neke vrste psihični dinamizem.

Zavest imenuje Freud priučen, privzgojen duševni habitus, ki urejuje človekovo razmerje do zunanjega sveta. Cilj zavesti je reelen objekt, ne samo domišljen. Razmerje med podzavestjo in zavestjo urejuje tako zvana represija in supresija, dva pojma ali bolje rečeno duševna mehanizma, ki z njima psihoanaliza mnogo operira. Razlaga ju pa takole. Iz podzavestne sfere vstajajo razna organska, nagonska teženja kot nekako izžarevanje v podzavestnosti zbranih energij in silijo s svojstveno jim dinamiko v zavestno sfero. Med temi podzavestnimi stremljenji so mnogotera, ki nasprotujejo privzgojenim etičnim in socialnim normam zavesti. Tu vstavlja Freud med zavestno in podzavestno sfero neko mehanično cenzuro, neki duševni mehanizem, ki avtomatično zadržuje ta podzavestna stremljenja ter jih tišči nazaj v podzavest. To dogajanje nazivlja represijo. Psihoanaliza trdi, da se vrši ta represivni proces popolnoma avtomatično, nezavestno, da je to neki duševni mehanizem, ki zabranjuje določenim podzavestnim teženjem priti v zavest in do cilja. Kako more psihoanaliza ta represivni proces ugotavljati, psihološko raziskovati, če je zavestni kontroli nedostopen, je težko umljivo. Pa tako je — pravi psihoanaliza. Zavestno borbo z nagonskimi in drugimi podzavestnimi teženji nazivlja psihoanaliza supresijo. Nje pomen v življenjskem dogajanju zdaleka ni tako važen kakor represija.

O nadaljnem psihološkem razvoju in delovanju teh v podzavest potisnjenih življenjskih energij, pravi psihoanaliza, da so sicer reprimirane, toda njih dinamika ostane, išče izhoda kje drugje, kakor zajezene vodne sile, povzročajo napetost, ki prehaja nezavestno v razne patološke obolelosti ali se rešuje psihoanalitično zavestno.

Zasledovanje teh energij v patogenetični smeri, ko povzročajo razne duševne in telesne obolelosti, kako se pretvarjajo v razne patološke pojave in simbole, določiti katere organske nagonske energije se izživljajo v raznih življenjskih dogajanjih, to je menda najtežje, najgloblje, pa tudi silno zanimivo poglavje psihoanalize. Četudi veje skorajda iz vsakega stavka materialistično pojmovanje o človeku, so vendarle problemi, ki jih razmotriva psihoanaliza v teh-le poglavjih, realni, dejanski obstoječi in imajo v življenju velik pomen.

Psihoanaliza je zamislila neki duševni mehanizem, ki pretvarja razne reprimirane življenjske energije v učinke te in one vrste. Našteva jih navadno sedem in je uvedla za nje sledečo terminologijo: sublimacija, fantazija, projekcija, disociacija in racionalizacija, inverzija, deplasija, konverzija.

Sublimacija uporablja reprimirane energije za drugotne cilje. Primer: Teženje spolno-nagonskih sil po telesnem potomstvu, ki iz tega ali onega razloga ne more doseči svojega prvotnega cilja, se sublimira in izživlja v ustvarjajoči umetnosti, slikarstvu, glasbi, duhovnem materinstvu. V mladostni razposajenosti, podivjanosti, renitentnosti, sportu, kulturnem ustvarjanju pa tudi religioznosti, pravi

psihoanaliza, je sublimiranih mnogo življenskih energij, ki imajo prav za prav kaj drugega za svoj cilj. Freud priznava, da je mogoče vršiti ta dušeslovni proces tudi zavestno, kar ima posebno v dušeslovju, pri vzgajanju mladine, pri vodstvu ljudi sploh, velik pomen. Naša kultura temelji na sublimaciji reprimiranih življenskih energij, pravi Freud. Da imajo v tem procesu seksualne energije glavno besedo, dokazuje psihoanaliza na vse mogoče načine. (Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*.)

Mnogo reprimiranih življenskih sil pritegne nase fantazija. Tu se izživljajo potem na najrazličnejše načine, v sanjavosti, iluzijah, fantastarijah, halucinacijah, fiksnih idejah do bolestitnih oblik demencie praecocis, ko preneha razločevanje med tvorbami razbolele fantazije in resničnostjo. Dušeslovna razlaga vseh teh pojavov pa je na vsak način bolj komplicirana, kakor si to zamišlja psihoanaliza.

Zanimiv je duševni mehanizem, ki ga Freud nazivlja projekcija. Reprimirane energije povzročajo neugodje, napetost, eksplozivnost. Človek je nabit, pravimo. Vse ga vznemirja, razburja, jezi, siten, neznosn je. Projekcija rešuje to stanje dušeslovno tako, da projicira vzroke tega razpoloženja na objekte ali osebnosti izven sebe. Primer: Jezljiv človek je dostikrat prepričan, da ga vse draži, — ga vse preganja in mu greni življenje. Povsod vidi le nasprotno, vse črno. Pesimizem, ki se razvije dostikrat v težke patološke obolenosti, izraža to duševno stanje. Projekcija sicer trenutno na videz rešuje to stanje, v resnici pa ga poslabšuje, ker odvrča zavest od pravih vzrokov.

Disociacija razdružuje razne nasprotujoče si idejne skupine, da ne pridejo v isti osebnosti obenem v zavest. V življenju naletimo dostikrat na ljudi, ki jih označujemo kot bipolarne ljudi. Gibljejo se v nasprotjih. So n. pr. religiozni, molijo, hodijo v cerkev, obenem pa so, čisto samoobsebi umevno, člani protiverskih organizacij, podpirajo protiverski tisk itd. V tako zvanem pobožnjaštvu najdemo ljudi, ki gojijo religiozno življenje, pogosto sprejemajo sv. zakramente, obenem pa čisto mirno obrekujejo, so zavistni, uničijo sočloveka, če jim je napoti. Znan je pojav dvojne morale, ki služi ena za privatno, druga za javno življenje. Hipokrizija, farizeizem, padanje v nasprotja in ekstreme nazivamo te oblike življenja. Mnogi sicer duševno zdravi se tega ne zavedajo, bolniki, kjer so ti pojavi bolestitno patološki razviti, pa že celo ne. Psihoanaliza razlaga te pojave tako, da vstavlja v duševnost mehanizem disociacije, ki avtomatično razdružuje nasprotujoče si idejne skupine, da ne pridejo obenem v zavest. Kako se to godi, je tajnost psihoanalize, ki jo človek težko doume. Če pa le pridejo ta nasprotja v zavest, jih pa racionalizacija spravlja med seboj v skladnost. Človek se opravičuje, vara sam sebe, se slepi, ima vse polno izgovorov, fraz, da premosti in vsaj navidez zalepi ta nasprotja.

Inverzija uporablja dinamiko reprimiranih življenskih energij za borbo zoper nje same. Pretiravanje, fanatizem v nasprotni smeri je pojav, ki ga ustvarja ta duševni mehanizem. Opažamo dostikrat, da

najhuje rolni proti pijančevanju, nečistovanju ali kaki drugi napaki prav tisti, ki se mora sam največ boriti zoper iste napake. Pretirava v nasprotno smer, da se krepí, pridobiva terena po načelu, da je ofenziva najboljša defenziva. Tako najdemo zanimiv psihologični pojav, da se reprimirane energije izživljajo v borbi za nasprotna teženja, torej v borbi zoper same sebe. Psihoanaliza meni, da je vprav v inverziji mnogo psihologije samomorilne manije.

Deplasija ali transpozicija je prenos emocije, združene s kako neprijetno idejo, na kako drugo. Primer: Človek spusti svojo nevoljo ali jezo na prvi predmet, ki mu pride pred oči, razbije kako stvar, da si ohladi jezo, shruje jo na nedolžnem, ker se na pravega ne upa ali ne more. Šikaniranje, trpinčenje nedolžnih, maščevalnost, krutost, sadizem so oblike, ki se v njih po deplasiranju izživljajo blokirane nagnonske sile.

Konverzija usmerja reprimirane nagnonske organske moči v telesno sfero, kjer povzročajo telesne obolelosti, melanholijo, depresijo, hipohondrijo, nevrozno, histerijo z njih posledicami za telesno zdravje.

Tako psihoanaliza.

B. Nagoni in duševni konflikti.

Zanimivo in obširno je poglavje psihoanalize o nagonih in duševnih konfliktih. Nagoni so ji nepriučene emocije k udejstvovanju. Pozna le tri glavne nagne: samoohranjevalni, družni in spolni nagon. V nagonih tiče silne živiljske moči. Dinamika nagonov, psihološki zakoni, ki po njih delujejo, ambivalenca nagonov, njih medsebojno podpiranje, oviranje, izpodrivanje so zanimiva, dostikrat zelo bistroumna razmotrivanja, ki pa ne prepričujejo. Glavno pozornost posveča psihoanaliza spolnemu nagonu (libido). Pravi, da je spolni nagon najgloblji, najmočnejši, da je vir vseh živiljskih sil, vsega živiljskega dogajanja. To je nauk o panseksualizmu, ki je izzval toliko polemike in upravičenih protestov. Vse, kar se v človeku dogaja, vse, kar ustvarja, tudi idejno, kulturne vrednote, vse bi naj bilo izživiljanje spolnega nagona v raznih oblikah in simbolih. Družabne razmere, literatura, umetnost, celo religija — tvorbe libidinarne energije, ki jih pretvarja prej označeni duševni mehanizem v razne patologične in druge živiljske oblike. Pristno psihoanalitična je zamisel Oidipovega in Elektrinega kompleksa, krvoskrunska oblika spolnega nagona, ki se izživilja v konfliktih med starši in otroci. Vsako oviranje nagnonskega izživiljanja, bodisi nezavestno v medsebojni borbi nagonov bodisi zavestno z odpovedjo, zatajevanjem, samopremažovanjem povzroča konflikte, ki se psihologično razvijajo, vplivajo in se rešujejo, kakor smo videli pri podzavestnosti. Psihoanaliza poudarja, da konflikti, ki se jih človek zaveda, niso nevarni, da so že premagani, če se jih začnemo zavedati. Na ta psihološki zamisel o človeku stavi psihoanaliza diagnozo in metodo svoje psihoterapije. Pri diagnozi ali iskanju in ugotavljanju sil in kompleksov, ki povzročajo patološko obolelost, se poslužuje psihoanaliza proste asociacije, besedne asociacije in simboliziranja sanj.

Prosta asociacija. — Bolnik sede na stol in izpoveduje misli, ki mu prihajajo čisto neprisliljeno v zavest. Iz večje ali manjše logične vezanosti, iz načina asociiranja in miselne vsebine sklepa psihoanalizator, katere podzavestne energije se izživljajo. Če bolnik v svojem izpovedovanju zastaja, se pomišlja ali docela obtiči, je to znak, da je ta misel v zvezi s kako represijo, da je zadel na kritičen kompleks, ki ga je treba docela ugotoviti in obravnavati na zgoraj označeni način.

Besedna asociacija. — Psihoanalizator čita iz lista kakih sto besedi, bolnik pa mora povedati misli, ki se asociirajo pri vsaki besedi. Večji ali manjši presledki med vprašanji in odgovori, logični odnos med besedo in odgovorom, način in smer asociacije pomagajo ugotoviti podzavestne komplekse.

Analiza sanj. — Psihoanaliza pravi, da so sanje le simbolizirana igra reprimiranih podzavestnih energij. Te simbole je treba razumovati, da se spozna prava latentna vsebina sanj. Zato je psihoanaliza uvedla zanimivo, a čisto samohotno simboliko sanj, na katero naslanja svojo dalekosežno psihoterapevtično postopanje.

Da je ta osebnotni mehanizem še bolj enostaven in šablonski, je psihoanaliza fiksirala za razne življenske dobe neko formo podzavestne energije, ki dominira, ki je stalna. V otroški dobi prevladujejo organske sile, ki se javljajo v obliki egoizma. V deški, dekliski dobi spolni nagon, ki se izživlja v obliki krvoskrunskega nagnjenja do staršev kot Oidipov in Elektrin kompleks. V odrasli dobi prevladuje družni nagon; klub, drugi spol, zakon — so cilji te dobe.

C. Razširjen delokrog.

Psihoanaliza je bila spočetka metoda psihoterapije. Če bi bila ostala le to, bi nas naposled toliko ne zanimala, četudi so izsledki sodobne psihoterapije in način urejevanja ter zdravljenja človeške osebnosti za dušebrižnika kakor za vzgojitelja zanimivi in poučni. Toda psihoanaliza je strnila svoja opazovanja na patoloških osebah in svoja naziranja o življenski dinamiki v dušesloven sestav ter hoče biti psihiatričen, psihologičen, pedagogičen, filozofičen pokret¹, nova, edino pravilna psihologija človeka, nekaj ključ za razumevanje duševnega dogajanja sploh. Psihoanaliza je raztegnila svoje dušeslovne teorije na vsa polja duševnega udejstvovanja: na jezikoslovje, zgodovino, estetiko, likovno umetnost, religijo, dušeslovje, pedagogiko, sociologijo, kriminalistiko i. dr. — »um überall den tiefsten Quellen des Seelenlebens und Kulturschaffens nachzuspüren«². Kot psihologija življenske dinamike hoče »die tiefsten Wurzeln alles Gebrechlichen und Schwachen, aller künstlerischen Inspiration und wissenschaftlichen Intuition, aller religiösen Durchdrungenheit und

¹ Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (Leipzig-Wien-Zürich 1922, Internat. psychoanalyt. Verlag) 250.

² Imago. Zeitschrift zur Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften I (1912) 525.

sozialen Hingabe, allen Menschenglücks und aller Lebenstragik bloßlegen und überall die unterschwelligten Determinanten des seelischen Erlebens und Tuns aufdecken und das mit ihrer Lehre von der Dynamik des seelischen Geschehens, mit ihrer Lehre vom Unbewußten, von der Libido, von der Verdrängung, Sublimierung und den Symbolen«³.

Nas zanimajo posebno psihoanalitične dušeslovne teorije o religiji, dušeskrbju in vzgoji. O religiji pravi psihoanaliza, da je tvorba podzavestnih, reprimiranih energij, posebno spolnega nagona, ki se izživlja največ v religioznih idejah, dogmah in raznih oblikah religioznosti in bogočastja. Religija je iluzija, patološki pojav, bolezen duha, ki jo hoče ozdraviti psihoanaliza, pravi Freud⁴. Religijo je treba eliminirati iz kulture⁵. Vsebinsko evangelijev, posebno Kristusova čudežna zdravljenja, Njegovo odrešilno delo razlaga kot prevaro ali kot učinek psihoanalize, ki da jo je Kristus nezavestno uporabljal. Trditve, ki jih navaja psihoanaliza Kristusa, Matere božje, raznih svetniških osebnosti, njih heroizma in mističnega doživljanja, je težko zapisati, ker preveč skrunijo te osebnosti in njih pomen za človeštvo. Milost naziva samoprevaro, greh in zavest krivde je patološki kompleks reprimiranih nagonskih energij; sv. krst da je nebeški incest; evharistija, sv. obhajilo in ljudožrstvo je ista oblika, vznikla iz Oidipovega kompleksa itd., itd. Psihoanaliza ima svojo etiko. Ustvarjajo jo podzavestne življenske energije, nagoni, ki projicirajo v svoji ambivalenci in medsebojni borbi kot nekaj odsev svojih teženj gotove norme v zavestno sfero. To so psihološki zakoni nagonске dinamike. Nagoni se uveljavljajo na vsak način. Vsako zavestno zaviranje nagonskih teženj je škodljivo, povzroča patološka obolenja, posebno nevrozo, histerijo. Odpoved, samopremagovanje, asceza so oblike zablodnih spolnih energij. V družabnem oziru zagovarja psihoanaliza razdor družine, odpravo zakona, zakon med brati in sestrami, med starši in otroci, kakor so ga uvedli sovjeti v svoji novi spolni in družinski zakonodaji uprav na podlagi psihoanalize⁶.

Kako si zamišlja psihoanaliza dušeskrbno vodstvo modernega človeka je obrazložil Oskar Pfister v glasilu Imago⁷.

Jasno se vidi, da je psihoanaliza ena najbolj nevarnih in varljivih sodobnih poizkusov, kako bi se naj nadomestila pri vodstvu in skrbstvu duš religija in njena sredstva.

³ O. Pfister, Zur Psychologie des philosophischen Denkens (1923) 19.
⁴ Totem und Tabu. Psychoanalytische Untersuchungen auf kultur- und religionswissenschaftlichem Gebiete. Auslese (Berlin 1929) I, 49.

⁵ Zukunft einer Religion als Illusion. Wien 1927 (Psychoanalyt. Verlag); Psychoanalyt. Theorie zum Ursprung der Familie und Religion. Auslese 1929; Prinzipien der Heilung im Sinne der Evangelien und der Psychoanalyse. Auslese 1928.

⁶ Sowjet-Prof. Pasche-Osersky, Sexualstrafrecht der Sowjets. Auslese 1929, II, 91.

⁷ Anwendung der Psychoanalyse in der Pädagogik und Seelsorge. — Psychoanalyt. Seelsorge und experimentelle Moralpsychologie. Protest. Monatshefte 1909, I.

Psihoanaliza posveča seveda veliko pozornost vzgoji mladine. Ustvarila je paedanalizo⁸ kot svojo vzgojno metodo. Otroka treba navajati, da pušča svojim nagonom prosto pot, da gleda vse pojave v življenju kot izraz nagonskih sil; zastoj, napačno usmerjanje nagonске dinamike je treba korigirati in usmerjati v oblike in simbole, ki so dušeslovno psihoanalitično pravilni. To je vsa vzgojna umetnost psihoanalize, ki je ustvarila, kakor pravi, šele pravi temelj etičnemu idealizmu in dala človeškemu življenju šele pravo veselje in pravi razmah. Tako je v psihoanalizi zbrano o temeljnih in najglobljih problemih človeškega življenja vse polno naziranje, ki so popolnoma nasprotna krščanstvu. Da ne ostajajo ta naziranja le suhe teorije, abstraktne znanstvene razprave, temveč da prehajajo v literaturo, umetnost, vzgojeslovje, v široke plasti, zato skrbe pristaši psihoanalize zelo izdatno. Izdajajo celo vrsto svojih strokovnih revij, knjig, znanstvenih in poljudnih publikacij, prirejajo kongrese (1908 v Solnogradu, 1909 v Združenih državah, Clarc University Worcester, 1910 v Buenos-Aires, 1911 na Angleškem, v Kanadi, potem v Rusiji, Indiji, na Dunaju, v Zürichu, Budimpešti. V Skandinaviji so uvedli psihoanalitične vzgojne metode v šolo. Pred nekaj leti so ustanovili mednarodno psihoanalitično združenje »zur Pflege und Förderung der von Freud begründeten psychoanalytischen Wissenschaft sowohl als reinen Psychologie als auch in ihren Anwendungen in der Medizin und den Geisteswissenschaften«⁹. Posebno močne in delavne so skupine v Berlinu, na Dunaju (Freud, Adler), v Zürichu (Jung), Münchenu New-Yorku (Psychoanalytic Society), v Kanadi (American Psychoanalytic Society), v Budimpešti (Ferencz). Na Holandskem imajo od leta 1914. tudi na vseučilišču stolico za psihoanalizo. Glavno glasilo je: *Imago, Zeitschrift zur Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften.*

D. Nekaj kritike.

Umevno, da je vzbudil psihoanalitični pokret ne le v psihoterapiji in dušeslovju sploh, temveč tudi v veroslovju, pedagogiki, družboslovju, umetnosti, leposlovju i. dr. veliko pozornost. Problemi, ki jih je psihoanaliza načela, so vedno zanimivi, v sodobnem življenju zelo pereči, način reševanja pa je na prvi hip omamljiv. Enotna formula v celotnem življenskem dogajanju, ključ za razumevanje skrivnostnega, tajnega nizanja in ustvarjanja življenskih energij in njih prehajanje v razne oblike, deje, bi naj bil najden. Življenje tudi v svojih najglobljih in tajnih pojavih ni več uganka. Psihoanaliza jo je rešila, s svojim naukom o življenski dinamiki podala pravo filozofijo življenja. Tako so pisali Freud in njegovi sodelavci.

Da pomenja psihoanaliza resen napad na temelje krščanskega svetovnega naziranja je razvidno. Polemika za psihoanalizo in proti

⁸ O. Pfister, Was bietet die Psychoanalyse dem Erzieher? *Imago* 1923, zv. 9/10. — Svetovna pedagoška konferenca. Popotnik 1929/30, št. 3/4.

⁹ *Imago*.

njej je v zadnjem desetletju rodila obsirno literaturo. Med nasprotniki psihoanalize najdemo imena, ki uživajo v sodobnem znanstvenem svetu ugled in avtoriteto. Njih temeljite razprave so razkrinkale vso zmotnost in kvarljivost psihoanalize ter pripomogle, da je začel celoten pokret izgubljeni ugled in se razkrajati v razne ločinke. Lindworsky¹⁰, R. Allers¹¹, etnolog p. Vilj. Schmidt¹², F. W. Foerster¹³, Charles Menig¹⁴, E. B. Barret¹⁵, T. W. Moor¹⁶, A. R. Vonderahe, vseuč. prof. v Cincinnatiju¹⁷, Henry Yellowlees¹⁸, J. Marechal¹⁹, Dumas, prof. eksperimentalne psihologije na Sorboni²⁰, Georg Politzer, prof. v Cherbourgju²¹, Enrico Morselli, psihiater v Genovi²², in mnogi drugi so pokazali, da je psihoanaliza le spretno zasnovana psihologija in pedagogika materializma. W. Foerster jo nazivlje »verkappter Materialismus« in pravi, »daß sie im größten Köhlerglauben des Materialismus steckt«. Lindworsky meni, »es dürfte nicht ungerecht sein, wenn in der Psychoanalyse der Determinismus und stark materialistische Grundeinstellung gesehen wird, so eine Art Psychodynamik an Stelle der Psychologie«. Morselli jo nazivlja psihičen dinamizem. Psihoanalitična doktrina o človeku, njegovem telesnem in duševnem stroju, o podrejeni uloži razuma, zanikavanju svobodne volje, duševnem mehanizmu, o primatu podzavestnosti, vse odločujoči dinamiki nagonov, organski energetiki zveni pač dovolj jasno materialistično: človek je stroj, mehanizem, urejen po zakonih mehanike; duša-psiha le sinteza materialnih sil in energij; vse dogajanje v človeškem organizmu in življenju le slepa igra teh energij. Človek v luči psihoanalize je le kemičen in psihološki proces.

Psihoanalitični nauk o dveh sferah v človeku je le slaba kopija že davno znanih dejstev. Že Zoroaster govori o borbi med lučjo in temo v človeški notranjosti, Pythagoras o boju med harmonijo in disharmonijo, Herakleitos se zavzema za gospostvo misli nad čuti, Platon piše o zmagi duha nad mesom in krvjo. Krščanstvo je ta veliki in težki problem notranje razdvojenosti, dvojne postave, borbe med duhom in materijo psihološko veliko bolj točno doumelo in razložilo s svojim naukom o človeku kot kombinaciji duha in materije, o odpadu od Boga in o izvirnem grehu, ter

¹⁰ Stimmen der Zeit, dec. 1926, str. 401.

¹¹ Stimmen der Zeit, juli 1929, str. 27.

¹² Freuds psychoanalyt. Theorie zum Ursprung der Familie und Religion. Schönerer Zukunft 1928. — Auslese 1929, zv. I/II.

¹³ Religion und Charakterbildung. Zürich-Leipzig, Rotapfelverlag.

¹⁴ New Psychology. The Ecclesiastical Review. Philadelphia.

¹⁵ The Psychology. Eccl. Rev.

¹⁶ Dynamic Psychology. Eccl. Rev.

¹⁷ Manual of Psychotherapy. Eccl. Rev.

¹⁸ An Outline of the new Psychology. Eccl. Rev., dec. 1926, p. 596.

¹⁹ Les lignes essentielles du Freudisme. Dumas II (Paris 1924, Alcan).

²⁰ Traité de Psychologie. Dumas II.

²¹ Critique des fondements de la Psychologie. I. Psychologie et Psychoanalyse. Dumas II.

²² La psicoanalisi. Torino 1926, Bocca. — La Civiltà Cattolica 1926, quad. 1834, p. 313.

nam pokazalo s svojo etiko in ascetiko edino pravilno in možno pot za urejevanje in harmoniziranje v človeku prekipevajočih energij. Če čitamo Imitatio Christi ali razgovor med dušo in telesom Katarine Genoveške ali če proučujemo življenje krščanskih ascetov in mistikov, naletimo na iste probleme, kakor jih obravnava psihoanaliza: težke konflikte, nasilje nagonstva, razrvano podzavestnost z njeno zagonetno emocionalnostjo, toda rešitev je psihologično globoka in pravilna, zato pa tudi uspeh lep — močna osebnost, heroičen svetniški značaj...

Psihoanalitične dušeslovne studije o podzavestnosti (Tiefenpsychologie) zdaleka niso razkrile in razložile vseh globokih in tajnih dogajanj, ki se odigravajo v podzavesti, pač pa so te probleme še bolj zamotale. »Podzavestnost je dinamičen sistem teženj, ki o njem ne vemo mnogo določnega,« pravi Morselli. Isto velja o emocionalnosti, tistem tajnem, nedoumljivem zvalovanju skrivnostnih sil, ki se pojavi dostikrat nepričakovano, prekriža zavestne sklepe in načrte ter povzroča dejanja, da se človek z začudenjem vprašuje: kako je vendar to prišlo? Če govori psihoanaliza o primatu podzavestnosti in pravi, »die unbewußten Richtmächte bewirken die höchsten künstlerischen, dichterischen, literarischen, sittlichen, religiösen Offenbarungen wie die furchtbarsten Laster,« je to enostransko pretiravanje, ki človeka na milost in nemilost izroča nagonstvu. Psihoanalitično dušeslovje nagonstva (Triebpsychologie), posebno spolnega nagona, Oidipovega kompleksa, je ves pokret najbolj diskreditiralo in se upošteva le še v seksualni etiki in vzgojeslovju strogo materialističnega kova, ki govori o človeku le kot seksualnem problemu in o apoteozni spolnega nagona.

Psihoanalitična struktura človeške osebnosti je napačna in pogrešena v temeljih. Od narave dana, psihološko edino pravilna razporeditev raznih duševnih in telesnih sil ter zmčnosti je popolnoma prevržena, postavljena na glavo, njih medsebojni odnosi nenaravni, nepsihologični. Zato psihoanaliza človekove notranjosti ne urejuje, temveč jo razmetava, ruši od narave dani stroj ter goji isto psihastenijo, ki jo hoče odpraviti. Psihoanaliza ne le da ne priznava samobitne duše, načela, ki urejuje in vlada, marveč odklanja religijo in vsa njena globoka, psihološko pravilna naziranja o človeku in njena priznana psihoterapevtična sredstva. Zato je paedanaliza potvarjanje in pokvarjanje človeške osebnosti; psihoanalitično dušeskrbje je usodepolno varanje, njena psihoterapija pogubna. Cela vrsta slučajev, ki jih naštevajo dobri poznavalci psihoanalitičnega vzgojeslovja, dušeskrbja in terapije priča, da ima W. Foerster prav, če pravi: »Wehe dem, der solchen Seelenärzten in die Hände fällt!«

Psihoanaliza očita religiji, da slabi življensko dinamiko, da povzroča s svojo etiko težke konflikte in podzavestne komplekse, da s svojo ascezo in z naukom o odpovedi in samopremagovanju tira organske nagonске energije v patologično izživljanje, v nevrozo in histerijo, da je religija element v človeški kulturi, ki ga moramo ne le v imenu vede, temveč tudi v imenu telesnega in duševnega zdravja

ljudskih plasti, v imenu krepke, zdrave osebnosti i. t. d. eliminirati. Toda najnovejša dušeslovna raziskovanja o značaju — značajeslovje —, o življenski dinamiki, o genezi patoloških pojavov, o značajnih tipih, ki jih ustvarjajo razna svetovna naziranja, o psihoasteniji, pravilni psihoterapiji (kongres psihiatrov v Berlinu), o nastajanju nravno zdrave, krepke osebnosti dokazujejo uprav nasprotno, namreč, da je religija velika, nenadomestljiva terapevtična in konstruktivna sila v človeški osebnosti. »Der wahrhaft religiös erzogene Mensch hat in der Regel, von besonderen erblichen Belastungen abgesehen, keine ungeordneten Komplexe im Unterbewußtsein, weil die religiöse Auffassung gerade dem entgegenwirkt, was den Menschen in Gefahr bringt. Die Religion dringt hinter die verwirrende Vielheit der Symptome einer seelisch-körperlichen Erkrankung, behandelt sie an der Wurzel, während die Psychoanalyse in den bloßen Symptomen stecken bleibt. Nur die Religion zeigt, wie man durch Reue, Buße, Reparatio den ewigen Weg der inneren und äußeren Wiederherstellung finden kann . . . überall da, wo ein Tempel und Heiligtum der Religion zerstört wird, muß ein Nerven-sanatorium gebaut werden. Und es brauchten weniger Nerven-sanatorien gebaut zu werden, wenn unter den Vertretern der Religion mehr Menschen wären, die zur modernen Seele konkret zu reden wüßten, die überhaupt voll tieferer Menschenkenntnis und Wirklichkeitsinnes wären und auch in der Welt der krankhaften Seelenstörungen Bescheid wüßten, statt nur von der theologischen Seminarbildung aus an den lebendigen Menschen heran zu treten.«²⁸

E. Kaj nas uči psihoanalitični pokret?

Psihoanalitični pokret pa ima med svojimi zmotami marsikaj, kar ima trajno vrednost ne le za dušeslovno vedo, temveč tudi za praktično dušeslovje in za versko-nravno vzgojo mladine. Intuitivna odkritja skrivnostnih dogajanj v podzavestnosti, psihološka raziskovanja o čuvstvih, emocionalnosti, nagonih, o spolni in splošno življenski dinamiki, o sublimaciji, patogenezi o pomenu podzavestnosti v celotnem duševnem dogajanju, zahteva, da moramo celotno človeško življenje psihološko bolj pravilno in globoko presojati, da moramo posamezne pojave iz celotne osebnostne strukture in medsebojne odvisnosti razlagati in iskati enotno načelo v pestrem duševnem dogajanju — vse te probleme psihoanaliza sicer ni odkrila, ne pravilno rešila, pač pa uprav v današnji, duševno tako razrvani dobi na nje opozorila in dala pobudo za nadaljnja raziskovanja.

Dušeskrbju, katehezi, sodobnemu versko-nravno obnovitvenemu gibanju nudi psihoanalitični pokret verno sliko o duševnem položaju ljudi, ki živijo in gradijo svoje življenje brez Boga, brez religije in njenih sredstev. Psihoanalizo so zamislili zdravniki, ki imajo opraviti povečini z žrtvami materializma, laične morale in brezverskih nazorov o svetu, človeku in življenju. Zamislili so jo kot psihotera-

²⁸ F. W. Foerster, Religion und Charakterbildung 281 nsl.

pevnično sredstvo. Ne gre tu za obolelosti, porajajoče se iz anormalnosti telesne konstitucije, temveč za pojave, porajajoče se iz oslabeledosti duha, iz psihoastenije. Gre za duševne dispozicije, ki nastajajo psihološko dosledno takrat, ko oslabi duh, da ne more več asimilirati vtisov, ki prihajajo iz zunanjšega sveta, in reševati pravilno konfliktov, porajajočih se iz sfere organsko-nagonske dinamike. Če oslabi duh tako daleč, da dobiva v človeški osebnosti »l'uomo bestia, nella sua più perfetta espressione il predominio«, kakor pravi Morselli, da dobivajo organsko-nagonske sile vodilno vlogo, potem nastaja tisto nepremagljivo nasilje materialnega sveta in nagonstva, tista bolešno razdivjana, patologična emocionalnost, tista zmedenost in vetravost v čustvovanju in hotenju, ki se javlja v primerih, kakor jih opisuje psihoanaliza v svojih diagnozah. Če psihoanalitični pokret vso to razrvanost, vso to pretresljivo bedo v modernem docela naturalističnem duševnem življenju pripisuje psihoasteniji, oslabeledosti duha, je to dokaz, da so začeli tu že v krogih, kjer je veljal dosedaj materializem in svobodno izživljanje nagonov za najvišjo življensko modrost, uvidevati, da je človek brez zdrave, krepke duševnosti — izgubljen.

Psihoanaliza misli, da bo emancipirala duha od materije, da ga bo okrepila in rešila človeka nagonskega nasilstva ter vednih porazov v življenskih konfliktih s svojim naukom o psihičnem dinamizmu, duševnem mehanizmu, s svojim panseksualizmom, da bo s samim pozavestovanjem tajnih psihologičnih dogajanj uredila človekovo notranjost ter vzgojila zdrav, krepak, odporen značaj. Toda obširni doslej zbrani podatki o uspehu teh poizkusov²⁴ in sodba poklicanih strokovnjakov nam potrjuje, da je psihoanaliza kot psihoterapevtično, dušeskrbno in vzgojno sredstvo popolnoma odrekla. Tako nam psihoanalitični pokret podaja nov dokaz, da je samodrešitev ena največjih in najbolj usodepolnih iluzij ter prevar. »Wer die Kraft Gottes und das Wirken Gottes in der Seele nicht erkennt, sondern alles nur von unten deutet, der wird immer ein gemeingefährlicher Stümper in Diagnose, Therapie, Seelenbildung und Seelenführung bleiben.«²⁵ Brez Boga ni moči, ne zmage duha; brez religije je ustvarjanje zdravih, krepkih značajev, osebnosti, ki bi bile kos težkim nalogam in konfliktom življenja, nemogoče. To je znova potrjeno dejstvo.

Psihoanalitična dušeslovna raziskavanja o življenski dinamiki nas opozarjajo dalje na veliki pomen psihologije v katehezi in pastoraaciji. Res, da veje Duh božji, kjer in kakor hoče, da doseza milost božja dostikrat trenutno uspehe, ki so nam naravno psihologično neumljivi. Toda to je izredna pot. To je metoda vsemočnega Boga, ko ustvarja svoja psihologična čudesa. Redna pot versko-nravnega vzgajanja in preurejevanja človeške notranjosti je dolgotrajen težek psihološki proces, razvijajoč se po zakonih dušeslovja.

²⁴ H. Prinzborg, *Auswirkungen der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben*. Leipzig.

²⁵ F. W. Foerster, *Religion und Charakterbildung* 309 nsl.

Kdor hoče tukaj pravilno in uspešno sodelovati bodisi kot katehet ali dušebrižnik ali versko-nraven reformator, ta mora poznati psihologični ustroj človeka, poznati svojstvenosti in posebnosti psihe otroka ali dijaka, delavca, inteligenta . . . poznati moči in sile, ki jih je treba urejevati, poznati zakone, po katerih prehaja versko-nravnna idejna vsebina v življensko dinamiko, — skratka, imeti mora psihologično pravičen in globok pogled v človekovo notranjost, v življenje in razmere, da more napraviti pravilno diagnozo in izbrati sredstva ter metode, ki so v danem slučaju pravilna. Gratia supponit naturam. Psihologično pravilna zgradba je solidna tudi v versko-nravnem oziru. K tej pa ne spada le teoretično znanje, temveč tudi volja, čuvstvovanje, emocionalnost, nagonstvo in podzavest. Psihoanaliza nam razodeva vse globine v človekovi notranjosti, ki jih je treba pokristjaniti, pa tudi vse silne ovire, ki jih mora premagati religija, če hoče postati v človeku spiritus agens, življenje ustvarjajoča sila. Psihoanaliza nam razkriva jedro sodobne versko-nravnne krize in kaže, kaj vse je poganskega, brezbožnega v modernem Bogu odtujenem človeku, in kje je treba zastaviti v obnovitvenim delom.

Tudi v krogih, ki so po svoji miselnosti še verni, se skriva mnogokrat pod tanko plastjo versko-nravnega teoretičnega znanja popolnoma organsko-nagonsko, od religije prav nič ali le malo prepojeno čuvstvovanje, emocionalnost, podzavestno dojemanje, ki se s svojo dinamiko preko vseh lepih nazorov v intelektu uveljavlja in ustvarja čisto svojevrstno življenje. Če vstaja mlajša generacija, ki čuti in doživlja sodobno težko versko-nravnno krizo veliko bolj globoko kakor odrasli rod ter hoče religiozne poglobitve, pokristjanjenja celega človeka, hoče živega krščanstva, ali če započenja Cerkev s svojo katoliško akcijo versko-nravnno obnovo, potem nam uprav taki pokreti, kakršen je psihoanaliza, in izsleditve dinamične psihologije kažejo, kako važno in potrebno je delo, da religija ne bo le naučena teorija, prav plitvo od zunaj vtisnjen pečat, temveč gospodujoča sila v življenski dinamiki.

Kako upošteva in uporablja novejša dušeslovje, kateheza, ascetika, mistika izsleditve sodobne psihologije v svojem delokrogu, nam kaže novejša literatura in praktično delo na teh poljih. Ta psihologična usmerjenost nima seveda ničesar opraviti s tako zvano psihologijo verstva, ki hoče vse religiozne pojave v človeški osebnosti doumevati in razlagati zgolj naravno, ki zamuje milost in vse, kar je nadnaravno, temveč — to je metoda, ki hoče razodeti versko-nravnno vsebini in milosti pripravljati pot s psihologično pravilnim naravnim sodelovanjem, kolikor je potrebno. V tem zmislu so zelo poučna — da navedemo samo nekaj vzgledov — raziskavanja genetične psihologije vere in nravnosti²⁶, ali psihologično nastajanje nravnne osebnosti²⁷, ki dušeslovno pravilno zasleduje rast in razvoj

²⁶ G. Grunwald, *Genetische Psychologie der Sittlichkeit und Religion*. Berlin 1925, F. Dümmler.

²⁷ R. Allers, *Das Werden der sittlichen Persönlichkeit*. Freiburg i. Br. 1929, Herder.

versko-nravnih sil v duševnosti, dalje novejša metode pastirovanja v velikih mestih²⁸, v delavskih okrajih pariških predmestij²⁹ kakor tudi izborna organizirano, psihološko fino preračunjeno dušeskrbno delo ameriških katoličanov, ki dosežajo s svojo psihologično pravilno sintezo naravnih in nadnaravnih dušeskrbnih sredstev med brezkonfesionalnimi množicami Združenih držav velike uspehe³⁰. Kako upošteva sodobna homiletika psihologični moment, nam kaže breslavski homiletični tečaj, ki je med drugim dal povod, da se ustanovi homiletičen list »auf wissenschaftlicher, namentlich religionspsychologischer, lebenskundlicher Grundlage«³¹, postne pridige v Parizu³². V katehezi kaže dušeslovno usmerjenje letošnji nemški katehetski psihološki dan³³ v St. Gabrielu, kjer so razpravljali o »praktische Lehren der Seelenforschung für den Religionsunterricht« in pa »Katechet und moderne Charakterpsychologie«, in kjer so pozivljali katehete, »daß jeder geistliche Lehrer und Erzieher mit den gesicherten Ergebnissen der heutigen Psychologie vertraut sein muß. Er schuldet dies der Achtung seines Standes und der Wichtigkeit seines beruflichen Wirkens.« Vrednotoslovje, delovna šola, previdna uporaba izsleditev novejša psihologije o življenski dinamiki mladine so značilne poteze sodobnega katehetskega gibanja med Nemci.

Psihoanaliza opozarja kateheta še prav posebno, da mora stopati pred mladino kot osebnost, ki nima le temeljito teoretično znanje, temveč tudi notranjost, kjer so najgloblji življensko-dinamični problemi in konflikti rešeni končno veljavno v zmislu religije. V tem tiči skrivnostna moč vzgojnega vpliva³⁴. Pa tudi to, da zahteva današnja doba globoko psihološko razumevanje za težke, dostikrat patologične duševne dispozicije, konflikte in nagonsko nasilje, ki se da premagati le z versko-nravno vzgojo, ki posega s svojim odrešilnim in urejajočim vplivom v globine duševnosti, tja doli v sfero organsko-nagonske dinamike in podzavesti.

Kako upošteva tudi sodobna ascetika in mistika psihologični moment, vidimo v novejši nabožni literaturi in v mnogobrojnih dušeslovnih raziskovanjih svetniških osebnosti³⁵ in globokih mističnih dogajanj v življenju izvoljencev božjih³⁶.

²⁸ L. Engelhart, *Neue Wege in der Seelsorge im Ringen um die Großstadt*. Wien 1928. — C. Potočnik, *Sodobni pastoralni problemi*. BV IX (1929) 125—160.

²⁹ Christ dans la banlieue. *Etudes* 1929, 545. — J. Ahčič, *Francoška duhovščina in delavstvo*. Čas XXIII (1928/29) 121—130.

³⁰ The withe harvest: Practical methods of winning Converts. *Eccl. Review.*, apr. in maj 1929, str. 344 nsl., 468 nsl.

³¹ Homiletische Zeitfragen I. München 1929, Kösel-Pustet.

³² Le conferencier de Notre Dame. *Etudes*, maj 1929, str. 350 nsl.

³³ Christlich pädagogische Blätter 1929.

³⁴ Balanced personality. *Eccl. Rev.*, juni 1929, str. 600 nsl.; A priest leader. *Eccl. Rev.*, okt. 1929, str. 337 nsl.

³⁵ A. Rademacher, *Das Seelenleben der Heiligen*. 3. Aufl. Paderborn 1923, St. Bonifatiusdruckerei.

³⁶ Prim. Psychiatries et Mystiques. *Etudes*, maj 1929, str. 324 nsl.; *Studies in the Psychology of the Mystics*. *Eccl. Rev.*, juli 1929, str. 25.

Vsa ta stremjenja zasledujejo posebno cilj, utreti religiji pot v duševnost modernega človeka, da mu postane življenje urejajoča in ustvarjajoča sila. Zakaj Kristus je — življenje! »Ego sum Via, Veritas et Vita.« Prišel je, »ut vitam habeant et abundantius habeant«.

I. Bogovič.

Novi kazenski zakonik kraljevine Jugoslavije.

1. Z novim letom 1930 je stopil v veljavo novi »Kazenski zakonik« z dne 27. januarja 1929. Obsežen in zelo poučen komentar nam je podal najodličnejši slovenski kriminalist prof. Metod Dolenc v knjigi: »Tolmač h kazenskemu zakoniku kraljevine Jugoslavije.«¹ Ker je primerno, da duhovnik v pastoračiji pozna glavne določbe novega zakonika, bom podal tukaj nekaj misli o tem predmetu; opiram se skoraj vedno na Dolencev komentar, ki ga povsod tudi citiram. — Omenim pa, da je ta referat zgolj informativnega značaja ter da podaje samo v glavnih obrisih osnovne misli novega kaz. zakonika. Za podrobnosti v takem referatu ni prostora.

2. Vprašanje, zakaj se sploh kaznuje, je velezanimivo, toda kratek referat ne more imeti namena, da predela in oceni vse teorije o kazni. Kdor se zanje zanima, naj seže po moralno-filozofskih knjigah (n. pr. Cathrein, Meyer i. dr.). Tudi Cerkev ne more izhajati brez kazenskega prava. Kjer se krši red, tam sledi tudi v Cerkvi kot reakcija kazen. »Die Strafe ist die Reaktion der kirchlichen Gesamtheit gegen die Verletzung ihrer Rechtsordnung« (Eichmann, Das Strafrecht des Codex Juris Canonici, 1). Codex hoče s kaznijo delinkventa prestrašiti in poboljšati; hoče, da delinkvent poda expiatio za svoj zločin (Can. 2286; Can. 2193), da popravi pohujšanje (Can. 2218). Skratka: kazen ima razne smotre, ki drug drugemu ne nasprotujejo, temveč se medseboj izpopolnjujejo.

3. Niti Cerkev niti država nimata namena, kaznovati in foro externo vse prestopke etičnega reda; saj je to nemogoče! Pozitivno pravo kaznuje samo one zločine, ki so po svoji naravi znatno protisocialni: »Lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent, sed solum graviora, a quibus possibile est majorem partem multitudinis abstinere, et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset; sicut prohibentur lege humana homicidia, furta, et huiusmodi« (S. Thomas 2 II, q. 96, a. 2). Kazenski zakonik hoče ohraniti socialno strukturo zdravo, ne more pa zasledovati raznih činov, ki so sicer nemoralni, toda ne rušijo znatno socialnega reda: ko bi hotel pozitivni zakon kaznovati n. pr. vsako laž, to bi imeli sodniki dela!

4. Delikti v kazenskem pravu so kajpada različni; najhujši se imenujejo »zločinstva« (hudodelstva); potem pridejo »prestopki«.

¹ Ljubljana 1929, Tiskovna zadruga. Cena 260 Din.

Za tako zvane »prekrške« (v avstrijskem pravu: Übertretung) je napovedan poseben zakon (Dolenc 13).

Katero dejanje je zločinstvo in katero prestopok, se v kazenskem zakoniku presoja po kazni, ki je določena. Zato pravi § 15 k. z.:

»Zločinstva so ona kazniva dejanja, za katera predpisuje zakon smrtno kazen, robijo ali zatočenje.

Prestopki so ona kazniva dejanja, za katera predpisuje zakon strogi zapor, zapor ali denarno kazen.«

Seveda bo in praksi večkrat težko, matematično določiti, kaj je »zločinstvo« in kaj »prestopok«.

5. Da bodi dejanje kaznivo, se zahteva, da bodi storilčeva oseba zanje odgovorna. Kdor ni »compos sui«, mu ne more ne etika ne pravo imputirati dejanja: tu ni »vračunljivosti«. Kakor cerkveni zakonik ne preganja n. pr. otrok, tako tudi državni ne: »Otrok, ki stori dejanje, za katero predpisuje kazenski zakon kazen, se ne sme ne preganjati ne kaznovati« (§ 26, 1). »Otrok« je po tem zakonu človek do izpolnjenega 14. leta. »Mlajše mladoletnike« od 15. do izpolnjenega 17. leta sodi novi kazenski zakonik zelo humano (§ 27, 28). »Starejši maloletniki«, t. j. od 18. do izpolnjenega 21. leta kajpada bolj občutijo resnost zakona, vendar jih zakon kaznuje mileje nego odrasle osebe: tako ne morejo biti obsojeni na smrt ali na dosmrtno ječo (§ 30).

Ko presojamo delikt, moramo motriti dejanje samo po sebi (ratione obiecti), pa tudi osebnost storilca (ratione subiecti). To stališče so moralisti vedno izražali v razlagi »de circumstantiis«; zanimivo je, da so vedno vprašali prej »quis?« in potem »quid?«. S tem prehajamo h krivdnim oblikam. Delikta zmožen je po etiki in tudi po jusu le človek, ki ima uporabo razuma in svobodne volje. Kjer ni teh elementov, ni vračunljivosti, torej tudi ne kaznivega dejanja. Dolenc pravi jasno: »Dejanje storilca, če naj bo krivdno storjeno, mora biti produkt v e d e n j a in h o t e n j a tega storilca samega, pri čemer razumemo pod hotenjem baš izvedbo volje« (str. 50). Brez volje ni greha v etiki, brez volje ni krivde v pravu. »Prima enim causa peccandi est voluntas« (cfr. August., De duabus animabus c. 10, 11; PL 42, 103—105) velja torej pro foro conscientiae in pro foro fori. »Za naključno storjena dejanja («casus«, »Zufall«), pa naj bi bila še tako škodljiva, ni kazni (Dolenc 49).

7. Med krivdnimi oblikami zavzema prvo mesto naklep. »Kaznivo dejanje je storjeno naklepoma: če je storilec hotel njega izvršitev, ali če je, dasi ve vnaprej za prepovedano posledico, ki utegne nastopiti iz njegovega dejanja, pristal na njen nastop, ne glede na to, ali je to želel ali ne« (§ 16). Tu imamo oni »dolus«, o katerem govori Can. 2200: »Deliberata voluntas violandi legem«.

Skušal bom prevesti te juridične izraze v moralno-teološki jezik, ker je njegova terminologija čitateljem bolj domača. Tu imamo voluntarium »in se« (tudi »directum«), in voluntarium »in causa« (ali »indirectum«) (prim. Noldin, De principiis, n. 43, 5).

Človek je pač etično odgovoren ne samo za dejanje, temveč tudi za posledice, ki nastanejo iz njegovega dejanja. Isto stališče zavzema tudi pravo, kar je umevno: če umorim očeta družine, nisem kriv samo »umora«, temveč sem odgovoren za pomanjkanje, v katero pride odslej družina vsled očetove usmrtitve. To je ona posledica, ki se imputira storilcu »ne glede na to, ali je to (posledico) želel ali ne« (§ 16).

8. Možno je seveda, da nastopi iz mojega dejanja tudi težja posledica, nego sem predvideval in torej »hotel«. V moralni teologiji imamo pri kazuistih takih primerov nebroj. Dolenc pravi: »Storilec je ravnal z naklepom in hotel posledico (uspevek) »A«, iz njegovega dejanja pa nastopi v resnici posledica »B«, ki je hujša kot »A« (pag. 55). Za zgled postavlja primer: »Kdor vé in hoče, da udari človeka močno s topim orodjem po glavi in da mu s tem povzroči lahko rano ali vsaj bolečine (uspevek »A«), pa mu pri tem, ne da bi ga hotel usmrtiti (posledica »B«), prebije črepinjo, da se ta zgrudi mrtev, je storil naklepoma kaznivo dejanje s hotenim uspevkom »A«, toda iz tega naklepnega dejanja je nastopila hujša posledica — smrt. Tako dejanje imenujejo italijanski kriminalisti zelo posrečeno praeterintencionalno dejanje« (pag. 55). Za moralista je stvar jasna: ako storilec nikakor ni predvidel tega tragičnega »plusa« kot učinek svojega dejanja, mu ga seveda ne moremo všteti v krivdo. Če pa izvira ta »plus« iz njegove malomarnosti, mu seveda pro gradu negligentiae imputiramo tudi ta »plus«. »Propter negligentiam considerandi nocumenta, quae consequi possent, imputantur homini ad poenam mala, quae eveniunt praeter eius intentionem, si dabat operam rei illicitae«, pravi Tomaž (1 II, q. 73, a. 3). Tu vidimo, da se izraz italijanskih kriminalistov nahaja že pri Tomažu.² Če primerjamo Tomažev stavek s § 17 našega novega kazenskega zakonika, mislim, da najdemo precej soglasja: »Če je nastala iz kaznivega dejanja posledica, ki je težja, kot je bila v naklepu (praeter intentionem), ter predpisuje za tako posledico zakon strožjo kazen, je izreči to strožjo kazen samo, če se mora pripisati nastopivša posledica storilčevi malomarnosti« (negligentia).

9. Zanimiv je pri juristih *dolus eventualis*, izraz, ki ga moralisti v svoji terminologiji nimajo.

² V tem kontekstu omenja Dolenc tudi »*dolus indirectus*« po sv. Tomažu s pripombo, da je njegova tozadevna ideologija zastarela, češ, da je po Tomažu pri takim dolusu malomarnost ex lege presumirana. — K temu bi pripomnil: 1. Doktrina Tomaževa bi se dala z njegovimi lastnimi besedami izraziti v teh-le stavkih: a) *Nocumentum non praevisum nec intentum aggravat peccatum, si per se sequitur ex actu peccati* (1 II, q. 20, a. 5 et ad 3; q. 73, a. 8 et ad 2); i. e. tale peccatum »ex genere suo« (q. 20, a. 5) *gravius est, quia effectus, qui per se sequitur ex actu peccati, facit cum actu unum, unde actum »quodammodo specificat«* (q. 73, a. 8) *et facit eum »magis inordinatum«* (ib. ad 2). — b) *Non tamen peccatum nec ac culpam nec ad poenam imputatur, si non est aliquomodo voluntarium*. To je pri skolastikih splošno načelo. — c) *Poenam non additur nisi crescente culpa*« (1 II, q. 20, a. 5 ad 3). — 2. Torej ideologije o »pseudodolusu« pri Tomažu ni najti.

Storilec izvrši kaznivo dejanje; vé, da utegne nastopiti iz njega gotova hotena posledica, ki jo Dolenc imenuje „uspevek »A«, morda pa tudi posledica »B«. »Za eno in za drugo možnost ve; on hoče sicer, da nastopi posledica »A«, toda za primer, da nastopi (kot možna predvidena) posledica »B«, pristane že v naprej na to, da naj nastane le-tà« (Dolenc 52). Zgled bi bil sledeči: Cajus želi sosedu Titiju zlo, n. pr. da bi si zlomil nogo. V ta namen polije v nedeljo zjutraj prostor pred svojo hišo z vodo, ki se takoj zledeni. Vé, da gre Titius običajno k prvi sveti maši, ko je še temno, in da mora iti po tem prostoru; predvideva in želi, da bi padel in se ranil. Včasih (toda bolj redko) gre tudi sosedova žena Berta k prvi maši. Cajus si misli: pa naj si eventualno zlomi Berta nogo; ta uspevek je kot morebiten predviden in hoten, radi tega kajpada kazniv. Za moraliste tu ni nikake težave. Gre le za terminologijo.

10. Manjšo krivdno obliko, nego je naklep, imenujemo »malomarnost«, ki odgovarja latinski »culpa«. Tako malomarnost imamo, če je storilec vnaprej vedel za nastopivšo posledico, pa je lahkomiselnost smatral, da jo bo mogel odvrniti, dasi je mogel ali bil dolžan po okolnostih vedeti zanjo, zlasti po svojih osebnih lastnostih« (§ 16, 2).

Pri malomarnosti storilec »postopa ne sicer tako, da bi hotel zlo, ampak vendar le tako, da nastane zlo« (Dolenc 53). Predstavimo si, da zidarski mojster zanemari pri delu one varnostne ukrepe, ki jih zahteva zakon ali običaj. Ne moremo reči, da baš »hoče« zlo posledico (nesrečo svojih delavcev), vendarle jo zakrivi po svoji površnosti in malomarnosti. Tako malomarnost kaznuje novi kaz. zakon včasih zelo strogo: s težko ječo do desetih let (§ 208). Teološki čitatelj najde vse potrebne pojme ad rem pri Noldinu, ko govori de culpa theologica in de culpa iuridica. — Seveda govori Noldin bolj pod vidikom restitucije, dočim govori kaz. zakonik pod vidikom kazni; ni pa ne restitucije v moráli, ne kazni v pravu, kjer ni krivde (culpa). »Culpa« pa obstoja le tedaj, če je podana vračunljivost.

11. O tej govori § 22, ki vsebuje več ali manj vse one momente, katere razlagajo moralisti, ko govore »de eis, quae tollunt vel minuunt voluntarium«. »Kdor sploh ni mogel pojmovati narave in pomena svojega dejanja ali po pojmovanju ravnati zbog duševnega razstroja ali skaljene zavesti ali duševne nerazvitosti ali slaboumnosti, ni odgovoren za svoje dejanje« (§ 22).

Kogar pojmovanje je bilo zmanjšano, temu sme sodišče zmanjšati kazen (§ 22, 2). Moralisti bi rekli: »Non excusatur a toto peccato, sed a tanto peccato.« Kakor vidimo, so novejši juristi zavzeli v tem vprašanju stališče moralistov, dočim je starejša doktrina, zlasti po ideologiji avstr. kaz. zak., stala na stališču: »aut-aut« (prim. glede starejše doktrine Dolenca 68).

12. Pri kaznivosti se ozira »sociološka šola« v glavnem na osebnost storilca, »klasična šola« pa na kaznivo dejanje. Dolenc je pristaš sociološke šole, kateri tudi teolog prav gotovo

ne bo odrekel svojih simpatij, vendarle bo moralist upošteval eno in drugo. Možno je namreč, da je osebnost storilca usmerjena zelo protimoralno, a kljub temu so njena dejanja pred zakonom mali prekrški ali naravnost povsem irelevantna; kot zgled naj nam služi »šikana«, s katero more sitnež spraviti bližnjika naravnost v obup, ne da bi moral odgovarjati radi tega pred zastopnikom človeškega zakona. Za to menim, da bi morali tudi juristi upoštevati stališče obeh šol, to je presojeti objekt (dejanje) in subjekt (osebo storilčev). Codex Juris Can. uči, da je treba presojeti pri teži delikta: a) zakon, ki je bil kršen, b) večjo ali manjšo storilčevo vračunljivost in c) povzročeno škodo (Can. 2196); tu se torej uvažuje: o b j e k t, a f e k t in e f e k t. Konkretno pokaže svoje stališče vsak zakonik pri odmeri kazni.

13. Cerkveni Codex uči, naj se pri kazni uvažuje »non modo obiectum et gravitas legis« (klasična šola), »sed etiam aetas, scientia, institutio, sexus, conditio, status mentis delinquentis« (sociološka šola). Ko odmerja Codex kazen, hoče, da pride dalje v poštev »dignitas personae, quae delicto offenditur aut quae delictum committit; finis intentus; locus et tempus, quo delictum commissum est; num ex passionis impetu, vel ob gravem metum delinquens egerit; num eum delicti poenituerit; eiusdemque malos effectus evitare ipse studuerit, aliaque similia« (Can. 2218, § 1). Po analognih principih presoja kazenskopravno odgovornost tudi drž. kazenski zakonik v § 70, 2.

14. Tako imamo v cerkvenem in državnem kaz. zakonu celo vrsto momentov, ki govore za nevráčunljivost, oziroma za »zmanjšano vračunljivost«. Dolenc navaja sledeče: a) duševni razstroj; po Codexu bi spadali sem habitualiter amentes (Can. 2201, § 2); b) skaljena zavest; pomeni močan afekt ali strast: passio imputabilitatem tollit, si omnem mentis deliberationem et voluntatis consensum praecedat et impediatur (Can. 2206); c) slaboumnost, kar je isto, kot debilitas mentis v Can. 2201, § 4; d) duševna nerazvitost; predvidena v Can. 2201, § 2.

15. Stek deliktov. V morali in v cerkvenem pravu imamo primere, da z enim dejanjem kršimo več kreposti ali več različnih zakonov; če Titius n. pr. ukrade 100 Din privatniku, je to furtum simplex; če jih ukrade cerkvi, je to furtum sacrilegum. Ko bi župnik kradel cerkvi, bi kršil Can. 2346 in Can. 2404. Ta stek imenujejo kanonisti concursus formalis (ali pa idealno konkurenco). Tak »idealni stek« je omenjen v § 61 novega kaz. zakonika. Dolenc navaja kot plastičen zgled: Oče posili svojo rodno, pa omoženo hčerko. Kako naj presojava tak čin etično, je teologu jasno; vprašanje je le, kako naj se kaznuje? V cerkvenem pravu velja za take primere na splošno načelo: »Tot poenae, quot delicta« (kumulacijski princip, prim. Can. 2224, § 1). Jugoslovanski kaz. zakonik pa odreja kazen po onem zakonu, ki predpisuje najstrožjo kazen (§ 61). — Drži se torej načela: »Poena maior absorbet minorem.« Ta absorpcijski princip najdemo včasih tudi v Codexu (Can.

2224, § 3), ki ga pa uporablja le redkokdaj. — Zgled: Brat posili sestro. Po kumulacijskem načelu bi dobil za incest (§ 284) do 5 let, za posiljenje (§ 269, 1) do 10 let, skupaj do 15 let. Po absorpcijskem načelu bo dobil dejanski do 10 let.

16. Če je kdo pa zakrivil več kaznivih dejanj proti zakonu (per plures actus), imamo tako zvaní »realni stek«. Kanonisti ga imenujejo concursus realis ter navajajo kot zgled adulterium continentium, furtum continuatum itd.). Za zgled naj nam služi Titus, ki krade danes tukaj, jutri tam, sedaj to, sedaj ono. Teoretično je možno, da ga sodimo: a) za vsako posamezno tatvino posebej; b) da seštejemo skupno vrednost vseh predmetov in ga obsodimo po tej skupni vrednosti, kakor če bi bile vse tatvine enotno dejanje, »sub una«; ali pa c) da izberemo najtežjo tatvino in ga sodimo po tej, poostriivši kazen za druge tatvine na ta način, da jo sodnik poviša. Novi zakonik se drži v § 62 tega asperacijskega načela (poena maior cum exasperatione), pri čemer je treba omeniti, da se kazen samo »poviša«; poostriilnih sredstev kazni moderni zakoniki, in tudi naš kazenski zakonik, ne poznajo več (Dolenc 138).

17. Zelo primeren je v novem kazenskem zakoniku pravni institut pogojne obsodbe.

Dolenc omenja, in kot bivši sodnik zajema prav gotovo iz življenja, da se pri kratkotrajnih zaporih obsojenec ne poboljša, temveč da dejanski poslabša svoj značaj radi stikov, ki jih dobi v kratki dobi zapora z drugimi, bolj izprijenimi zločinci. Da bi prišli v okom tem zlu, so moderni zakoniki uvedli pogojno obsodbo storilca, o katerem se da osnovano pričakovati, da se bo vzdrževal v bodoče deliktov, čeprav se kazen tokrat na njem ne izvrši (Dolenc 141). Pogojna obsodba ni odpustitev kazni ali kaka »pomilostitev«, temveč tu se le odgodi izvršitev kazni za izvestno dobo. Če ostane delinkvent to dobo pošten, mu ni treba nastopiti kazni; če pa stori v dobi preskušnje novo kaznivo dejanje, se bo izvršila kazen za prejšnji in novi delikt. Tudi cerkveni zakonik v določenih primerih prepušča sodnikovi modrosti, da izreče pogojno obsodbo (can. 2288).

18. Kaznivo je po zakonu ne samo zlo dejanje, temveč tudi poskus.

Da je poskus dejanja etično graje vreden, in tudi že gola (notranja) želja storiti tako dejanje, je vsakemu jasno, kdor ve, kaj zahtevata deveta in deseta božja zapoved.

Pozitivno človeško pravo kaznuje na splošno tudi »poskus«, toda ne v isti meri kakor izvršeno dejanje. Conatus delicti je pri kanonistih lahko incepta delicti executio, ali pa tako zvaní delictum frustratum. Primera: a) Titia je n. pr. kupila abortivno sredstvo, toda pri prvem zauživanju sredstva se je dejanski skesala in je vrgla ostanek medikamenta in smeti, kamor tudi spadajo vsa ta sredstva. Do abortusa ni prišlo, čeprav je bil delictum inceptum. — b) Titius je n. pr. hotel ubiti sosedo ter storil vse, kar se mora storiti v dosegu uspevka: toda radi vzrokov, ki so izven njegove volje, ni prišlo do

posledic; nabasal je puško, meril natančno, streljal je, toda ni pogodil, ker se je njegov »cilj« v zadnji sekundi premaknil; to se imenuje délit manqué (ital. delitto mancato), po naše govorimo o »izpodletelem zločinu« (Dolenc 90).

19. Cerkveno pravo kaznuje ne samo delikt, temveč tudi *conatum delicti*; prim. zlasti Can. 2213. — Jugoslov. kaz. zakonik § 31 pravi: »Kdor je izvršitev naklepnege dejanja začel, a ga ni dovršil, se kaznuje zaradi poskusa ob zločinstvih vedno, ob prestopkih pa samo, če zakon to izrecno predpisuje.«

Na splošno bo sodnik ob poskusih kaznoval mileje kot zaradi izvršenega dejanja (prim. § 32).

Če je pokazal storilec pravočasno dejansko kesanje (*tätige Reue*), to je, če je prostovoljno odstopil od izvršitve, ali če je prostovoljno odvrnil posledico, ki bi nastopila z izvršitvijo njegovega dejanja, preden je zvedel, da je njegovo dejanje razkrita, se ne kaznuje (§ 33). Poudarek je na besedi »prostovoljno«. To prostovoljnost udejestvuje storilec, dokler je njegov poskus res skrit, kajti če je enkrat znan drugim ljudem, bo tak odstop naravno bore malo »prostovoljen«.

20. Kazni so različne. Glavne kazni so: smrtna kazen, ro-bija, zatočenje, strogi zapor, zapor in denarne kazni; stranski kazni sta: izguba častnih pravic in izguba službe (§ 35).

Za osebe izpod 21. leta se smrtna kazen ne sme izrekati.

Smrtna kazen se izvršuje z obešanjem (§ 36).

Absolutno je zagrožena smrtna kazen samo za veleizdajo (§ 91), za druge zločine pa le alternativno z drugo kaznijo (Dolenc 107).

Če preidemo od najtežje kazni k najmanjši, omenim, da je najmanjša kazen 25 Din (§ 42). — Med tema mejama leži pač široko polje.

21. Če hočemo omeniti različne delikte in kazni, jih za teološko izobražene čitatelje lahko razdelimo s pogledom na dekalog; juristi seveda imajo drugo razdelitev.

22. V prvi vrsti zanimajo nas duhovnike delikti proti religiji.

Kaznuje se bogokletje in sploh žalitev vere: »Kdor preklinja Boga ali vero, priznana z zakonom, ali javno smeši obrede ali običaje bogočastja, se kaznuje z zaporom do enega leta« (§ 162). Kazniva je nadalje motitev službe božje, obredov, žaljenje verskih predmetov (§ 163). Tukaj bi lahko omenili tudi § 375, ki kaznuje »izkoriščanje praznovnosti« z vedeževanjem, razlaganjem sanj, prerokovanjem iz kvart itd. Poudarjam pa, da zakonik ne kaznuje praznovnosti kot take, temveč izkoriščanje praznovnosti drugih, in to le tedaj, če kdo opravlja tako umetnost »obrtoma« kot dobičkanec posel. »To obrtno poslovanje mora namreč imeti kvalifikacijo, da storilca redi,« pogoj, o katerem pravi Dolenc (558), da bo pač zelo redko izpolnjen. Menim pa, da stvar v renici ni tako redka, temveč da spadajo med te »obrtnike« vsi oni hiromanti, telepati itd., ki svojo »umetnost« naznanjajo x krat v časopisih in včasih pridejo

tudi lahko vernim Ljubljčanom najbolj različnih socialnih slojev olajšat žepe.

23. Deliktov, ki bi jih teologi našteali pod četrto božjo zapovedjo je mnogo; saj hoče prav ta zapoved ohraniti socialni red, delikti pa so le prečesto naperjeni proti temu redu. Ti delikti se nahajajo v XII. in XIII. poglavju kazenskega zakonika. Omenjamo le glavne: veleizdajo (§§ 91—93), izdajstvo države (§§ 95—110), zlorabo in okvaro državnih znakov (§ 99) in razne delikte z ozirom na vojaške dolžnosti (§ 113 in nasl.). Pri tej priliki bi omenil, da se okrnitev lastnega telesa z namenom, da postane storilec nesposoben za vojaško službo, kaznuje (po § 118) z zaporom od sedmih dni do petih let (Dolenc 221).

Izrecno štiti zakonik tudi temeljne socialne institucije: rodbino, zakon (brak) in lastnino. Kdor javno izpostavlja posmehu ali preziranju te pravne naprave, se kaznuje z zaporom do treh let (§ 100, 2).

Strajk od strani delavcev pri takih državnih napravah, ki so potrebne za javno preskrbovanje s potrebščinami, in sabotaža javnega prometa se kaznujeta po § 115 in § 209.

24. Peta božja zapoved hoče zavarovati fizično integriteto človeškega telesa. Delikte proti njej našteva zakonik v XVI. pogl. (§§ 167—186).

Samoumor sam zase ni omenjen med kaznivimi dejanji, pač pa se kaznuje § 169 zavedba in pomoč k samoumoru. Da je homicidium (naklepno storjena usmrtitev) velik zločin, je jasno (§ 167). Kazniva je usmrtitev na zahtevo, tudi če kdo usmrti človeka iz golega usmiljenja z njegovim bednim stanjem (§ 168); n. pr. ranjenec prosi svojega tovariša, naj mu konča mukotrpno življenje; ali pacient prosi zdravnika za krepko injekcijo (Mord aus Mitleid).

Za detomor (§ 170) je kazen razmerno izredno mila, ako se je izvršil delikt radi psihične depresije, ki je združena s fiziološkim činom poroda. Vsekakor tudi po tem § »ni dopustno, da se detomorilka popolnoma oprosti« (Dolenc 286). Kazen izreče sodišče po svobodni oceni, vendarle »v obliki, ki kaže da gre za resno kazen« (Dolenc 286). In concreto bodo morali seveda zdravniki ugotoviti, je li obstojala taka depresija, ki jo zahteva zakon za omilitev kazni. Zdravniki in sodniki imajo tu velikansko etično odgovornost, ko izrekajo svoj parere oziroma svojo sodbo.

25. Pri splavu (abortus) razlikuje zakonik odpravo ploda s privolitvijo noseče žene (§ 172), ali pa zoper njeno voljo (173). Na splošno je splav kazniv, zlasti utegne priti zdravnik v hud konflikt s § 172, 2, če dá noseči ženi na njeno zahtevo sredstvo, da se plod odpravi (oz. operira v ta namen); kaznuje se z robijo do petih let. — Vendarle je dobil baš § 172 še en odstavek, ki je prišel v zakonik šele ob zadnji redakciji: »Zdravnik ali babica se kaznuje z zaporom do enega leta tudi, če že započeto odpravljanje ploda dovrši ter o tem ne obvesti pristojnega oblastva v treh dneh.«

»Že započeto« pomeni, da je odpravljanje započeto od katerekoli druge osebe razen od zdravnika ali babice (Dolenc 288).

Iz tega sledi jasno, da zdravnik ne sme pričeti takega dejanja. Naznaniti pa mora dovršitev abortusa oblasti, da more le ta dognati, koga zadene krivda, da je bilo odpravljanje započeto (Dolenc 289).

Omeniti moramo § 173, 3: »Kaznovati ni zdravnika, ki pravilno povzroči noseči ženi ob predhodni prijavi oblastvu po zdravniškem komisijskem mnenju prekinitev nosečnosti ali odpravi plod, da ji reši življenje ali odvrne neizogibno nevarnost za njeno zdravje, če to na noben drug način ni mogoče.« Gre za »abortus artificialis«. Stališče cerkve v tem vprašanju sem pojasnil v BV IV (1924) 163 nsl. in v »Slovenskem pravniku« 1924 str. 234 ss. ter moram ponoviti, da je po nauku Cerkve »directa occisio innocentis intrinsecus mala«, torej vedno zabranjena. Kaj je torej storiti in foro conscientiae, je znano vsakemu teologu. — Sicer pa: novi zakonik nikakor ne trdi, da je po § 173, 3 abortus artificialis etično dovoljen, temveč le izjavlja, da v takem skrajnem slučaju država »ne kaznuje« zdravnika; še manj pa pravi zakon, da bi zdravnik moral izvršiti tako operacijo. Pred Bogom bo torej ravnal resen zdravnik vedno po svojem moralnem prepričanju in se zavedal nauka svoje vere.

Hvalevredna je z ozirom na sedanje reklamo določba § 174, ki kaznuje oglase o abortivnih sredstvih. Iskreno želimo, da se ta § izvaja v vsej strogosti!

26. Precej hudo bodo občutili § 184 veseli fantje, ki ljubijo tepež v gostilnah. Vsi »interesenti« se kaznujejo že zaradi same udeležbe, če se ne da ugotoviti, kdo je povzročil smrt ali prizadel poškodbe. Vsekakor bodo morale biti bojevite narave precej previdne.

Prav tako grozi ljubiteljem dobre kapljice nevarnost od § 166. Če se kdo opijani do nevrtačunljivosti in stori v takem stanju kaznivo dejanje, ki se preganja po službeni dolžnosti, se kaznuje že zaradi pijanosti same z zaporom do enega leta ali v denarju do 10.000 dinarjev. Torej je zmernost zelo priporočljiva.

27. Tu bi omenil še XXIII. poglavje, ki kaznuje dejanja zoper občno zdravje: §§ 254—268. Da so taka dejanja že itak po morali zabranjena, je jasno. Venerično okuženje n. pr. se kaznuje z zaporom in v denarju do 50.000 Din (§ 256). Zanimivo in res hvale vredno je, da ta § ne govori o ženski osebi, temveč je storilec lahko moški ali ženska. Kaj je spolna okuženost, tega zakonodajalec ni označil. To bo treba vsekako ugotoviti od primera do primera na podlagi zdravniškega strokovnega mnenja (Dolenc 397).

28. Sextum dela velike skrbi moralistom, sociologom in sodnikom. Dejanja zoper javno moralo so naštetá v zakoniku v XXIV. pogl. (§ 269 do § 289). Kaznuje se posiljenje, oskrumba, zloraba maloletnih oseb, zaupanih oseb itd.

Zadeti bodo lahkoživci, ki obljublajo neizkušnim dekletom poroko, ut obtineant copulam: »Kdor zavede s tem, da zlorabi zaupanje spolno neomadeževane maloletne deklice, ki je dovršila štirinajst let, to dekličo v telesno združitev, se kaznuje z zaporom najmanj šestih mesecev.« Če se storilec z navedeno dekličo oženi, se ne kaznuje (§ 276). Torej ali pred oltar ali pred sodnika, tertium

non datur. Sicer pa ščiti ta paragraf samo spolno nedotaknjene deklice..., druge bodo mogle prijaviti svoje zahteve zgolj civilnim potom.

V zapor pride po § 277, kdor zlorabi žensko, ki se nahaja v nujni (n. pr. ženska prosi miloščino, pa jo »dobrotnik« zavede v nečisto dejanje). Zakon daje to zaščito vsaki spolno neoporečni ženski od 14. leta naprej, ki je torej fiziološko še devica. Ko bi moralist bil član redakcijske komisije, bi predlagal: mesto »spolno neomadeževana ženska oseba« postavimo zgolj izraz o s e b a. Razlogi: a) Osebo v bedi je treba pod vidikom castitatis ščititi v vsakem slučaju, tudi če ni virgo; kaj pa če je n. pr. ta oseba vidua, ki je poštena? — b) Zaščito je treba nuditi tudi moški osebi; kaj če pride mladenič v družino prosit podpore in ga kako bablje stavi pred alternativo: aut-aut? Ker je storilec v § 277 samo moški, se ženska oseba ne preganja: etično pa ni prav nič boljša od moškega storilca. — Ko sem govoril o tej zadevi z uglednim juristom, mi je rekel, da so slučajji, v katerih bi bila ženska »storilec«, bolj redki; radi tega niso bili predvideni v kaz. zakoniku.

30. Mnogo dobrega bodo mogli storiti sodniki, ako strogo aplicirajo § 281, ki zabranjuje izkoriščanje prostitutk. V težko ječo pride, kdor izvrši »zvodništvo« (lenocinium); § 282 mu diktira robijo do desetih let, ki jih tak človek po pravici zasluži. — Kazniva so javna nemoralna predavanja ter promet z nemoralnimi umskimi izdelki (§ 288). Pornografična literatura, ki se včasih vsiljivo ponuja na postajah, bo našla v tem paragrafu resno zajezo. Dobro bo, opozoriti policijo na take »umske izdelke«, ki so javno na prodaj. — Pri tej priložnosti bodi omenjeno, da zasleduje zakon bigamijo (§ 290), prikrivanje zakonskih zadržkov (§ 291); prešuštvo (§ 292) se kaznuje z zaporom do dveh let.

29. O c t a v u m ščiti pravno dobrino č a s t i, ki je v socialnem sožitju toli potrebna. Kazniva dejanja zoper čast nam našteva XXVI. poglavje kaz. zakonika (§ 267 do § 313).

Navadna »razžalitev« se kaznuje alternativno z zaporom do enega leta ali v denarju do 10.000 dinarjev (§ 297); če je pa dal kdo s svojim nedostojnim nastopanjem ali kaznivim dejanjem neposredni povod drugemu, da ga razžali, se sme razžalilec oprostiti vsake kazni (§ 298).

30. Za dolgojezičnike bo znala postati nevarna odredba § 299, ki kaznuje tako zvano »indiskrecijsko žalitev«: »Kdor ruši z izrekanjem ali raznašanjem osebnih ali domačih razmer druge osebe pokoj ali mir te osebe, se kaznuje z zaporom do šestih mesecev ali v denarju do 5000 dinarjev.« — Gorje klepetuljam, ako bodo sodniki to odredbo rigorozno porabljali; to bo joka in plačilnih nalogov. O resničnosti ali neresničnosti priobčene trditve se sploh ne bo razpravljalo (ker osebne razmere ne spadajo v javnost), temveč bo sodnik — upoštevajoč seveda vse okolnosti — le presodil, je li narušen »pokoj ali mir« tožilca. Quibus peractis incipiet lamentatio. — Pa je prav, da je tako.

31. Na »d o k a z resničnosti« se klepetulje večinoma ne bodo mogle sklicevati, ker je tak dokaz sploh nedopusten, »če se navedene činjenice tičejo rodbinskega izvljenja ali zasebnega poslovanja, ki ni v zvezi z javnim poslovanjem dotične osebe« (§ 312, 4). Zaščiten je torej strogo privatno življenje osebe, možno pa je dokazovanje činjenic, ki se nanašajo na »javno delo« dotične osebe, ker gre tu pač za interese javnosti, ki so važnejši kot privatni. Dolenc (469) navaja sledeči zgled: »Če se n. pr. očita duhovniku nemoralno življenje, je vsekako to v zvezi z njegovim javnim delom in dokaz resničnosti ni izključen. Če se mu pa očita, da zbira poštne marke in trati s tem več denarja, kot je za duhovnika primerno, je to osebna zadeva, ki nima z javnim delom duhovnika nikakršnega stika.« In concreto pa bo po mojem mnenju včasih težko določiti, da-li sega kako zasebno dejanje duhovnika že v njegovo javno poslovanje, ali je še činjenica zgolj privatnega značaja.

32. K l e v e t a (obrekovanje, calumnia) se kaznuje z zaporom od najmanj 15 dni (§ 301); ako pa storilec prekliče obrekovanje, mu sme sodišče omiliti kazen po svobodni oceni (§ 305). Večina bo preklicala in se pozneje vzgriznila v jezik.

33. XXII. pogl. kaz. zakonika kaznuje kršenje tujih t a j n o s t i. Zloraba pri tujih pismih, telegramih itd. se kaznuje z zaporom do šestih mesecev ali v denarju do 5000 Din (§ 251). Vsekakor precej nevarno odpirati tuja pisma. Slično se kaznuje kršitev poverjene poklicne tajnosti (§ 252): organi javnih in privatnih organizacij se kaznujejo z zaporom ali globo, »če neopravičeno razodenejo drugim z a s e b n e tajnosti, ki so jih zvedeli v izvrševanju svojega poklica«. Zanimivo, da ne padejo pod ta paragraf »duhovniki glede čuvanja spovedne tajnosti. Izdaja spovedne tajnosti ni kriminalizirana, ker spada v interno versko sfero, za katero veljajo zakonite norme cerkvenega prava« (Dolenc 392).

Službena tajnost veže državnega uslužbenca tudi po izstopu iz službe (§ 404).

34. Da se uslužbenci p o š t n e stroke posebno kaznujejo, ako zlorabijo svojo pozicijo v razodevanje tajnosti (§ 402), je naravno; omembe vredno je, da se kaznuje tudi tisti, ki priobči vsebino, za katero je izvedel iz odprtega pisma (n. pr. dopisnice). Priporočljivo bo tedaj, ne vtikati se v tujo korespondenco. — Analogno se kaznuje zloraba telegrafa in telefona (§ 403 do § 404).

35. Bogoslovne čitatelje bi znalo zelo zanimati, kako postopa zakonik, ako je podana l a e s i o d o m i n i i.

Dejanja, s katerimi se človek pregreši zoper VII. zapoved najdeš v XXVII. pogl. kaz. zakonika (§ 314 do § 383). Torej jih je nebroj, kakor jih je nebroj pod teološkimi vidiki. Samo po sebi je umevno, da se presoja zakonika in moralistov pri teh dejanjih na splošno krije; saj ne more biti drugače, ko oba zajemata iz — zdrave pameti.

Seveda pa moramo razlikovati med »restitucijsko dolžnostjo«, ki izvira ex laesione dominii, in med »kaznivostjo dejanja«. Duhovnik bo predvsem urgiral prvo, kazenski sodnik pa bo določal zapor itd.;

glede poprave provzročene škode bo večkrat moral poslati stranko k svojemu civilnemu kolegu.

Je pa novi kaz. zakonik pri izvestnih deliktih zoper imovino precej strog; težka tatvina se kaznuje po § 316 z robijo do desetih let, kar je že nekaj; zanimiv primer težke tatvine pa imamo v § 316, 7: če je kdo storil tatvino živine (Nutzvieh), katere vrednost je večja od 3000 Din. Za konjske tatove (n. pr. cigane) bo znala biti ta odredba nevarna. Bo treba prste skrajšati.

»Materia gravis« prične s stvarjo, ki je vredna nad 300 Din. »Male tatvine« (in »utaje«) imajo za predmet stvari male vrednosti, do največ 300 Din, ter se kaznujejo s stroгим zaporom do enega leta (§ 320); vendarle v posebno lahkih primerih sme sodišče storilca tudi oprostiti vsake kazni (§ 320, 5), zlasti, če je kdo kradel iz nuje: n. pr. lačen človek je odnesel iz pekarije hleb kruha. Naštevati vse primere, s katerimi človek utegne kršiti imovinske pravice drugih, ne spada v okvir referata.

Umestno pa bo, ako omenimo slednjič one odredbe kaz. zakonika, ki zanimajo posebno duhovnika.

36. Delikt, ki ga more zagrešiti samo kultni predstavnik, je omejen v takozv. »kancelparagrafu«; ta določa: »Verski predstavniki, ki uporabljajo v strankarske namene svojo duhovno oblast po verskih molilnicah ali s sestavki verskega značaja ali drugače v izvrševanju svoje poklicne dolžnosti, se kaznujejo z zaporom do dveh let ali v denarju« (§ 400)³.

Duhovnik je po tem § kazniv, ako podaje vernikom smernice, »ki so uprte edino le v svrhe političnega udejstvovanja v političnih strankah« (Dolenc 584). Tako »politiziranje« pa je kaznivo le tedaj, ako ga izvrši duhovnik »v izvrševanju svoje poklicne duhovne oblasti«; če bi pa nastopil na političkem shodu, lahko poudarja politiške smernice, kakor vsak drug državljan; kancelparagraf nima nič opraviti s političskimi shodi.

Vsekakor pa bo ob času volitev zelo potrebno, da duhovnik natančno preštudira vsako besedo, prej ko se izrazi o kakem političkem vprašanju: prim. F. Ušeničnik, Pastor. bogosl. II, 749.

Včasih bo neizogibno, da se duhovnik izrazi o »politiki«. Če ima kaka stranka v svojem »političnem« programu zahteve, ki so proti verskemu nauku ali proti moráli (divortium, »Dispensehen«, brezverska šola itd.), potem je njen program tudi versko ali moralno vprašanje: tu bo veljala beseda: mori possum, tacere non possum. Isto velja na »socialnem« polju. Če uči kaka stranka, da privatna lastnina ni dovoljena (»Eigentum ist Diebstahl«), je to zmota proti temeljem etike. Kdo bi mogel duhovniku zameriti, če pobija na prižnici to zmoto, akoravno bodo rekli, da politizira. Saj je baš za to postavljen, da pove ljudstvu, »kaj je moralno ali etično dovoljeno, in kaj ni« (Dolenc 584).

³ Glede »kancelparagrafa« prim. fundamentalno razpravo prof. Dolenc v »Zborniku znanstvenih razprav« juridične fakultete v Ljubljani, II, 160—197.

Sicer pa uče pastoralisti sploh, naj se duhovnik kot predstavnik cerkve v čisto političnih zadevah (kjer so mnenja lahko različna), nikar ne eksponira. Nihče nima pravice, vpreči pred svoj zgolj politiški voz Kristusovo cerkev; prim. BV VIII (1928) 151, št. 47.

37. Verske predstavnike omenja dalje zakonik v § 275, kojega vsebina pa je skrajno delikatna: »Z robijo do desetih let se kaznuje: kdor izvrši kot starejšina, nadzornik, zdravnik, verski predstavnik, vzgojitelj, učitelj ali drug organ, izkorišča je oblast, ki mu jo daje ta njegov položaj, proti osebi, s katero je v dotiki ali na katero ima po tem svojem položaju vpliv, telesno združitev s to osebo.« Predmet zločina je vsaka oseba, torej tudi polnoletna. Namen zakona je, preprečiti zlorabo onega avtoritativnega položaja, ki ga imajo taki predstojniki nad podrejenimi osebami. Kjer ni zlorabe avtoritete, ni kaznivosti po tem §, »n. pr. če se učenka na zavodu sama vsiljuje k spolnemu občevanju« (Dolenc 420). Delikt bi si lahko zamislil tudi tako: če bi duhovnik ženski dokazoval, da copula impedita conceptione neha biti smrtni greh, in bi jo na ta način dovedel do združitve. Iskreno želimo, da bi noben vzgojni organ nikoli ne prišel v konflikt s § 275.

38. Duhovnik je omenjen nadalje v § 395: »Državni uslužbenec ali verski predstavnik, ki primora koga z zlorabo svoje službe ali svojega položaja, da kaj stori ali ne stori ali da kaj trpi, s čimer se žali kakšna njegova pravica, se kaznuje z zaporom ali v denarju do 50.000 Din.«

Zahteva se torej, da bodi dejanje duhovnika »causa efficiens damni«; torej ne zadostuje takozv. »occasio« damni, marveč mora biti med deliktom in škodo vzročna zveza; kršena mora biti »pravica« druge stranke, torej ne kaka druga krepost. Slednjč mora vsebovati dejanje »zlorabo« oblasti. Primer — sicer zgolj teoretičen — bi imeli v temle: nupturijenta imata vse dokumente v redu, zadržka nobenega, omnia parata ad nuptias, verski predstavnik pa ju noče kopulirati, ker ga niso povabili — na gostijo. To bi bila res zloraba oblasti in kršenje neke pravice, ki bi povzročilo, da nupturijenta trpita. Če hoče čitatelj bolj praktičnih zgledov, naj si jih po možnosti sestavi.

39. Specifično za duhovnike je izdan § 398: »Verski predstavnik, ki ne vpiše rojstva, poroke ali smrti v knjigo, predpisano za to, se kaznuje z zaporom do enega leta ali v denarju do 10.000 Din.« Juriščno se zahteva, da je duhovnik naklepno opustil vpis; zgolj nepravilno vpisovanje v matrike ne pade pod ta §, pač pa utegne biti predmet disciplinarnega kaznovanja (cfr. Dolenc 582).

Če bi pa duhovnik ponaredil ali pre naredil listine (matične izpiske), katerim gre uradna verodostojnost, bi prišel pod sankcijo § 214 in 215 ter bi se izpostavil nevarnosti težke ječe (teoretičen zgled: ko bi izdal za dva neporočena uradno listino, da sta bila zakonito kopulirana).

40. Prav tako se tiče duhovnika § 399: »Verski predstavnik, ki poroči osebi, med katerima zakon (brak) po zakonu ni dopusten, se

kazuje z zaporom ali v denarju.« Po točki 2 istega § se kaznuje duhovnik tudi tedaj, ako poroči osebo, katera je prej sklenila civilni zakon... seveda ako ni bil prejšnji zakon (civilni) po zakonitih predpisih že razvezan ali odpravljen. Primer: Katoličan Titus se hoče poročiti s protestantinja Berto; ker le-ta noče podpisati reverza, ju katoliški župnik ne more kopulirati, na kar se kratkomalo poročita pred magistratom. Čez leto in dan pa sta že narazen. Titus se hoče poročiti z novo nevesto katoličanko. Župnik ju kopulira stoječ na stališču, da zakon pred magistratom itak ni veljaven ter je torej Titus samec. S tem pride v nasprotje s § 399; moral bi prej imeti izjavo magistrata, da je prejšnji zakon pro loro civilni razvezan. — Kakor vidimo, človek ni nikoli preveč previden.

Kazenski zakonik je — kljub svoji neprijetni vsebini, ki nam predstavlja nižine človeških slabosti — knjiga, ki bi jo moral vsak intelektualec prečitati. Prof. Dolencu moramo biti hvaležni, da nam je nudil tako jasno tolmačenje zakona ter želimo njegovemu mojstrskemu delu najlepšega uspeha; svojemu ljudstvu pa želimo, naj bi nikdar ne prišlo v konflikt s §§ kazenskega zakonika. Jos. Ujčić.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

»Corpus Catholicorum« zv. 11—15.

V zadnjih štirih letih (1926—1929) je izšlo pet zvezkov te za zgodovino verskih borb v prvi polovici 16. stol. prevažne zbirke¹.

V 11. zvezku sta objavljena dva krajša nemška polemična spisa frančiškana Avguština Alfeldskega². Avguštín iz mesteca Alfelda na Hannoveranskem je bil član saksonske frančiškanske province sv. Križa, ki jo je 1529—1532 vodil kot provincial. Skrajna mejnika njegovega življenja nista znana. V letih 1520—1534 je izdal 16 manjših polemičnih spisov zoper Luthra, večinoma v nemškem in latinskem jeziku hkrati, ki so se deloma po večkrat natisnili. Hadrian VI. je 31. maja 1523 kanoniziral meißenškega škofa Benona (1066—1106), mišijonarja med polabskimi Slovani, ki je v borbi za investituro stal na strani Gregorija VII., in sredi 1524 naj bi se v Meißenu dvignili njegovi ostanki. Tu se je oglasil Luther z vehementnim spisom »Widder den newen Abgott und alten Teuffel der zu Meissen soll erhaben werden« (Wittenberg 1524). Luthru so še 1524 odgovorili Hieron. Emser, opat Pavel Amnicola (Bachmann) in Avguštín Alfeldski. Avguštínov ne preveč krotki odgovor je v 11. zvezku CC izdala dr. Käthe Büschgens. Uvod, komentar in registri

¹ Poročilo o prejšnjih zvezkih BV I, 182 sl.; II, 195 sl.; VI, 246—249.

² Augustin Alfeld O.F.M., Wyder den Wittenbergschen Abgot Martin Luther (1524). Herausgegeben v. Dr. Käthe Büschgens. — Erklärung des Salve Regina (1527). Herausgegeben v. P. Leonhard Lemmens O.F.M. 8^o, 102 S. Münster i. W. 1926, Aschendorff.

so skrbno izdelani. Izdajo pa kazi obilica marginalnih navedkov iz bibličnih knjig z naravnost fantastičnimi številkami, ki jih izdajateljica izkazuje za tiskovne pogreške. Ko je bil stavek že zlomljen, je bila opozorjena, da ne gre za tiskovne pogreške, marveč da je stavec porabil obrnjeni frakturni končni r za številko 2, ko mu je primanjkovalo tipov; in ta r je izdajateljica dosledno brala za 7. Če bi bila v že zlomljenem stavku vse to popravila, bi bilo odpadlo mnogo opomb, ki navedke rektificirajo, s tem pa bi bilo prišlo do novega štetja strani in vrstic v izdaji teksta pa tudi do mučnih korektur v navedkih 4. oddelka uvoda (o jeziku). Vsem tem popravam se je izognila in pustila stari stavek, svojo zmoto pa priznala v opombi na str. 24. Čudno se mi zdi, da izdajateljica že zaradi nemogočih števil (n. pr. 2 Para[lip]. 74; Math. 78; Exod. 77; Num. 75; 7 Para[lip].; Math. 77; Act. 73; 7 Corin. itd. itd.) ni že med delom začela »pru-denter dubitare«, ali gre zgolj za navadne tiskovne pogreške. — V drugem delu zvezka je v februarju 1929 umrla frančiškanski historik Leonhard Lemmens izdal Avguščina Alfeldskega nemško razlago marijanske antifone »Salve regina«. Luther je na malo gospojnico 1522 nastopil proti antifonama »Salve regina« in »Regina coeli«. Dva njegovih prijateljev, oba prošta v Nürnbergu, sta antifoni takoj odpravila in anonimni spis je njuno postopanje skušal opravičiti in utemeljiti. Dva druga Luthrova pristaša sta nastopila s posebnima spisoma. Na katoliški strani so se oglasili 1523/24 župnik dr. Jurij Hauer v Ingolstadt, 1524 dominikanec Jan. Dietenberger, 1526 avguštinec Bartolomej Arnold (Usingen), 1526/27 pa frančiškan Avguštin Alfeldski. Razlaga sledi besedilu antifone in je prenapolnjena z bibličnimi citati, ponekod široka in prisiljena, podrugod pa topla in lepa. Alfeldski jo je 1526 napisal in 1527 izdal v latinskem, 1527 tudi v nemškem jeziku. Nemška izdaja je prevod latinske, ki ji razen na par mestih zvesto sledi. Druga latinska izdaja je izšla 1530, pomnožena z razlago antifone »Regina coeli«. Na koncu 11. zvezka CC so natisnjena »načela o pravopisu v nemških tekstih« kot dopolnilo »načel za izdajo CC«.

V naslednjem (12.) zvezku je p. Patricij Schlager izdal Enchiridion frančiškana Nikolaja Herborna³. Nikolaj Ferber, roj. ok. 1480 v nassauskem mestecu Herbornu, je bil ok. 1522 frančiškanski gvardian v Marburgu in se je pošteno pa brez uspeha trudil, da bi preprečil odpad hessenskega deželnega grofa Filipa. V začetku 1527 je moral Nikolaj zapustiti Hessensko; postal je gvardian v Brühlu in stolni pridigar v Kölnu. Na Hessenskem je bil njegov glavni nasprotnik odpadli frančiškan Frančišek Lambert, ki ga je Filip pozval v deželo in ga imenoval za profesorja na novi univerzi v Marburgu. Za tremi manjšimi polemičnimi spisi iz l. 1526./27. je Nikolaj l. 1529. proti Lambertu objavil apologetično-asketično knjigo: »Monas sacro-

³ Nicolaus Herborn O.F.M., *Locorum communium adversus huius temporis haereses Enchiridion* (1529). Herausgegeben von Dr. P. Patricius Schlager O.F.M. 8^o, XXVIII u. 190 S. Münster i. W. 1927, Aschendorff.

sanctae Evangelicae doctrinae«. Nekaj poprej, l. 1528., pa je proti vsemu novotarskemu gibanju izdal delo: »Locorum communium adversus huius temporis haereses Enchiridion«. Je to apologetično-dogmatično delo, ki mu je namen, ona poglavja katoliškega nauka, ki so jim reformatorji dotlej ugovarjali, jasno obrazložiti in iz svetega pisma utemeljiti; to metodo uporablja tako zvesto, da le izjemoma navaja očete in cerkvene zbere in da popolnoma opušča filozofsko-teološke dokaze. L. 1529. je Enchiridion izšel v novi izdaji, v kateri sta objavljena še dva samostojna spisa: kratek traktat o znakih prave cerkve in navodilo za pridigarje. P. Schlager je v 12. zvezku CC izdal Enchiridion po 2. izdaji in ga opremil z uvodom, kritičnim aparatom in stvarnimi opombami ter s kazali.

Naslednja dva zvezka CC prinašata pet spisov Janeza Ecka. V 13. je Bernard Walde izdal razlago 20. psalma, ki jo je Eck predaval v Ingolstadt najbrž proti koncu poletnega semestra 1534 in jo izdal l. 1538.⁴ Zelo temeljit je izdajatelj ev uvod, zlasti zasledovanje Eckovih virov in literarnih pripomočkov. Vprav pripravljanje pričujoče izdaje je bilo Waldeju povod, da je v Münchenski univerzitetni knjižnici izsledil mnogo knjig, ki so bile nekdanj Eckova last. Bogato Eckovo knjižnico je podedoval njegov polubrat Simon Eck, čigar dediči so jo 1574 naklonili univerzi v Ingolstadt; odtod je prišla v Landshut in naposled v München. Ps. 20 ima Eck za direktno mesijansko prerokbo Davidovo. V razlagi hoče pokazati, kako so se vse napovedi točno izpolnile na Kristusu in na njegovih judovskih nasprotnikih. Walde je tekst opremil z bogatimi, zelo skrbno sestavljenimi opombami. Explanatio odpira pogled v delavnico teologa Ecka.

V 14. zvezku so objavljeni štirje krajši nemški spisi Eckovi⁵, ki so važni viri za Eckovo biografijo in karakteristiko, za lokalno širjenje reformatorskega pokreta in za razvoj novovisokonemškega pismenega jezika. K. Meisen je napisal obsežno študijo o jeziku (str. XXXVI—CXI) in sestavil glosar na koncu (str. 68—82), vse ostalo, t. j. bibliografski uvod, izdaja z opombami in običajni registri, je delo Frid. Zoepfla. — Luther je sredi leta 1520. v svojem reformnem spisu »An den christlichen Adel...« govoril za združitev s husiti in poleg drugega terjal priznanje, da sta bila Hus in Jeronim iz Prage v Kostnici po krivici sežgana. V obrambo kostniškega cerkvenega zbora se je oglasil tudi Eck. V avgustu 1520 se je vrnil iz Rima in prinesel bulo »Exsurge«, proti koncu septembra je po raznih saksonskih mestih bulo razglašal, na Mihaelovo je prišel v Leipzig.

⁴ Johannes Eck, Explanatio Psalmi vigesimi (1538). Herausgegeben von Dr. Bernhard Walde, Hochschulprofessor in Dillingen a. D., 8^o, LXVI u. 101 S. Münster i. W. 1928, Aschendorff.

⁵ Johannes Eck, Vier deutschen Schriften gegen Martin Luther, den Bürgermeister und Rat von Konstanz, Ambrosius Blarer und Konrad Sam. Nach den Originaldrucken, mit bibliographischer Einleitung, Anmerkungen und einem Glossar herausgegeben von Karl Meisen und Friedrich Zoepfl. 8^o, CXII u. 82 S. Münster i. W. 1929, Aschendorff

kjer je isti dan dovršil spis: »Des heiligen concilii tzu Costentz... entschuldigung...« in ga dal v tiskarno, odkoder je že 3. oktobra prišla brošura, polna tiskovnih pogreškov. Spis z vsemi znaki onodobne polemike, bolj kompendij Luthrovih zmot nego obramba kostniškega koncila (str. 1—8), je Luthra tako razdražil, da je sredi oktobra pikro odgovoril: »Von den neuen Eckischen Bullen und lügen.« — V Kostnici se je novo gibanje širilo od 1518/19, zajelo mnogo duhovnikov in imelo zasombo pri mestnem svetu. Ko je v maju 1526 potovalo več katoliških teologov, med njimi Eck, v aargauski Baden k verski disputaciji, jih je kostniški mestni svet skušil pregovoriti, naj bi predsedovali verskemu razgovoru med domačimi predikanti in dominikancem Antonom Pirato; če pa Pirata ne bi hotel s predikanti disputirati, naj bi teologi sami nastopili. Pogajanja so se najprej odgodila, pozneje se sicer nadaljevala, pa razbila, ker mestni svet ni bil voljan priznati doktorje za razsodnike. Govorice so trdile, da so se kostniški predikanti hoteli izogniti disputaciji z doktorji; zoper te marnje sta nastopila mestni svet sam in predikant Ambrož Blarer s posebnima brošurama, valeča vso krivdo na teologe. Obema je temperamentno odgovoril Eck (str. 19—52). — Na četrtem mestu je v tem zvezku (str. 53—61) natisnjen Eckov poziv ulmskemu predikantu Konradu Samu na disputacijo o najsv. zakramentu. Sam je prišel sredi 1524 v Ulm, imel zasombo pri mestnem svetu in znal izpodriniti dominikanske in frančiškanske katoliške pridigarje. Eck se je pri mestnem svetu in pri bavarskem vojvodu Viljemu potegnil za zapuščene ulmske katoličane in je z vojvodovim dovoljenjem l. 1527. izdal omenjeni ostri poziv na disputacijo o evharistiji; vprav v nauku o Gospodovi večerji je Sam bil na strani helvetskega reformatorja Zwinglija. Do disputacije ni prišlo.

Cochlejev spis, izdan v 15. zvezku CC^a, nas postavi sredi v vehementne borbe l. 1530. Nürnberški mestni pisar Lazarus Spengler je v l. 1528./29. iz cerkvenopravnih zbirk izbral tekste, ki so se zdeli novotarstvu kakorkoli ugodni. Po želji mejnega grofa Jurija Brandenburško-Ansbaškega je Spengler priredil nemški povzetek, ki se je brez avtorjevega imena natisnil 1530 v Nürnbergu. Spengler je svojemu v Leipzigu bivajočemu katoliško mislečemu rojaku Waltherju poslal svoj anonimni elaborat in mu pisal zelo žaljivo o Cochleju. Prav tako je Spengler za mejnega grofa, ki je bil poslal njegov spis saksonskemu vojvodu Juriju in brandenburškemu volilnemu knezu Joahimu, koncipiral odgovor na odklonilni pismi in porabil to priliko za napad na Cochleja. Ta je zvedel za ta ali oni napad, morda morda za vse tri, in je v aprilu 1530 izdal nemški spis: »Auff den Tewtschen Auszug vbers Decret von vnbenanten leuthen gemacht. Antwortt.« Kmalu zatem je Cochlaeus spremljal vojvoda Jurija in njegovega sina k državnemu zboru v Augsburg. Prišedši v začetku maja v Augsburg

^a Johannes Cochlaeus, In obscuros viros qui decretorum volumen infami compendio theutonice corruerunt expostulatio (1530). Herausgegeben von Dr. Joseph Greven, ao. Professor an der Universität Bonn. 8^o, XLIV u. 37 S. Münster i. W. 1929, Aschendorff.

je svoj nemški spis prosto prevedel v latinščino, izpustil pa predgovor in sklepno besedo. Ta prevod je izšel tiskan v Augsburgu pod naslovom: »In obscuros viros... expostulatio«, obenem ž njim pa drug, že v Draždanih dovršen spis: »Censura triplex, canonica, civilis, et Divina, in Temeratores Ecclesiasticarum institutionum.« V 15. zvezku CC je objavljen latinski spis (prevod) »In obscuros viros... expostulatio«, izdajatelj pa je v uvodu obelodanil neprevedeni nemški predgovor in zaključno besedo ter predgovor k »trojni cenzuri«. — Tudi ta zvezek se dostojno vreja v važno zbirko. F. K. Lukmaň.

b) Ocene in poročila.

Donat S. J., *Summa philosophiae christianae*. Oeniponte (Innsbruck). Typis et sumptibus Feliciani Rauch.

Te ga izvrstnega učbenika filozofije so izšli zadnja leta trije zvezki v novih izdajah: *Critica* (5. in 6. izd. 1928), *Cosmologia* (4. in 5. izd. 1924) in *Theodicea* (5. in 6. izd. 1929). Poleg tega je izšlo skupno kazalo (*Index generalis*, 1929).

Vsak zvezek je v novi izdaji predelan in znatno pomnožen. V kritiki je zlasti predelano in logično preurejeno prvo poglavje o možnosti izvestnega spoznanja. Sedaj je razporedba res bistra. (Mimogrede naj omenim, da D. tudi zameta za svojo teorijo izraz »dogmatizem«, češ da pomeni ta beseda pri modernih metodo, ki postavlja trditve brez zadostnih dokazov, kritika spoznanja je pa prav kritika, ki izkuša znanstveno dognati vrednost in meje našega spoznanja.) Nekatero razpravo so popolnoma na novo dodane. Tako razprava o fenomenologizmu (170—176), ki je v njej Husserlova teorija jako dobro označena. (Netočna se mi zdi samo trditev, da zavaja Husserlova teorija v drzno spekulacijo, ker po njej baje spoznavamo po neposredni ideaciji bistvo vseh reči. Že v »Uvodu« I 193 sem citiral Husserlov izrek, kjer to po pravici zanikuje: pravi, da tako spoznavamo le »ineksaktno« bistvo, ne pa znanstveno določenega bistva.) Na novo sta dodani tudi dve tezi o iracionalizmu (216—240), ki sta v naši dobi zelo aktualni. (Vendar sta formalno še premalo dognani; druga ponavlja tretji del prve teze.)

Kozmologija je narasla v novi izdaji za 90 str. Tudi v tem delu se povsod pozna skrbna predelava. Na novo je D. dodal poleg drugega zlasti razpravo o Einsteinovi relativitetni teoriji (83—94), tezo o psihovitalizmu (226—228), celo poglavje o monizmu (338—350). Jako je predelano poglavje o razvoju vrst. Značilna je že formulacija teze o transformaciji. V prejšnji izdaji se je teza glasila: Pri rastlinah in živalih, se zdi, da je treba priznati transformacijo in sicer polifiletično, v novi izdaji sta pa odpadli besedici »se zdi« (prej: »videtur admittenda esse«, sedaj: »admittenda est«).

V Teodiceji je novo ali vsaj na novo predelano aktualno vprašanje o iracionalizmu glede božjega spoznanja in o božjem »doživetju« (14—18, 24—30). Drugod so večje ali manjše nebistvene izpre-

membe. Hvale vredno je, da je D. v tej izdaji pri vprašanju o božjem sodelovanju s stvarmi v pravdi z banjezijanci v tezi (249) opustil izraz »praemotio physica« in postavil določnejši izraz »praedeterminatio physica«. Po pravici namreč opominja, da so filozofi in teologi, ki zametajo le-to, a branijo prvo (n. pr. Billot), in kljub njegovemu nasprotnemu mnenju se zdi prav to pojmovanje tako v soglasju z naukom sv. Tomaža kakor v skladju z resnico.

Kazalo, ki ga je D. izdal v posebni knjižici za vse zvezke skupaj, je kaj porabno, da se bo mogoče hitro poučiti o kakem vprašanju, ki se obravnava v kateri izmed osmerih knjig. Vsekako je ta učbenik sedaj najbolj popoln in najbolj moderen izmed vseh latinskih učbenikov skolastične filozofije. A. U.

Straubinger H., *Einführung in die Religionsphilosophie*. Freiburg i. Br. 1929. Str. 132. (Herders Theologische Grundrisse.)

To delo ni in noče biti filozofija religije, ampak samo uvod v takšno filozofijo. Podati hoče vpogled v nje naloge in delovne načine ter pregled najvažnejših sistemov s kratko kritiko. Tak vpogled in pregled tudi zares podaja.

S. deli filozofijo religije v pet delov: r e l i g i j s k a f e n o m e n o l o g i j a preučuje religiozne pojave (fenomene) in njih zmisel; p s i h o l o g i j a motri njih subjektivno plat, kako v duši nastajajo in v kakšni zvezi so z drugimi duševnimi pojavi; m e t a f i z i k a presoja resničnost njih objekta; s o c i o l o g i j a gleda na verske pojave kot socialne pojave; a k s i o l o g i j a meri historične religije ob njih metafizičnem idealu in metafizičnih normah.

Prva naloga verske filozofije je dognati bistvo religije. Tu treba najprej določiti raziskavanju pravo pot ali metodo. S. razločuje šest metod, katerih vsaka ima svoje slednike. Prva je z g o d o v i n s k a (Kaftan, Reischle in dr.); druga i n d i v i d u a l n o - p s i h o l o š k a (Wundt); četrta f e n o m e n o l o š k a (M. Scheler); p e t a t r a n s c e n d e n t a l n a (Natorp, Simmel, Rickert, E. Troeltsch); šesta r a c i o n a l i s t i č n o - s p e k u l a t i v n a (Hegel, E. Hartmann, O. Pfeiderer, Rudolf Eucken).

Po teh potih prihaja filozofija religije do svojih misli o religiji. S. loči zopet pet takšnih osnovnih misli ali osnovnih oblik. Prva je m a t e r i a l i s t i č n o - a t e i s t i č n a (verska filozofija Feuerbacha, Marxa, Haeckla); druga p o z i v i t i s t i č n o - p r a g m a t i s t i č n a , ki ji je bog človečanstvo samo (Comte) ali Neznano (Spencer) ali hipotetična umisel, če priduje (James), ali fikcija (Vaihinger); tretja t e o r i j a p o s t u l a t o v , ki so ji Bog in nesmrtnost le nekaj, kar si moramo misliti, če naj ima nrvnost kak zmisel (Kant in njegovi), četrta t e o r i j a č u v s t e v , ki izvaja religijo iz čuvstev (Jacobi, Herder, Fries, Schleiermacher, R. Otto, modernisti); peta t e i s t i č n o - s p e k u l a t i v n a (Ulrici, Lotze; protestantovski teologi Barth, Gogarten; katoliški z dvojno smerjo platonsko-avguštinsko in aristotel-sko-tomistično).

Kakor pri metodi tako tudi pri osnovnih oblikah dodaja S. svoje kritične opazke in pripomnje. Delo je pisano stvarno in jasno. Neko-

liko moti, da metode in osnovne oblike niso dosti ostro ločene. Tako bi imel zadnjo osnovno obliko, teistično-spekulativno, vsak že po naslovu za metodično. Toda S. že v predgovoru sam pravi, da takšna ostra ločitev zlasti v filozofiji religije ni mogoča. Drugo, kar ne zadovalji, je, da premalo vpošteva tujo literaturo. Francoske tako zvane Durkheimove sociološke šole niti ne omenja. Tudi na ruske filozofe se bo treba poslej bolj ozirati. Vprašanje je tudi, ali so sploh metode zadostno razložene in označene. Ali ne bi zaslužila n. pr. evolucionistična metoda svojega posebnega mesta? Poglavitni nedostatek se nam pa zdi, da S. ni na koncu povzel osnovnih metodičnih misli za pravo filozofijo religije. Saj zadnji namen uvoda v versko filozofijo mora biti vendar le ta, pokazati mimo zmot pravo pot do resnice o religiji.

A. U.

Goettsberger, Dr. Joh., **Einleitung in das Alte Testament.** Mit 12 Bildern auf 4 Tafeln. 8^o (XVIII u. 522 S.). Freiburg i. Br. 1928, Herder. 18 M.

Profesor Goettsberger na Münchenski univerzi, urednik revije »Biblische Zeitschrift«, je dobro znan kot vesten in kritičen zasledovavec vseh pojavov na polju biblične vede stare zaveze. Zato je bilo pričakovanje veliko, ko je izšel njegov Uvod v StZ. In res je ta Uvod lep sad avtorjevega obsežnega znanja in velike akribije. Kar je bil Kaulenov uvod za prejšnja desetletja, to je Goettsbergerjev za danes. Čitatelj natančno izve, kje stoji danes biblična veda StZ, kakšni so njeni problemi, kako se rešujejo, kako daleč so rezultati že dozoreli. O vsakem vprašanju je podana bogata literatura. Zasedil je celo članek o novem slovenskem prevodu svetega pisma NZ v BV, ni pa žal opazil člankov o staroslovenskem prevodu, sicer ne bi govoril samo o lukianskih predlogah. Njegova natančnost in obzirnost napram vsaki moderni teoriji ga je tu pa tam zavedla, da je naštel različna mnenja o kakem vprašanju, ni pa potem pojasnil in utemeljil svojega lastnega naziranja, kar bi bilo v učbeniku vendarle potrebno. Sicer je tudi v takih slučajih razloge pro in contra mirno pretehtal in čitatelja s kakim »morda« ali »pač« opozoril, kam se njegova sodba nagiblje.

Uvod v StZ ima G. samo za literarno zgodovino, dasi sam obravnava v njem stvari, ki ne bi sodile v ta ozki okvir. Eno petino knjige napolnjuje razprava o pentatevhu. Končnega rezultata avtor ne more navesti, ampak pravi, da ne gre vpraševati, ali je pentatevh Mojzesov ali ne, ampak da je treba še dalje raziskovati, kako bi se dala premostiti razdalja med Mojzesovim pentatevhom in njegovo sedanjo obliko. O dekretu Bibl. komisije o pentatevhu iz l. 1906. pravi, da avtoritativno, čeprav ne končnoveljavno veže katoliško eksegezo, ki ji daje nekake koncesije, ne izrecno kot skrajne, dasi se te lahko zopet omejijo, kakor se zdi, da se je l. 1920. zgodilo pri Touzardu, ko je kongregacija o njegovih naziranjih o pentatevhu rekla, da »se ne morejo varno učiti«. — Devterozaija G. izrecno ne odklanja. Zdi se mu, da dekret Bibl. kom. iz l. 1908. zabranjuje hipotezo o Devterozaiji; misli pa, da se morda najde nova rešitev tega vprašanja, ko se bo temeljiteje spoznala usoda StZ sploh in prerokskih spisov posebej. — Bolj izključuje Devterozaharija radi preveč nesigurnih znakov za kak drug vir ter priporoča tradicionalno mnenje o enem Zahariju 6. stoletja. — Kako natančno vse registrira, se vidi n. pr. pri preroku Abdiju. Tu poroča, da sta-

vijo nekateri eksegeti postanek te knjige v čas pred eksilom, drugi po eksilu, ali pa prvi del (v. 1—10[11]) v predeksilsko dobo (=Ur-Obadja) in ostanek v poeksilsko. G. se odloča za eksilsko ali poeksilsko dobo. O literarnem razvoju te najmanjše knjige StZ (samo 21 verzov) sodi, da je težko verjeti, da bi bilo teh 21 verzov imelo dalje segajoč literarni razvoj. Sicer pa je avtor takemu literarnemu razvoju, oz. spremembam literarne oblike zelo naklonjen. Tako uči o Ezdrovi knjigi: »Ezdra kaže torej zopet v mnogo večjem obsegu ko Kralj. in Kron. tisto literarno stanje, ki ga nahajamo pri pentatevhu in sledečih knjigah StZ. Vzroki temu bodo povsod enaki.« Postanek Ezdrove knjige stavi v grško dobo, Ezdra kot avtorja izključuje ter misli, da sta nekdaž bili Ezdrovi knjigi s knjigo Kron. eno delo istega pisatelja. — Dobro brani G. historičnost Tobijeve, Juditine in Esterine knjige, zavračajoč domneve o paraboliciem ali legendarnem značaju. Knjige pa so nastale, meni, zelo pozno: Tobija ok. 200 pr. Kr., Judita med 5. in 2. stol. pr. Kr., Estera po 300 pr. Kr. Rad datira poedine knjige pozno, da lahko razloži poznejše jezikovne oblike, zlasti aramaisme. — 1 Mak. stavi G. med 104 in 63 pr. Kr., pri 2 Mak. pa pravi, da sta leti 162 pr. Kr. in 70 po Kr. najširši, leti 100 pr. Kr. in 20 po Kr. pa najozži meji, ki se dasta s tehtnimi razlogi braniti. — Enako misli o didaktičnih knjigah, da so pozno nastale: zadnje zbirke Pregovorov, Pridigar in Visoka pesem po eksilu, morda celo v grški dobi (300—150 pr. Kr.), Modrost pa med 300 in 1 pr. Kr. — O kanonu StZ pravi G. da Judje uradno niso imeli obsežnejšega kanona nego ga našteva Jožef Flavij in Talmud, ne v Palestini ne v Egiptu, da pa so preko tega kanona imeli v časti devterokanonske knjige, ki so se ponekod imele tudi za kanonske. Temeljito dokazuje opravičenost krščanskega kanona z devterokanonskimi knjigami vred. — G. zavrača podmeno, da bi bila katera knjiga StZ prvotno napisana v babilonskem jeziku s klinopisom. Wutzovo hipotezo o transkripciji hrebrega teksta v grško pisavo že pred aleksandrijskim prevodom brez pridržka sprejema.

Tako se nam predstavlja Goettsbergerjev Uvod v StZ kot tehtna knjiga z najmodernejšimi pogledi na aktualna vprašanja.

M. Slavič.

Sveto pismo Novega zakona. Drugi del: Apostolski listi in Razodetje. Po naročilu dr. Antona Bonaventura Jegliča, ljubljanskega škofa, priredili dr. Fr. Jerè, dr. G. Pečjak, dr. A. Snój, 8^o (XVI n 349 str.). Ljubljana 1929. Izdala Bogoslovna Akademija, knjiga 9. Založilo Kat. tisk. društvo.

Drugi del svetega pisma Novega zakona nam je Bogoslovna Akademija položila na mizo za božičnico. Radi smo segli po knjigi, ker smo jo že dolgo pričakovali in iskreno želeli. Kako naj v pridigah nudimo ljudstvu dragocene nauke iz zakladnice sv. Pavla, ako nimamo pri rokah primerne prevoda? Tak prevod sem neštetokrat pogrešal; zato upam, da ga bodo z menoj vred pozdravili vsi cerkveni govorniki. Tudi laikom se knjiga toplo priporoča, pred vsem po svoji vzvišeni vsebini, pa tudi po lepi obliki in lepem jeziku.

Tudi apostolske liste in Razodetje so prireditelji prevedli iz grškega izvirnika kakor evangelije in Apostolska dela. Da je to opravičeno, sem pokazal v oceni prvega dela (BV V, 1925, 263 nsl.), kjer sem pojasnil smernice, ki so se jih prevajalci držali.

Prevod je uspel zelo dobro. Ponekod sem se naravnost čudil, kako so prevajalci spravili težke periode sv. Pavla v tako gladko slovenščino, da bo čitanje ugajalo tudi onim, ki nimajo posebne teološke izobrazbe.

Za poskušnjo sem primerjal Pavlov drugi list Korinčanom. Pred seboj sem imel grški izvirnik, vulgato in Gutjahrov nemški prevod. Včasih se mi je na pogled zdelo, da bi bilo treba ta ali oni stavek prevesti drugače, po daljšem premišljevanju pa sem spoznal, da so prevajalci izbrali »boljši del«. Ko sem čital 2 Kor 1, 8: »ut taederet nos etiam vivere« v prevodu: »da smo bili že obupali celo nad življenjem«, sem bil pod vulgatinim vplivom nekaj trenutkov perpleksen, kmalu pa sem uvidel, da je prevod res pravilen. Ker sem imel v rokah Hetzenauerjevo izdajo grškega Novega zakona, sem pri 2 Kor 1, 15 spočetka mislil, da bi bilo treba reči: »v drugič veselje«, pa sem se zopet prepričal, da je bolj na mestu: »v drugič milost«, ker govore za lekcijo: *δευτέραν χάριν* uglednejši rokopisi. Na enem mestu tega lista bi predlagal prevod, ki bi bil za nianso različen; gen. abs.: *μη σκοπούντων ἡμῶν* (2 Kor 4, 18), ki so ga prevedli kondicionalno: »če ne gledamo«, bi rajši prevedel eksplikativno: »saj ne gledamo«.

Prepričal sem se, da so prevajalci postopali zelo vestno. Sreča, da so se k delu zbrali trije gospodje, ki se vsak med njimi na svoj način odlikuje po temeljitem poznavanju grščine, slovenščine in bibličnih ved. To skupno delo pomeni medsebojno pomoč, pa tudi medsebojno kontrolo, ki je za prevajanje svetega pisma tako zelo važna. Trojica delavcev je bila koristna, naravnost potrebna, pa tudi zadostna; ko bi jih bilo več, bi se izdaja najbrž zakasnila, boljša, vsaj znatno boljša, pa ne bi mogla biti. J. Ujčić.

Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica edita curantibus M. Grabmann et Fr. Pelster S. J. Ex Officina Libraria Aschendorff, Münster in Westfalen.

Grabmann in Pelster sta začela izdajati v Aschendorffovi zalogi razna manjša dela in odlomke del v obsegu 16—64 str. iz skolastične filozofije in teologije, ki naj bi služila zlasti znanstvenim teološkim seminarjem. Izbirati jih hočeta tako, da bi kolikor mogoče osvetljevala probleme v mišljenju raznih šol. V uvodu vsakega zvezka je kratka označba pisatelja in dela in morebitna bibliografija. Nekaj zvezkov je že izšlo in so prav skrbno opremljeni. Za zgled navedimo zv. IV. — VII.

IV: *Gabrielis Biel Quaestiones de justificatione*. Ed C. Feckes. 1929. V uvodu je razloženo, kakšen pomen imajo ta poglavja iz Bielovega dela *Collectorium circa quatuor Sententiarum*, da je namreč Biel verno zbral misli nominalistov, zlasti Occama, o opravičenju, ki so bolj ali manj vplivale na Luthrovo versko revolucijo (Biela je Luther jako dobro poznal). Potem sledi tekst, lep, razločen, ob tekstu označbe izvirnika.

V: *Thomae de Sutton O. P. Quaestiones de reali distinctione inter essentiam et esse*. Ed. Fr. Pelster S. J. 1928. Zopet v uvodu označba Tomaža de Sutton, tomističnega prvaka angleške šole koncem 13. in začetkom 14. stoletja. Vprašanje samo, ki ga de Sutton v tem delcu obravnava, je še danes sporno. Niti to se ne zdi dognano, kako je sodil v tem sv. Tomaž Akv. Pelster

meni, da ni učil realne razlike, Grabmann nasproti odločno sodi da. (Ločita se po tem, kakor je dosti znano, zlasti dominikanska šola, ki ji je načelo o stvarni razliki med bistvom in bitjo v stvareh »*veritas fundamentalis philosophiae christianae*«, pa jezuitska šola, ki se ji zdi to vprašanje »*adiaphoron*«.) Pelster je izdal to delce, ker je v njem zbrano domala vse, kar so v tedanji dobi navajali za stvarno razliko in proti njej. Tomaž de Sutton sam je branil stvarno razliko.

VI: Durandi de Porciano O. P. *Quaestio de natura cognitionis. Disputatio cum Anonymo quodam. Determinatio Hervei Natalis* O. P. Ed. J. Koch. 1929. V tem zvezku so zbrane tri razprave o spoznanju. Gre zlasti za to, ali so za spoznanje potrebni spoznavni liki (*species*), kakor so učili in še uče tomisti, ali je marveč potrebna samo kot pogoj navzočnost objekta v čutni predstavi brez umskih likov in zato tudi brez tako zvanega »dejanskega uma«. Durand je branil mnenje nasprotnikov, Hervej Natalis, prvak tedanje tomistične šole, kar najodločneje mnenje sv. Tomaža. V teh razpravah se jasno odsvita ta načelni boj, ki tudi še do danes ni dognan.

VII. *Liber de sex principiis* Gilberto Porretano ascriptus Ed. A. Heysse O. F. M. 1929. To delce obravnava filozofski nauk o »*formi*« ter o šest zadnjih kategorijah. V srednjem veku je jako slovelo in so ga izdajali skupaj z Aristotelovim delom o kategorijah, ker je Aristoteles zadnje kategorije le kratko omenil.

Kakor je že iz tega razvidno, bo zbirka zlasti za seminarske vaje res dobro služila.

A. U.

Curinaldi A., D. I., **Priručnik parbenog postupka kod crkvenih ženidbenih sudova**. 8^o, 228 str. Split 1930. Hrvatska knjižara.

Prof. Hilling pravi ob priliki ocene Robertijeve knjige *De processibus*, da takih del, ki bi se namreč posebej in izključno, izvzemši Eichmanna, bavila s cerkvenim postopkom, primanjkuje v Nemčiji (Arch. f. kath. KR. 1929, str. 411). Če velja ta trditev za Nemce, koliko bolj velja za nas jugoslovanske katoličane; kolikor mi je znano, se pri nas do novejšega časa ni nihče posebej in izključno polotil 4. knjige novega cerkvenega zakonika. Profesorja Belaj (Katoličko crkveno pravo, Zagreb 1893) in Kušej (Cerkveno pravo katoliške cerkve, Ljubljana 1927) sta podala v svojih učbenikih samo bolj ali manj kratek pregled sodnega postopanja.

Toliko bolj razveseljivo je delo A. Curinaldija D. J., profesorja cerkvenega prava na sarajevskem bogoslovnem učilišču. Avtor se sicer ne bavi posebej ne s civilnim in ne kazenskim postopanjem, ampak izključno s postopanjem v zakonskih pravnih, ki je pa uravnano po civilnem postopku, izvzemši nekatere posebnosti. V prvem ali občem delu se podaja redni postopek z vsemi pogoji vred; zato govori avtor najprej o stvarni in krajevni pristojnosti cerkvenih sodišč, vedno pod vidikom zakonskih pravnih, dalje o ustrojstvu zakonskih sodišč, o njih disciplini, o pravnih strankah in o njih zastopnikih (poglavje I—IV). Za tem razvije pisatelj pred našimi očmi

ves potek rednega postopka od vložitve tožbe preko vmesnih ali tako zvanih incidentnih sporov do prisilne izvršitve razsodbe (poglavje V—XII). V zadnjem poglavju občnega dela se še podaja pregled celotnega rednega postopka v zakonskih pravnih. V posebnem delu (str. 165—198) se bavi pisatelj z izrednimi vrstami postopka v zakonskih zadevah, kot so: začasna ločitev zakoncev brez sodnega postopanja, okrajšani ali sumarni postopek, proglašitev zakonskega druga za mrtvega, de rato et non consummato (poglavje I—IV). Na koncu knjige (str. 199—224) je zbral pisatelj dobrodošle obrazce za razne čine sodnega in izvensodnega postopanja v zakonskih zadevah.

Nekak priročnik postopanja v zakonskih pravnih je pred Curinaldijem sestavil in izdal namestnik pariškega predsednika cerkvenega sodišča, kanonik Henrik Lanier (*Guide pratique de la procédure matrimoniale*, Paris 1927); a dočim se je Lanier omejil na borih 46 strani (ostale do 76 vsebujejo razne dokumente in formularje), na katerih ne podaja nič drugega kot suh prevod kanonov, reže Curinaldi v svojem Priročniku brazde na globoko in široko. Ne zadovoljuje se s samim prevodom kanonov, marveč jih tudi razlaga in pojasnjuje, kolikor je mogoče, in daje tako navodila za postopanje v vseh rednih in povprečnih slučajih. Zlasti prvi ali občni del Priročnika, ki obsega ves civilni postopek in sicer dokaj izčrpno, dasi pod vidikom zakonskih pravnih, je važen; z ozirom na to, da se v naših krajih vršijo predvsem — ako že ne skoraj izključno — zakonske pravde in se te pravde vršijo po civilnem postopku, kakor tudi z ozirom na to, da je kazenski postopek skoraj popolnoma podoben civilnemu, izvzemši nekatere posebnosti, more Curinaldijev Priročnik služiti našim bogoslovcem kot podlaga za predavanja iz procesualnega prava. Vsaj toliko bi se po mojem mnenju moralo nuditi slušateljem na naših bogoslovnih učiliščih iz 4. knjige novega kodeksa. Priročnik bi si moral nabaviti vsak sinodalni ali prosinodalni sodnik.

Delo Curinaldijevo samo priča, da ga je napisal strokovnjak praktik in da je namenjeno predvsem praksi; zato popolnoma opušča ves znanstveni aparat in se tudi skoraj nič ne bavi z raznimi procesualnimi problemi. A kljub temu je delo prav dobro, je svojevrstno, kakršnega nima — kolikor mi je znano — noben drug narod.

Naj mi bo dovoljeno, da opozorim na nekatere netočnosti. Tako pravi avtor, da spada po načelu kan. 1961 odškodninska tožba iz zarok pred civilno ali državno sodišče (str. 8); načeloma ni taka tožba *res fori civilis*, ampak je *mixti fori* (*Comm. interpr.* 2/3. iun. 1918). Praktično za naše kraje je kajpak, da se zadeva prepusti državnemu sodišču. — Nekoliko predaleč gre trditev, ki je obenem tudi presplošna, da preiskovalni sodnik (*auditor*) ne sme sodelovati pri stvarjanju razsodbe (str. 15); kan. 1582 pravi samo, da ne pripada njemu »*sententiam definitivam ferre*«. Nič pa ne brani, da ne bi mogel sodelovati kot prisodnik svetovalec (*assessor consuleus*, can. 1575) ali kot član sodnega zbora, ako mu je bila kot takemu poverjena *instructio causae*, kar je tudi mogoče. Seveda v tem slučaju ni več pravi *auditor*, kakor ga imajo pravzaprav v mislih

kan. 1580—83 (prim. Wernz-Vidal, *Ius matrimoniale*). — Kar se tiče branitelja vezi in njegovih prizivov, se ujemam z avtorjevimi izvajaji; ne morem pa umeti, kako se da iz kan. 1986 izvajati, da zakoniti zasilni roki (*fatalia legis*) ne veljajo zanj. Po mojem mnenju je to *circulus vitiosus*, zmoten kolobar; kajti dolžnosti branitelja vezi odgovarja v sodniku pravica in pravica enega sega časovno in stvarno tako daleč, kakor daleč se razteza dolžnost drugega. Ako torej po preteku desetdnevnega roka preneha dolžnost priziva za branitelja vezi, mora istočasno ugasniti i pravica sodnika, ker more branitelja vezi prisiliti samo k izpolnitvi dolžnosti (kan. 1986 vzporejen s kan. 1987). Povrh je mogoče kan. 1986 razlagati tudi tako, da se mora sodnik poslužiti svoje pravice v roku desetih dni, to se pravi poskrbeti, da branitelj vezi prijavi priziv »v zakonitem roku« (prim. Blat, *De processibus*). Tudi ni popolnoma točna trditev, da bi branitelj vezi mogel prijaviti priziv zoper drugo, na neveljavnost se glasečo razsodbo z ozirom na kan. 1903 samo tedaj, ako bi mogel doprinesiti novih in važnih razlogov (str. 136, 148); kan. 1987 ne pozna nič takega, kan. 1903 pa se nanaša na sodišče. — Rimska Rota ni več pristojna v zadnji in tretji instanci za zakonske pravde med katoličani in nekatoličani, kakor se navaja na strani 23 in 147 (glej AAS 1928, str. 75). — Zasliševanje strank in prič more opraviti ves sodni zbor (to ima svoje vrline, a tudi svoje hibe) kakor tudi ustno proglasitev razsodbe (str. 25). — Nejasno je, kdo ima rešiti spor, ki nastane vsled odklonitve tega ali onega člana sodišča kot sumljivega (str. 29). — Ne vem, zakaj smatra avtor za zakonite roke samo, kar se tiče začetka, in *decursu* so *tempus continuum*, torej (str. 35, 134); kan. 1886 izrecno prišteva mesec dni, ki je v kan. 1883 določen za nadaljevanje priziva, med zakonite zasilne roke (*fatalia legis*), dasi ga more sodnik podaljšati. Tudi ne velja trditev (str. 36), da so zakoniti roki meni nič tebi nič *tempus utile*; *tempus utile* so samo, kar se tiče začetka, in *decursu* so *tempus continuum*, torej *utile et continuum*, kakor se pravilno trdi o desetdnevem roku, določenem za prijavo priziva (str. 133). — Drugič sem naletel pri Curinaldiju na trditev, da »može vazda bračni drug privolu, koja je zbog pomenutih mana (scil. error, conditio, vis et metus) bila nedostatna, makar samo unutrašnjim aktom sanirati, dok traje privola sa strane drugog supruža, i time brak konvalidirati« (str. 42); tej trditvi nasprotuje praksa cerkvenih sodišč, ki proglašajo n. pr. radi sile in strahu sklenjene zakone za neveljavne, pa naj sta doždevna zakonca živela skupaj v najlepši slogi 20, 30 ali še več let in imela več otrok. Pogoj je seveda, da se vzrok neveljavnosti zakona in foro externo dokaže; privatno poveljavljenje v tem slučaju nič ne pomaga. — Ustavitev postopka (*peremptio instantiae*) pri drugostopnem sodišču nima v vinkularnih pravnih posledice, da bi prvostopna razsodba, osobito če se glasi na neveljavnost, postala pravomočna (str. 68); v pravnih *de statu personarum* sta absolutno potrebni dve enako se glaseči razsodbi. — Preveč izvaja avtor iz kan. 1877, češ da se dostava razsodbe v prepisu ne more izvršiti na kak drug

način, nego je predvideno v navedenem kanonu (namreč per publicos tabellarios, str. 129); iz navedenega kan. 1877 nikakor ne sledi, da bi dostava bila neveljavna, ako bi se kako drugače izvršila. Za njo veljajo predpisi o pozivanju strank in prič (kan. 1724); pozivanje strank in prič pa se more po kan. 1719 izvršiti tudi alio modo qui secundum locorum leges et conditiones tutissimus sit. Pred kodeksom se je mogla razsodba dostaviti tudi drugače, ne samo per publicos tabellarios in Rota je izjavila, da novi zakonik potrjuje staro disciplino (hac in re disciplinam olim vigentem confirmat, AAS 1922, str. 655). V. Močnik.

Tóth, Dr. Tihamér, *Religion des jungen Menschen*, 8^o VI in 172 str. Freiburg i. Br. 1929, Herder.

Vseučiliški profesor Tóth v Budapešti izdaja verskovzgojne knjige, ki so bogat donesek modernega katoliškega vzgojstva. Pisatelj naslavlja svoje življenske knjige na mladega človeka v današnjih razmerah, ki so plod zapadne civilizacije z uničujočimi družabnimi zmotami, ki ogrožajo pravilno rast mladine v mestu in na deželi. Sodobna psihološka in pedagoška pomagala ustvarjajo Tóthove knjige praktične in uspešne. Številni zgledi toplo in verno pojasnjujejo bodisi resnico bodisi metodo, da je nauk jasnejši in posnemanje lažje. Osrednja misel je Bog in vera vanj, vera, ki je integralen del človekove osebnosti, brez katere ni osebnosti. Knjiga je namenjena mladini, ki nima več neposrednega vzgojnega vodstva, ampak samostojno usmerja svoj korak v življenje.

»Religija mladega človeka« je knjiga notranjega zorenja katoliškega mladeniča, sredi bojov lastne slabosti in telesne moči z zahtevki duha; zlasti pa je jasna orientacija sredi moderne družbe, ki odklanja Boga in živi brez morale. Steber moči in zmage je vera in življenje po veri. Oris razvoja in rasti iz otroškega verovanja v mladeniško in moško je polno jasnih in trdnih oporišč za omahujočega in dvomečega; iskrenost verujočega s sodelovanjem z milostjo je edino pozitivno izhodišče. Po slikovitih opisovanih življenskih neuspehov, karikatur modernih verskih surogatov in zgolj vnanjega verskega uveljavljanja odkriva pisatelj z vso silo lepote in resnice pravo nadnaravno religioznost. Pisateljevi pogledi na življenje so precej iz velemesta, zato so včasih temni, vendar kdo more danes potegniti črto med mestom in deželo v pogledu verskega in moralnega življenja, zlasti med mladino?

V drugem razdelku, v katerem se razliva mir po viharju in sije že toplo božje solnce, se intimno razjašnjuje razmerje duše do Boga. V skrajne globine življenskih vprašanj postavi pisatelj mladostnika, dokler ne obstane pred večnostjo in v odsvitu le-te so uvrščena svojevrstna poglavja o molitvi, o duhovnem vodstvu, o čiščenju duše, o stezici, ki jo je pripravila čista Devica in ki pelje h kruhu življenja. Zelo uporabna poglavja za poglobljanje in zavestno pojmovanje duhovnega življenja za mladeniča!

Anton Kordin.

Kirilin, Msgr. J. L. J., *Der moderne Seelsorger auf den Pfaden des hl. Johannes Baptista Vianney*. Aus dem Englischen

übersetzt von Dr. Paul Reinekt. Mit Titelbild. 8° (XII u. 172 S.). Freiburg i. Br. 1929, Herder. In Leinwand 4-50 M.

Le najbolj pomembne dogodke iz življenja arskega župnika je izbral pisatelj. V zvezi s temi dogodki pa rešuje aktualna vprašanja naše dobe, asketične in pastoralne probleme. Zajemal je iz globokega psihološkega poznavanja ljudi in iz bogate izkušnje. Ko govori avtor o vzgoji v Viannejevi družini, spomni tudi Napoleona. Napoleon je bil v tistem času artiljerijski poročnik v mestu Valence, blizu Viannejevega doma. Težki artiljerijski vozovi so večkrat ropotali mimo Viannejeve rojstne hiše. Janez Vianney, ki je bil takrat še deček, je pač z začudenimi očmi gledal vojake, konje in lafete s topovi; med oficirji, ki so spremljali oddelek, je videl tudi sedemindvajsetletnega Napoleona. Ta dogodek iz deške dobe Viannejeve je porabil pisatelj, da primerja vzgojo v Dardilly v Viannejevem domu z vzgojo v hiši v Ajaccio na Korziki. Roditelji Viannejevi so bili preprosti, delavni, globoko verni in kmetskega stanu. Mati Janeza Vianneja je večkrat rekla: »Ne mogla bi doživeti večje bridkosti, kakor če bi videla, da je kateri mojih otrok žalil Boga.« In ko je nekoč te besede ponovila vpricho malega Janeza, je dostavila: »Moja žalost bi bila še večja, ko bi bil ti tisti, ki bi to storil.« — Oče Napoleonov je bil odpadnik od katoliške vere. Mati je bila najlepša žena na Korziki, pa ponosna, gospodovalna, željna časti in bogastva. Kako malo ji je bilo skrb vere in krščanske vzgoje, kaže že to, da je dala sina krstiti, ko je imel že dve leti. Domača vzgoja se je poznala Napoleonu vse življenje; poznala se je tudi Vianneju.

Poučno je poglavje o Viannejevi prvi duhovski službi. Za mladega mašnika, ki je prišel šele iz semenišča na svojo prvo službo, pa doživi prevare, ki o njih prej ni sanjal, je zapisal avtor te-le besede: Zdi se, da zloba gospoduje na svetu; glasna je in kričava. A poleg zlobe je povsod tudi dobrota. Ponoči slišimo na cesti vpitje pijanih ljudi; ne slišimo pa onih, ki doma čujejo in molijo. Dan za dnem gledamo sirovost in brezbožnost; prikrito pa nam ostane tiho usmiljenje, velikodušnost, plemenitost toliko blagih duš. Ljudje so boljši, kakor se vidijo; njih dejanje je pogosto slabši kakor njih srce. — Tople besede govori pisatelj o duhovskem osebnem občevanju z verniki, o obiskih po družinah. Za arskega župnika ni minul dan, da ne bi bil šel v to ali ono hišo; najrajši okolo poldne, ko je bila vsa družina zbrana doma. — Avtor je vnet zagovornik organizacij, društev, ki njih člani redno hodijo k sv. obhajilu. — Problem materialnih skrbi za cerkev in duhovnika so v Ameriki že rešili. Nas še čaka rešitev tega vprašanja. Pisatelj pripoveduje iz življenja, kako treba vzbuditi v ljudeh zanimanje za župne potrebe. — Oprava in obleka duhovnikova bodi skromna, a dostojna. Dostojno naj se oblači duhovnik; zakaj — tako veli avtor pomenljivo in resnično — duhovnik je zastopnik cerkve in čuvar najsvetejšega zakramenta. — Zelo tehtno je poglavje o našem pridigovanju.

Knjiga bodi bogoslovcem in duhovnikom priporočena v branje in premišljevanje. F. U.

Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo*. Zvezek I: Spoznavno-kritični del. 8°. (XII in 504 str.) Lj. 1921. (Razprodano.)
2. knjiga: A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo*. Zv. II: Metafizični del. 1. sešitek 8°. (IV in 384 str.) Lj. 1923. 60 Din. 2. sešitek 8°. (234 str.) Lj. 1924. 60 Din.
3. knjiga: F. Grivec, *Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju*. 8°. (112 str.) Lj. 1921. 20 Din.
4. knjiga: F. Kovačič, *Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski*. 8°. (IV in 101 str.) Lj. 1923. 20 Din.
5. knjiga: F. Grivec, *Cerkev*. 8°. (IV in 320 str.) Lj. 1924. 70 Din.
6. knjiga: A. Ušeničnik, *Ontologija*. Učbenik. 8°. (60 str.) Lj. 1924. 30 Din.
7. knjiga: *Sveto pismo Novega zakona*. Prvi del: *Evangeliji in Apostolska dela*. Po naročilu dr. A. B. Jegliča, ljubljanskega škofa, priredili dr. Fr. Jerè, dr. Gr. Pečjak in dr. A. Snoj. Mala 8°. (XVI in 431 str.) Lj. 1925. V platno vezana knjiga 48 Din; boljše vezave po 60, 84 in 120 Din.
8. knjiga: *Acta L. Conventus pro studiis orientalibus anno 1925 in urbe Ljubljana celebrati*. 8°. (IV et 168 pagg.) Lj. 1925. 30 Din; vez. 45 Din.
9. knjiga: *Sveto pismo Novega zakona*. Drugi del: *Apostolski listi in Razodetje*. 8°. (XVI in 349 str.) Lj. 1929. Cene kakor pri prvem delu.
10. knjiga: F. Grivec, *Vzhodne cerkve in vzhodni obredi*. 8°. (50 str.) Lj. 1930. 8 Din.

II. Razprave:

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

Knjige se naročajo v Prodajalni Kat. tisk. dr. (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ulica 2.

»Bogoslovni Vestnik«.

X. letnik (1930) stane v kraljevini Jugoslaviji 50 Din, za inozemstvo 60 Din.

Vsi dopisi, ki so namenjeni upravi (n. pr. reklamacije, naznanila, preselitve i. sl.), naj se pošiljajo upravi B. V., Ljubljana, Prodajalna K. T. D. (H. Ničman).

Bogoslovna Akademija ima pri ljubljanski podružnici poštne hranilnice račun št. 11.903.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. X. (1930) extra regnum Jugoslaviae est Din 60 Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik« Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

Za uredništvo in izdajatelja oblasti odgovoren: prof. dr. Lukman.
Za Jugoslovansko tiskarno: Karel Čeč.

*Poštnina za kraljevino Jugoslavijo
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO X

ZVEZEK III/IV

LJUBLJANA 1930

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

H o h n j e c, Volja — predestinacija. Odlomek iz Avguštínove teologíje (S. Augustinus de voluntate et praedestinatione)	201
U š e n i č n í k Fr., Najstarejši glagolski spomenik in liturgija sv. Cirila in Metoda (De primo fragmento glagolitico et de liturgia ss. Cyrilli et Methodii)	235
Turk, Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. nov. 1609 (Breve Pauli PP. V. ad episcopum Labacensem Thomam Hren datum V. Kal. Dec. MDCVIII)	253

Praktični del (Pars practica):

Sodelovanje branitelja vezi v zakonskih pravnah (V. M.)	325
Ali so liturgični predpisi izločeni iz cerkvenega prava? (V. M.)	326
O blagoslavljanju sv. opreme (V. M.)	327
Odloki sv. stolice: 1. Instructio circa ss. Eucharistiam. — 2. Prepovedane knjige. — 3. O porcijunkulskem odpustku. 4. O zbirkah orientalskih klerikov za maše in druge namene. — 5. Navodilo glede nedostojne ženske noše. — 6. O zakonu nekatoličanov. — 7. O pravnah za razporoko in ločitev zakona. — 8. O oporokah v korist cerkvi (F. U.)	329

Slovstvo (Literatura):

a) Pregledi:

Novi zakon: A. Tekst. — B. Življenje Jezusa Kristusa. Eksegeza evangelijev (A. Snoj)	334
--	-----

b) Ocene in poročila:

Veber, Filozofija (A. U.)	338.
Kautz, Industrie formt Menschen (A. U.)	339.
Anger, La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ (Fr. Grivec)	340.
Baur, Johannes, Chrysostomus und seine Zeit I/II (F. K. Lukman)	343.
Opeka, Jagnje božje (C. Potočnik)	352.
Böser, Liturgische Kanzelvorträge (C. Potočnik)	352.
Auffray, Vzgojna metoda bl. Janeza Bosca (F. U.)	352.

VOLJA — PREDESTINACIJA.

Odlomek iz Avguštinove teologije.

(S. Augustinus de voluntate et de praedestinatione.)

Dr. Josip Hohnjec.

Summarium. — I. Augustinus in dialogo »De libero arbitrio libri tres« doctrinam suam de libero humanae voluntatis arbitrio exposuit et contra Manichaeorum errores defendit. Quam doctrinam nunquam retractavit vel essentialiter mutavit. Acriter dimicans contra Pelagianorum haeresim graviter fortiterque affirmabat necessitatem ac gratuitatem gratiae divinae. Quod autem nunquam ita praestitit, ut libertati humanae voluntatis detrimentum inferret. Aspernando absolutum indeterminismum Pelagianorum, praesertim Iuliani Eclanensis episcopi, semper relativum atque mitigatum tuebatur indeterminismum. Quod de posterioribus quoque eius scriptis valet, in quibus secundum mentem nonnullorum nimio indulgebat rigorismo. Quemadmodum nec propria nec aliena natura hominem cogit ad malum, ita et Deus gratia sua neminem necessitat ad bonum. Influxus gratiae in voluntatem fit non per modum necessitatis, sed per modum liberationis a peccato eiusque sequelis. Haec est relative perfecta libertas hominis, quae in hac vita possibilis est. Perfectissima evadet in altera vita: non posse peccare. — Relationem inter voluntatem hominis et Dei gratiam quod attinet, persuasissimum ipsi erat quaestionem hanc difficillimam esse. Tota mente in hoc incumbabat, ut utrumque: liberum voluntatis humanae arbitrium et necessitatem ac gratuitatem divinae gratiae, Scripturae divinae comprobaret testimoniis. Obscuritatem vero huius quaestionis neque dilucidavit neque explanavit. — II. Quod attinet quaestionem de praedestinatione generali (de voluntate Dei salvifica universalis), veritatem hanc Augustinus colligebat ex Christo — omnium hominum Salvatore. Christus venit medicus pro omnibus; ipse se interimit, qui medici praecepta observare non vult. Christus venit primo salvare, dein iudicare eos, qui salvari noluerunt; illos perducendo ad vitam, qui credendo salutem non respuerunt. Voluntas Dei, omnium hominum salutem complectens, elucet ex universalitate gratiae eiusque distributionis. Gratia Dei est sicut sol, qui oritur super bonos et malos, sicut imber, qui effunditur super iustos et iniustos. Et ideo de quocumque pessimo in hac vita constituto non est desperandum; nec pro illo imprudenter oratur, de quo non desperatur. Omnium igitur hominum Christus salus est, quam quisquis voluerit obtinebit. Gloria alterius vitae igitur redditur tamquam praemium pro bonis operibus huius vitae. Eodem quoque modo praedestinitur. In opere »De diversis quaestionibus ad Simplicianum« loquitur Augustinus de motivo electionis: »Non electio praecedat iustificationem, sed electionem iustificatio... Unde quod dictum

est: ‚Quia elegit nos Deus ante mundi constitutionem‘ (Eph. 1, 4), non video quomodo sit dictum, nisi praescientia. Praesciendo, quae gratiae hominibus futurae sint congruentes, ut eas sequantur, quae vero non congruentes, ut illas respuant, illos eligit, quos congruenter vocat. Quam sententiam in »Retractionibus« non retractavit, sed confirmavit. Opus »De diversis quaestionibus« Augustinus semper magni aestimabat atque putabat dolendum esse, quod Massilienses illud non legissent vel non accurate legissent, cum secus praeservarentur ab errore suo. Sententiam Pelagianorum vitam aeternam meritis nostris praecedentibus reddi non omnino redarguebat, sed quatenus merita humana sic praedicabant, ut ea ex semetipso habere hominem dicerent. »Si enim merita nostra sic intelligerent«, inquit in opere »De gratia et libero arbitrio«, »ut etiam ipsa dona Dei esse cognoscerent, non esset reprobanda ista sententia«. Concedendum tamen est Augustinum ultimis vitae annis sententias protulisse non modico refertas rigore, quae tamen potius est severitas iudicis, quam severitas iudicii. Iudicium enim suum in quaestionibus gratiae et praedestinationis nunquam essentialiter mutavit. Contra Pelagianorum naturalismum, qui naturales humanae voluntatis facultates extollendo veritatis limites egrediebatur, Augustinus praedicabat utendo s. Pauli effato (Rom. 9, 20—21, ubi vocem »massa« interpretabatur sensu non bono neque indifferente, sed malo) genus humanum post et propter Adae peccatum esse massam luti, peccati, perditionis, damnationis, damnatam, ex qua si nullus liberaretur, Deus non esset iniustus. Quicumque liberantur (multi quidem, si numerus absolute sumitur, pauci vero in comparatione pereuntium), divinam misericordiam celebrent, qui vero non liberantur, debitum agnoscant et divinam aequitatem intelligant. Cum in controversia cum Pelagianis praecipue ageretur de necessitate et gratuitate gratiae et de praedestinatione, quatenus est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur, patet Augustinum in hac discussione, in qua usque ad extremum fere diem vitae suae occupatus erat, loqui de praedestinatione ad fidem, gratiam, perseverantiam finalem vel de praedestinatione adaequate sumpta — ad gratiam et gloriam —, non vero eum loqui de praedestinatione ad gloriam praecise sumptam. Ceterum Augustinus sibi conscius erat mysterium praedestinationis situm esse non in praedestinatione ad gloriam post gratiam, sed in praedestinatione ad gratiam eiusque varia distributione. Quare Deus huius miseretur, illus vero non? Quare hunc vocat congruenter, ut sequatur, illum autem non ita, ut vocanten non respuat? Cur hic accipit magnum donum perseverantiae usque in finem, ille autem non? Ad has supremas quaestiones ipse Augustinus respondere debuit. Ignoramus et ignorabimus.

Kakor piramide v egiptskem delu afriškega severa, ki jih je neki duhovit pisatelj imenoval kamenene šotore večnosti na tem minljivem svetu, je na zapadnem delu tega severa vzrastlo iz časa v večnost nekaj, kar je čudovitejše, silnejše in višje, kar je, da se poslužimo klasičnega izraza, piramide altius. To je ona duševna zgradba znanosti, ki jo je zgradil sijajni genij

največjega Afrikanca, enega izmed najglobljih mislecev človeškega rodu, sv. Avgušтина. Skonstruiral jo je utemeljitelj krščanske znanosti, mož čudovite inteligence in temeljite verziranosti v grški in rimski filozofiji in modrosti iztočnih mislecev, mož, ki je vso bogato notranjščino svoje duše vestno podprejal avtoriteti sv. pisma in cerkve, mož, ki je bil mojster besede in umetnik njenega oblikovanja.

Avguštin je s svojimi mnogoštevilnimi spisi, ki so kakor po varstvu božje previdnosti bili rešeni iz požara hiponskega mesta, postal največji učitelj zapadnega krščanstva. V srednjem veku je bil glavna avtoriteta. V predskolastični dobi je veljalo geslo: »Si Augustinus adest, sufficit ipse tibi.« Anzelm in njegovi sodobniki so ustvarili skolastiko na osnovi Avguštinovih načel. Velik je bil njegov vpliv tudi na sv. Tomaža Akv., ki je najbolj vešč tolmač Avguštinovih misli in ki se mu je posrečilo spraviti v sklad idejno vsebino avguštinizma-platonizma z osnovnimi načeli aristotelizma. Ne samo na področju katoliške teologije in filozofije je bila ter je velika Avguštinova avtoriteta, marveč so si jo lastili tudi takšni, ki so se ločili od cerkve¹. »Cum Augustino convenio,« je zatrjeval Wyclif. »Augustinus totus meus est,« se je hvalil Luther. »Augustinus adeo totus noster est, ut, si mihi confessio scribenda sit, ex eius scriptis contextam proferre abunde mihi sufficiat,« je izpovedal Calvin. Najbolj predrzni v zlorabi Avguštinovih besed so bili janzenisti s svojim duševnim očetom Janzenom na čelu. Izigrali so avtoriteto Avguštinovo proti avtoriteti cerkvenega magisterija. Proti taki zlorabi je moral nastopiti papež Aleksander VIII. z obsodbo naslednje teze: »Ubi quis invenerit doctri-

¹ J. Tixeront, Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne II^e (Paris 1924), str. 355: »Chose singulière! — par un privilège que saint Augustin partage avec saint Paul — en même temps que cette Eglise trouvait en lui le plus ferme soutien de son enseignement, de sa discipline et de sa morale, les dissidents ont prétendu à leur tour abriter sous son nom et justifier par ses principes leur particularisme et leur désertion. La Réforme en a appelé à lui de l'Eglise du moyen âge, et le jansénisme à lui encore de celle du XVI^e siècle. Cette étrange destinée vient sans doute de ce que tout n'est pas harmonisé ni mis au point dans les vues profondes que le saint docteur a jetées sur l'infinie variété des problèmes qui l'ont occupé. Pressé par le temps et ayant au plus haut degré le sentiment des mystères que la théologie chrétienne essaie d'éclairer, saint Augustin a hésité parfois, tâtonné, proposé des solutions diverses dont on fausse le sens, si on les prend isolément: il a écrit des Rétractations.«

nam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis bullam.«²

Kakšna krivica se je s tem delala največjemu cerkvenemu učeniku, dokazuje že sama Avguštinova izpoved, ki je krivo-verci niso hoteli nikdar upoštevati: »Quae vera esse perspexeris, tene, et Ecclesiae catholicae tribue; quae falsa, respue, et mihi qui homo sum ignosce; quae dubia, crede, donec aut respuenda esse, aut vera esse, aut semper credenda esse vel ratio doceat vel praecipiat auctoritas.«³ Voditelj reformacije — sit venia verbo — so uporabljali Avguštinove izreke zlasti iz one panoge teologije, ki je bila hiponskemu škofu najbolj priljubljen predmet razprave, to je v vprašanih: Bog in človek, narava in milost, volja in predestinacija. Za njihove aprioristične trditve naj bi kot dokazni material služile besede največjega zastopnika patristike, ki so jih po svoje strojili in maličili, trgajoč jih iz konteksta in iz sklada s celotnim Avguštinovim naukom. V kako neobjektivni luči se tudi danes od nekaterih strani predstavlja Avguštinov nauk o teh najvažnejših problemih, dokazuje med drugim Überweg - Heinzejeva Zgodovina filozofije, ki postavlja to trditev: »Augustin hält dagegen an der allbestimmenden, vorausgehenden, auch den Anfang des Guten im Menschen bedingenden Gnade fest, huldigt also entschieden der Lehre von der Praedestination und schließt den freien Willen im Menschen aus.«⁴

I. Problem svobodno volje.

Leto dni po svojem krstu je Avgustin začel v Rimu sestavljati spis o svobodnosti volje, ki ga je končal v Afriki l. 395., predno je postal škof. Namen tega spisa, ki nosi naslov »De

² Inter propositiones 31 damnatas 7. dec. 1690 propos. 30. Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum n. 1320.

³ De vera religione cap. 10, 20. — Vsi citati so po Mignejevi izdaji.

⁴ Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, II. Teil, 9. Aufl., hsg. von Dr. Max Heinze, Berlin, 1905, str. 137. — V 10. izdaji (1915), za katero je drugi del, t. j. filozofijo patristične in skolastične dobe predelal M. Baumgartner, je na str. 163 zadnji stavek: »... und schließt ... aus« zamenjan z milejšo sodbo: »... und läßt für den freien Willen im Menschen kaum mehr Raum«. Šele prireditelj 11. izdaje (1928) B. Geyer je na mesto napačne oz. polovičarske sodbe postavil pravilno: »... hält dabei aber prinzipiell an der Freiheit des Willens fest« (str. 113).

libero arbitrio libri tres«, je dokazati proti manihejcem, da je izvor zla v svobodni volji. Človeka razlikuje od živali, tako poudarja Avguštin, ter ga dviga nad njo to, kar se imenuje duh ali razum. Ako razum vlada temu, kar je v človeku iracionalnega, gospoduje v človeku to, čemur pripada gospostvo po božjem zakonu.⁵ Ker je po večnem zakonu izročeno razumu gospostvo nad strastmi, je razum močnejši kot strast. Ne bi bilo skladno z redom, ako bi slabejše gospodovalo močnejšemu. Razum zmore več kot strast, kateri po pravem in pravičnem gospoduje.⁶ Če torej postane razum suženj strasti, stori to volja in njena svobodnost.⁷ Radi tega zadene človeka pravična kazen, ki je zanj poniževalna in težka, ker gospostvo poželjivosti nad njim tiransko divja.⁸ To zadene človeka propter desertam virtutis arcem et electam sub libidine servitute.⁹ Človek torej ima voljo v oblasti.¹⁰ S svojo voljo živimo hvalevredno in srečno življenje, pa tudi grdo in nesrečno življenje.¹¹

Zakaj je Bog dal volji svobodnost, če pa iz nje izhaja greh? Radi dobrih del, ki so brez nje nemogoča, ne pa radi tega, ker se z njo greši. To se vidi iz tega, ker zadene tistega, ki jo rabi za greh, božja kazen. Ko Bog grešnika kaznuje, kaj mu hoče drugega reči nego to: Zakaj nisi volje rabil za to, za kar sem ti jo dal, namreč za dobra dela?¹² Čeprav se more svobodnost

⁵ De libero arbitrio I, 8, 18: Illud est quod volo dicere: si (sc. mens sive spiritus) dominetur atque imperet ceteris quibuscumque homo constat, tunc esse hominem ordinatissimum... Ratio ista ergo, vel mens, vel spiritus cum irrationales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea quam aeternam esse comperimus.

⁶ I, 10, 20: Putasne ista mente cui regnum in libidines aeterna lege concessum esse cognoscimus, potentiorum esse libidinem? Ego enim nullo pacto puto. Neque enim esset ordinatissimum ut impotentiora potentioribus imperarent. Quare necesse arbitror esse, ut plus possit mens quam cupiditas, eo ipso quo cupiditati recte iustaque dominatur.

⁷ I, 11, 11: Nulla res alia mentem cupiditatis fomitem faciat, quam propria voluntas et liberum arbitrium. — III, 1, 2: Satis esse compertum nulla re fieri mentem servam libidinis nisi propria voluntate.

⁸ I, 11, 22: tyrannice saeviat.

⁹ I, 12, 24.

¹⁰ I, 12, 26: Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est? — III, 3, 7: Nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. — III, 3, 8: Voluntas nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate.

¹¹ I, 13, 28.

¹² II, 1, 3: Cur non ad eam rem usus es libera voluntate, ad quam tibi eam dedi, hoc est ad recte faciendum?

volje izrabljati, vendar je svobodna volja, ker brez nje nihče prav ne živi in tudi živeti ne more, veliko dobro, ki je od Boga.¹³ Ako pa se kdo obrne s svojo voljo od Boga, ki je nespremenljivo dobro, k spremenljivim dobrinam ter tako greši, tak gib volje ni od Boga, ker je motus defectivus, omnis autem defectus ex nihilo est.¹⁴ To je gib iz volje same, pa ne prirodni, marveč prostovoljen. Podoben je gibanju kamena, pa tudi nesličen. Kamen namreč ne more ustaviti gibanja navzdol, duh pa, če noče, se ne giblje tako, da bi moral ostaviti višje ter izbrati nižje; zato je gibanje kamena prirodno, duha pa je prostovoljno. Vsled tega se kamen ne more okriviti greha, duh pa se more.¹⁵ Je-li to gibanje res prostovoljno? Karkoli namreč človek stori, Bog naprej ve; kar pa Bog naprej ve, se mora zgoditi. Torej je volja determinirana.¹⁶ To pa ni tako. Čeprav Bog ve naprej naše hotenje, vendar ne sledi iz tega, da ne bi česa hoteli s svojo voljo. Bog namreč vidi naprej, kako se bo kaj zgodilo: nujno ali svobodno. Ti hočeš biti blažen, in če boš blažen, ne boš brez svoje volje. Bog to ve naprej in drugače se ne more zgoditi, kakor on naprej spozna, ker sicer ne bi bilo v njem znanja vnaprej. Iz tega pa nikakor ne sledi, da ne boš blažen s svojo voljo, kar bi bilo absurdno in daleč proč od resnice. Znanje božje mi ne odvzema oblasti nad voljo, ki jo bom tem bolj gotovo imel, ker jo je tisti, ki se v svojem znanju ne more zmotiti, vedel naprej.¹⁷ Božje znanje ne sili nobenega h grehu.¹⁸ Ali pa ne bi bilo boljše in Bogu bolj v čast, če bi volja ne imela svobodnosti? Nikakor ne. Konj, četudi zgreši pot, je boljši ko kamen, ki ne zaide, ker nima ne gibanja ne čuta: tako tudi stvar, ki s svobodno voljo greši, nadkriljuje tisto, ki radi tega ne greši, ker nima svobodne volje.¹⁹ V nobenem slučaju pa ne

¹³ II, 18, 49.

¹⁴ II, 20, 54.

¹⁵ III, 1, 2.

¹⁶ III, 2, 4: Quomodo est igitur voluntas libera, ubi tam inevitabilis apparet necessitas?

¹⁷ III, 3, 7. 8.

¹⁸ III, 4, 10. 11: Deus neminem ad peccandum cogens, praevidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt. Cur ergo non vindicet iustus, quae fieri non cogit praescius? Sicut enim tu memoria tua non cogis facta esse quae praeterierunt, sic Deus praescientia sua non cogit facienda quae facta sunt.

more na Boga pasti greh. Nikogar namreč ne sili lastna narava h grehu, pa tudi tuja ne; torej greši človek z lastno voljo, ni pa in tudi ne more biti, da bi se naši grehi pripisali Bogu.²⁰

Teh svojih nazorov, ki jih je formuliral ter branil v svoji predškofovski dobi, Avguštin nikdar ni dementiral ali bistveno spremenil. V svoji strogi avtokritiki, ki nosi naslov »Retractationum libri duo« in ki jo je spisal pod zaton svojega življenja (okoli l. 427.), z resnobo in strogostjo (cum quadam iudiciaria severitate) presoja svoje spise, izvzemši pisma in propovedi. Z ozirom na svoj spis »De libero arbitrio« pojasnjuje namen, iz kojega je spis nastal, ter pripominja, naj se pelagijanci nikar ne povzdigujejo, češ, da je njihovo tezo branil. Ničesar, kar je v teh treh knjigah zapisal, ne preklicuje ali omiljuje, marveč samo pojasnuje, kateri je bil cilj te disputacije. Če se v njej ni tolikokrat omenjala milost in njena potreba, se je to zgodilo iz razloga, ker za to vprašanje takrat ni šlo. Vendar pa ni bila milost zamolčana, marveč se je v spisu na več mestih poudarilo, da so vse dobrine, velike, male in srednje, od Boga. Med srednje spada svobodna volja, ker jo moremo tudi slabo porabiti, vendar je takšna dobrina, da brez nje ne moremo prav živeti. Njena dobra uporaba pa je krepost, ki spada med velike dobrine, ki jih nihče ne more slabo porabiti.²¹

²⁰ III, 5, 15: Sicut melior est aberrans equus, quam lapis propterea non aberrans, quia proprio motu et sensu caret; ita est excellentior creatura quae libera voluntate peccat, quam quae propterea non peccat, quia non habet liberam voluntatem. 16: Cur ergo non laudetur Deus, et ineffabili praedicatione laudetur, qui cum fecerit eas quae in legibus essent iustitiae permansurae, fecit etiam alias animas, quas vel peccaturas, vel in peccatis etiam perseveraturas esse praevidebat; cum et tales adhuc meliores sint eis, quae quoniam nullum habent rationale ac liberum voluntatis arbitrium, peccare non possunt?

²⁰ III, 16, 46: Neminem natura sua cogit ut peccet. Sed nec aliena... Quod si neque sua neque aliena natura quis peccare cogitur, restat ut propria voluntate peccetur... Omnino igitur non invenio, nec inveniri posse, et prorsus non esse confirmo, quomodo tribuantur peccata nostra creatori nostro Deo.

²¹ Retract. I, 9, 6: In mediis quidem bonis invenitur liberum voluntatis arbitrium, quia et male illo uti possumus; sed tamen tale est, ut sine illo recte vivere nequeamus. Bonus autem usus eius iam virtus est, quae in magnis reperitur bonis, quibus male uti nullus potest. Et quia omnia bona, sicut dictum est, et magna, et media, et minima ex Deo sunt; sequitur, ut ex Deo sit etiam bonus usus liberae voluntatis, quae virtus est, et in magnis numeratur bonis.

V borbi zoper pelagijanski naturalizem je odločno poudarjal in vztrajno branil potrebo in gratuiteto milosti. Ni pa tega storil tako, da bi bil zanikal svobodno voljo in njen pomen v področju nravnosti. Zoper ekstremni pelagijanski indeterminizem je zagovarjal relativni indeterminizem. V svojem anti-pelagijanskem spisu »De spiritu et littera ad Marcellinum liber unus« iz l. 412. naglaša, da je človeku svobodno hoteti ali ne hoteti, pritrditi milosti ali ne pritrditi.²² Bog sicer hoče zveličanje vseh ljudi, toda ne tako, da bi jim vzel svobodnost volje.²³ Milost svobodne volje ne izvotli in ne iztrebi, marveč jo predpostavlja, ozdravlja ter usposablja k svobodni izberi pravičnosti.²⁴ Z vso odločnostjo zavrača očitek pelagijancev, češ, da uči poln propad svobodne volje po izvirnem grehu in vsled njega. Svoje naravne svobodnosti človeška volja ni izgubila, marveč nadnaravno svobodo otrok božjih, ki jo je dobila v raj.²⁵

V svojem največjem delu »De civitate Dei« posveča Avguštin problemu volje na mnogih mestih svojo pozornost. Razumsko hotenje je svobodno. Volja, ki povzročuje dobro ali pogrešno življenje, ni podvržena nuji. Marsikaj storimo, česar ne bi storili, če bi ne hoteli. K svobodnim udejstvovanjem spada predvsem hotenje samo: pride, če hočemo, ni ga, če nočemo.²⁶ Na tem

²² De spiritu et littera 34, 60: Consentire vel dissentire propriae voluntatis est... Consentire vocationi Dei vel ab ea dissentire, propriae voluntatis est.

²³ Cap. 33, 58: Vult Deus omnes homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire; non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes iustissime iudicentur.

²⁴ Cap. 30, 52: Liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, qua iustitia libere diligatur.

²⁵ Contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium Romanae eccl. episc. I, 2, 5: Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam, propter quod natura humana divina indiget gratia, dicente Domino, Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis (Joan. 8, 36): utique liberi ad bene iusteque vivendum. — II, 5, 9: Peccato Adae arbitrium liberum de hominum natura periisse non dicimus: sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo; ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata, et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adiuta.

²⁶ De civitate Dei V, 10, 1: Manifestum est voluntates nostras, quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse. Multa enim

mestu — v 5. knjigi — se Avguštin specielno peča z vprašanjem, ali in kakšno skladje je mogoče med nezmotljivim božjim znanjem in svobodnim človekovim udejstvovanjem. Ciceronu se je takšna skladnost zdela nemogoča. On je stal pred dilemo: ali Bog ve nezmotljivo naprej vse, kar se dogaja v času, in potem se vse to mora tako zgoditi in radi tega ni svobodnega udejstvovanja človekovega, ali pa se volja človeka svobodno udejstvuje in potem ni božjega večnega nezmotljivega znanja. V tej dilemi se je Ciceron — »velik in učen mož in izkušen poznavalec človeškega življenja,« kakor ga imenuje Avguštin — odločil za svobodnost človeške volje, torej za zanikanje božjega spoznanja ter je tako storil ljudi, katerim je hotel rešiti svobodo, za bogoskrunce.²⁷ Tako rešitev vprašanja je treba odkloniti ne samo kot bogoskrunsko, marveč ker zanika bivanje Boga. Kdor namreč ne spozna naprej vse bodoče, ni Bog.²⁸ Iz tega, ker je Bogu zatrdno znan vrstni red vseh vzrokov, ne sledi, kakor da bi ne bilo nič nam puščenege na izvoljo. Saj je tudi naša volja v redu tistih vzrokov, ki je Bogu zagotovo znan, ker je tudi volja človekova vzrok njegovega udejstvovanja. Zategadelj ne more njemu, ki so mu vsi vzroki stvari naprej znani, med temi vzroki biti neznana naša volja, ki je o njej vedel naprej, da je vzrok naših dejanj.²⁹ Zato nikakor nismo prisiljeni, tako zaključuje Avguštin, ali zadržati božje znanje in zanikati svobodnost volje, ali pa obdržati svobodno voljo in zanikati božje spoznanje. Rajši priznamo oboje ter oboje zvesto in resnično izpovedujemo: eno, da prav verujemo, drugo, da prav živimo. Slabo pa živi tisti, ki o Bogu prav ne veruje. Zato bodi daleč od nas, da bi zani-

facimus, quae, si nollemus, non utique faceremus. Quo primitus pertinet ipsum velle: nam si volumus, est; si nolumus, non est: non enim vellemus, si nollemus.

²⁷ De civitate Dei V, 9, 2: Ita, dum vult facere liberos, fecit sacrilegos.

²⁸ De civ. Dei V, 9, 4: Qui enim non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus.

²⁹ De civ. Dei V, 9, 3: Non est autem consequens, ut, si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur; quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt. Atque ita qui omnes rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit.

kali božje spoznanje z namenom, da bi bili svobodni, ko vendar smo in bomo le z njegovo pomočjo svobodni.³⁰

Avguštin je v vprašanju svobodnosti volje vedno branil relativni indeterminizem tudi v poslednjih svojih spisih, ki so dosti rigoristično pointirani. Prav težko vprašanje³¹, ki je v njem temnost in nejasnost³², vprašanje o volji in milosti, o človekovi samoodločbi in božji vsedejavnosti je bilo vsled nesoglasja med menihi v afriškem obmorskem mestu Adrumetu, odnosno vsled pomislekov in odpora menihov v južni Galiji, posebno v mestu Massiliji (Marseille), Avguštinu predloženo, in v tem težkem problemu je še moral svoje stališče precizirati, preden mu je smrt iztrgala pero iz roke. Ugotovil je oba dva faktorja, ki iz njih izhajajo zveličavna dela: voljo in milost, ter je hkrati poskušal odnos med obema razsvetliti. Ni pa se mu posrečilo, kakor je sam iskreno in odkrito priznal, da bi bila z njegovim tolmačenjem odstranjena *obscuritas* celega problema.³³ Poglavitno mu je, da postavi v svetlo luč besede sv. pisma, ki se tičejo obeh činiteljev, volje in milosti.³⁴ Svobodnost volje je ne

³⁰ De civ. Dei VI, 10, 2: Quocirca nullo modo cogimur aut retenta praescientia Dei tollere voluntatis arbitrium, aut retento voluntatis arbitrio Deum (quod nefas est) negare praescium futurorum: sed utrumque amplectimur, utrumque fideliter et veraciter confitemur; illud, ut bene credamus; hoc, ut bene vivamus. Male autem vivitur, si de Deo non bene creditur. Unde absit a nobis eius negare praescientiam, ut liberi esse velimus, quo adjuvante sumus liberi, vel erimus.

³¹ Ad Valentinum epist. posterior n. 2: De qua difficillima quaestione, hoc est de voluntate et gratia.

³² De gratia et libero arbitrio cap. 1, 1: Ne vos perturbet huius quaestionis obscuritas.

³³ J. Espenberger, uvod k nemškemu prevodu izbranih Avguštinovih spisov v Bibliothek der Kirchenväter, hsg. v. Dr. O. Bardenhewer, Dr. Th. Schermann und Dr. C. Weyman, Kempten-München, 1911, str. XL, opredeljuje Avguštinovo stališče k temu problemu tako-le: »Was man an ihm (Augustin) tadelt, ist die Meinung, als hätte er in seine Praedestination eine Gnade eingeschlossen, welche die Willensfreiheit aufhebt und den Willenszwang proklamiert. Inßes der Vorwurf ist unberechtigt. Denn Augustin hat einerseits niemals die Freiheit preisgegeben und andererseits nur das Vorhandensein einer Gnade konstatiert, die ihren Zweck unbedingt sicher erreicht. Von einem Zwang redet er nicht. Allerdings gibt er auch nicht an, wie Freiheit und sicher wirkende Gnade zu vereinbaren sind.«

³⁴ De gratia et libero arbitrio cap. 20, 41: Satis me disputasse arbitror... et sic disputasse, ut non magis ego, quam divina ipsa Scriptura vobiscum locuta sit evidentissimis testimoniis veritatis.

samo filozofska, marveč tudi teološka resnica.³⁵ Po navedbi dokazov sv. pisma zaključuje, da je na najsjajnejši in najočitnejši način izražena svobodnost človeške volje.³⁶

Kaj premore svobodna volja, dokazuje prvotno stanje angelov, ki so ob grehu hudiča in njegovih ostali zvesti ter so si tako zaslužili, da se jim na vekomaj ni več treba bati nevarnosti padca.³⁷

Tudi človeka je Bog ustvaril s svobodno voljo. Če bi bil s svojo voljo hotel ostati v tem stanju pravičnosti in brezgrešnosti, bi si bil brez preiskušnje smrti in nesreče zaslužil tisto polnost blaženosti, ki jo sedaj uživajo angeli, da namreč v obče ne bi mogel več grešiti.³⁸ Prva sposobnost volje je bila v tem, da je mogel ne grešiti, poslednja pa bo veliko večja, da ne bo mogel grešiti.³⁹ Ali je posledica izvirnega greha izguba svobodne volje? Avguštin pravi v »Enchiridiju« iz l. 421.: Človek je slabo uporabil svobodno voljo ter je pogubil sebe in njo.⁴⁰ Sv. Tomaž Akv. tolmači te besede v tem zmislu, da je človek zgubil ne svojo naravno svobodo, marveč svobodo od greha in nadloge.⁴¹ Da je to tolmačenje pravilno, dokazuje sam Avguštin med drugim v svojem zgoraj citiranem polemičnem spisu zoper dve pismi pelagijancev iz l. 420., kjer z začudenjem vzklika: Kdo izmed nas trdi, da je z grehom prvega človeka izginila iz člove-

³⁵ Ib. cap. 2, 2: Revelavit nobis per Scripturas suas sanctas esse in homine liberum voluntatis arbitrium.

³⁶ Ib. cap. 2, 3: Ecce apertissime videmus expressum liberum humanae voluntatis arbitrium.

³⁷ De dono perseverantiae cap. 7, 13: Quae tamen libertas voluntatis in illius primae conditionis praestantia quantum valuerit, apparuit in angelis, qui, diabolo cum suis cadente, in veritate steterunt, et ad securitatem perpetuam non cadendi, in qua nunc eos esse certissimi sumus, pervenire meruerunt.

³⁸ De correptione et gratia cap. 10, 28: Sic et hominem fecit cum libero arbitrio... In quo statu recto ac sine vitio, si per ipsum liberum arbitrium manere voluisset, profecto sine ullo mortis et infelicitatis experimento, acciperet illam, merito huius permansionis, beatitudinis plenitudinem, qua et sancti angeli sunt beati, id est, ut cadere non posset ulterius.

³⁹ Ib. cap. 12, 33: Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare; novissima erit multo maior, non posse peccare.

⁴⁰ Enchiridion cap. 30: Homo male utens libero arbitrio et se perdidit et ipsum.

⁴¹ S. theol. I, qu. 83, a. 2 ad 3: Homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quae est a coactine, sed quantum ad libertatem, quae est a culpa et a miseria.

škega rodu svobodna volja? Izginila je sicer svoboda, toda le tista, ki je bila v raj, namreč svoboda popolne pravičnosti, združene z neumrljivostjo. Naravna svoboda volje ni izginila, ima pa zmožnost za greh pri tistih, ki služijo hudiču, ne pa za dobro in pobožno življenje, ako je milost božja ne osvobodi ter ji ne pomaga k vsakemu dobremu delu v mislih, besedah in dejanjih.⁴² Božje zapovedi, ki n. pr. prepovedujejo prešuštvovanje in zakonolomstvo, dokazujejo svobodnost volje. Ne bi namreč bilo zapovedi, če bi človek ne imel svobodne volje, ki z njo more biti pokoren božjim zapovedim. Na drugi strani pa je nemogoče spolnjevati zapoved čistosti, če nam Bog ne pomaga. Kdor torej pravi: Hočem spolnjevati, pa me premaguje poželjivost, njemu — njegovi svobodni volji — odgovarja sveto pismo: Ne daj se premagati hudemu, ampak premagaj hudo z dobrim (Rim. 12, 21). Da se to zgodi, pomaga Bog s svojo milostjo.⁴³

Bog včasih zapove kaj takega, česar ne moremo storiti, da spoznamo, česa naj ga prosimo. Vera pomaga z molitvijo k spolnjevanju zapovedi. Gotovo je, da moremo spolnjevati zapovedi, če hočemo; ker pa Bog pripravlja voljo, moramo od njega izprositi, da toliko hočemo, kolikor zadostuje, da hoteč izvršimo. Gotovo je, da hočemo, kadar hočemo; da pa hočemo dobro, stori on, ki je o njem rečeno: Pripravljena je volja od Boga (Preg. 8, 35).⁴⁴

⁴² Contra duas epistolas Pelagianorum I, 2, 5; 6, 9.

⁴³ De gratia et libero arbitrio cap. 4, 8: Numquid tam multa quae praecipuntur in lege Dei, ne fornicationes et adulteria committantur, indicant aliud quam liberum arbitrium? Neque enim praeciperentur, nisi homo habeat propriam voluntatem, qua divinis praeceptis obediret. Et tamen Dei donum est, sine quo servari castitatis praecepta non possunt. Unde ait ille in libro Sapientiae: Cum scirem quia nemo esse potest continens nisi Deus det; et hoc ipsum erat sapientiae, scire cuius esset hoc donum (Sap. 8, 21). Ut autem ista non serventur castitatis sancta mandata, unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus (Jac. 1, 14). Ubi si dixerit: Volo servare, sed vincor a concupiscentia mea, respondet Scriptura libero eius arbitrio, quod iam superius dixi: Noli vinci a malo, sed vince in bono malum. Quod tamen ut fiat, adiuvat gratia.

⁴⁴ Ib. cap. 16, 32: Ideo iubet (sc. Deus) aliqua quae non possumus, ut noverimus quid ab illo petere debeamus. Ipsa est enim fides, quae orando impetrat quod lex imperat... Certum est enim nos mandata ser-

V ostri polemiki proti drugemu odgovoru bivšega eklanskega škofa Julijana je zadnje leto svojega življenja (429/30) v spisu, kojega dovršitev je smrt preprečila, zoper pelagijanske antiteze Julijanove strogo formuliral svoje teze. Protí Julijanovemu pojmovanju svobodnosti volje po načinu nekakega fizikalnega ravnovesja med dobrim in slabim⁴⁵ ugotavlja tole: Ako je svoboden samo tisti, ki more izbirati dobro in slabo, Bog ni svoboden, ki ne more slabo hoteti.⁴⁶ Svoboden k slabemu je tisti, ki s svojo voljo dela slabo bodisi v dejanju ali v besedi ali samo v mišljenju. Kdo izmed odraslih bi tega ne mogel? K dobremu pa je svoboden tisti, ki z dobro voljo dela dobro tudi v dejanju ali v besedi ali samo v mislih. Tega pa brez milosti božje nikdo ne more.⁴⁷ Zakaj tega ne more? Ker je človeška volja s slabo uporabo bila izkazana in pokvarjena.⁴⁸ Človek je namreč bil tako ustvarjen s svobodno voljo, da je mogel ne grešiti, če ni hotel. To je tista prvotna *rectitudo moralis*, dana ob Boga, ki jo je človek z grehom spremenil in poslabšal, vsled česar je — kdo bi se temu čudil? — s kaznijo nastopila posledica, da ne more več prav ravnati (*recta agere*).⁴⁹

vare, si volumus: sed quia praeparatur voluntas a Domino, ab illo petendum est ut tantum velimus, quantum sufficit ut volendo faciamus. Certum est nos velle, cum volumus: sed ille facit ut velimus bonum, de quo dictum est, quod paulo antea posui: Praeparatur voluntas a Domino (Prov. 8, sec. LXX). Poslednje besede, ki jih je Avguštin čital v grškem aleksandrijskem prevodu (LXX), so mu bile priljubljena formula, ki jo je rad ponavljal (n. pr. *Retract.* I, 9, 2; 10, 2; 22, 4; II, 1, 2).

⁴⁵ Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur IV* (Freiburg i. Br. 1924), str. 516.

⁴⁶ *Contra secundam Iuliani responsionem op. imperf. I, 100: Si liberum non est, nisi quod duo potest velle, id est, et bonum et malum: liber Deus non est, qui malum non potest velle.*

⁴⁷ *Ib. III, 120: Ad malum liber est, qui voluntate agit mala aut opere, aut sermone, aut certe sola cogitatione: hoc autem grandioris aetatis quis hominum non potest? Ad bonum autem liber est, qui voluntate bona agit bona, etiam ipse aut opere, aut sermone, aut certe sola cogitatione: sed hoc sine Dei gratia nullus hominum potest.*

⁴⁸ *Ib. VI, 13: Evidenter apparet liberum arbitrium malo suo usu esse vitiatum.*

⁴⁹ *Ib. VI, 12: Cum libero enim sic est creatus arbitrio, ut posset non peccare, si nollet; non ut si vellet, impune peccaret. Quid ergo mirum, si delinquendo, hoc est, rectitudinem suam in qua factus erat depravatione mutando, cum supplicio secutum est non posse recta agere?*

Boljšemu razumevanju nekaterih ostro pointiranih Avguštinovih izjav iz njegove zadnje pisateljske dobe, ki so bile dostikrat krivo tolmačene ali celo izrabljene v podporo zmotnih in krivoverskih naukov, naj služi nekaj pripomb. Pred vsem je treba ugotoviti, da Avguštin še ni začrtal tako določne razmejčitve med naravnim in nadnaravnim, kakor je to pozneje storila skolastična teologija. Njegova pozornost ne velja temu, kar je možno, marveč temu, kar je bilo in kar je. Ne umuje in beseduje o tem, kar pripada k naravi konstitutivno, konsekutivno in eksigativno, marveč vzame človeka, kakor ga je ustvaril Bog ter ga potem spremenil greh: naravno je to, kar je storil Bog, protinaravno pa to, kar je povzročil greh.⁵⁰ Avguštinova filozofska mentaliteta, ki je temeljila v platonističnem idealizmu, je pojmovala človeka, kakor naj bi bil po božji ideji in kakršnega je Bog v resnici ustvaril. Ni pa ga ustvaril samo z naravnimi elementi, ki tvorijo njegovo bistvo, marveč ga je tudi opremil s supranaturalnimi in preternaturalnimi darovi. Avguštinovemu zanosnemu duhu se vse to prikazuje kot naravno, kar je realizacija božje ideje o človeku. Protinaravno pa je to, kar je iz človeka naredil greh.

Konsekvenca tega pojmovanja je bila, da je nasledke izvirnega greha slikal z jako temnimi barvami, ki nekoliko ovirajo presojo tistih svetlih točk moralnih sposobnosti, ki so kljub grehu ostale človeški naravi. Kar se tiče greha samega, ni toliko poudarjal njegovega formalnega bistva, ki je v pomanjkanju nadnaravne bogopodobnosti, kolikor je bil neumoren v naglašanju njegove materialne strani: neurejene poželjivosti, osobito seksualne poželjivosti. Neurejena poželjivost, ki je vir vsakega greha, je v tem, da se človek obrne od višjih, božjih in trajnih dobrin k nižjim, spremenljivim in nestalnim.⁵¹ Med temi nagnjenostmi je najsilnejša *concupiscentia carnis* in v njej

⁵⁰ Tixeront, o. c. II, 464: »La lecture des textes de saint Augustin laisse l'impression qu'il ne s'occupe guère de ce qui était possible, mais de ce qui a été et de ce qui est; qu'il ne raisonne guère sur le naturel constitutif ou consécutif ou exigible tel que l'ont défini les théologiens, mais qu'il prend l'homme tel que Dieu d'abord, puis la chute l'a fait: le naturel est l'oeuvre de Dieu, le contre-naturel est l'oeuvre du péché.«

⁵¹ De libero arbitrio I, 16, 35: Cum quisque avertitur a divinis verisque manentibus, et ad mutabilia atque incerta convertitur.

se tudi najbolj očituje nasprotstvo proti razumu in Bogu.⁵² Ta concupiscentia rebellis, ki iz greha izhaja in v greh zavaja ter je krivda obenem in kazen, hoče nad človekom zagospodovati ter si ga usužnjiti. Nikdo pa ji ne postane suženj kot samo tisti, ki se ji z voljo vda. Tudi pogani ji niso v vsem podvrženi, temveč morejo, če tudi pravega Boga resnično in pravilno ne častijo, izvrševati dela, ki jih po normi pravice ne moremo grajati, ampak po zaslugi kot dobra hvaliti.⁵³ V svojem veličastnem delu »De civitate Dei« daje državljanskim čednostim poganov svoje priznanje.⁵⁴ Takšna dela so sama po sebi dobra. Ker pa jim manjka edino pravi odnos k nadnaravnemu cilju človeka, so za nebo sterilna. Avguštin jih celo imenuje »grehe« z ozirom na Pavlove besede: »Omne, quod non est ex fide, peccatum est« (Rim. 14, 23), pri čemer jemlje besedo fides v zmislu nadnaravne vere, dočim jo je treba vzeti, kakor se vidi iz konteksta, v zmislu vesti in prepričanja.

Kakršna pa je volja človekova sama po sebi, ranjena od greha in oslABLJENA, se ne more trajno ustavljati slabi poželjivosti ter je ne more premagati. Da je človek grešil, mu je zadostovala svobodna volja, ki se je z njo sam pokvaril; če naj pa se vrne k pravičnosti, potrebuje zdravnika, ker ni zdrav.⁵⁵ Zdravilna milost božja je potrebna. V oznanjevanju njene potrebe je bil Avguštin — doctor gratiae — neumoren. Njegovo počelo o Bogu kot viru svetlobe in življenja za dušo ter o njegovi vseobčni kavzalnosti v fizičnem in moralnem oziru

⁵² Tixeront, o. c. II, 473: »Par concupiscence, l'évêque d'Hippone n'entend pas uniquement l'appetit du plaisir charnel: il entend d'une manière générale l'attrait qui nous détourne des biens supérieurs pour nous incliner vers les jouissances inférieures... Mais de ces inclinations la plus violente est celle dont l'insoumission à la raison et à Dieu est la plus manifeste est évidemment la passion sexuelle, et c'est pourquoi saint Augustin y vit principalement le corps même du péché original en nous.«

⁵³ De spiritu et littera cap. 27, 48: Si autem hi qui naturaliter quae legis sunt faciunt, nondum sunt habendi in numero eorum quos Christi iustificat gratia; sed in eorum potius, quorum etiam impiorum, nec Deum verum veraciter iusteque colentium, quaedam tamen facta vel legimus, vel novimus, vel audimus, quae secundum iustitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus.

⁵⁴ De civitate Dei II, 19; V, 12—15.

⁵⁵ De natura et gratia cap. 23, 25: Ut in peccatum iret (homo), sufficit ei liberum arbitrium, quo se ipse vitia vitavit; ut autem redeat ad iustitiam, opus habet medico, quoniam sanus non est.

pride tukaj do popolnega izraza.⁵⁶ Ta zdravilna milost je za človeka osvobodilna. Milost je, ki osvoboduje človeško voljo.⁵⁷ To je, kar imenuje Avguštín pravo svobodo. Z izvirnim grehom je bila ta svoboda izgubljena. Brez milosti se ne moremo izogibati slabemu in delati dobro. S tem pa ni rečeno, da vsled nje delamo slabo, ne, mi to delamo svobodno, in vprav v tem je svobodna volja, ki nam je ostala in ki jo moramo razlikovati od svobodnosti. Na nesrečo pa Avguštín ni vedno pazil v svoji terminologiji na to razliko med izrazi svobodna volja in svobodnost in zato se mu je zgodilo — au grand scandale de ses adversaires —, da je enostavno rekel, da je padli človek izgubil svobodno voljo.⁵⁸

Milost torej osvoboduje voljo. Ta teza, ki je Avguštínu tako po godu, da jo prav pogosto ponavlja, izključuje pri njem možnost naziranja o milosti, ki bi voljo zaslužnjevala. Kdor grehu služi, je suženj greha, kdor pa s pomočjo milosti božje služi v ljubezni Bogu, je svoboden otrok božji. V svojem spisu »De natura et gratia« navaja besede sv. Hieronima: »Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem, nec ad vitia necessitate trahimur; alioquin ubi necessitas, nec corona est«

⁵⁶ J. Mausbach, Die Ethik des heil. Augustinus II. B, Freiburg i. Br. 1909, str. 81: »Die Überzeugung Augustins von der Notwendigkeit der heilenden Gnade ist die Konsequenz seiner Grundanschauung über Gott als Licht- und Lebensquell der Seele und über Gottes allumfassende Kausalität im sittlichen wie im physischen Dasein.« Erich Przywara S. J., Thomas von Aquin als Problematiker, v Stimmen der Zeit, 55. Jahrgang, 9. Heft, 1925, str. 189: »Platonismus — Augustinismus betonen einseitig das erste (die Allwirksamkeit Gottes): daß alles, was immer geschieht von Gott geschehe, weil eben das Göttliche das eigentliche Sein ist, und das Kreatürliche eigentlich nichts.«

⁵⁷ De correptione et gratia cap. 8, 17: Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem.

⁵⁸ Tixeront, o. c. II, str. 479: C'est ce que saint Augustin appelle proprement la liberté. Cette liberté a été perdue par le péché d'origine. Nous ne pouvons plus, sans la grâce, éviter le mal, ni, sans une grâce plus spéciale, faire le bien. Ce n'est pas à dire que nous faisons nécessairement le mal que nous accomplissons: non, nous le faisons librement, et en cela consiste précisément le libre arbitre qui nous reste et qu'il faut bien distinguer de la liberté. Malheureusement, l'évêque d'Hippone n'a pas gardé toujours dans son langage cette distinction importante entre les mots libertas et liberum arbitrium, et il lui est arrivé plus d'une fois, au grand scandale de ses adversaires, de dire simplement que l'homme déchu avait perdu le libre arbitre.«

(Adv. Iovinianum). K tem besedam pripominja: Quis non agnoscat? quis non toto corde suscipiat? quis aliter conditam humanam neget esse naturam? Sed in recte faciendo ideum nullum est vinculum necessitatis, quia libertas est charitatis.⁵⁹ Milost mu ne jemlje svobodne odločitve, marveč jo vzbuja ter podpira v smeri k nadnaravnemu cilju.

Pri nadnaravno moralnem udejstvovanju človeka ni milost nekaj absolutno in edino aktivnega, volja pa nekaj zgolj pasivnega, kakor so prvoborniki reformacije in janzenisti hoteli Avguštinu podtakniti kot mnenje, marveč sestoji dobro delanje iz dveh činiteljev kot tvornih vzrokov: milosti in volje. Da pripada milosti prvenstvo dignitatis et causalitatis, ne more biti čudno. Avguštin pa tudi ne prezre drugega činitelja, človekove volje in tiste odločilnosti, ki je njej rezervirana. To med drugim dokazuje njegovo razlikovanje med adiutorium, sine quo aliquid non fit (gratia sufficiens), in adiutorium, quo aliquid fit (gratia efficax). Adam bi bil lahko ostal stanoviten, če bi hotel; da ni hotel, je prišlo od njegove svobodne volje.⁶⁰ Imel je ne adiutorium, quo perseveraret, marveč adiutorium, sine quo perseverare non posset. Sedaj pa prejmejo tisti, ki so izvoljeni za nebeško kraljestvo, ne samo adiutorium, sine quo non, ampak adiutorium, quo ali stanovitnost samo.⁶¹

Ali ni ta adiutorium takšen, da se mu volja človeka ne more ustavljati? Ali ni Avguštin opredelil učinkovitost milosti kot delectatio coelestis, secundum quam operemur necesse est?⁶² Kakor je razvidno iz konteksta na tem in sličnih mestih, je to delectatio deliberata. Ako se imenuje zmagovita (victrix), se ji ta pridevek pripisuje ne radi tega, kakor da bi premagala voljo, temveč ker premaga slabo poželjivost.⁶³ Mar

⁵⁹ De natura et gratia cap. 65, 78.

⁶⁰ De correptione et gratia cap. 11, 32: Posset perseverare, si vellet: quod ut nollet, de libero descendit arbitrio.

⁶¹ Ib. cap. 12, 34: Primo itaque homini datum est adiutorium perseverantiae, non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset. Nunc vero sanctis in regnum Dei per gratiam Dei praedestinati non tale adiutorium perseverantiae datur, sed tale ut eis perseverantia ipsa donetur; non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint.

⁶² Comment. in ep. ad Gal. n. 49.

⁶³ De correptione et gratia cap. 11, 31: Qua (gratia, quae datur post Adae lapsum) fit ut velit, et tantum velit, tantoque ardore diligit, ut carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntate spiritus vincat.

ni Avguštin učil nauka de gratia irresistibili? Nikdar ni rabil o milosti predikatov: irresistibilis, invictissima, omnipotens, ki jih je samo rabil o božji volji. Ali ne pripisuje na nekaterih mestih svojih spisov iz poznejše dobe milosti učinkovitosti, ki ji ni moči se ustavljati? V poštevh pridejo zlasti naslednje besede: Subventum est igitur infirmati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur; et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur.⁶⁴ Kdor te besede pazljivo in brez predsodka čita, takoj uvidi, da se indeclinabiliter et insuperabiliter nanašata ne na milost, marveč na voljo, kar tudi potrjuje kontekst. Avguštin je namreč neposredno prej ugotovil, da človeku v sedanjem stanju ne zadostuje adiutorium, sine quo non, ki ga je Adam imel v raj, marveč mu je potreben adiutorium quo, sigurno učinkovita milost, da volja med tolikimi in takšnimi skušnjavami ne pade premagana. Zato je za slabost človeške volje poskrbljeno na ta način, da z božjo milostjo postane neuklonjiva in nepremagljiva ter tako, čeprav sama po sebi slaba, vendar ne odpade ter se ne da od nasprotne sile premagati.⁶⁵

Kar se tiče učinkovitosti milosti, je zanimivo zabeležiti, da jo Avguštin tudi deducira iz njene kongruentnosti z aktualnimi dispozicijami človeka. Razpravljajoč o problemu poklica in izvolitve izjavlja tole: Illi enim electi, qui congruenter vocati: illi autem qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, non electi, quia non secuti, quamvis vocati.⁶⁶

⁶⁴ De correptione et gratia cap. 12, 38. Migne ima inseparabiliter mesto insuperabiliter.

⁶⁵ J. M a u s b a c h, o. c. II, str. 35: »Das ‚indeclinabiliter‘ steht doch offenbar dem ‚deficere‘, das ‚insuperabiliter‘ dem ‚neque adversitate aliqua vinceretur‘ gegenüber! Nicht Gnade und Willensfreiheit erscheinen als Gegensätze, deren Streit von vorhinein zu Gunsten der Gnade entschieden wäre; es stehen sich gegenüber der Wille und die Sündengefahr, wobei der Wille — in Kraft der Gnade — des Sieges gewiß wird.«

⁶⁶ De div. quaestionibus ad Simplicianum II, qu. 2, 13. Tixeront, o. c. II, str. 495, pripominja k temu z nekakim zadovoljstvom: »Voilà la grâce congrue, non efficace par elle-même, mais efficace par suite de la prescience divine.«

II. Kaj uči Avguštin o predestinaciji?

O Avguštinovem nauku o predestinaciji sodi E. F. Karl Müller, da so njegove bistvene črte že bile določene od l. 397. ter da ga je Avguštin v svojem boju s pelagijanizmom konsekventno izoblikoval.¹ Tako je tudi s te strani odklonjeno mnenje tistih — med njimi Rottmannerja² —, ki trdijo, da se je pri Avguštinu v tem vprašanju izvršila v poznejših letih ne samo sprememba v nekaterih naziranjih, marveč celo sprememba celega sestava v pravcu nauka o absolutni, brezpogojni predestinaciji in partikularni zveličavni volji božji.³ Namen naslednjih vrst ni polemizirati s komerkoli, še manj braniti velikega cerkvenega učenika, ki take obrambe niti najmanj ne potrebuje, temveč na kratko analizirati tiste elemente, ki iz njih sestoji Avguštinov nauk o predestinaciji. Pri tem se dobro zavedamo, da je še danes sub iudice lis o tem, kako je treba mnogoštevilne in raznovrstne, deloma si nasprotujoče izjave hiponskega škofa o tej točki katoliškega nauka umeti in tolmačiti. Od tolmačenja posameznih črt in potez pa je odvisna sodba o celotni sliki.

Pojem predestinacije je Avguštin v svojem predposlednjem delu — ako smatramo *Opus imperfectum contra Iulianum* za njegovo poslednje delo — tako opredelil: *Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet, et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur.*⁴ Predestinacija je torej večni božji akt, s katerim Bog določuje gotovemu delu ljudi milosti v tem življenju ter večno slavo in blaženost v drugem življenju. Prva konstitutivna nota tega pojma je volja božja rešiti ljudi in jih zveličati. Kaj je Avguštin učil o tem, kar bi se moglo imenovati predestinacija v občnem zmislu (*praedestinatio generalis*)?

¹ Prädestination v *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* XV³, 590: »Im Gegensatz zum Pelagianismus hat er (Augustin) seine Prädestinationslehre, deren praktische Grundzüge seit 397 feststanden, konsequent durchgebildet.«

² P. Odilo Rottmanner O. S. B., *Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie.* München 1892.

³ Glej Otto Pfülf S. I., *Zur Praedestinationslehre des heil. Augustin*, v *Zeitschrift für katholische Theologie* XVII (1893), 483—495.

⁴ *De dono perseverantiae* cap. 14, 35.

Bog hoče zveličanje vseh ljudi. Najboljši dokaz za to je Zveličar vseh ljudi, edinorojeni Sin božji, ki ga je usmiljeni Bog poslal na svet, da bi odrešil ljudi pogubljenja in večnih kazni, če le niso sami sebi neprijatelji ter se ne ustavljajo usmiljenju Stvarnika. Prišel je zato k ljudem, da bi po enem človeku, ki je obenem Sin božji in Bog, bili vsi grehi odpuščeni ter bi vsi, ki verujejo v njega, šli v večno življenje.⁵ Kolikor je odvisno od zdravnika, je prišel zdraviti bolnika. Sam sebe usmrti, kdor zdravnikovih predpisov noče izvršiti. Zveličar je prišel na svet, da bi svet zveličal. Nočeš biti po njem zveličan? Sam iz sebe boš sojen.⁶ Kristus je namreč prišel najprej zveličat, potem sodit: kaznoval bo tiste, ki niso hoteli biti zveličani, večno življenje pa podelil tistim, ki so verovali ter niso zveličanja odklonili.⁷ Pomni torej človek: Kristus je tvoje zveličanje, dosegel ga boš, če hočeš.⁸ Jamstvo za to je Kristus, ki je umrl za vse ljudi, zlasti pa za grešnike.⁹ Bog torej hoče, da bi se vsi ljudje zveličali ter prišli k spoznanju resnice, toda ne tako, da bi jim vzel svobodno voljo, katero morejo dobro ali slabo porabiti ter bodo po tem najpravičnejše sojeni. Neverniki, ki v njegov evangelij nočejo verovati, ravnajo zoper voljo božjo; ne morejo pa je premagati, marveč se sami oropajo velike in najvišje dobrine, zapadejo kaznim ter bodo v kaznih preizku-

⁵ De catechizandis rudibus cap. 26, 52: A quo interitu, hoc est, poenis sempiternis Deus misericors volens homines liberare, si sibi ipsi non sint inimici, et non resistant misericordiae Creatoris sui, misit unigenitum filium suum, hoc est Verbum suum aequale sibi, per quod condidit omnia. Et... venit ad homines: ut quemadmodum per unum hominem qui primus factus est, id est Adam, mors intravit in genus humanum, ... sic per unum hominem qui etiam Deus est Dei Filius, Iesum Christum, deletis omnibus peccatis praeteritis, credentes in eum omnes in aeternam vitam ingrederentur.

⁶ In Ioan. tract. 12, 12: Quantum in medico est, sanare venit aegrotum. Ipse se interimit, qui praecepta medici observare non vult. Venit Salvator ad mundum: quare Salvator dictus est mundi, nisi ut salvet mundum?... Salvari non vis ab ipso, ex te iudicaberis.

⁷ Tract. 36, 4. Venit Christus, sed primo salvare, postea iudicare: eos iudicando in poenam, qui salvari noluerunt: eos perducendo ad vitam, qui credendo salutem non respuerunt.

⁸ Sermo 102: Ergo tibi dicitur, omnis homo, salus tua Christus est; hanc salutem si volueris, obtinebis.

⁹ Contra Iulianum VI, 4, 8: Tu dicis etiam pro peccatoribus mortuum (Christum): ego dico nonnisi pro peccatoribus mortuum.

sili moč tistega, kojega usmiljenje so zavračali. Tako je božja volja vedno nepremagana.¹⁰

Svojo vseobčno zveličavno voljo kaže Bog dejansko s tem, da daje vsem ljudem potrebno in zadostno milost k zveličanju. Božja milost je kakor solnce, ki obseva dobre in slabe, je kakor dež, ki dežuje na pravične in nepravične. Kdo ne bi spričo tega občudoval božje potrpljivosti, prizanesljivosti in usmiljenosti, ki je neskončno iznajdljiva v izberi sredstev in neumorna v njih porabi, da je tudi greh in bogokletstvo ne more od tega odvrniti?¹¹ Kako bi torej ti, ki si veren in zvest ter hodiš po poti pravice, mogel biti malodušen, boječ se, da bi te mogel Bog zanemariti in zapustiti? Ne, on skrbi za te ter te podpira; kar ti je potrebno, oskrbuje, kar pa škodljivo, odstranjuje.

¹⁰ De spiritu et littera cap. 33, 58: Vult autem Deus homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire; non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes iustissime iudicentur. Quod cum fit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt, cum eius Evangelio non credunt: nec ideo tamen eam vincunt, verum se ipsos fraudant magno et summo bono, malisque poenalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem eius, cuius in donis misericordiam contempserunt. Ita voluntas Dei semper invicta est: vinceretur autem, si non inveniret quid de contemptoribus faceret, aut ullo modo possent evadere quod de talibus ille constituit. — Poleg te besedne razlage besed sv. Pavla (I Tim. 2, 4), ki je v svojih Retraktacijah ni preklical ali spremenil, je Avguštin predložil še druga tolmačenja: »vsi ljudje« pomenja vse vrste ljudi (kralje in zasebnike, plemiče in neplemenitnike, visoke in nizke, učene in neučene, zdrave in bolne... Enchiridion cap. 27, 103). »Bog hoče zveličanje vseh ljudi,« to pomenja, da se nikdo ne more zveličati brez božje volje: nisi volente Deo (Enchir. cap. 27, 103; Contra Julianum IV, 8, 42), nisi docente Deo (De praedestinatione sanctorum, cap. 8, 14), ali pa pomenja: Bog stori, da mi hočemo (De correptione et gratia cap. 15, 47). Odkod ta različnost tolmačenja istega svetopisemskega teksta? Avguštin je najbrž dopuščal možnost pluralitete besednega pomena in zato je smatral, da si ta tolmačenja ne nasprotujejo, čeprav se razlikujejo. V resnici ni med njimi nasprotstva, če se statuirata tale razlika: voluntas antecedens, conditionata in voluntas consequens, absoluta. Avguštinu ta razlika ni bila neznana in zato se sme reči, da je v Enchiridiju in v spisu De correptione et gratia govor o brezpogojni volji — voluntas consequens, absoluta — in o partikularni zveličavni božji volji, v spisu De spiritu et littera pa o pogojni božji volji — voluntas antecedens, conditionalis — in o univerzalni zveličavni volji.

¹¹ In Ps. 102, n. 16: Quid tam longanime? quid tam multum in misericordia? Peccatur et vivitur; accedunt peccata, augetur vita; blasphematur quotidie, et facit solem suum oriri super bonos et malos (Math.

Bodi brez strahu! Nikjer te ne zapusti, samo ti njega ne zapusti, samo ti sebe ne zapusti!¹² Ker te Bog nikdar ne zapusti s svojo milostjo, tudi ne smeš in ne moreš reči, da ti je nemogoče spolnjevati božje zapovedi. Bog namreč ne zaukazuje ničesar nemogočega, marveč ti z zapovedjo obenem daje svarilo storiti vse, kar moreš, in prositi tega, česar ne moreš.¹³ Če torej hočeš spolniti zapoved, pa ne moreš, imaš sicer že dobro voljo, pa še majhno in slabo, mogel pa boš, ko boš imel veliko in krepko. In kdo ti je dal ono majhno ljubezen, če ne tisti, ki pripravlja voljo ter s svojim sodelovanjem to izvrši, kar je s svojim delovanjem začel?¹⁴

Tudi noben grešnik ni izvzet iz področja božje milosti. Bog da vsakomur toliko milosti, kolikor mu je potrebno in zadostno. To je sad zasluženja Sinu božjega. Ker je Sin božji prišel na svet ter prebival med nami, se ne more noben človek izgovarjati s senco smrti, saj je tudi njo prešinila toplina Zveličarjeve milosti.¹⁵ Kar se tiče tistih, o katerih pravi apostol Janez: »Niso mogli verovati« (12, 39), je treba ugotoviti, da niso mogli verovati ne radi tega, kakor da bi se ne mogli spremeniti

5, 45). Vocat undique ad correctionem, vocat undique ad poenitentiam, vocat beneficiis creaturae, vocat impertiendo tempus vivendi, vocat per lectorem, vocat per tractatorem, vocat per intimam cognitionem, vocat per flagellum correctionis, vocat per misericordiam consolationis: Longanimis et multae misericordiae.

¹² In Ps. 39, n. 27: *Iam fidelis es, iam ambulas in via iustitiae. Curam tui non habebit, qui facit solem suum oriri super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos? (Matth. 5, 45.) Te iam iustum ex fide viventem (Rom. 1, 17) negliget, deseret, dimittet? Immo vero et hic fovet, et hic adiuvat, et hic necessaria subministrat, et noxia resecat. Dando consolatur ut permanear, auferendo corripit ne pereas. Dominus curam habet tui, securus esto. Ille portat (protegit) qui te fecit... Nusquam tibi deest: tu illi noli deesse, tu tibi noli deesse.*

¹³ De natura et gratia cap. 43, 50: *Non igitur Deus impossibilia iubet: sed iubendo admonet et facere quod possis, et petere quod non possis.*

¹⁴ De gratia et libero arbitrio cap. 17, 33: *Qui ergo vult facere Dei mandatum et non potest, iam quidem habet voluntatem bonam, sed adhuc parvam et invalidam: poterit autem, cum magnam habuerit et robustam... Et quis istam etsi parvam dare coeperat charitatem nisi ille qui praeparat voluntatem, et cooperando perficit, quod operando incipit?*

¹⁵ In Ps. 18 enarr. 1, 7: *Cum autem Verbum etiam caro factum est et habitavit in nobis (Joan. 1, 14), mortalitatem nostram suscipiens, non permisit ullum mortalium excusare se de umbra mortis, et ipsam enim penetravit Verbi calor.*

ljudje na boljše, marveč zavoljo tega, ker ne morejo verovati, dokler so takšnega mišljenja.¹⁶ Če pa kdo vpraša, zakaj jim Bog ni dal učinkovite milosti za vero, je odgovoriti, da je tudi to zaslužila njihova volja.¹⁷ Zato ni treba nad nikomer, in naj si bo še tako slab, zdvojiti, dokler še živi na tem svetu; ker pa ni treba nad nikomer zdvojiti, je pametno, da se za vsakega moli.¹⁸ Če ste torej takšni, ki še vedno živite v obsodbe vrednih grehah, naj vas presune nadvse lekovita resnica in pokora; če pa to storite, ne prevzamite se, kakor da bi to iz svojega storili. Bog je namreč, ki v vas dela, da hočete in delate. Iz svojega dobrega in pravičnega življenja pa spoznajte, da spadate k predestinaciji božje milosti.¹⁹

Kakšna pa je predestinacija k slavi in blaženosti? Telesa te smrti, pravi Avguštin, ne bo vsak rešen, kadar umre, marveč samo tisti, ki je v tem življenju prejemal milost ter je, da je ne bi prejemal nepridoma, vršil dobra dela. Nekaj drugega je namreč ločiti se od telesa, k čemur prisili vsakega človeka poslednji dan, nekaj drugega je biti rešen telesa te smrti, kar daje samo božja milost svetim in vernim. Po tem življenju pa bodo prejeli plačilo popolnosti, toda samo tisti, ki so si v tem življenju to plačilo zaslužili. Ko namreč gre s tega sveta, ne pride vsak do tega, da bo nasičen pravice, ampak samo tisti, ki je tukaj bil lačen in žejen pravice. Blagor lačnim in žejnim pravice, zakaj ti bodo nasičeni.²⁰ Ti bodo ob sodbi postavljeni

¹⁶ In Joan. tr. 53, 10: Hinc et illi non poterant credere: non quia mutari in melius homines non possunt; sed quamdiu talia sapiunt, non possunt credere.

¹⁷ Ib. n. 6: Etiam hoc eorum voluntatem meruisse respondeo.

¹⁸ Retract. I, 19, 7: De quocumque pessimo in hac vita constituto non est utique desperandum; nec pro illo imprudenter oratur, de quo non desperatur.

¹⁹ De dono perseverantiae cap. 22 nr. 59: Si qui autem adhuc in peccatorum damnabilium delectatione remoramini, apprehendite saluberrimam disciplinam: quod tamen cum feceritis, nolite extolli quasi operibus vestris, aut gloriari quasi hoc non acceperitis: Deus est enim qui operatur in vobis et velle et operari, pro bona voluntate (Phil. 2, 13); et a Domino gressus vestri diriguntur, ut eius viam velitis (Ps. 36, 23): de ipso autem cursu vestro bono rectoque condiscite vos ad praedestinationem divinae gratiae pertinere.

²⁰ De perfectione iustitiae hominis cap. 8, 17: De quo corpore mortis huius, non omnis liberatur qui finit hanc vitam, sed qui in hac vita suscepit gratiam, et ne in vanum suscipiat bonis operibus egerit. Aliud est

na desno stran Gospodovo, ker so verovali v Gospodovo ime ter jim je s tem bila dana oblast biti božji otroci. Če torej veruješ, ti je dana oblast, da spadaš med božje otroke; biti med božjimi otroki pa pomeni spadati na desno.²¹ Večna slava in blaženost je torej plačilo, ki ga prejmejo tisti, ki so z vero in življenjem iz vere prejeli oblast biti otroci božji ter so v svojem gladu in žeji pravice z dobrimi deli zaslužili, da bodo nasičeni. Dobra dela so vrednote, ki so položene v roke Kristusove in ki si z njimi oskrbiš mesto in plačilo v nebesih.²² Tako je Bog nekaj obvezanec, pa ne v tem zmislu, kakor da bi kaj od nas prejel, ampak radi tega, ker nam je obljubil. Človeku rečemo: Dolžan si mi, ker sem ti dal. Bogu pa rečemo: Obvezal si se, ker si mi obljubil. Na ta način moremo od Boga zahtevati: Daj, kar si obljubil, ker smo storili, kar si zaukazal.²³

Tako je Avguštin predestinacijo k slavi in blaženosti tudi pojmoval v poznejših svojih spisih: Bog daje večno slavo in blaženost kot zaslužen plačilo za dobra dela, storjena v tem življenju.²⁴ Ker pa so dobra dela, ki so za nebesa zaslužna,

enim, exire de hoc corpore, quod omnes homines dies vitae huius ultimus cogit: aliud est autem, liberari de corpore mortis huius, quod sola Dei gratia per Jesum Christum Dominum nostrum sanctis et fidelibus eius impertit (Rom. 7, 24. 25). Post hanc autem vitam merces perficiens redditur, sed eis tantum a quibus in hac vita eiusdem mercedis meritum comparatur. Non enim ad saturitatem iustitiae, cum hinc exierit, quisque perveniet, nisi ad eam cum hic est, esuriendo et sitiendo cucurrerit. Beati quippe qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturantur (Matth. 5, 9).

²¹ In Ps. 120, n. 11: Ut autem sis ad dexteram, id est, ut possis Dei filius fieri, potestatem accepisti. Quam potestatem? De qua dicit Joannes: Dedit eis potestatem filios Dei fieri (Joan. 1, 12). Unde accepisti hanc potestatem? Credentibus, inquit, in nomine eius. Si ergo credis, ipsa tibi potestas data est, ut sis inter filios Dei. Esse autem inter filios Dei, hoc est ad dexteram pertinere.

²² Sermo 1, 2: De isto mammona iniquitatis, de divitiis istis, quas iniqui vocant divitias, fac tibi amicos, et prudens eris... Ponunt pueri in thesauro et securi sunt; ponis tu in manu Christi et times? Esto prudens et prospice tibi in posterum in coelo!

²³ Sermo 158 de verb. Ap., cap. 2: Debitor factus est, non aliquid a nobis accipiendo, sed quod ei placuit promittendo. Aliter enim dicimus homini: Debes mihi, quia dedi tibi; et aliter dicimus (Deo): Debes mihi, quia promisisti mihi... Illo ergo modo possumus exigere Dominum nostrum, ut dicamus: Redde, quod promisisti, quia fecimus quod iussisti.

²⁴ De gratia et libero arbitrio cap. 4, 6: Metuendum est ne ista omnia divina testimonia, et quaecumque alia sunt, quae sine dubitatione

človeku nemožna brez nadnaravne božje milosti, Avguštin imenuje samo večno slavo in zveličanje milost.²⁵ Če so torej tvoja zaslužna dela božji darovi, se more reči, da Bog s plačilom ovenčuje tvoja dela ne kot tvoje zasluge, marveč kot svoje darove.²⁶

S to svojo konkluzijo se Avguštin nikakor noče umakniti s svojega stališča, ki ga je doslej vedno branil, kar se tiče predestinacije ad gloriam, katera se ozira na dela in zasluge človekove. On samo odklanja pelagijanski nauk o predestinaciji ad gloriam post praevisa merita naturalia. Pred izvedbo omenjene konkluzije namreč ugotavlja o pelagijanskem nauku naslednje: Če bi naše zasluge tako pojmovali, da bi jih tudi kot božje darove priznali, bi ne bilo treba odkloniti njihovega nauka. Ker pa človeške zasluge tako oznanjajo, da jih samo človeku pripisujejo, jim povse pravilno odgovarja: »Kdo te namreč odlikuje? Kaj pa imaš, česar bi ne bil prejel? Če si pa prejel, kaj se ponašaš, kakor da bi ne bil prejel?« (I. Kor, 4, 7). Kdor tako misli, se mu more po vsej resnici reči: Bog ovenčuje svoje darove, ne pa tvoje zasluge.²⁷

sunt plurima, in defensione liberi arbitrii, sic intelligantur, ut ad vitam piam et bonam conversationem, cui merces aeterna debetur, adiutorio et gratiae Dei locus non relinquatur. — Ib. cap. 8, 19: Vita aeterna bonis operibus redditur, sicut apertissime dicit Scriptura. — De correptione et gratia, cap. 13, 41: Quam (vitam aeternam) certum est bonis operibus debitam reddi.

²⁵ De gratia et libero arbitrio cap. 6, 14: Videamus quid dicat (Paulus) sua iam propinquante passione, scribens ad Timotheum. Ego enim immolor, inquit, et tempus resolutionis meae instat. Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi. Ista utique iam merita sua bona commemorat; ut post bona merita consequatur coronam, qui post merita mala consecutus est gratiam. Denique attendite quid sequatur: Superest, inquit, mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex (II Tim. 4, 6—8). Cui redderet coronam iustus iudex, si non donasset gratiam misericors pater? Et quomodo esset ista corona iustitiae, nisi praecessisset gratia quae iustificat impium? Quomodo ista debita redderetur, nisi prius illa gratuita donaretur?

²⁶ Ib. cap. 6, 15: Si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tamquam merita tua, sed tamquam dona sua.

²⁷ Ib. cap. 6, 15: Cum dicunt Pelagiani hanc esse solam non secundum merita nostra gratiam, qua homini peccata dimittuntur; illam vero quae datur in fine, idest, aeternam vitam, meritis nostris praecedentibus reddi: respondendum est eis. Si enim merita nostra sic intelligerent, ut etiam ipsa

Ostra polemična nota proti pelagijancem in semipelagijancem v poznejših Avguštinovih spisih pojasnjuje ostrosti in trdosti mnogoterih njegovih izpovedi in zaključkov. Na snovanje misli je pri njem v borbi zoper pelagijanski naturalizem, ki je ekscediral v pretiravanju moralnih sposobnosti človeka, imelo velik vpliv 9. poglavje Pavlovega pisma Rimljanom. Iz tega poglavja, ki je dosti težko razumljivo ter je že od nekaj delalo eksegezi mnogo težav, je Avguštin posnel jako učinkovita gesla v boju zoper pelagijansko krivo vero. Sklicevaje se na 20. in 21. verz tega poglavja, ki vsebujeta komparacijo, vzeto iz stare zaveze (Iz. 45, 9; Eccli. 33, 13, 14), koje tertium bi se dal drugače ugotoviti, nego je to storil Avguštin, je stanje človeštva po izvirnem grehu in vsled njega opredelil kot massa luti, peccati, iniquitatis, mortis, perditionis, damnationis, damnabilis, damnata.²⁸ Tej masi pristojna kazen. Kdor je iz te mase rešen, naj prizna božjo milost in dobroto; kdor pa ni rešen, naj prizna božjo pravičnost. Četudi bi ne bil nikdo rešen, bi Bog ne bil nepravičen.²⁹ Kdor se iz te mase reši, njega je, tako poudarja

dona Dei esse cognoscerent, non esset reprobanda ista sententia: quoniam vero merita humana sic praedicant, ut ea ex semetipso habere hominem dicant, prorsus rectissime respondet Apostolus: Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? Si autem et accepisti, quid gloriaris quasi non acceperris? (I. Cor. 4, 7.) Prorsus talia cogitanti rectissime dicitur: Dona sua coronat Deus, non merita tua.

²⁸ V slovenskem prevodu se glasita ta verza: O človek, kdo si vendar ti, ki bi se odgovarjal Bogu? Bo mar rekel izdelek tistemu, ki ga je izdelal: »Zakaj si me naredil tako?« Ali nima lončar oblasti nad glino, da iz iste snovi napravi eno posodo, ki je v časti, in drugo, ki ni v časti? — Avguštin je izraz massa (snov, grško *πρωτα* = testo, ilovica, od glagola *φωραω* = mešam, gnetem) rabil ne v indiferentnem, marveč v slabem zmislu za z izvirnim grehom pokvarjeno in pogubljeno človeštvo. Calvin je razlago prisodobne o ilovnati snovi potenciral do teorije, da je Bog iz te ilovnate snovi napravil nekatere kot posode usmiljenja, druge pa kot posode jeze, to je absolutno in pozitivno predestiniral za pekel. Pripomniti je treba, da tertium comparationis ni delovanje božjega lončarja, marveč voljnost človeka, da se vda Bogu, kakor se ilovica vda lončarju.

²⁹ De correptione et gratia cap. 10, 28: Quotquot ex hac stirpe gratia Dei liberantur, a damnatione utique liberantur, qua iam tenentur obstricti. Unde etiamsi nullus liberaretur, iustum Dei iudicium nemo iuste reprehenderet. — De dono perseverantiae cap. 8, 16: Non itaque simus ingrati, quod secundum placitum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae tam multos liberat misericors Deus de tam debita perditione, ut si inde

Avguštin na osnovi Pavlovih besed Efežanom (1, 4—6), Bog pred ustvarjenjem sveta v Kristusu izvolil ter naprej odločil za božjega posinovljenca ne radi tega, ker je iz sebe svet in brezmadežen pred njim, marveč ga je izvolil in naprej odločil, da bi bil svet in brezmadežen. Storil pa je to po sklepu svoje volje, da se ne bi mogel kdo ponašati s svojo voljo, marveč da hvali božjo.³⁰ Kdor je izvoljen, je izvoljen ne radi tega, ker veruje, marveč za to, da bi veroval.³¹ Vera, bodisi začetna bodisi popolna, je dar božji: ta dar prejmejo nekateri, drugi pa ne, kakor spričuje sv. pismo. Da ga vsi ne prejmejo, je posledica izvirnega greha; četudi bi ne bil nikdo rešen, bi se Bogu ne moglo upravičeno nič očitati. Velika milost je, da jih bo prav veliko rešenih. Da Bog reši tega, drugega pa ne, to so nedoumljive njegove sodbe in neizsledna njegova pota.³² Tistim, ki so z obilno božjo milostjo rešeni krivde in kazni izvirnega greha, je brezdvomno oskrbljena možnost, da slišijo evangelij ter da verujejo, ko slišijo; v veri, ki deluje po ljubezni, ostanejo stanovitni do konca; četudi včasih pridejo s tira, se po opominu ali brez opomina vrnejo na pot, ki so jo zapustili; nekateri utečejo po prejemu milosti s smrtjo nevarnostim življenja. To dela v njih tisti, ki jih je naredil kot posode usmi-

neminem liberaret, non esset iniustus. Ex uno quippe omnes in condemnationem non iniustam iudicati sunt ire, sed iustam. Qui ergo liberatur, gratiam diligit, qui non liberatur, debitum agnoscat. Si in remittendo debito bonitas, in exigendo aequitas intelligitur, nusquam esse apud Deum iniquitas invenitur.

³⁰ De praedestinatione sanctorum cap. 18, 37: Elegit nos Deus in Christo ante mundi constitutionem praedestinans nos in adoptionem filiorum: non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit praedestinavitque ut essemus. Fecit autem hoc secundum placitum voluntatis suae, ut nemo de sua, sed de illius erga se voluntate glorietur.

³¹ De praedestinatione sanctorum cap. 17, 34: Intelligamus ergo vocationem qua fiunt electi: non qui eliguntur quia crediderunt, sed qui eliguntur ut credant.

³² Ib. cap. 8, 16: Fides, et inchoata et perfecta, donum Dei est: et hoc donum quibusdam dari, quibusdam non dari, omnino non dubitet, qui non vult manifestissimis sacris litteris repugnare. Cur autem non omnibus detur, fidelem movere non debet, quia credit ex uno omnes isse in condemnationem, sine dubitatione iustissimam: ita ut nulla Dei esset iusta reprehensio, etiamsi nullus inde liberaretur. Unde constat magnam esse gratiam, quod plurimi liberantur... Cur autem istum potius quam illum liberet, inscrutabilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius (Rom. 11, 33).

ljenja, on, ki jih je v svojem Sinu izvolil po milosti pred ustvarjenjem sveta.³³

Zakaj se izmed dveh otrok, ki sta enako v sponah izvirnega greha, eden prejme kot otrok božji, drugi pa je puščen v sponah greha; zakaj se izmed dveh odraslih brezbožnih eden tako pokliče, da klicu sledi, drugi pa se ne pokliče ali ne tako pokliče: to so nedoumljive božje sodbe. Zakaj izmed dveh pobožnih eden prejme dar stanovitnosti do konca, drugi pa ne: to so še bolj nedoumljive božje sodbe.³⁴ Število tistih, ki so predestinirani za kraljestvo božje, je tako gotovo določeno, da ne more nikdo biti dodan in nikdo odvzet.³⁵ To število je samo po sebi veliko, v primeri s pogubljenimi pa majhno.³⁶ Ali spada k temu številu, ne more nikdo izmed vernikov znati, dokler živi na tem svetu. To mora ostati tajno, da se varujemo napuha. Koristna je ta tajnost, da se kdo ne prevzame, marveč da je vsak, ki prav živi, v strahu, ker ne ve, kdo bo prišel k večnemu cilju. Zakaj verjeti je, da nekateri izmed otrok pogubljenja ne dobijo daru stanovitnosti do konca; začnejo z vero, ki deluje po ljubezni, nekaj časa živijo zvesto in pravično, potem pa padejo, preden se ločijo s tega sveta. Tisti sveti pa, ki so po božji milosti za božje kraljestvo odločeni, bodo prejeli dar stanovitnosti do konca ter bodo v celotnem številu tja dospeli in

³³ De correptione et gratia cap. 7, 13: Quicumque ergo ab illa originali damnatione ista divinae gratiae largitate discreti sunt, non est dubium quod et procuratur eis audiendum evangelium et cum audiunt, credunt; et in fide quae per dilectionem operatur (Gal. 5, 6), usque in finem perseverant; et si quando exorbitant, correpti emendantur, et quidam eorum etsi ab hominibus non corripiantur, in viam quam reliquerant redeunt; et nonnulli accepta gratia, in qualibet aetate, periculis huius vitae mortis celeritate subtrahuntur. Haec enim omnia operatur in eis, qui vasa misericordiae operatus est eos, qui et elegit eos in filio suo, ante constitutionem mundi per electionem gratiae.

³⁴ De dono perseverantiae cap. 9, 21: Ex duobus parvulis originali peccato pariter obstrictis, cur iste assumatur, ille relinquatur; et ex duobus aetate iam grandibus imptis, cur iste ita vocetur, ut vocantem sequatur, ille autem aut non vocetur, aut non ita vocetur, inscrutabilia sunt iudicia Dei.

³⁵ De correptione et gratia cap. 13, 39: Haec de his loquor, qui praedestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis.

³⁶ Ib. cap. 10, 28: Quod ergo pauci in comparatione pereuntium, in suo vero numero multi liberantur, gratia fit, gratis fit, gratiae sunt agenda quia fit.

bodo v vsej celoti do konca nadvse blaženi; z njim je bila in je usmiljenost Zveličarja, bodisi ko so se spreobrnili, bodisi ko so se borili, bodisi ko so venčani.³⁷ Oni pa, ki ne spadajo k številu predestiniranih, k temu nad vse gotovemu in srečnemu številu, prejmejo najpravičnejšo sodbo po svojih zaslugah. Ali so namreč še vedno pod izvirnim grehom, s katerim gredo s sveta, preden je bil v zakramentu prerojenja odpuščen; ali pa so dodali druge grehe s svobodno voljo, ki pa ni bila osvobojena, svobodna od pravice, sužnja grehu, s katero se valjajo v raznih škodljivih poželjivostih, nekateri bolj, drugi manj; vsi pa so hudobni ter v svoji različnosti tudi prejmejo različne kazni. Nekateri pa prejmejo milost božjo, toda začasno, ne ostanejo stanovitni, zapustijo Boga, zato so zapuščeni. Prepuščeni so brez daru stanovitnosti svoji svobodni volji, in sicer po pravični in tajni sodbi božji.³⁸

Navedeni Avguštinovi izreki — navedel sem takšne, ki spadajo med najizrazitejše — vsebujejo nedvomno precejšnje rigoristične ostrine, ki so od nekdanj povzročale tolmačem Avguštinovih idej dosti težav. Presoja je odvisna od tega, ali se tem

³⁷ Ib. cap. 13, 40: Quis ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vivitur, in numero praedestinatorum se esse praesumat? Quia id occultari opus est in hoc loco, ubi sic cavenda est elatio... Nam propter huius utilitatem secreti, ne forte quis extollatur, sed omnes etiam qui bene currunt timeant, dum occultum est qui perveniant: propter huius ergo utilitatem secreti credendum est quosdam de filiis perditionis, non accepto dono perseverandi usque in finem, in fide quae per dilectionem operatur incipere vivere, et aliquandiu fideliter ac iuste vivere, postea cadere, neque de hac vita priusquam hoc eis contingat auferri... Numerus ergo sanctorum per Dei gratiam Dei regno praedestinatus, donata sibi etiam usque in finem perserverantia, illuc integer perducetur, et illic integerrimus iam sine fine beatissimus servabitur, adhaerente sibi misericordia Salvatoris sui, sive cum convertuntur, sive cum praeliantur, sive cum coronantur.

³⁸ Ib. cap. 13, 42: Hi vero qui non pertinent ad hunc praedestinatorum numerum... ad istum certissimum et felicissimum numerum, pro meritis iustissime iudicantur. Aut enim iacent sub peccato, quod originaliter generatione traxerunt, et cum illo haereditario debito hinc exeunt, quod non est regeneratione dimissum; aut per liberum arbitrium alia insuper addiderunt: arbitrium, inquam, liberum, sed non liberatum; liberum iustitiae, peccati autem servum, quo voluntur per diversas noxias cupiditates, alii magis, alii minus; sed omnes mali, et pro ipsa diversitate diversis suppliciis iudicandi. Aut gratiam Dei suscipiunt, sed temporales sunt, nec perseverant; deserunt et deseruntur. Dimissi enim sunt libero arbitrio, non accepto perseverantiae dono, iudicio Dei iusto et occulto.

ostrinam pripisuje bolj verbalen ali pa stvaren značaj. Tisti, ki vidijo v ostrih Avguštinovih izrazih ne samo verbalno pointo, marveč tudi strog stvarni poudarek, so pripravljene Avguštinu pripisovati mišljenje o absolutni, brezpogojni predestinaciji.³⁹ Drugim pa se vprav l'ensemble de la pensée pri sv. Avguštinu ne dozdeva takšen, da bi dopuščal tako sodbo, zato stavijo vse njegove pointe na račun njegovega emfatičnega in antonomastičnega izražanja, ki o njem piše Einig: *Generatim ut Augustinus probe intelligatur, animadvertendum est, ipsi familiarem fuisse modum loquendi emphaticae et antonomastice. Iuxta quem modum e. g. genus ponitur pro specie nobilissima: bonum opus pro opere meritorio, pietas pro Dei cultu, sapientia pro pietate; species ponitur pro genere, ut peccatum pro qualibet inordinatione quomodocumque ordinem moralem attingente, caritas pro bona voluntate. In quibus Augustinus »large« accipiedus est (s. Thomas) et »valde abundanter exprimens, plus dicens et minus volens intelligi« (s. Bonaventura).*⁴⁰

Zanimiva karakterizacija Avguština pri njegovem izvrstnem poznavalcu, sv. Bonaventuri, nam more more obenem služiti za kriterij za pravilno in pravično tolmačenje Avguštinovih izrekov. Valde abundanter exprimens, plus dicens et minus volens intelligi: takšen je Avguštin na mnogih mestih svojih spisov, osobito v polemčnih spisih. V ostri borbi zoper antiteze krivo-vercev, zlasti pelagijancev, je hiponski škof zgradil svoje teze in zato se ni čuditi, da mu je dostikrat služil meč kot zidarska lopatica. Tem manj nas to more začuditi, če pomislimo, da so bili nekateri pelagijanski prvoborniki — v prvi vrsti Julijan — možje izzivalne drznosti in trdovratne zakrknjenosti. In vprav Avguštinove teze o predestinaciji so bile produkt njegove obrambe — marljive, prizadevne, trudapolne in jedrovite

³⁹ Tixeront, o. c. II, 503: L'ensemble de la pensée de saint Augustin nous dirige donc vers la doctrine de la prédestination à la gloire ante praevisa merita. Que s'il s'agissait non plus de la prédestination à la gloire prise isolément, mais de la prédestination complète à la grâce efficace, à la persévérance finale et à la gloire, aucun doute ne serait possible: l'évêque d'Hippone revient continuellement sur son absolue gratuité. — Espenberger, o. c., str. XL pa izraža to mnenje: »Die Streitfrage zwischen Thomisten und Molinisten über die praedestinatio ante aut post praevisa merita berührt Augustin meines Erachtens noch nicht.«

⁴⁰ P. Einig, *Institutiones theol. dogm., tract. de divina gratia*. Ed. 2. Treveris, p. 117.

obrambe — svetopisemskega nauka zoper pelagijansko negacijo potrebe in gratuitete božje milosti.⁴¹ Če se pa je vršila s tega vidika Avguštinova diskusija proti pelagijancem in semipelagijancem, je očitno, da se njegovi izreki po veliki večini nanašajo na predestinacijo v adekvatnem zmislu — k milosti in slavi — ali pa samo k milosti ali stanovitnosti, bolj poredko pa in izven pelagijanske diskusije na predestinacijo zgolj k slavi.

Ako nekateri trdijo, da je Avguštin okoli l. 417. napravil okret »vers la doctrine de la prédestination à la gloire ante praevisa merita,« je treba reči, da se to ne da dokazati iz njegovih spisov. Nikjer ni sledu o tem, da bi bil Avguštin v poznejših spisih svoj nauk iz svoje prejšnje dobe izrecno ali stvarno dementiral. V svojem odgovoru na vprašanja milanskega škofa Simpliciana, naslednika sv. Ambrozija, iz l. 397. ugotavlja o vzroku (nagibu) izvolitve k večnemu življenju to-le: Brez izvolitve ne bi bilo izvoljenih. Toda ni izvolitve pred opravičenjem, marveč opravičenje pred izvolitvijo. Če je torej rečeno v svetem pismu, da nas je Bog izvolil pred ustvarjenjem sveta, ne more to pomeniti drugega, nego da nas je izvolil za nebo, ko je videl naprej naša dela.⁴² Ker Bog ve naprej, katere milosti bo človek sprejel, da bo z njih pomočjo volens et currens, in ker je zaklad božjih milosti neizmeren, mu more v svojem usmiljenju dati iz njega takšne milosti, ki bodo zanj kongruentne. Združujoč izreka sv. pisma: »Mnogo je poklicanih, a malo izvoljenih« (Mat. 22, 14) in »Ni na njem, ki hoče, tudi ne na tistem, ki teče, ampak na Bogu, ki se usmili« (Rim. 9, 16), naglašá sledeče: Četudi jih mnogo kliče, se vendar tistih usmili, ki jih tako kliče, kakor je za nje prikladno, da sledijo. Ko gar se usmili, ga tako kliče,

⁴¹ De dono perseverantiae cap. 20, 53: Haec est praedestinatio manifesta et certa sanctorum: quam postea diligentius et operosius, cum iam contra Pelagianos disputarem, defendere necessitas compulit. Didicimus enim singulas quasque haereses intulisse Ecclesiae proprias quaestiones contra quas diligentius defenderetur Scriptura divina, quam si nulla talis necessitas coegeret. Quid autem coegit loca Scripturarum, quibus praedestinatio commendata est, copiosius et enucleatius isto nostro labore defendi, nisi quod Pelagiani dicunt gratiam Dei secundum merita nostra dari?

⁴² De diversis quaestionibus ad Simplicianum I, qu. 2, n. 6: Nisi esset electio, non essent electi... Non tamen electio praecedit iustificationem, sed electionem iustificatio... Unde quod dictum est: Quia elegit nos Deus ante mundi constitutionem (Eph. 1, 4); non video quomodo sit dictum, nisi praescentia. — A. Šanda, Synopsis theologiae

kakor ve, da bo zanj prikladno, da ne zavrne klica.⁴³ Nauka, ki ga v tem spisu zastopa, v svojih Retraktacijah (II, 1) ne preključuje, temveč ga potrjuje. Z ozirom na semipelagijance obžaluje, da niso tega njegovega spisa skrbno prečitali, ker ne bi bili padli v zmoto.⁴⁴ Na ta spis se sklicuje kot dokaz, da je že pred začetkom pelagijanizma pravilno mislil o milosti in njeni gratuiteti, nadalje o tem, da je početek vere dar božji, celo o tem, kar sicer tamkaj ni izrecno izraženo, pa vendar sledi iz vsega, kar je rečenega, da je stanovitnost do konca dar tistega, ki nas je predestiniral k svojemu kraljestvu in k slavi.⁴⁵

Praescientia je baš to, kar Avguštin pri predestinaciji poudarja na prvem mestu, in sicer posebno v poslednjih svojih spisih. Prvo je: Bog naprej spozna in ve, drugo: Bog naprej določi. Drugo ne more biti brez prvega, pač pa prvo brez drugega. Po predestinaciji namreč Bog spozna naprej, kar bo storil, spoznati pa more tudi kaj takega, česar sam ne stori (greh). Zato je predestinacija, ki je k dobremu, priprava milosti, milost pa je učinek predestinacije.⁴⁶ Mar bi se kdo upal reči, da Bog ne ve naprej, katerim bo dal milost vere ali katere bo dal svojemu Sinu, da ne bo iz njih nikogar izgubil? Če je vse to znal naprej, je spoznal naprej svoje dobrote, s katerimi bomo milostno rešeni. To je predestinacija svetih: spoznava in priprava božjih darov, ki se z njimi čisto gotovo rešijo tisti, ki bodo rešeni.⁴⁷ Komurkoli Bog svoje darove, zlasti dar stanovitosti

dogmaticae specialis I, Friburgi Brigoviae 1916, str. 382, pripominja k tem besedah: »Praescientia elegit significat: ratione post praevisionem meritum ad coelum praedestinavit.«

⁴³ *Ib. n. 13: Illi enim electi, qui congruenter vocati... Etiam si multos vocet, eorum tamen miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur. Cuius autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.*

⁴⁴ *De praedestinatione sanctorum cap. 4, 8.*

⁴⁵ *De dono perseverantiae cap. 21, 55.*

⁴⁶ *De praedestinatione sanctorum cap. 10, 19: Praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse: potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturum: unde dictum est: Fecit quae futura sunt (Is. 45, sec. LXX). Praescire autem potens est etiam quae ipse non facit, sicut quaecumque peccata... Quocirca praedestinatio Dei quae in bono est, gratiae est, ut dixi, praeparatio: gratia vero est ipsius praedestinationis effectus.*

⁴⁷ *De dono perseverantiae cap. 14, 35: An quisquam dicere audebit, Deum non praescire quibus esset daturus ut crederent, aut quos daturus*

do konca podeli, je vedel naprej, da jih bo dal, ter jih je v svojem znanju pripravil. To in nič drugega ne pomeni predestinirati: v svojem spoznanju, ki se ne more ne zmotiti ne spremeniti, svoja bodoča dejanja disponirati. Razmerje človekovo do predestinacije je torej isto kakor do božjega spoznanja. Tisti, ki o njem Bog naprej ve, da bo čist, se dejansko trudi, da bi bil čist: tako se tudi tisti, ki ga je Bog za čistost predestiniral, radi tega, ker čuje, da bo to Bog dal, nič manj ne trudi dejansko, da bi bil čist.⁴⁸

Božji akt predestinacije je torej dvojen: dej razuma in dej volje. Akt spoznanja — tako Avguštin konsekvantno tolmači besede sv. pisma — prvuje, akt volje mu sledi. Če akt spoznanja prvuje, se sklep volje, po človeški analogiji rečeno, po njem ravna. Bog spozna naprej vsa dejanja človekova, ki jih kot *causa prima* sopovzročuje, izvzemši kajpada greh po njegovi moralni strani. Pri nadnaravno dobrih delih je božja kavzalnost prvenstvena in vseobčna. Besede Gospodove: »Sine me nihil potestis facere« in Pavlove: »Quid habes, quod non accepisti?« — to so besede, ki se k njim stalno vrača Avguštinova argumentacija v odporu zoper pelagijanski naturalizem. Odtod pri Avguštinu tako ostro poudarjanje božje vsedejavnosti v nadnaravnem redu. Nikdar pa mu ni prišlo na misel, da bi zanikal soudeležbo človeške volje pri dobrih delih. Svoboda človeške volje mu je nedotakljiva resnica, ki je od Boga radodeta. Zato jo priznava tudi pri priliki, ko opredeljuje predestinacijo kot božji dej, ki Bog z njim svoje dobrote, svoje darove, svoja dejanja predestinira. Niso to samo božja dela, marveč tudi udejstvovanja človekova. Kogar je Bog, tako pravi Avgu-

esset filio suo, ut ex eis non perderet quemquam (Ioan. 18, 9)? Quae utique si praescivit, profecto beneficia sua, quibus nos dignatur liberare, praescivit. Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet, et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur.

⁴⁸ De dono perseverantiae cap. 17: *Ista sua dona quibuscumque Deus donat, procul dubio se donaturum esse praescivit, et in sua praescientia praeparavit. . . Namque in sua quae falli mutarique non potest praescientia, opera sua futura disponere, id omnino, nec aliud quidquam est praedestinare. Sicut autem ille quem castum futurum esse praescivit, quamvis id incertum habeat, agit ut castus sit: ita ille quem castum futurum praedestinavit, quamvis id incertum habeat, non ideo non agit ut castus sit, quoniam Dei dono se audit futurum esse quod erit; immo etiam gaudet eius charitas, nec inflatur (I Cor. 13, 4), tamquam id non acceperit.*

štin na zgoraj navedenem mestu (De dono perseverantiae cap. 17) vnaprej spoznal in predestiniral za čistost, ta tudi sam deluje (agit), da bi bil čist. In to velja, kakor dostavlja, tudi o veri, pobožnosti, ljubezni, stanovitosti in o vsem, s čimer služimo Bogu (De dono perverantiae cap. 17, 42). Po Avguštinovem mišljenju človek ni kakor stroj, ki ga vsled predestinacije goni božja milost, marveč je samodejavno bitje, ki se pod vplivom učinkovite božje milosti udejstvuje z dobrimi deli. Kdor pa tega noče, marveč stalno odklanja božjo milost, njega ne sprejme Bog, ki pozna njegovo hudobno voljo, v krog vernih in izvoljenih.⁴⁹ Če jih je mnogo — morda večina — puščenih in massa preditionis, in massa damnata, je to radi greha, kojega izvor je v svobodni človeški volji. To je voluntas consequens praevisionem operum, ki o njej Avguštin največkrat govori v polemiki s pelagijanci, ki so odločitev o človeškem zveličanju pripisovali človekovi volji. Potemtakem se ne more Avguštinu prisoditi nauk o absolutni, brezpogojni predestinaciji za pekel.⁵⁰

Težišče predestinacijske tajnosti pa ni v predestinaciji k večni slavi ali k večnemu pogubljenju, marveč si je Avguštin v svesti — skrbno proučevanje in objektivno presojanje njegovih del more in tudi mora to ugotoviti —, da je mysterium v glavnem v predestinaciji k milosti in osobito k stanovitosti do konca. Zakaj je ta predestiniran k milosti vere in k sledečim milostim, drug pa ne? Zakaj Bog temu daje kongruentne milosti, drugemu pa jih ne podeljuje? Zakaj Bog temu grešniku ne da milosti, ki je ne bi zavrnil, temveč bi z njo sodeloval, dočim jo drugemu, ki je enako velik ali celo še večji grešnik, določi ter da? Zakaj temu nakloni veliki dar stanovitosti do

⁴⁹ In Ioan. tract. 53, 6, kjer tolmači besede: »Niso mogli verovati« (Jan. 12, 39) ter pravi: Quare autem non poterant, si a me quaeratur, cito respondeo, quia nolebant: malam quippe eorum voluntatem praevidit Deus.

⁵⁰ B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik II⁵, Freiburg i. B. 1921, str. 65, apodiktično zanika, da bi bil Avguštin kaj takega učil: »Ebenso kann Augustin freilich für eine absolute Praedestination zur Glorie angesprochen werden, aber nimmer für eine solche zur Hölle. In letzterer Hinsicht läßt er keinen Zweifel, daß die Vorbedingung der Verwerfung, die Sünde, allein vom Menschen ausgeht. So schreibt er klar und bestimmt: »Gut ist Gott; gerecht ist Gott; er kann gewisse ohne gute Verdienste befreien, weil er gut ist; nicht aber kann er ohne böse Verdienste (Mißverdienste) irgend jemand verdammen, weil er gerecht ist (Contra Iul. III, 18, 35).«

konca, drugemu pa ga ne podari? Spričo teh pomenljivih vprašanj je moral veliki in pronicajoči duh največjega cerkvenega učenika izpovedati svoj: »Ignoramus et ignorabimus.« »Ignorabimus«: to ne velja več za njega. Njegova duša, ob smrti telesa sproščena vseh materialnih spon, je prejela to, k čemur je bila od Boga predestinirana in po čemer je hrepenela v nedosežnem poletu najčistejšega idealizma, dokler je bila v objemu telesnosti. Takrat jo je Bog ovenčal z večno slavo: ovenčal je beneficia sua, pa tudi Avguštinova dela. Takrat je tudi pred Avguštinom padla tista neprodurna koprena, ki zastira pred duhom zemljanov tajnostne globine predestinacije.

NAJSTAREJŠI GLAGOLSKI SPOMENIK IN LITURGIJA SV. CIRILA IN METODA.

(De primo fragmento glagolítico et de liturgia ss. Cyrilli
et Methodii.)

Dr. Franc Ušeničnik.

Summarium. Exponitur breviter, quod de Kievensi fragmento liturgico litteris glagoliticis composito docte scripsit V. Jagić et quod A. Baumstark et C. Mohlberg copiose tractaverunt de codice Patavino D 47. Ex textu fragmenti Kiev. uberiora colliguntur argumenta, ex quibus apparet, quod Mohlberg iam disseruit, codicem Patavinum esse propinquum codici Kiev., attamen alio ex fonte emanasse codicem Patav., ex alio codicem Kiev. Virum, qui librum sacramentorum Romanae ecclesiae in sermonem palaeoslovenicum vertit, linguae latinae et liturgiae Romanae minus peritum fuisse, varii loci codicis Kiev. demonstrant. Ex eo quod praefationi in tertia Missa ad omnes dies totius anni totidem verbis intexta est sententia desumpta ex liturgia S. Joannis Chrysostomi, satis verosimiliter probatur, auctorem fragmenti Kiev. fuisse sacerdotem ritus graeci, qui in liturgia lingua slovenica utebatur. Quibus omnibus perpensis simul ratione habita argumentorum, quae attulit clarissimus Mohlberg, valde probabiliter concludi potest: auctorem fragmenti Kiev. fuisse S. Cyrillum. Ex quo ultra sequitur: ritus, quo S. Cyrillus primo s. liturgiam in slovenica lingua peragebat, erat ritus graecus; sed ultimis saltem vitae suae temporibus s. Methodius usus est ritu Romano in lingua slovenica.

1. L. 1874. so našli v Jeruzalemu sedem majhnih, starih pergamentnih listov, popisanih z glagolico. Ruski filolog J. J. Sreznevskij je liste proučil in še tisto leto poročal o njih vsebini na arheološkem kongresu v Kijevu. Dognal je, da je v teh listih drobec rimskega misala v slovenskem jeziku. V starih kodikih je za nekatere tekste izsledil latinsko izvirno vzpo-

redno besedilo. L. 1877. je Sreznevskij dal liste natisniti v glagolici in v prepisu v cirilici. Koliko star bi bil ta glagolski spomenik, Sreznevskij ni določil.

Originalne liste so do ruske revolucije hranili v knjižnici kijevske duhovne akademije. Odtod njih označenje med znanstveniki: »Kijevski listi.«

Novo kritično izdajo kijevskih listov je oskrbel V. Jagić l. 1890. kot dodatek k razpravi o dveh, nanovo najdenih dunajskih glagolskih listih. Glagolski tekst je prepisal v cirilico in ga obenem dobesedno prevedel na latinsko. Originalne glagolske liste je dodal v fotografskih posnetkih¹. Storil je to, tako pravi sam, ker Sreznevskega izdanje ni brez napak; pa tudi tako, kakršno je, se le težko dobi. Z latinskim prevodom pa da je hotel ustreči onim učenjakom, ki se bavijo z liturgijo vzhodne in zapadne cerkve, pa jim slovanski tekst ni lahko umljiv.

O jeziku v teh listih sodi Jagić, da je to staroslovenski jezik »v svoji najstarejši in najčistejši obliki«. Listi, kakršni so se nam ohranili, so bili pisani v 11. stoletju; posneti pa so po vzorcu s konca devetega stoletja.²

V kijevskih listih imamo deset mašnih formularjev. Toda ti formularji ne obsegajo vseh mašnih tekstov, ampak samo one tri molitve, ki so redno zbrane v starih latinskih zakramentarjih, to je, kakor govorimo sedaj: collecta, secreta, postcommunio. Dodana je za sedmero maš tudi prefacija, pa ne v celoti, ampak dodan je samo tisti del prefacije, ki se ob posebnih godovih ali prilikah menjava.

Prva molitev pri maši je v kijevskih listih še brez naslova. Tiha molitev po darovanju se imenuje »nadъ oplatъmъ« (super oblatam); molitev po obhajilu pa »po vъsādě« (post communionem).

Pri prefacijah čitamo v naslovu: Prěfáciě: do věčъny Bože (Praefatio: usque aeternae Deus). To se pravi: prefacija se začneja kakor navadno in se nadaljuje do besedi »věčъny Bože«.

¹ Dr. V. Jagić, Glagolitica. Würdigung neuentdeckter Fragmente. Mit zehn Tafeln. Wien 1890. — Denkschriften der kais. Akademie der Wissensch. in Wien. Philos.-hist. Klasse, Bd. 38. — Fotografski posnetki so priloženi samo posebnim odtisom te razprave. Tab. I. II. obsega dva dunajska glagolska lista, tab. III.—X. pa kijevske liste.

² V. Jagić, Glagolitica, pg. 2. — I d e m, Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Neue Ausg. Berlin 1913, pg. 246.

Po novi izdaji (iz l. 1927.) rimskega misala v slovenskem jeziku se glasi začetek prefacije: »V istinu dostojno i pravedno jest, pravo i spasitelno, nam tebe vseгда i vazde hvali vzdavati, Gospodi sveti, Őtce vsemogi, večni Bože.« Po tem občem uvodu sledi posebni del, ki je določen v zakramentarju za posamezne maše.

Maše, ki so zbrane v kijevskih listih, so: 1.) v čast sv. Klemenmu (23. novembra) s posebno prefacijo; 2.) v čast sv. Feliciti (isti dan); 3.) šest različnih maš za vse dni v letu, vsaka s svojo prefacijo (mъšĕ na vsĕjĕ dъni vsĕgo lĕta obidācĕ); 4.) maša o mučencih (mъšĕ o mačenicĕhъ); 5.) maša o vseh nebeških močeh (mъšĕ o vsĕhъ nebesъskyhъ silahъ).

Jagić se je mnogo trudil, tako pripoveduje sam, da bi k slovenskim molitvenim formularjem izsledil vzporedne latinske izvirne molitve. Za prvi dve maši, t. j. za mašo sv. Klemena in sv. Felicite, mu ni bilo težko dognati vzorec v Gregorijevem zakramentarju in drugih kodikih. Zadevne molitve so tudi v sedanjem rimskem misalu prav take, kakor so bile v devetem stoletju, ko so jih prvič prevedli na slovenski. Le za prefacijo v Klemenovi maši ni bilo nikjer najti originalnega teksta. Pri šestih mašah za vse dni v letu je samo k dvema molitvama mogel ugotoviti paralelni latinski tekst v zbirki: *Monumenta veteris liturgiae alemannicae, pars I. (St. Blasien 1777)*, pg. 230, 231. Vprav v tej zbirki (pg. 217, 264, 265) je našel vzorec za eno molitev iz maše o mučencih. Za mašo o nebeških močeh je dognal tri molitve.³

V celoti Jagićevo prizadevanje ni uspelo. Zlasti za onih šestero maš za vse dni v letu ni mogel izslediti pravega latinskega vira.

2. V kapitelski knjižnici v Padovi hranijo pod signaturo D 47 star kodik, ki ga štejejo danes med najvažnejše spomenike za poznavanje in proučevanje rimske liturgije. Nemški učenjak A. Ebner je l. 1896. prvi opozoril nanj in ga opisal.⁴

Padovanski kodik obsega zakramentar Gregorija Velikega in okrajšan martirologij; ob koncu so dodani mašni formularji za razne prilike in blagoslovi. Pater Kunibert Mohlberg iz reda

³ V. Jagić, *Glagolitica*, opombe na str. 54—56.

⁴ A. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter: Iter Italicum*. Freiburg i. B. 1896.

sv. Benedikta in profesor Anton Baumstark sta l. 1927. priredila kritično izdajo zakramentarja.⁵

Mohlberg, znani strokovnjak v izdajanju starih kodikov, je napisal uvod (str. I—XLIII) in uredil liturgični tekst (str. 1—104). Baumstark pa v na široko zasnovani razpravi (str. 1*—199*) raziskuje, ali je sestavil prvi uradni rimski zakramentar že papež Gelazij I (492—496), ali še le Gregorij Veliki (590—604); katero je razmerje med rimskim zakramentarijem iz dobe Hadrijana I (772—795) in prvotnim Gregorijevim zakramentarijem; v čem so si podobni padovanski kodik in frankovski zakramentariji ali, kakor sedaj pravijo, Gelazijev zakramentar 8. stoletja.

V nasprotju z drugimi znanstveniki, ki so pisali o zgodovini rimske liturgije, dokazuje Baumstark, da papež Gelazij I. ni sestavil nobenega zakramentarja.⁶

Nas posebej bolj zanima, kar piše Mohlberg o kodiku samem. Vse okoliščine, pisava in okraski govoré tako, da je kodik iz devetega stoletja. Iz zakramentarja samega pa se da še bolj natanko določiti, kedaj je bil spisan. Velikonočna hvalnica Exultet se konča s prošnjo: Memorare domine famulum tuum Hlotharium imperatorem, qui vivis et regnas Deus etc. Lotar je bil kronan za cesarja že l. 823., a vladal je sam, brez očeta Ludovika Pobožnega († 840), od l. 841. do 855. Ker se v molitvi omenja samo Lotar, ne pa tudi Ludovik, moremo iz tega sklepati, da je zakramentar v padovanskem kodiku iz dobe 841—855.⁷

Imena svetnikov, ki so pripisana v zakramentariju, nam kažejo, da je domovina padovanskega kodika v Belgiji, v okolici

⁵ Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche (Cod. Pad. D 47, fol. 11^r—100^r). Einleitung und Textausgabe von dr. P. Kunibert Mohlberg O. S. B. Untersuchungen von Prof. Dr. D. h. c. Anton Baumstark. Münster in Westf. 1927. — Liturgiegeschichtliche Quellen, Heft 11/12.

⁶ Vsa razprava je temeljita, snov zgoščena, zato pa tu in tam nekoliko težko umljiva. Celo učeni bolandist Hipolit Delehaye S. J. je potožil, da se je pri branju le trudoma dokopal do konca. Analecta Bolland., tom. 47 (1929), pg. 117.

⁷ Tako je p. Th. Michels O. S. B. določil dobo, v kateri je nastal kodik. Entstehungszeit und Heimat des Codex D 47 der Kapitelsbibliothek zu Padua. — Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Bd. 7, Münster in Westf. 1928, pg. 24. — Mohlberg je sprejel čas od l. 823. do 855., v katerem naj bi bil kodik spisan.

mesta Lütticha. Kedaj in kako je kodik prišel v Padovo, se ne da več dognati. Toliko se iz zakramentarja samega da razbrati, da so ga v 11. stoletju rabili v Veroni, in sicer, kakor se zdi, v benediktinskem samostanu sv. Nazarija in Celza.

Prototip, vzorec, ki je po njem posnet padovanski kodik, je star zakramentar rimskega mesta. To nam pričajo najprej naslovi rimskih štacijonskih cerkvá. Le v Rimu so mogli te naslove označevati tako, kakor jih čitamo v padovanskem zakramentarju; n. pr. dne 28. aprila: natalis Sancti Vitalis in vico longo; dne 10. maja: natalis Sancti Gordiani via latina; dne 12. maja: natalis Sancti Panchratii via aurelia; dne 29. julija: natalis Sanctorum Felicis, Simplicii, Faustini et Beatricis via portuense. Samo v Rimu so mogli umeti, kaj naj pomeni naslov v petek po tretji nedelji v postu: »ad S. Laurentium ad Tita«. To je cerkev, ki se v sedanjem rimskem misalu imenuje »ad S. Laurentium in Lucina«. V dobi Gregorija Velikega so ji rekli »ad Titan«. Odkod to poznamenovanje? — Na Campus Martius je stal obelisk, posvečen solnčnemu bogu Titanu. Ta obelisk je bil kazalec solnčne ure, ki jo je bil na tem mestu dal napraviti cesar Avgust l. 740. u. c. (Papež Pij VI. je dal obelisk zopet postaviti na trgu Monte Citorio.)⁸

V kánonu padovanskega zakramentarja se je mašnik prvotno spominjal samo papeža: »una cum famulo tuo papa nostro«. Šele pozneje so v kodik pripisali besede: »et antistite nostro et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus«. Nov dokaz, da je zakramentar v svoji prvotni obliki iz Rima.

Čas, v katerem je bil sestavljen prototip padovanskemu zakramentarju, moremo presoditi po praznikih, ki zanje vemo, kedaj so jih začeli praznovati, pa v padovanski kodik še niso uvrščeni. Papež Sergij (687—701) je dal dvigniti in slovesno prenesti relikvije sv. Leona Velikega. V spomin na ta dogodek so poslej praznovali »Translatio Leonis«. V padovanskem zakramentarju tega praznika še ni. Iz tega moremo posneti, da je prototip zakramentarju še iz dobe pred Sergijem. V onem času so uvedli tudi praznik povišanja sv. Križa. Tudi ta praznik ni označen v padovanskem zakramentarju. O sv. Feliksu, Sim-

⁸ C. Mohlberg O. S. B., Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, anno IV, 1926, pg. 261—277. Poročilo v Ephemerides Liturgicae, 1927, pg. 434.

pliciju, Favstinu in Beatriki čitamo v zakramentarju, da so bila njih trupla pokopana ob »via portuense«. Od drugod pa vemo, da je papež Leon II. (682—683) dal prenesti relikvije teh mučencev v mesto k cerkvi sv. Bibiane. Torej smemo početek prototipa padovanskemu zakramentarju pomekniti še v dobo pred Leonom II.; zakaj takrat, ko je bil sestavljen prototip, so ostanki teh mučencev počivali v cemeteriju zunaj mesta.

P. Mohlberg misli, da se da čas, v katerem je nastal vzorec padovanskemu zakramentarju, še bolj natanko dognati. V padovanskem kodiku je med praznik sv. Ksista, dne 6. avgusta, in praznik sv. Ciriaka, dne 8. avgusta, uvrščena Dominica V. post Octavas Apostolorum (t. j. peta nedelja po osmini sv. Petra in Pavla). Premične praznike in nedelje pa so devali, tako sodi Mohlberg, med godove svetnikov tako, kakor so jih praznovali tisto leto, ko so zakramentar pisali. V tistem letu, ko je bil pisan vzorec k padovanskemu zakramentarju, bi bila torej peta nedelja po osmini sv. Petra in Pavla prišla na 7. dan avgusta. Četrta nedelja bi bila takrat 31. dan julija. Odtod pa se dá preračunati, da so bile binško tisto leto 22. maja in velika noč 3. dan aprila.

V 6. in 7. stoletju, samo o tem razdobju govorimo, so praznovali veliko noč na dan 3. aprila: leta 511. (papež Simah, 498—514); l. 516. in 522. (papež Hormizda, 514—523); l. 595. (papež Gregorij Veliki, 590—604); l. 606 (papež Sabinian 604 do 606); 617 (papež Deusdedit 615—618); 679 (papež Agaton 678—681); 690 (papež Sergij I. 687—701). Med papeži te dobe je Gregorij Veliki oni, ki je reformiral liturgijo. Zato smemo reči, da je leto 595. tisto, ko je bil sestavljen zakramentar, ki je bil vzorec za padovanski zakramentar.

Ves račun se snuje, kakor smo rekli, na misli, da so pri sestavljanju zakramentarjev premične praznike devali na tisti dan, na katerega so jih tisto leto v resnici obhajali. K tej misli, ki je Mohlberg nanjo oprl svoje dokazovanje, pa pripominja bolandist Delehaye: podmena Mohlbergova ni dognana; zdi se celò bolj verjetno, da so nedelje približno vpletali med godove svetnikov, tako, kakor je približno največkrat res bilo; dan 3. aprila pa je tisti približni dan za velikonočni praznik.⁹

⁹ H. Delehaye S. J., *Analecta Bolland.*, tom. 47 (1929), pg. 117.

A če ni docela izvestno, da je bil vzorec padovanskemu kodiku spisan vprav v letu 595.; toliko pa je dognano, da je bil spisan ne kasneje kot 70 let po smrti Gregorija Velikega. Zato lahko rečemo, da se nam je v padovanskem zakramentarju ohranil rimski »liber sacramentorum anni circuli« v najstarejši, nam dosežni obliki.

Zato je padovanski kodik največjega pomena za poznavanje stare rimske liturgije. Takisto pa tudi za poznavanje liturgije sv. Cirila in Metoda.

3. Cerkveno leto, anni circulus, se v padovanskem kodiku začena z božično vigilijo. Potem se vrste nedelje in prazniki, godovi svetnikov, ferije v postnem času, v kvatrne dni. Redno ima vsaka maša troje molitev: začetno (collecta), ki pa je v zakramentarju še brez naslova; molitev nad darovi, »super oblatam« (secretata); in sklepno molitev, »ad complendum« (post-communio). Mnoge maše imajo svojo posebno prefacijo. Začetek, ki se redno ponavlja pri vseh prefacijah, je označen s črkama VD (= Vere dignum). Običajni sklep naznanjata besedi »per Christum«. Maše za četrtek v postnem času je uvedel še le papež Gregorij II. (715—731). V vzorcu sedmega stoletja teh maš torej še ni bilo; nahajajo pa se v padovanskem zakramentarju, ki je bil spisan v sedanji obliki v devetem stoletju. Izdajatelj Mohlberg je te maše dal natisniti s kurzivnimi črkami. Vprav tako maše za Marijino oznanjenje, Marijino vnebovzetje in Marijino rojstvo in še nekatere druge, ki jih v zakramentarju sedmega stoletja ni bilo. Nedelje od binkošti do adventa se štejejo takole: pet nedelj po binkoštih, pet nedelj po osmini sv. Petra in Pavla, pet nedelj po sv. Lavrenciju in osem nedelj po sv. Mihaelu. V adventu so štiri nedelje.

Za četrto adventno nedeljo je uvrščenih sedem mašnih formularjev za različne godove, to kar pravimo sedaj: *commune sanctorum*. Ob koncu pa je dodanih še sedem maš pod skupnim naslovom: *Incipiunt orationes cottidianae Gregorii Papae*. S sedmo mašo je zvezan kánon: navadna prefacija in *Te igitur*.

V teh mašah je spoznal p. Mohlberg latinske formularje za one staroslovenske maše, ki so zbrane v kijevskih listih pod naslovom: *мѣшѣ на вѣсья дѣни вѣсега лѣта обидачѣ*, po Jagićevem prevodu: *missae ad omnes dies totius anni*. Na to je opozoril že v uvodu k padovanskemu zakramentarju (str. XLI); v tekstu pa je k tem mašam dostavil »cf. Frag. Glag. Kiev.« (str. 69).

Napisal pa je Mohlberg o tej stvari še posebno razpravo: *Il messale glagolitico di Kiew (sec. IX) ed il suo prototipo Romano del sec. VI—VII.*¹⁰

V tej razpravi je p. Mohlberg zbral in uredil, kar so že Sreznevskij, Grunskij, Jagić, Vondrák in drugi pisali o kijevskih listih, o njih početku in njih domovini. Kritično literarno je presodil vsebino listov, določil njih latinski prototip in ocenil njih pomen za zgodovino rimske liturgije. Za vsak mašni formular je sestavil posebno razpredelnico, ki je iz nje razvidno, katere molitve se nahajajo edinole v padovanskem kodiku in v kijevskih listih in katere se ponavljajo v drugih zakramentarjih. Proti prof. Baumstarku, ki misli, da papež Gelazij I. ni dal rimski cerkvi oficialnega zakramentarja, navaja zanesljivo pričevanje Janeza arhikantorja. »Johannes Archicantor S. Petri Romae« je l. 680. sestavil »ordo Romanus«, kjer od papeža Damaza (366—384) do Gregorija Vel. (590—604) in Martina I. (649—655) našteva po vrsti vse papeže, ki so se trudili z urejevanjem rimskega zakramentarja. O Gelaziju I. piše: »beatus Gelasius papa omnem annalem cantum honeste atque diligentissime... conscripsit.« Arhikantorju Janezu je bil odprt arhiv rimske cerkve. Zato njegovemu poročilu smemo verjeti.¹¹

V posebnem poglavju govori p. Mohlberg o obredu slovenske liturgije, o usodi glagolice od l. 885., ko je papež Štefan V. prepovedal liturgijo v slovenskem jeziku, pa do naših dni, ko je Pij XI. dal nanovo natisniti rimski misal v slovenskem jeziku. Z veliko skrbjo je zbral imenik knjig in zaznamek ohranjenih glagolskih spomenikov. Vsem, ki želé proučevati najstarejši starslovenski spomenik, je ustregel s tem, da je ponatisnil v treh vzporednih stolpcih kijevske liste prepisane v cirilico, Jagićev latinski prevod in paralelni tekst iz padovanskega kodika. Takisto dva »dunajska glagolska lista« z Jagićevim prevodom. Ob koncu je še dodal po Jagićevi izdaji posnete fotografske snimke o izvornih glagolskih tekstih, kijevskih in dunajskih.

¹⁰ Razprava je priobčena v *Atti della Pontifica Accademia Romana di Archeologia (Serie III). Memorie*, vol. II. Roma 1928, pg. 207—320.

¹¹ »Ordo« Janeza arhikantorja je izdal P. C. Silva Tarouca: *Giovanni Archicantor di S. Pietro a Roma e l'«Ordo Romanus» da lui composto (anno 680) = Atti della Pontif. Accademia Romana di Archeologia (Serie II). Memorie*, vol. I, parte I, Roma 1923, pg. 159—219.

P. Mohlberg se prej ni bavil z liturgičnimi glagolskimi spomeniki: zato odkrito izjavlja, da je bilo zanj to delo čisto novo, pa tudi težko. Sam priznava, da bi brez tuje pomoči dela ne bil zmož. Pomagala sta mu zlasti J. Vajs, profesor na Karlovi univerzi v Pragi, in jezuitski pater Sakač, profesor na papeževem orientalskem inštitutu v Rimu. Pri sestavljanju bibliografije mu je bila v pomoč dr. Marija Bričhoff.

Za nas je v tej obširni razpravi pogloblveno to, kako je pisatelj odgovoril k vprašanju o prototipu kijevskih listov in k vprašanju o liturgiji sv. Cirila in Metoda.

4. Čisto jasno je, da je med padovanskim zakramentarjem in kijevskimi liturgičnimi teksti tesna vez. Šestero mašnih formularjev za vse dni v letu se nahaja tako kakor v kijevskih listih, zvrstoma in v celoti, samo v padovanskem kodiku. Takisto se nam je edino v tem kodiku ohranila prefacija iz maše sv. Klementa.

Ker čitatelji Bogoslovnega Vestnika bržkone nimajo pri rokah ne Mohlbergovega dela ne Jagičevega spisa »Glagolita«, naj denem sem to klasično dovršeno prefacijo v čast sv. Klemenu v latinskem in staroslovenskem jeziku.

V D. aeterne Deus. Veneranda Clementis sacerdotis et martyris solemnia recurrentes, qui fieri meruit beati Petri in peregrinatione comes, in confessione discipulus, in honore successor, in passione secutor: per Christum.

Préfaciě: Do věčny bože.

Čstnago Klimenta zakonika i mačenika čsti čstjěce, iže utjěže byti blaženumu apostołu tvoemu Petru, vť inokosti podrugť. vť isprovědi učeníkť, vť čsti naměstnikť, vť mačenii naslědnikť: hmě gmě našmě (Hristomě gospodmě našimě).

Dasi je očitna sorodnost med kijevskimi listi in padovanskim kodikom, vendar kijevski molitveni formularji niso posneti neposredno po padovanskem zakramentarju. Dokaz za to je Mohlbergu že različen naslov pri vsakdanjih mašah. V padovanskem kodiku beremo: incipiunt orationes cottidianae Gregorii Papae; v kijevskih listih po Jagičevem prevodu: missa ad omnes dies totius anni. So pa še druge razlike, ki jih Mohlberg ne omenja.

Naslov »praefatio« za hvalnico »Vere dignum et justum est etc.« se pojavlja v Gregorijevih zakramentarjih iz dobe

Hadrijana I. (772—795).¹² V padovanskem zakramentarju se to označenje bere že v rubrikah, a v mašnem tekstu ni tega naslova. Pač pa se nahaja beseda *prēfaciē* pri vseh mašah v kijevskih listih.

Molitev po obhajilu se v padovanskem kodiku imenuje »ad complendum«. V kijevskih listih čitamo »po vьsadě«, to je latinski »post communionem«. — (Za molitev po darovanju je v zakramentarjih iz Hadrijanovih časov poznamenovanje: super oblata. V padovanskem kodiku je na tem mestu: super oblata. Tej obliki v edninskem številu odgovarja v kijevskih listih: nadъ oplatъmь.)

Najbolj določno pa pričajo molitveni formularji sami, da avtor kijevskih listov ni prevajal po padovanskem zakramentarju. Vseh molitev v kijevskih listih je 38. Od teh je nekako polovica bolj ali manj do besede enakih vzporednim formularjem padovanskim. Drugi so si podobni po mislih. Pri četrti maši za vse dni pa je v prvi in drugi molitvi tudi misel različna.^{12a} Prefacije k tej maši v padovanskem kodiku ni.

Prva molitev v četrti maši za vse dni v padovanskem kodiku: *Rege nostras domine propitius voluntates, ut nec propriis iniquitatibus implicantur, nec subdantur alienis, per dominum.*

V kijevskih listih: *Cēsarьstvě našěmь gi (gospodi) milostьja tvoeja prizri: i ne otъdazь našego tuzimь, i ne obrati našь vь plěnь narodomь roganьskymь: ha (Hrista) radi gi (gospodi) našego, iže cēsaritь sь otъcemь i sь svjetyemь...*

Po Jagićevem dobesednem prevodu: *In regnum nostrum, domine, misericordia tua intueri, et quae nostra sunt alienigenis tradere noli, neque nos in rapinam paganarum gentium*

¹² Cf. J. A. Jungmann, Praefatio und stiller Kanon (Zeitschrift f. kath. Theol. Innsbruck 1929, 69). H. Lietzmann, Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar. Münster i. Westf. 1921 (Liturgiegesch. Quellen, H. 3).

^{12a} Prof. A. Baumstark sodi o razmerju med latinskimi izvornimi formularji in besedilom v kijevskih listih: »Die Wiedergabe des zugrunde liegenden lateinischen Originals ist die denkbar freieste, sodaß wohl eher von einer nachschaffenden Umschreibung, als von einer wirklichen Übersetzung desselben zu sprechen wäre« (Missale Romanum. Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme von Ant. Baumstark. Eindhoven-Nijmegen in Holland [1929] pg. 84). — V tej splošni obliki sodba o staroslovenskem prevodu ni točna.

convertas. Per Christum dominum nostrum, qui regnat cum patre et sancto (spiritu).

Iz vsega, kar smo povedali, moremo po pravici razbrati, kar trdi tudi p. Mohlberg: neposreden vzorec kijevskim listom ni bil padovanski kodik. Formularji kijevski so potekli iz drugega vira, in iz drugega formularji padovanski. Ta dva vira, prototipa, sta si med seboj sorodna, tekla pa sta v razvoju vsak v svoji strugi. V obeh se nam je ohranila prvotna oblika Gregorijevega zakramentarja.

5. Bolj zamotano je vprašanje, v katerem obredu sta sv. Ciril in Metod vršila liturgijo. Jagić sodi, da je sv. Ciril v početku svojega misijonskega dela med Moravani in Slovenci opravljal božjo službo v slovenskem jeziku po vzhodnem, bizantinskem obredu. (Sv. Metod takrat ni bil še mašnik: bil je samo diakon.) Pozneje pa da sta sv. brata sprejela rimski obred. Vsaj za Metoda moramo reči, da se je kot nadškof prilagodil obredu rimske cerkve. To nam pričajo kijevski listi, ki so odlomek rimskega misala iz devetega stoletja, iz dobe, ko je sv. Metod kot nadškof še deloval v panonski in moravski deželi.¹³

Jagiću ugovarja profesor V. Vondrák. Njemu se ne zdi verjetno, da bi bil Metod uvajal med Slovani v Moravi in Panoniji rimski obred; tega da ni storil že radi grškega cesarja ne, ki ga je poslal v te dežele. Rimski zakramentar, ki se nam je ohranil v kijevskih listih, je v svoji prvotni obliki nastal med panonskimi Slovenci, v deželi, kjer je bila domovina tudi brižinski spomenikom. V teh krajih so opravljali misijonsko delo tudi nemški duhovniki. Zato, da je bil tu udomačen rimski obred. In čuvali da so rimski obred tem bolj zvesto, ker je bil v deželi vedno odločilen vpliv solnoograškega nadškofa.¹⁴

Vprav nasprotnega mnenja sta dva druga veščaka: Berčić med Hrvati in Snopek med Čehi. Oba mislita, da sv. Ciril in Metod v Moravi in Panoniji nikoli nista opravljala božje službe po bizantinskem obredu, ampak da sta že od početka svojega misijonskega dela sprejela rimski obred. Oba, Berčić in Snopek, dokazujeta svojo misel s poročilom staroslovenske legende o

¹³ V. Jagić, *Glagolitica*, 4. 5. *Idem*, *Entstehungsgeschichte der kirchenslav. Sprache*, 246.

¹⁴ W. Vondrák, *Altkirchenslavische Grammatik*, 2. Aufl. Berlin 1912. 29. 30.

Metoda v svoji javni molitvi ločili: ὄρθρος, ὄραι, ἑσπερινός, ἀπόδειπνον.¹⁹ Izrazi, ki so z njimi v naši legendi označeni posamezni deli molitve, nas spominjajo na grško terminologijo. To treba posebe reči o besedi »povečernica«. Narejena je očito po grški besedi ἀπόδειπνον, kar pomeni molitev po jedi, po večerji. Simon, nadškof solunski (1410—1429) nam pripoveduje: ἀπόδειπνον molimo μετὰ τὴν τροφήν, po jedi.²⁰ Bila je to molitev »povečernica«. V rimski liturgiji se sklepni del vsakdanje javne molitve že od časa sv. Benedikta († 543) imenuje Completorium.²¹

Ko je Mohlberg priobčil svoj spis o kijevskih listih, je P. de Puniet O. S. B. ponovil misel, da je sv. Ciril takoj od početka sprejel rimski obred.²² Mohlberg sam si je osvojil tezo, ki jo zagovarja dr. Ritig in pri nas profesor Grivec, da sta sveta brata prvotno uporabljala bizantinski obred v slovenskem jeziku.²³

Mohlbergu se zdi docela naravno in samo po sebi umevno, da je sv. Ciril ob prihodu v Moravo vršil liturgijo po bizantinskem obredu. Saj drugače niti mogel ni. Toda v deželah, kjer sta sveta brata oznanjala evangelij, je bil tuintam že udomačen rimski obred. Vzgojeslovna modrost je velevala Cirilu, da se počasi prilagodi krajevnim običajem in namesto bizantinske, narodu tuje in daljše liturgije, sprejme bolj preprosti rimski obred v slovenskem jeziku. Več kot verjetno je, da so tudi v Rimu želeli, naj ne uvaja v teh deželah bizantinskih šeg. Kijevski odlomki rimskega misala nam pričajo, da sta sveta brata v resnici sprejela rimski obred.

Pa kedaj se je to zgodilo?

Mohlberg misli, da je sv. Ciril prevedel rimsko liturgijo na slovenski jezik l. 868, ko sta se sveta brata mudila v Rimu. V Rim sta dospela proti koncu l. 867. Dne 14. februarja l. 869. je Ciril umrl.

¹⁹ Cf. N i l o B o r g i a, Jeromonaco di Grottaferrata, Ὁρολόγιον. »Diurno« delle Chiese di rito Bizantino. Roma 1929 = Orientalia christiana, vol. XVI. 2. Num. 56, novembri 1929, pg. [1—106]. — To je prvi kritičen spis o horologiju.

²⁰ S i m o n archiep. Thessalon., Περὶ τῆς θείας προσευχῆς. Cit. Nil. Borgia o. c. pg. [47].

²¹ S. Benedictus, Regula, c. 16 (Migne, P. L. 66, 455).

²² Ephem. liturg. 1929, pg. 150, v poročilu o Mohlbergovem spisu.

²³ Ritig, o. c. 16—19, 187—195. Fr. Grivec, Slovenska apostola sv. Ciril in Metod. Ljubljana 1927, 85.

V Rimu so v onem času rabili Gregorijev zakramentar v obliki, kakršno je imel izza dobe papeža Hadrijana I. (772—795). To obliko poznamo. Karel Veliki je želel, da bi v vseh njegovih deželah uvedli enotno liturgijo po rimskem vzorcu. Prosil je papeža, naj mu pošlje misal, ki je v Rimu v rabi. Papež mu je poslal misal med l. 784. in 791. Ta rimski misal so hranili v dvorni knjižnici v Aachenu in po njem so prepisovali liturgične knjige za cerkve frankovske države.

Po kodikih devetega stoletja je za zgodovino liturgije zaslužni profesor H. Lietzmann sestavil, rekonstruiral, Gregorijev zakramentar iz dobe Hadrijana I.²⁴ V njem se kaže močno razvit del mašnih formularjev v čast svetnikom. Ni pa v tem zakramentarju maš za vse dni v letu.

Te vsednje maše so bile potrebne v času, ko še niso toliko svetnikov praznovali liturgično in je bilo zato med letom več dni, ko se v liturgiji niso spominjali obletnice ali godu tega ali onega svetnika. V zakramentarju, ki so mu vzdeli ime po Leonu I. (440—461), v privatni zbirki liturgičnih molitev iz dobe pred Gregorijem Velikim, je pod naslovom »Incipiunt orationes et preces diurnae« zbranih do 30 mašnih formularjev za vse dni v letu²⁵. Takisto imamo v Gelazijevem zakramentarju »Orationes cotidianis diebus ad missas«, molitve za šestero maš med tednom²⁶. Ti vsednji mašni formularji pa so ginili iz starih misalov, ko so bolj in bolj uvajali posebne maše v čast svetnikom. V zakramentarju iz dobe Hadrijana I. (772—795) teh maš ni več.

Med Slovani, ki sta jim sv. Ciril in Metod oznanjala evangelij, je bilo v onem času cerkveno leto še malo razvito. Zlasti raznih svetnikov, ki so jih častili v Rimu, Slovani niso mogli poznati. Zato pa je za liturgijo med Slovani mogel bolje služiti zakramentar, v katerem bi bilo manj svetniških praznikov; namesto teh pa bi bili morda v njem zbrani formularji, ki se lahko uporabljajo vse dni v letu. Ciril s svojim praktičnim čutom je iskal tak starejši zakramentar v arhivu rimske cerkve. Za proučevanje kodikov po arhivih je bil kakor nalašč sposoben, saj je bil prej v Carigradu patrijarhov chartophylax, čuvar knjižnice in arhiva. Našel je star kodik Gregorija Velikega in v njem mašo

²⁴ H. Lietzmann, Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar. Münster i. W. 1921. = Liturgiegesch. Quellen, H. 3.

²⁵ Migne, P. L. 55, 63—79.

²⁶ Migne, P. L. 74, 1199—1201.

v čast sv. Klemenu, pa šestero maš za vse dni v letu. Ta kodik je izbral in ga prevedel na slovenski jezik. Spomenik tega prevoda se nam je ohranil v kijevskih listih.

Ne bomo rekli, da je vse to popolnoma doznana stvar. Priznati pa moramo, da zgodovina rimskih zakramentarjev kaže pot, po kateri naj iščemo prvi vir kijevskemu slovenskemu misalu. Ta pot vodi v Rim. In oni, ki je v drugi polovici devetega stoletja prevedel rimski zakramentar na slovenski jezik, je mogel biti pač le Ciril s svojimi učenci.

Ta misel se dá podpreti tudi s primerjanjem kijevskih liturgičnih tekstov z vzporednim latinskim besedilom. Mohlberg tega ni storil.

Če primerjamo besedilo molitev v kijevskih listih z vzporednimi formularji v padovanskem kodiku, čutimo, da je latinski liturgični jezik prevajalcu tuintam delal težavo. Za molitev po obhajilu v maši sv. Klemena je že Jagić pripomnil, da slovenski prevod ni natančen. O prvi molitvi iz maše sv. Felicite je rekel, da v njej ni prave misli; prevod molitve po obhajilu v isti maši pa da je trd.²⁷ Vprav isto se kaže v drugi vsednji maši pri prvi molitvi.

V padovanskem kodiku se ta molitev glasi: *Quaesumus omnipotens Deus, preces nostras respice, et tuae super nos viscera pietatis impende, ut qui ex nostra culpa affligimur, ex tua pietate misericorditer liberemur. Per.*

Slovenski tekst je Jagić do besede takole prevedel: *Quaesumus te omnipotens sempiternus Deus, respice preces nostras et interna nostra purifica, quae nos siccant peccatis nostris, atque per misericordiam tuam redime nos. Per dominum nostrum.*

Za vzporedni padovanski tekst: »*qui ex nostra culpa affligimur*«, čitamo v slovenskem prevodu: *ěže ny sušjetъ grěhy našimi (quae nos siccant peccatis nostris)*. Kaj naj to pomeni, je težko ugeniti. Takoj v naslednji, tretji vsednji maši se ponavlja ista misel: »*qui pro nostris excessibus incessanter affligimur*«. Slovenski prevod je tukaj lahko umeven: *ěkože esmъ skrъbъni grěhy našimi*.

Mogoče je, da je oni, ki je prevajal latinske formularje, imel pred seboj že pokvarjen tekst in da je pač prevajal dobesedno. Ali pa je tisti, ki je prepisoval prvotni slovenski prevod, napak čital in pomotoma napak prepisal.

²⁷ Jagić, *Glagolitica*, str. 55, opomba 4. 5. 7.

So pa v kijevskih listih tudi formularji, ki očito kažejo, da prevajalec ni umel duha rimske liturgije. Latinski mašniki so molili v oni dobi, kakor molijo sedaj: *quod pia devotione gerimus, certa redemptione capiamus*. To je v naših tekstih molitev po obhajilu v maši sv. Klemenca. Besedo »gerimus« je prevajalec izrazil z »nosimo«: eže milostivač oběceniě nosimъ. kdor je vaje rimske liturgije, takoj čuti, da izraz »nosimo« za »gerimus« v tej zvezi ni pravi. Pozneje so to besedo nadomestili z drugo. V glagolskem misalu iz l. 1483. čitamo: milostivimi obětaniemъ tvorimъ.²⁸

Da je prevajalcu duh rimske liturgije bil dosti tuj, priča tudi molitev po obhajilu v maši o mučencih.

V padovanskem kodiku slove ta molitev »ad complendum«: *Purificet nos domine quaesumus et divini perceptio sacramenti et gloriosa sanctorum tuorum oratio, per.*

V kijevskih listih: po vьsadě: Očisti ny gi (gospodi) prosimъ tje nebesьskyhъ tvoihъ radi zapovědi; i utvrdi ny, da slavimъ tje predъ svjetyimi tvoimi molitvami našimi: gmъ (gospodьmъ) našimъ.

Jagić je prevedel to molitev: *Emunda nos, domine, quaesumus te, per praecepta tua coelestia et confirma nos, ut glorificemus te coram sanctis tuis precibus nostris. Per Dominum nostrum.*

Oni, ki je prevajal latinski tekst na slovensko, je imel pred seboj drugačno besedilo, nego se nam je ohranilo v padovanskem kodiku. A dasi se prototip slovenskega teksta docela ne ujema s padovanskim vzporednim formularjem, se ne dá dvomiti, da prevajalec ni vsega prav čital. Kaj naj pomeni po obhajilu molitev: Očisti nas, gospod, prosimo te, radi *nebeških tvojih zapovedi*? Po padovanskem kodiku je mašnik molil: »purificet nos . . . divini perceptio sacramenti.« V prototipu k slovenskemu prevodu se je molitev morala glasiti: *purifica nos, domine . . . per percepta tua coelestia*. Prepona »per« v besedi »percepta« je bila označena bržkone samo s črko »p«²⁹. Ker je prevajalec premalo poznal duha poobhajilne molitve v rimski liturgiji, je čital »praecepta« namesto »percepta«.

V isti maši o mučencih se zdi, da je tudi v molitvi po darovanju latinski izraz »te donante« v padovanskem zakramentarju

²⁸ Cf. Jagić, *Glagolitica*, str. 55, opomba 4.

²⁹ Cf. Baumstark-Mohlberg, *Die älteste Gestalt etc.* pg. XX.

na slovensko preveden »zapovedmi tvoimi«. Ker pa je latinsko besedilo te molitve tudi drugače dosti različno od slovenskega, je morda prevajalec imel pred seboj tekst, kateremu bi odgovarjal prevod »zapovedmi tvoimi«.

Tudi prevod prve molitve iz maše o vseh nebeških močeh (silahъ) priča, da prevajalcu rimska liturgija ni bila domača. V padovanskem kodiku te maše ni. Našel jo je Mohlberg v zakramentarju iz Fulde³⁰ pod naslovom: *Missa cotidiana de Sanctis*. Prva molitev je: *Deus qui nos beatæ Mariæ semper virginis et beatorum coelestium virtutum... atque simul omnium sanctorum continua laetificas commemoratione, praesta quaesumus etc.* Slovenski prevod je lep in krepak. Zgrešil pa je prevajalec pomen značilne besede »commemoratio«. Kdor pozna rimsko liturgijo, vé, da beseda v zvezi, v kakršni je uporabljena v tej molitvi, more pomeniti edinole »spomin« (pametъ). V kijevskih listih pa čitamo »molitva« namesto »pametъ«: Вѣ (Богѣ), іже ны молитву ради блаженує бцє (богородичє) приснодєвы Маріє... присно ны възвеселіѣ esi (Devs qui nos precibus beatæ deiparae et semper virginis Mariæ... continuo laetificasti).

Če povzamemo, kar smo dognali, primerjajoč staroslovenski tekst kijevskih listov z vzporednimi latinskimi formularji, mislim, da smemo reči: onemu, ki je prevedel te formularje na slovenski jezik, je bil duh rimske liturgije nekako tuj.

Pa kijevski listi nam dokazujejo še več: prevajalec je bil svečenik grškega obreda.

V tretji vsednji maši padovanskega zakramentarja je prefacija: *VD aeterne Deus. Tuum est enim omne quo vivimus, quia licet peccati vulnere natura nostra vitiata est, tui tamen est operis, ut a terrena generati ad coelestia renascamur. Per Christum.*

To prefacija je avtor kijevskih listov prevedel takole: Ты esi životъ нашъ, ги (gospodi), отъ nebyтіє bo въ byтіє сътворилъ ны esi, і отъпадъшє възкрєси пакы; да намъ не doстоитъ тебѣ съгрєшати; твоє же сѣтъ въсє: nebesъskaє і zemalsъskaє ги (gospodi): да ты самъ отъ грѣхъ нашихъ izbavi ны: Hмь гмь (Hristomъ gospodimъ).

Kdor je prvi sestavil to prefacijo v slovenskem jeziku, je moral poznati vzhodno, carigrajsko liturgijo. Misli, ki jih je iz-

³⁰ *Sacramentarium Fuldense, saec. IX, ed. Richter. Fulda 1912.*

razil v početku, ni v tej obliki našel v nobenem rimskem zakramentarju. Tako, kakor v tej prefaciji, govori svečenik v grški liturgiji, in sicer v liturgiji, ki jo pridevajo sv. Ivanu Krizostomu. V liturgiji sv. Krizostoma slavi svečenik Boga: Ἀξίον και δίκαιον σέ ὕμνεῖν, σέ εὐλογεῖν, σέ αἰνεῖν, σοί εὐχαριστεῖν. . . Σὺ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς παρήγαγες και παραπεσόντας ἀνέστησας πάλιν.⁸¹

Le tisti, ki mu je bil tekst Krizostomove prefacije živo v spominu, je mogel uporabiti te misli za latinsko besedilo: tuum est enim omne, quo vivimus etc. Poznati pa je moral tekst Krizostomove prefacije v slovenskem prevodu. Ne moremo si misliti, da bi kdo za preprosto latinsko besedilo posebe prevajal težki grški tekst z globoko zamišljenimi filozofskimi izrazi: Σὺ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς παρήγαγες, stvoril si nas iz nebitja v bitje. Slovensko besedilo grškega teksta je moralo že zveneti v ušesih onemu, ki je prevajal latinsko prefacijo. Ob podobni misli v latinskem formularju se je spomnil značilnega odstavka v prefaciji Krizostomove liturgije v slovenskem jeziku. In kakor da mu za veliko misel ni ugajala preprosta beseda latinskega formularja, je vpletel v slovenski prevod težji, a bolj svečani tekst Krizostomove liturgije.

Slovenski tekst, ki ga je uporabil prevajalec, je tisti, ki se nam je v vzhodnem, bizantinskem obredu pri Slovanih, katoliških in pravoslavni, ohranil v bistvu neizpremenjen do danes. Katoliški Rusini bizantinskega obreda molijo še vedno: отъ nebytiѣ въ bytie našъ привеѣ esi i отъpadšiѣ возставилъ esi paki.⁸² Vprav tako molijo pravoslavni Rusi.

Kaj se dá razbrati iz tega dejstva?

V dobi, ko je avtor kijevskih listov prevajal rimski zakramentar, je morala grška liturgija sv. Ivana Krizostoma biti že prevedena na slovenski jezik. Zato ne moremo pritegniti onim, ki mislijo, da je sv. Ciril takoj ob svojem prihodu v Moravo sprejel rimski obred. Najprej je prevedel na slovenski jezik liturgijo, ki jo je doma poznal, liturgijo sv. Ivana Krizostoma.

Slovenski prevod rimskega zakramentarja mora biti iz dobe, ko je v Moravi in Panoniji bil še v rabi vzhodni obred v slovenskem jeziku. Zakaj oni, ki je prevajal latinski zakra-

⁸¹ *Euchologion το μαγα*. Ed. Romae 1873, pg. 62. Migne, P. Gr. 63, 915

⁸² Liturgiję iže въ styhъ oca našego Joanna Zlatoustago.

mentar, je sam opravljal božjo službo v slovenskem jeziku po vzhodnem obredu. Prevod je torej, iz dobe, ko je sv. Metod še živel. Ko je Metod l. 885. umrl, so njegove učence pregnali, papež Štefan V. pa je liturgijo v slovenskem jeziku prepovedal.

In kdo naj bi bil tisti, ki je prevedel rimski zakramentar? — Vse okoliščine kažejo, da ga je prevedel sv. Ciril. Prevedel je zakramentar Gregorija Velikega, v Rimu l. 868.

Iz životvorne sile slovenskega jezika, kakršna se razodeva v kijevskih listih, je sklepal Jagić, da je vzorec tem listom bil pisan že v devetem stoletju, še v dobi sv. Cirila in Metoda. Liturgično historični razlogi, ki sem o njih govoril, nam potrjujejo Jagićevo sodbo.

P. Mohlberg pravi ob koncu svoje učene razprave, da so maše za vse dni v letu in maša o nebeških močeh v kijevskih listih najlepši biseri iz zakladnice stare rimske liturgije; in zato želi, da bi se slovenskemu misalu iz l. 1927. dodali tudi kijevski listi, ti častitljivi ostanki iz misala velikega Cirila, te dragocene relikvije iz zakramentarja Gregorija Velikega.

BREVE PAVLA V. TOMAŽU HRENU Z DNE 27. NOV. 1609.

(Breve Pauli papae V. ad episcopum Labacensem Thomam
Hren datum V. Kal. Decembris MDCVIII.)

Ob tristoletnici smrti Tomaža Hrena.

Dr. Josip Turk — Ljubljana.

I. del: Razprava.

Summarium. — Data occasione tertii centenarii a morte celeberrimi episcopi Labacensis Thomae Hren († 10. II. 1630) discutitur et solvitur quaestio de calumniis contra vitam ipsius assertis.

I. Ostenditur, quae documenta in genere ea de re considerata et qua sorte in variis archivis, praesertim in archivo Nuntiaturae Graecensis necnon in Archivo Vaticano secreto asservata sint. — II. Illustrantur relationes minus benignae Nuntiorum Graecensium, praesertim Hieronymi comitis de Portia, episcopi Adriensis, et Salvagi, episcopi Lunensis et Sarzanensis, ad episcopum Lavantinum Georgium Stoboeum, quem alter Romae de iniqua locutione de Summo Pontifice falso accusabat, alter vero ad Ferdinandum, Austriae archiducem. Quorum modus agendi contra Stoboeum comparatur et confirmatur cum eorundem modo agendi contra Thomam Hren et vice versa. — III. Ultimi duo Nuntii Graecenses, scilicet Petrus Antonius de Ponte, episcopus Troiae, et Alexander Paravicini, episcopus Alexandriae, nimis ardue tractabant episcopum Thomam vel quia causas eius primae instantiae ad se avocabant vel quia detrectatoribus eius nimis facile aures suas praeberunt. Quibus prae oculis habitis non iam mirus videbitur modus agendi etiam duorum priorum Nuntiorum contra eundem episcopum Thomam.

— IV. Sede vacante Tergesti et Labaci (1597) Ursinus de Berthis in episcopatu Labacensi, Nuntius vero de Portia in episcopatu Tergestino obtinendo calumniis et insidiis contra Thomam Hren, ab archiduce Ferdinando in episcopum Labacensem electum, usi sunt, quominus a Summo Pontifice Clemente VIII. confirmaretur. Sed frustra; repulsam passi toto vitae suae tempore odio in eum ardebant. — V. Sub praetextu eiusdem calumniae de incestuoso concubinato Thomae Hren annis 1607 et 1608 nitente comite de Portia visitatio apostolica dioecesis Labacensis a Nuntio Salvago peracta est, de qua idem Nuntius ad Cardinalem Scipionem Burghesium multa scripsit, quin in proposito suo obtinendo proficeret, nimirum ut episcopus Thomas Romam vocaretur, eius vero loco vicarius apostolicus constitueretur. At VI. novis suis relationibus Romam post visitationem apostolicam missis hoc saltem adeptus est, ut episcopo Thomae a Paulo V. die 27. Nov. 1609 breve apostolicae admonitionis ad dignam vitam sacerdotalem et ad curam pastoralem maiore cum zelo fovendam scriberetur, de qua re episcopus Thomas apud Summum Pontificem humiliter conquestus est et intercessione etiam Praepositi Generalis Societatis Jesu, Claudii Aquaviva, qui petitionem episcopi Thomae pro canonisatione b. Ignatii Loyolae Summo Pontifici tradiderat, benignum retulit responsum. — VII. Quo non contentus Nuntius Salvago una cum patriarcha Aquileiensi noviter eum de eadem re Romae denigravit, sed ope archiducis et patrum Societatis Jesu, qui eum protegebant, et ad preces episcopi Thomae urgentissimas ad canonicam purgationem eum admittere coactus est die 22. Nov. 1610, qua diffamatio pessima finem suum sortita est. — Origo communis et generalis omnium vexationum episcopi Thomae fuit, uti apparet, antiquus inter patriarchatum Aquileiensem et territorium Austriae archiducis Ferdinandi antagonismus, cui etiam Nuntii Graecenses patrocinati sunt, quamquam Ferdinandi auxilio altera ex parte ad cardinalatus dignitatem evehi vane cupiebant.

Uvod.

1. V letu, v katerem praznujemo tisočpetstoletnico smrti hiponskega škofa in velikega cerkvenega učenika sv. Avguština in osemdesetletnico rojstva velezaslužnega ljubljanskega škofa dr. A. B. Jegliča, obhajamo tudi tristoletnico smrti odličnega ljubljanskega škofa Tomaža Hrena. Dne 10. februarja 1930 je minulo 300 let, odkar se je Tomaž Hren preselil

»tje, kamor moč preganjavcev ne seže,
tje, kamor njih krivic ne bo za nami,
tje, kjer znebi se človek vsake teže«.

Spomin na prestano trpljenje je vedno sladek in prijeten, pa naj gre pri tem za naše lastno trpljenje ali pa za trpljenje našega sočloveka. Kažar pa je trpin v svojem trpljenju pokazal veličino, tedaj mu prijatelji poleg veselja nad prestanim trpljenjem poklanjajo v priznanje še svoje občudovanje. Tako občudovanje zasluži Tomaž Hren, junak ne samo v svojem velikem delu za katoliški slovenski narod, ampak tudi junak v trpljenju, ki ga je moral prenašati kot plačilo za svoje delo. V tem nam je zapustil najlepši zgled.

2. Naključje je nanese, da moremo in moramo ob tristoletnici smrti pokazati Hrenovo sliko v tem lepši luči, čim bolj je tik pred pragom tega jubileja pretela nevarnost, da se omažejuje¹. Povod tej nevarnosti je neznanstveno raziskovanje, katerega rezultati so bili »nepristranski« publicistiki kar najbolj dobrodošli.

3. Tu mislim predvsem na objavo graških nuncijskih poročil o Hrenu in ljubljanski škofiji ter odgovarjajočih pisem kardinala državnega tajnika za dobo 1603 do 1621 v »Časopisu za slovenski jezik, književnost in zgodovino«: v V. letniku (1926), kjer so pisma numerirana s številkami od 1 do 64, in v VI. letniku (1927), ki prinaša dokumente od številke 65 do 132². Navedeno korespondenco med kardinalom državnim tajnikom in graškimi nunciji je za izdajo priredil g. notar Miroslav Premrou. Tako za »Časopis« kakor za izdajatelja mi je žal, če moram z vso odločnostjo ugotoviti, da je taka objava znanstveno neuporabna. Kolacioniral sem v vatikanskem arhivu tu objavljene tekste in si zabeležil toliko napak, da na vse opozoriti tu sploh ni mogoče. Za zgled naj jih le nekaj navedem, da bo slika o vrednosti izdaje čisto jasna. Citiram po številkah objavljenih dokumentov.

V uvodu razlaga izdajatelj Premrou svojo izdajateljsko tehniko in pravi: 1. »Listine podajem po izvornikih, kakor sem jih našel v vatikanskih arhivih.« »Listine so izvorniki, samo v enem slučaju gre za prepis (28. IX. 1609).« 2. »Pravopis sem očeval po izvorniku, edino črko «u» sem izpremenil v «v», kjer je danes v rabi «v».« 3. »Izpustil sem vse pompozne naslove na pismih kakor tudi zaključne fraze;« »kjer sem stvari, ki ne spadajo k problemu, izpustil, sem označil to s točkami (...).« 4. »Vizitacijske dokumente je že rajni dr. J. Gruden poznal (prim. opombo k št. 36, 51, 82 in 87).«

Predvsem je treba poudariti, da pri objavi teh dokumentov ne gre za nikako znanstveno odkritje; kajti ti dokumenti niso bili niti pogrešani niti izgubljeni; do njih privede raziskovalca čisto navadno sistematično in metodično iskanje. A izdajatelj pravi, da jih je »našel«, in v publicistiki se je ta »našel« razlagal kot »odkritje«. Izdajatelj sam prizna, da jih je poznal že dr. Gruden; zato jih pač ni bilo treba šele odkrivati, saj se medtem niso izgubili. Dr. Gruden teh dokumentov ni samo poznal, ampak

¹ Na tem mestu izrekam iskreno zahvalo g. ministru dr. A. Koroscu in bivšemu predsedniku ljubljanskega oblastnega odbora g. dr. M. Natlačenu, ki sta mi l. 1928 omogočila študijsko potovanje v Rim. — Za splošne podatke o Hrenu glej mojo programatično razpravo: Tomaž Hren, Ljubljana 1928.

² Če citiram v razpravi »Časopis za slovenski jezik, književnost in zgodovino« (= ČJKZ) samo s številko objavljenega dokumenta, je iz tega čisto lahko razvidno, kateri letnik »Časopisa« je mišljen. Kjer se navajajo samo številke, se nanašajo na dokumente, ki jih objavljam kot priloge v drugem delu te študije.

si je naročil pri vatikanskih kopistih tudi njih prepis, ki se hrani v ljubljanskem škofijskem arhivu in obsega ne le citirane štiri številke, ampak celih 25 števil.

S prepisom nimamo opraviti samo v enem slučaju (št. 96), temveč so kopije vsi dokumenti povzeti iz 21. zvezka *Nuntiatura Germaniae*.

Ali je nadalje pravopis res očuvan, kakor se nahaja v rokopisih, z edino izjemo, da je »u« transkribiran v moderni »v«? Če bi bil izdajatelj to malenkostno izjemo opustil, bi mu končno nič ne zamerili, čeprav tudi tu ni dosleden; tako n. pr. piše: di Vngaria namesto d'Ungaria (št. 96), kakor stoji v rokopisu. Toda neumljiva je nedoslednost in samovoljnost, s katero brez vsakega razloga proti predlogi spreminja male črke v velike, n. pr. v prislovih in pridevniki: Perpetuo (št. 1), loughi Vicini (št. 72); zamenjuje akcente z apostrofi, n. pr. à Padri namesto a'Padri (št. 13); izpušča zopet apostrofe, n. pr. ne matrimonii namesto ne' matrimonii, ne casi namesto ne' casi, un anima namesto un' anima (št. 17); včasih pa vendarle vidi apostrof, a ga razreši, je pa tudi pri tem nedosleden, n. pr. quei popoli za que' popoli (št. 22), le ultime za l'ultimè, l'agente kakor v rokopisu (št. 35); akcente zdaj rabi, zdaj ne in jih postavlja tam, kjer jih sploh ni, n. pr. sià, ma, a sentir (št. 49, a); izpušča člene, n. pr. de presente namesto del presente (št. 117); predloge veže s členom proti rokopisnem tekstu, n. pr. alla giovine namesto à la giovine (št. 6), dall'ordinario namesto da l'ordinario (št. 17). Zadenemo pa še na hujše napake. V besedah izpušča posamezne črke, n. pr. piše coscienza namesto coscienza (št. 29, 50), dovrebbe namesto doverebbe (št. 106). V drugih slučajih pa črke vstavlja, n. pr. idirizzate namesto indirizzate (št. 49, b), qualscivoglia za qualsivoglia (št. 106); napačno zamenjuje črke, n. pr. piše la havuti za ha havuti (št. 106), itd. št. 35, 47, 68, 72, 90, 96, 98, 99, 100, 111, 112, 113, 120. Izpušča tudi cele besede, n. pr. za besedo casi izpusti gravi (št. 49, a), za piana d'Heretici izpusti città (št. 106), piše saper quando za saper poi quanto (št. 49, a); nasproti pa zopet vstavlja, n. pr. con la mano za con mano (št. 106); zamenjuje besede, n. pr. piše da Perillustri za et a Perillustri (št. 121), abusos prabeant za abusos praetexant (št. 1); napačnih delitev besed daleč stran od roba niti ne omenjam (n. pr. št. 99, 105). Raba točk (. . .) je nedosledna, n. pr. št. 6 bi morala imeti točke v začetku in na koncu, a jih nima. Da tekst, ki je razdeljen z a, b, c, pomeni n. pr. troje pisem, tega pač noben čitatelj ne bo mogel spoznati, n. pr. št. 35, 49, 73. Navajanje strani na podlagi foliacije je zopet nedosledno, ker navaja brez pripombe zdaj staro zdaj novo foliacijo, pri št. 23 in 41 navaja isto stran brez pripombe, da nam je pri št. 23 računati z novo, pri 41 pa s staro foliacijo. Popolnoma napačno je navedena stran pri št. 86. Pri št. 112 imamo napačen datum. — Napake, ki sem jih naštel, so le posamezni zgledi za množico drugih, ki so pokvarile tekst do obupnosti. Pri svojem izvajanju bom objavljene tekste citiral le, kolikor se nanašajo na nespremenjeno vsebino, in pa zato, ker mi je nepokvarjeni tekst znan, dočim je za druge čitatelje objavljeni tekst brez poznanja napak za samostojno znanstveno delo neporaben.

4. Proti Hrenu so njegovi nasprotniki širili krivične očitke o njegovem mišljenju, življenju in delovanju. Razmotrivati hočemo predvsem očitke o njegovem »nemoralnem« življenju in rešiti vprašanje, kdo je širil proti Hrenu take očitke, iz katerih virov so jih njegovi nasprotniki zajemali, kaj so hoteli z njimi doseči in kaj so dejansko dosegli. Naj že kar naprej povemo, da so dosegli višek svojih uspehov, ko so pri papežu Pavlu V. izposlovali za Hrena posvarilni breve z dne 27. novembra 1609. Z njim so prizadeli Hrenu največje bridkosti. Vendar pa s papeževim brevom Hrenovi nasprotniki še niso bili popolnoma zadovoljni. Zdel se jim je premalo oster. Zato so kakor razočarani napeli še enkrat vse svoje sile; toda zaman. Kmalu je prišel čas končnega obračuna. Že iz tega se vidi, da pomeni imenovani breve Pavla V. tisto osrednjo os, okoli katere najlaže razvrstimo vse druge gibalne sile. Ta breve je obenem sijajen primer za dejstvo, da raznih dokumentov, ki se nam zde recimo gramatično in leksikalno popolnoma umljivi, vendarle ne poznamo zadosti, če nam njihov historični postanek in pomen ni znan.

5. Pri presoji moralnih očitkov proti Hrenu moramo načelno upoštevati tedanje razmere, v katerih so se o čisto nedolžnih ali celo svetih osebah širile najbolj umazane govorice. Tako so hudobni jeziki obrekovali drugega apostola Nemčije, Petra Kanizija, ki ga je sedanji papež Pij XI. l. 1925 proglasil za svetnika in cerkvenega učenika. Znani Flacius Illyricus je l. 1559 pisal o njem z naslodo: »Der Jesuwider fürnemster Stifter ist der Canisius, von welches Heiligkeit und Keuschheit man dennoch viel schöner Historien erzählt, sonderlich die mit der Äbtissin von Mainz.« Leta 1565 je isti Flacius še enkrat obširneje premleval obrekovanje o Kanizijevi »Hundhochzeit« z opatico v Mainzu (mit der »kleinen Hündin«)³. Kakšno razuzdanost z ženskami so očitali Hrenovemu sodobniku, kardinalu Bellarminu († 1621), ki je bil pred kratkim proglašen za blaženega in čigar proces za kanonizacijo se je zaključil 18. maja 1930!⁴ Brez dokazov so nemoralno življenje očitali Polidorju

³ Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. I. Bd. Freiburg 1907, 825 s.

⁴ Duhr, o. c. II. Bd. 2. Teil. Freiburg 1913, 665.

pl. Montagnana, ki je umrl kot novomeški prošt 2. oktobra 1604⁶; kardinalu državnemu tajniku Scipionu Borgheseju⁷, slavni konvertitini Kristini Švedski⁸ in Bog ve, komu še vse.

I. Arhivalni viri.

6. Glede virov, ki prihajajo za naše vprašanje v poštev, moramo najprej vedeti, kaj je z listinami, akti in pismi, ki so jih pošiljali graški papeški nunciji v Rim in ki so jih oni obratno dobivali iz Rima. Ali je gradivo ohranjeno in kje?

V novem veku so se v cerkveno upravo uvedle nove, času primerne ustanove, katerim je manjkalo trdne tradicije. Njih oblika in organizacija še ni bila ustaljena. Te ustanove so bile državno tajništvo na papeškem dvoru, kongregacije kardinalov in stalne nunciature. Pečale so se z reševanjem tekočih zadev; pismeno občevanje med njihovimi člani je v marsikaterem oziru nadomeščalo fizično nemogoče osebne stike. Iz tega si razlagamo, zakaj so medsebojne spise smatrali tako rekoč za osebno lastnino, zakaj so v teh spisih čestokrat zelo osebni, ko si poročajo novice, misli in želje, kakor v kakem prijateljskem razgovoru, in zakaj se je oficialno sistematično zbiranje teh spisov začelo razmeroma pozno. Spoznali so trajni pomen teh ustanov in njih aktov šele po gotovem času. So pač stvari, katerih pomen spoznamo mnogokrat šele po izkušnji, žal da včasih prepozno. Ko je to spoznanje prodrlo, so dobili nunciji naročilo, naj vsa svoja pisma na državnega tajnika in predstojnike posameznih kongregacij vpisujejo v kronološko urejene knjige, tako imenovane registre. V papeški kuriji sami takih registrov za korespondenco z nunciji niso vodili, pač pa so zbirali koncepte odposlanih naročil in jih po posameznih deželah in v kronološkem redu zvezali v posamezne zvezke. Včasih so se odposlana naročila kopirala, ker so ohranjena tudi v tej obliki.

7. Spisi rimskih kongregacij, državnega tajništva in nunciatur se spočetka niso zbirali in hranili v posebnih za to dolo-

⁶ Slekovec, Polidor pl. Montagnana. Zgodov. Zbornik VIII (1895) 433—446.

⁷ Pastor, Geschichte der Päpste XII 48. V naslednjem citiram samo številko zvezkov, ki so izšli v Freiburgu: IX (1925), X (1926), XI (1927), XII (1927), XIII-1 (1928), XIII-2 (1929), XIV-1 (1929), XIV-2 (1930).

⁸ Pastor XIV-1 354—355.

čenih cerkvenih arhivih. Kardinali državni tajniki, tajniki kongregacij, apostolski nunciji in njihovi avditorji so imeli navado, da so po poteku svoje službe vzeli vse svoje službene spise kot svojo last s seboj. Na ta način so se razvlekale arhivalije na različne strani. Če so bile te službene osebe člani odličnih rodbin, ki so znale ceniti svoje rodbinske arhive, so svoje službene spise zapustili svoji rodbini; ako te rodbine še niso izumrle in niso prodale svojih knjižnic in arhivov ali niso drugače z njimi nevredno postopale, so dotični spisi, izvzemši usodne slučaje, ohranjeni v njihovih arhivih po navadi še danes. Ako pa imenovani cerkveni uradniki niso pripadali odličnim rodbinam, ponašajočim se s tradicijo, potem je bila nevarnost, da se njihovi uradni spisi izgube in uničijo, veliko večja. Dejansko se je v prvem in še bolj v tem drugem slučaju izgubilo za nas mnogo važnih dokumentov. Zato moramo biti tem bolj hvaležni tistim italijanskim knežjim rodbinam, ki so imele zmisel za zbiranje knjig in rokopisov in so nam na ta način rešile po svojih knjižnicah in arhivih mnogo važnih arhivalij. V Rimu sta se v tem pogledu odlikovali zlasti plemiški rodbini Barberini in Chigi.

8. V času Hrenovega vladikovanja so vladali papeži Klemen VIII. (1592—1605) iz rodbine Aldobrandini, Pavel V. (1605 do 1621) iz rodbine Borghese, Gregor XV. (1621—1623) iz rodbine Ludovisi in Urban VIII. (1623—1644) iz rodbine Barberini. Iz svojih rodbin so vsi ti papeži izbrali tudi svoje državne tajnike.

Kakor večina papeških rodbin baročne dobe je v moški liniji kmalu izumrla tudi rodbina Aldobrandini. To se je zgodilo že l. 1637; 6. maja 1637 je umrl papežev pranečak Jurij, ki je bil poročen s Hipolito Ludovisi. Njegova hči Olimpija se je l. 1638 poročila s Pavlom Borghesejem in tako je prišla v borgežanski rodbinski arhiv skoraj vsa diplomatska korespondenca ne samo Pavla V., ampak tudi velik del korespondence Klemena VIII. in Leona XI. (1605). To dragoceno zbirko je l. 1892 kupil za vatikanski tajni arhiv papež Leon XIII.⁸ Vendar so se — tako poroča Pastor kot eden izmed prvih — ohranili nekateri spisi državnega tajništva papeža Klemena VIII. še do danes v družinskem arhivu v Rimu⁹. Dalje jih vsebuje

⁸ Pastor XI 45 op. 1.

⁹ Pastor XI 776—779: Das Familienarchiv der Aldobrandini zu Rom.

nekaj Biblioteca Chigi¹⁰, državni arhiv v Florenci¹¹ in arhiv Doria¹² v Rimu. V poslednjem zaznamuje Pastor pisma poljske nuncijature ter pisma državnega tajništva nuncijaturi na Ogrskem ter pisma knezov Klemenu VIII. in njegovemu državnemu tajniku. Končno ima arhiv Boncompagni v Rimu E. 4 in 5: *Lettere scritte nel pontificato di Clemente VIII. al card. Aldo-brandini*.

9. Kot dober kanonist, ki je znal ceniti vrednost uradnih dokumentov, je papež Pavel V. za arhivalne zaklade, ki niso bili lepo zbrani in zadosti varno zaščiteni, ustanovil vatikanski tajni arhiv, t. j., priredil je zanje primerne prostore in z brevom 2. dec. 1614 izdal stroge določbe o čuvanju arhivalnih zakladov. »So entstand ein Archiv, dem, wenn es auch nicht das größte in Europa und nicht in allen Beziehungen das wichtigste ist, doch kein anderes an Bedeutung gleichkommt.«¹³

V ta vatikanski arhiv pa se korespondenca državnega tajnika z nunciji sama po sebi še ni spravljala. Naročila, ki jih je pošiljal državni tajnik Pavla V., kardinal Scipio Borghese, nuncijem in pisma, ki jih je dobival od teh, so do l. 1892 ostala v rodbinskem arhivu Borgežanov. Njegova italijanska pisma nuncijem in drugim osebnostim se nahajajo tudi v Biblioteka Angelica v Rimu Cod. S. 6, 7—18 in S. 7, 1—13¹⁴.

10. V tem oziru pa je posebno pozornost posvetil osrednjim cerkvenim arhivom papež Urban VIII. (Barberini). Leta 1625 je ustanovil posebni arhiv za informacijske procese o kandidatih za škofijske stolice ter za vse konzistorialne akte. Ta arhiv se je imenoval arhiv sv. kolegija (Archivum Sacri Collegii), ki je bolj znan pod imenom konzistorialnega arhiva. Danes se konzistorialni arhiv nahaja v vatikanskem tajnem arhivu¹⁵. Dalje je Urban VIII. spoznal zgodovinsko vrednost nove vrste virov, ki nam jih predstavljajo korespondence z nunciji in nuncijturna

Tu zaznamuje Pastor pisma kardinala državnega tajnika nunciju v Benetkah od 13. maja 1600 dalje ter nunciju v Španiji iz l. 1603.

¹⁰ Gachard, *La Bibl. Chigi*. Bruxelles 1869, 9 s.

¹¹ *Le carte Stroziane*. Inventario. Prva serija 2 zv. Firenze 1884.

¹² Pastor XI 779—780: *Das Archiv Doria zu Rom*.

¹³ Pastor XII 75. Pred ustanovitvijo vatikanskega arhiva je kot osrednji cerkveni arhiv obstajal le arhiv Angelskega gradu (Archivum Arcis, Archivio di Castello).

¹⁴ Pastor XII 46.

¹⁵ Pastor XIII-2 915.

poročila. Te vrste virov, ki so se nahajali po raznih arhivih rimskih rodbin, je skušal v vatikanskem arhivu koncentrirati vsaj v obliki prepisov. Zato je l. 1628 svojim nuncijem naročil, naj pošljejo v Rim za vatikanski arhiv prepise vseh aktov, ki se nahajajo v njihovih arhivih¹⁶. To nam pojasnjuje, zakaj imamo v zvezkih *Nunziatura di Germania* opraviti ne z originali, ampak s prepisi, kakor smo že zgoraj omenili¹⁷.

11. Toda originalna poročila, ki so jih dobivali državni tajniki od nuncijev, ter naročila, ki so jih oni izdajali, so po poteku njihove službe še vedno ostala v njihovi posesti. To je bilo v navadi do papeža Aleksandra VII. (1655—1667). Zato si je Aleksander VII. (Chigi) pridobil veliko zaslug za zgodovino, ko je l. 1656 to navado odpravil in za nunciatura poročila in vso diplomatsko korespondenco državnega tajnika ustanovil posebni »arhiv državnega tajništva«. Prav tako je l. 1658 ustanovil posebne arhive za rimske kongregacije, vsled česar tajniki teh kongregacij aktov niso več mogli hraniti pri sebi na svojem stanovanju¹⁸.

12. Graški nunciji, s katerimi je imel škof Hren opravka, so bili:

1.) Grof Hieronim P o r z i a , član rodbine, ki je imela svoja posestva na Furlanskem in Koroškem. Bil je škof v Adriji od 13. maja 1598 do svoje smrti 22. (ozir. 23.) avgusta 1612¹⁹. Kako

¹⁶ Pastor XIII-2 915.

¹⁷ Bogato rodbinsko biblioteko Barberini je za vatikansko biblioteko kupil l. 1902 papež Leon XIII. Pastor XIII-2 905.

¹⁸ Pastor XIV-1 498 s.

¹⁹ Ughelli, *Italia sacra* II (Romae 1647) 404 pravi, da je postal škof v Adriji 7. avg. 1598. Isto trdi Premrou, *Serie documentata dei vescovi Triestini dei secoli XV—XVIII*, Trieste II 1924 (Estratto dall' »Archeografo Triestino« vol. XI, della III. serie) 52 op. 1 po Biaudetu. V ČJKZ V (1926) str. 68 pa pravi isti Premrou, da je bil škof v Adriji od 15. sept. 1598. Toda Gams, *Series episcoporum... Ratisbonae* 1873, 769 navaja, da je tega dne vzel škofijo v svojo posest. Po Diariju Petra Casala, ki se je tedaj nahajal v Ferrari, je postal škof v Adriji v konzistoriju v Ferrari dne 13. maja 1598; gl. *Mittheil. des hist. Vereins f. Steiermark (= MHVSt)* 48 (1900), 51. Pred Porzijem je škofijo Adria vladal Laurentius Laureti, ki je bil izvoljen 10. febr. 1591 in je umrl 1. febr. 1598; gl. Gams *ibid.*, o Lauretiju Pastor XI 452. Umrl je Porzia kot škof v Adriji po Gamsu 769 dne 22. avg. 1612, dočim navaja Premrou po Biaudetu za dan smrti 23. avg. 1612 (*Serie... vescovi Triestini... 52 op. 1*).

je dobil to škofijo, bomo videli pozneje. Ne smemo pa ga zamenjavati z drugim članom iste rodbine, Jernejem Porzijem, ki je bil tudi nuncij pri Nemcih, na Dunaju in v Kölnu, od l. 1573 do 1578²⁰. Jernej Porzia je bil odličen diplomat in ponižen mož²¹. S tem Jernejem zamenjuje pomotoma graškega nuncija Hieronima Pastor XI 256, kjer pravi, da je bil za nuncija v Gradcu imenovan aprila 1592 grof Bartolomeo Porzia. Za Pastorjem trdi isto Kovačič v Zgodovini lavantinske škofije (1928) str. 267. Prav tako ga zamenjuje Starzer v Mittheil. des hist. Vereins f. Steiermark 41 (1893) 123, medtem ko ga z ozirom na isti podatek v Carinthia 83 (1893) 136 od Jerneja natančno loči. V Gradcu je bil Hier. Porzia nuncij od l. 1592 do 4. nov. 1606. Instrukcija za njegovo nuncijaturo je bila izdana v Rimu dne 13. aprila 1592; ponatisnjena je pri Schusterju, Martin Brenner, Graz 1898, 1—16. Neposredno za Porzijem je bil nuncij v Gradcu

2.) Janez Krst. Salva^go, ki je bil doma iz Genove. Bil je škof v združenih škofijah Luna in Sarzana od l. 1590 do 24. januarja 1632²². Za nuncija v Gradcu je bil imenovan 4. nov. 1606. Instrukcija zanj je bila izdana 24. nov. 1606 (ČJKZ št. 9); prispel je v Gradec 14. marca 1607. Tu je posloval do 14. dec. 1610, ko se je napotil v Prago, kamor je bil imenovan za nuncija 9. okt. 1610. V Pragi je ostal do 21. avg. 1622²³.

3.) Peter Anton de Ponte, ki je bil škof v Troji v južni Italiji od l. 1607 do 1622²⁴. Za nuncija v Gradcu je bil imenovan dne 9. okt. 1610. Izdana je bila zanj dolga instrukcija 24. okt. 1610 (ČJKZ št. 111). Vsebuje jo tudi Codex Barberini LXV, 13 fol. 1108 ss.²⁵, ki obsega register pisem, ki jih je po-

²⁰ Kje se nahajajo njegova poročila in korespondenca, ki jo je dobival, poroča Starzer, Carinthia 83 (1893) 135.

²¹ Pastor IX 454.

²² Gams 818; Schuster, Martin Brenner 658 op. 4; Premrou, Serie... vescovi Triestini "... II 63 op. 1 po Biaudetu; gl. tudi Salvagovo pismo Borgheseju z dne 10. sept. 1607 (ČJKZ št. 21).

²³ Premrou, ČJKZ V (1926) 68 in Serie... vescovi Triestini ... II 63 op. 1.

²⁴ Gams 937.

²⁵ Lang, Beiträge zur Kirchengeschichte der Steiermark und ihrer Nachbarländer (Veröffentlichungen der Histor. Landeskommission für Steiermark XVIII) Graz 1903, 61.

šiljalo državno tajništvo graškemu nunciju in nadvojvodu Ferdinandu od 6. dec. 1610 do 26. nov. 1611. De Ponte je prispel v Gradec 22. nov. 1610²⁶. V Gradcu je služboval do 16. dec. 1613²⁷.

4.) Erazem Paravicini, aleksandrijski škof, je bil zadnji graški nuncij od 16. oktobra 1613²⁸ do 20. aprila 1622. Prispel je v Gradec 12. dec. 1613 (ČJKZ VI, str. 228, op. 1). Bil je nečak kardinala Oktavija Paravicinija, ki je umrl 1611. Svojemu stricu je sledil v upravi škofije Alessandria za čas od 1611 do 1640²⁹.

13. S tem, kar smo zgoraj povedali o usodi rokopisnega gradiva, se lepo ujema, kar piše v Rim 20. oktobra 1614 nuncij Paravicini³⁰. Spise nuncija Porzija je odnesel s seboj njegov avditor. Prav tako so izginili razni spisi, ki jih je imel nuncij Salvago. Nuncij de Ponte je zapustil zelo malo spisov, ker je bil več mesecev brez avditorja. Tako poroča nuncij Paravicini. Paravicinijeva poročila so se ohranila vsaj deloma istotako v biblioteki Barberini, v arhivu Borgežanov, zlasti pa v biblioteki Chigi. Paravicinijeve registre predstavljajo tu zvezki: M III, 74—76 in N I, 1—4³¹. Spisi de Ponteja so se vsaj deloma ohranili v vatikanskem arhivu v zbirki Nunziatura di Germania in v Bibl. Barberini. Salvagova poročila so deloma ohranjena v Nunziatura di Germania, v fondo Borghese in v Nunziatura di Vienna, ki je šele po svetovni vojni prišla v vatikanski tajni arhiv in je sedaj za notranjo uporabo že inventarizirana. V tej nuncijaturi so ohranjeni akti graške nuncijature zato, ker se je graška nuncijatura po svojem prestanku preselila na Dunaj. Kaj pa je razlog za to, da vsebuje akte graške nuncijature tudi Nunziatura di Germania? Odgovor na to vprašanje nam pojasnjuje obenem pomen graške nuncijature.

V Rimu je delalo težave vprašanje, ali naj zadostuje za nemške dežele samo en nuncij, nuncij na cesarskem dvoru, ali

²⁶ Premrou, ČJKZ V 69; ČJKZ št. 117.

²⁷ Lang 20.

²⁸ Po Langu 20 je bil Paravicini imenovan za nuncija že pred 6. avg. 1613.

²⁹ Gams 811.

³⁰ Lang 33.

³¹ Lang 18 s.

pa naj se ustanovi zanje več nuncijatur. V rimski kuriji je bil odpor proti delitvi Nemčije na več nuncijatur zelo velik. Vendar so željam nemških knezov ugodili v Rimu toliko, da so za dežele nadvojvoda Ferdinanda in Karla, bavarskega vojvoda Albrehta in salzburškega nadškofa l. 1573 določili kot posebnega nuncija grofa Jerneja Porzija. To je bila južnonemška nuncijatura, ki pa vendarle ni bila izvzeta izpod kompetence nuncija na cesarskem dvoru, dasi novi nuncij nunciju na cesarskem dvoru ni bil podrejen. To dokazuje, da v Rimu za južne nemške dežele nikakor niso nameravali ustanoviti stalne in trajne nuncijature. In res je bila južnonemška nuncijatura že po desetih letih ukinjena. Iz njenega območja pa je, zopet le provizorično, z ozirom na nevarnost protestantizma in na želje deželnih knezov Gregor XIII. l. 1580 izločil dežele nadvojvoda Karla in ustanovil zanje posebno nuncijaturo, ki je imela svojo rezidenco v Gradcu in je obstajala v resnici le začasno³².

14. Za prvega nuncija v Gradcu je bil izbran Aleksander Stradella, škof v Sutriju. Instrukcija zanj je bila izgotovljena 15. junija 1580; nahaja se v vatikanski biblioteki Codex lat. Ottob. 2417, fol. 392 ss. Toda Stradella je umrl, preden se je podal na svoje službeno mesto. Zato je bil na njegovo mesto izvoljen Germanico Malaspina, za katerega je bila izdana instrukcija 5. sept. 1580; nahaja se v vatikanskem arhivu v *Varia Politicorum* 129, f. 182 ss.³³ Njegov naslednik je bil Janez Andrej Caligari, škof v Bertinoru, kateremu je sledil grof Hier. Porzia. V vrsti graških nuncijev je Starzer (l. c.) odkazal nunciju Salvagu napačno mesto. Zato pa tudi graška nuncijaturna poročila, ki se nahajajo v *Bibl. Chigi* (M III, 74—76 in N I, 1—4) in, kakor poroča Lang³⁴, nikjer ne navajajo nuncijevega imena, napačno pripisuje nunciju Salvagu.

15. Vprašanje o arhivu graške nuncijature je deloma v zvezi z vprašanjem njenega stanovanja v Gradcu. Gregor XIII. je 9. marca 1585 odkazal graškim nuncijem za stanovanje bivši dominikanski samostan, v katerem je stanoval tudi vsakokratni

³² Starzer, *Die Residenz der Nuntien in Graz*. MHVSt 41 (1893) 117—121.

³³ Njegov *Dialogus de statu imperii* hrani *Bibl. Vallicelliana* v Rimu (*Signatura* N 17). Starzer, MHVSt 41, 119.

³⁴ Lang 19.

graški mestni župnik. Toda nuncijem to stanovanje ni ugajalo; v njem so imeli le svojo pisarno, sami pa so stanovali v najetem stanovanju v mestu. 16. avgusta 1613 so dobili za stanovanje hišo kanonikov iz Stainza, ki je bila za nuncijevo stanovanje primerno adaptirana šele l. 1615. Tako so dobili graški nunciji stalno primerno stanovanje v bližini graškega dvora³⁵.

Do l. 1607 je bilo za arhiv graške nuncijature slabo poskrbljeno. Zato opominja kardinal državni tajnik Borghese nuncija Salvaga dne 19. maja 1607, naj ustanovi pri nuncijaturi poseben arhiv za akte javnopravnega značaja, in obžaluje, da niso storili tega že Salvagovi predniki. Iz tega lahko sklepamo, da mu je o pomanjkanju nuncijaturnega arhiva in tudi o svojem obžalovanju glede tega poročal sam nuncij Salvaço. Kardinal Borghese piše: »Per il servitio publico è necessario, che si facci costi un' archivio, nel quale si conservino le scritture pertinenti al tribunale della nuntiatura, e non si può sentire bene, che sia stato negletto sino a questo, come V. S^{ria} avvisa; supplica (!) la sua diligenza all' altrui mancamento e lasci lei l' esempio a' suoi successori di haver cura particolare degl' atti publici col far un' archivio, che possa dar lume di quanto sarà necessario per beneficio universale. Le' incarico quest' ordine espresso di N. S.re.«³⁶

Da je vprav zadeva nuncijevega stanovanja delala pri tem težave, dokazuje Baghesejevo pismo nunciju Salvaço z dne 23. junija 1607 (ČJKZ št. 13). Pred njegovim odhodom na vizitacijo Kranjske je nuncija skrbelo, kam naj spravi spise svojega urada. Borghese mu je svetoval, da jih lahko spravi na varno, četudi nima nuncijatura lastnega stanovanja; ako ne drugače, jih lahko v škatlah, zaprtih s ključem, deponira pri jezuitih: »Se bene il Nuntio non hà costi habitatione propria si possono nientedimeno conservar le scritture per consignarle poi à successori, et in evento che occorresse, fidarle anco a' Padri Gesuiti in casse serrate a chiave con la diligenza debita.« Po končani vizitaciji pa je Salvaço 19. januarja 1609 že pisal Borghe-seju v Rim o razsodbi proti kranjskemu »preroku« Luku (Gru-den, IMK XIX 112), »ki se bo spravila v ta arhiv, da bo v podobnih slučajih lahko služila za zgled« (ČJKZ št. 82).

³⁵ Starzer, MHVSt 41, 123—125.

³⁶ Bibl. Barberini LXV 12 str. 320. Starzer, MHVSt 41, 124.

Iz tega vidimo, da so se za arhiv zbirale predvsem listine in akti, ki so imeli pravno veljavo, kakršne navadna poročila nuncijev kot taka nimajo.

16. O Porziju je dejal Paravicini, da je njegove spise odnesel s seboj njegov avditor. Poročila, ki jih je Porzia pošiljal v Rim, so deloma ohranjena v arhivu Borghese, sedaj v vatikanskem tajnem arhivu. Svoje originalne registre in naročila, ki jih je dobival iz Rima, je dejansko zapustil svojim dedičem. Tista veja njegove rodbine, ki jih je podedovala, jih je pred l. 1893 izročila Narodni biblioteki v Florenci³⁷. Nekak pregled ohranjenih poročil graške nuncijature in naročil, ki jih je dobivala iz Rima, je priobčil Starzer v *Mittheil. des hist. Vereins f. Steiermark* 41 (1893) str. 122 op. 19. Nekaj poročil nuncija de Ponteja je priobčil istotam str. 126—139 Mich. Mayr.

17. Ako se nam posreči dobiti v roke viro, ki jih želimo imeti, potem si moramo biti na jasnem glede značaja virov, ker je sicer kritična interpretacija virov nemogoča. Pri nuncijaturnih spisih moramo zaradi tega dobro ločiti spise pravnega značaja in pa navadna nuncijaturna poročila. Med prve spadajo privilegiji, dispenze, dekreti, protokoli, razsodbe in druge vrste pravnih aktov. Za presojo teh je treba vpoštevati pooblastila in fakultete, ki so jih dobivali nunciji za svoje poslanstvo in ki jih predvsem lahko razberemo iz instrukcij. Zato so instrukcije za historično kritiko važni viri. Vendar moramo tudi pri instrukcijah presojati vplive, pod katerimi so bile izdane. Vsekakor pomenijo instrukcije nekaj več kakor pa navadni odgovori na nuncijeva poročila.

18. Pogrešeno bi bilo, če bi navadna nuncijeva poročila presojali po istem merilu kakor nuncijaturne akte pravnega značaja. Tudi ne smemo nuncijaturnih poročil in odgovorov državnega tajništva prejšnjih dob presojati po značaju današnjih poročil in odgovorov. To ne bi bilo historično. Kajti tudi pri nuncijaturnih korespondencah je treba priznati zgodovinski razvoj. Cerkveni diplomatski uradi naših dni, menim, da so bolj tehtni in bolj premišljeni in da nunciji ne pišejo državnemu tajniku en sam dan po troje, petero, sedmero in še več pisem. Tudi državni tajnik jim na podoben način gotovo ne odgovarja.

³⁷ Starzer, *Carinthia* 83, 136; isti, *MHVSt* 41, 123.

Borghese n. pr. piše Porziju dne 16. sept. 1606: »Ho ricevuto cinque lettere di V. S. de li 4 del corrente, a le quali rispondo con questa et con l'aggiunte.« Tako se glasi začetek pisma, ki v ČJKZ št. 6 ni čisto nič naznačen. 9. oktobra 1607 sporoča Salvaĝo Borgheseju, da je dobil od njega z dne 22. sept. 1607 samo dvoje pisem (ČJKZ št. 31). Dne 10. novembra 1607 piše Borghese Salvaĝu: »Le lettere di V. S. de l'ultimo del passato sono otto« (ČJKZ št. 49, a). Dalje je poročevalska služba danes, če že ne pri žurnalistih, vsaj na takih mestih vse bolj vestna in kritična. Pač pa tedanja nuncijaturna poročila v marsičem lahko primerjamo današnjim časopisnim poročilom. Dobro je treba paziti na to, iz kakih virov so nunciji svoja poročila zajemali in ali so tisti viri zanesljivi. V nadaljnjem razpravljanju bomo čitatelje v posameznih slučajih na to posebe opozarjali. Splošno lahko rečemo, da so svoja poročila zajemali iz osebnih razgovorov, bodisi svojih bodisi svojih avditorjev. Zato so njihova poročila osebno pobarvana in pogosto nezanesljiva, ker v poznejših poročilih celo sami sebe popravljajo. To neposredno izražanje njihovih vtisov pa nam na drugi strani zelo dobro služi za oceno njihove osebnosti in njihovega značaja³⁸. Na to posebnost tedanjih nuncijaturnih poročil opozarjajo tudi izdajatelji raznih drugih nuncijaturnih poročil n. pr. *Steinherz*, *Nuntiaturberichte aus Deutschland II*, 1 str. XIX. Lang pravi, da so taka nuncijaturna poročila »in mancher Hinsicht ein förmliches Tagebuch, das alles enthält, was den Adressaten nur irgendwie interessieren kann«³⁹. Na podlagi vsega tega je razvidno, da tudi nuncijaturnih poročil ne smemo sprejemati brez zdrave kritike. Zato je nekritično sklepanje, kakršno je tole: ako kaj tako resnega poroča v Rim tako odlična in službena oseba, kakor je nuncij, potem mora biti tisto gotovo resnično.

19. Poleg značaja virov moramo torej vpoštevati tudi osebni značaj poročevalcev. Kdor ne zna ceniti tega metodičnega načela, tistega bi lahko poslali v šolo naravnost k Hrenu, ki se je na podlagi svojih bridkih skušenj z graškimi nunciji napram svojim naslednikom precej krepko izrazil takole: »non omnem spiritum esse ex Deo, licet ovina vel etiam apostolica pelle sive autoritate se tegat, sed iuxta b. Joannis apostoli doctrinam an ex Deo sint bene probari oportere« (št. 26).

³⁸ Lang 20.

³⁹ O. c. 21.

II. Neugodni odnošaji graških nuncijev do lavantinskega škofa Stobeja.

20. O dobrih lastnostih in delih graških nuncijev govore Schuster v svoji knjigi Martin Brenner str. 641—661 in razna papeška pisma o priliki njihovega prihoda v Gradec in odhoda od tu (št. 2, 16, 17, 20). A da bo slika njihovega dela, zlasti pa značaja popolna, moramo vpoštovati tudi njihove senčne strani.

21. V zvezi z odnošaji graških nuncijev do Hrena prinašam tudi petero pisem lavantinskega škofa in Hrenovega sodobnika Jurija Stobeja (1584—1618), ki izpričujejo podobno razmerje graških nuncijev tudi do tega odličnega cerkvenega kneza. Čeprav so v tisku že davno izšla⁴⁰, jih tu po prvi izdaji navajam v celoti, ker nam za naša izvajanja o Hrenu zelo dobro služijo. Če jih primerjamo z dokumenti, ki se neposredno tičejo Hrena, potem lahko popravimo, oziroma dopolnimo sodbo, ki jo je izrekel o njih Lang, češ, da nam predočujejo »eno slučajno ohranjeno epizodo iz trpljenja domačih prelatov one dobe«⁴¹. Poleg Stobeja je moral namreč podobno trpljenje, izhajajoče od iste strani, prenašati tudi Hren. Zato pa Hrenova zadeva pojasnjuje in potrjuje Stobejevo zadevo in obratno Stobejeva zadeva pojasnjuje in potrjuje Hrenovo zadevo. Pri tem se mi zdi vredno omeniti, da je bilo znanstveno raziskovanje o odnošajih graških nuncijev do Stobeja kajpada neodvisno od mojega raziskovanja o Hrenu in da me je moje raziskovanje o Hrenu neodvisno od znanstvenega raziskovanja o Stobeju privedlo do popolnoma iste sodbe o graških nuncijih. Vse to so zadostni razlogi za navajanje Stobejeve korespondence v tej zvezi.

22. Za odnošaje graških nuncijev do škofov notranjeavstrijskih dežel so v cerkvenopravnem oziru značilne posebne krajevne razmere. Ves teritorij se je delil na dve veliki cerkveni provinci: Solnograd in Oglej. V solnograški nadškofiji so pomenili štirje mali sufragani solnograškega nadškofa⁴² cerkvenopravni unikum. Te sufragane so imenovali in postavljali solnograški nadškofje popolnoma samostojno. Graškim nuncijem so

⁴⁰ Georgii Stoboei de Palmaburgo... epistolae ad diversos, ki jih je kot prvi izdal jezuit Hieron. Lombardi v Benetkah l. 1749; l. 1758 so bila ponovno tiskana na Dunaju. Gl. Lang 27.

⁴¹ O. c. 76.

⁴² Krka, Chiemsee, Sekova, Lavant.

se te razmere zdele nerazumljive. Ker je bila njihova naloga, utrjevati moč in ugled sv. stolice, so te privilegije solnograških nadškofov smatrali za veliko oviro pri izvrševanju svojih nalog.

Dalje je bila splošna naloga nuncijev, skrbeti za obnovitev cerkvene discipline in za izvedbo reformnih dekretov tridentskega koncila. Papež Sikst V. je 20. decembra 1585 v duhu tridentske reforme s svojo bulo *Romanus Pontifex* uredil tako imenovano *visitatio liminum apostolorum*, ki naj bi jo škofje nemških dežel opravili vsako četrto leto in pri tem podali papežu poročilo o stanju svojih škofij. Solnograški nadškofje so, opirajoč se na besede papeževe bule »*qui a sede apostolica ordinandi sunt*«, to dolžnost od svojih malih sufraganov odklanjali. Kontroverzo, ki je bila pod pritiskom nuncijev neprijetna zlasti za sufragane, je Rim odločil proti razlagi solnograških metropolitov.

Prav tako so skušali solnograški nadškofje urediti cerkvene razmere svoje nadškofije sami zase brez vmešavanja nuncijev inozemcev, češ da ti krajevnih razmer ne poznajo zadosti dobro. Iz tega razloga so vizitacije graških nuncijev odklanjali in dajali tozadevna navodila tudi svojim sufraganom. To so bile posebne razmere solnograške cerkvene province, s katerimi je bilo treba graškim nuncijem modro in previdno računati, če niso hoteli kaliti svojega dobrega razmerja do domačih prelatov, zlasti še, ker je bil Solnograd na nuncije kot Italijane in kot take tudi kot prijatelje oglejskih patriarhov ljubosumen.

Južno od Drave, do katere je segala oblast oglejskih patriarhov, pa se je ljubljanska škofija nahajala v tem posebnem položaju, da je bila izpod jurisdikcije oglejskega patriarha izvzeta.

Da bi onemogočil vse neprijetne prepire med nunciji in škofi, je nadalje tridentski koncil modro zabranil nuncijem krati škofom njihovo oblast (*Sess. XXIV cap. 1 de reform.*).

Končno je v duhu cerkvene reforme papež Klemen VIII. 1. julija 1600 zabranil škofom in prelatom dajati cerkvene posesti v zakup ali najem heretikom. Ker pa katoliškega plemstva v notranjeavstrijskih deželah tako rekoč ni bilo, je ta prepoved povzročala tu največje težave in so škofje mislili, da jih ne more vezati, ker bi drugače od svojih posestev ne imeli nobenih dohodkov⁴³.

⁴³ Lang 24—30.

Vse to so bile tiste kočljive točke, ki so radi posebnih krajevnih razmer povzročale napetosti med graškimi nunciji in domačimi škofi, in to tem bolj, čim bolj so na ravnanje nuncijev vplivali še posebni momenti njihovega značaja.

23. Žal, da se je tudi dejansko tako godilo. Kar velja o zadnjem graškem nunciju Paraviciniju, to velja, pravi Lang, tudi o njegovih prednikih: »der widerliche Pessimismus aber, mit welchem den gewiß willigen Prälaten an einer Stelle entgegengetreten wird, die allen verehrungswürdig war, ist ein dunkler Schatten in der Tätigkeit dieses Römers. Und doch scheint eine solche andauernde Beängstigung zu den Spezialitäten der Grazer Nuntiatur gehört zu haben. Schon Hieron. Portia und Salvago arbeiteten nach demselben System.«⁴⁴

Krivdo za nesporazum s škofi so nunciji seveda zvrčali na škofe. Tako piše Paravicini o škofu Stobeju, da se ni dobro razumel z graškimi nunciji že izza časa nuncija Porzija. Nuncij Salvago mu je zapovedal, naj se službi nadvojvodovega svetovalca in namestnika odpove in naj se vrne v svojo škofijo; pravi, da zelo rad graja tudi najvišje prelate: »Mons. de Lavento sin al tempo, che Mons. di Portia fu Nuntio ad esso ed a suoi successori se mostrò sempre contrario . . . Mons. de Sarzana . . . risolutamente gli comando in nome di N. S., che si ritirasse alla sua chiesa, mentre era qua direttore del Consiglio secreto e luogotenente nel Reggimento, carichi giudicati ad esso incompatibili. Et il maggior gusto, che habbia forse questo Prelato, è di biasimare li più principali e più eminenti soggetti di sua chiesa . . . se bene io seco non ho havuto differenza alcuna.«⁴⁵

24. Česar obdolžuje Stobeja nuncij Paravicini, istega sta ga dolžila v svojih poročilih kardinalu državnemu tajniku njegova prednika, nuncija Porzia in Salvago⁴⁶, le da je bila njuna obdolžitev tem težja, ker sta ga tožila, da je nespoštljivo govoril o samem papežu. Za to je zvedel Stobej šele kratko pred 23. marcem 1609. Zvedel je, da je kardinal Borghese graškemu nunciju

⁴⁴ O. c. 75.

⁴⁵ Lang 72.

⁴⁶ Gre za ta dva nuncija. Kovačič, Zgodovina lavantinske škofije. Maribor 1928, 203 navaja pomotoma Salvaga in de Ponteja, kar pa se s kronologijo graških nuncijev ne ujema. Paravicini poroča, da so se začela nasprotstva med Stobejem in graškimi nunciji za časa nuncija Porzija. Porzijeve naslednik pa je bil l. 1609 še vedno Salvago.

naročil, naj se proti Stobeju pritoži zaradi tega pregreška pri nadvojvodu Ferdinandu. To je nuncij tudi storil.

Kdo ga je v Rimu očrnil in kakšno nespoštljivo govorjenje o papežu mu je naprtil, o tem se še ni mogel poučiti. Pa naj so bile tožbe kakršnekoli, v pismu kardinalu Borgheseju z dne 23. marca 1609 (št. 5) izjavlja, da si je svoje nedolžnosti popolnoma svest: za pričo kliče Boga in svojo dušo, katoličane in heretike. Vprašuje, kako naj se taka obtožba ujema z njegovim dosedanjim življenjem in delovanjem v korist domovine, vere in papeževega ugleda, kako s pohvalo, ki jo je dobil od prejšnjega papeža Klemenca VIII. in ki mu jo pošilja prepisano v prilogi, kako s pohvalnim priznanjem največjih kardinalov. Navedel bi tudi pisma teh odličnih cerkvenih knezov, če ne bi se bal biti mu nadležen (nisi vererer esse molestus). Kam meri ta ironično ostra, a upravičena Stobejeva kritika, je razvidno že iz teh besed samih; reči hoče: razmere v Rimu so bile pod papežem Klemenom VIII. pač drugačne, ker Borghese tedaj še ni bil državni tajnik, proti kateremu bi lahko navedel za priče toliko odličnih kardinalov. Toda Stobeju ne gre toliko za lastno osebo, kakor za stvar in za načela, za obsodbo vsake zlorabe javne oblasti. Borgheseju pove to čisto odkrito: »Prima haec contra me in vita mea querela fuit. Sed quae minus me movet, quam quod a te tanto viro sum delatus antequam auditus et de eo quidem facinore, cuius mihi non sum conscius,« to se pravi, da Borghese ni ravnal pravilno, ko ga je kot kardinal drž. tajnik ovadil pri nadvojvodu Ferdinandu, preden ga je zaslišal, in pa ker ga je ovadil v zadevi, v kateri je bil čisto nedolžen. Ze iz tega se vidi, da Stobej nikakor noče biti zadovoljen s samo osebno defenzivo: kakor si je svest svoje nedolžnosti, pa naj se mu je za hrbtom očitalo karkoli, tako je pripravljen svoje obrekovalce razkrinkati, naj bo tudi kdorkoli (quicumque ille sit). Hudobija ne sme ostati nekaznovana; ne bo počival, dokler pravica ne dobi zadoščenja (non quieturus donec iustitiae satisfiat). Zato pa je edino, kar zahteva od kardinala, da mu pove ime njegovega obrekovalca; kajti tako bo lahko storiti obrekovanju konec.

Zahteva je bila pravična, a za Borgheseja zelo neprijetna, ker je tudi sam neprevidno nasedel obrekovalnim govoricam proti Stobeju in je iz njih že izvajal gotove posledice, še bolj mučna pa seveda, če je imel s Stobejevim obrekovalcem po-

sebne zveze. Ali je torej Borghese Stobeju njegove tožitelje razodel? Če je Borghese mislil, da je bilo Stobejevo pismo z dne 23. marca le izraz hipne nejevolje in da se bo s časom že potolažil, se je zelo motil. Stobej je le težko čakal odgovora, čakal cele tri mesece, toda zastonj; odgovora ni bilo. Zato napiše Borgheseju dne 28. junija 1609 novo pismo (št. 6), v katerem odločno ponavlja svojo prejšnjo zahtevo, naj mu ne bo težko razodeti obrekovalce in vsebino obdolžitve (*et auctores et argumenta criminationis edere ne graveris*). Da mu ves ta čas ni nič odgovoril, ga nagajivo izgovarja s preobilno zaposlenostjo (*facile ignosco negotiis, quibus te etiam obrui, non tantum distrahi scio*), pri kateri mu želi samo doslednosti, kakor biti tudi sam kljub tej njegovi zaposlenosti dosleden: če je imel čas poslušati njegove obrekovalce, naj posluša tudi njega, ki je nedolžen in poleg tega za Cerkev in državo tako zaslužen in ki trdno hoče, da se mu storjena krivica popravi (*nec tamen... a prosequenda iustissima mea querela deterreor*). Stobej je znal res dobro insistirati. Borgheseja je postavil pred alternativo, ali naj ravna dosledno in nepristransko ali pa svojevoljno in pristransko.

Še bolj neprijetno je moralo biti kardinalu Borgheseju, ker je Stobej vkljub njegovemu molku že sam prišel nekoliko na sled svojima obrekovalcema. Obrekovalcema, ne obrekovalcu. Dočim je v prvem pismu govoril v ednini, misleč, da je bil le eden, govori v tem pismu v množini, oziroma v dvojini: *detulerunt me illi*. Toda kdo sta bila njegova obrekovalca? O čem sta ga obrekovala? Izvestno znano mu ni še nič, toda splošno se govori (*comunis vox est*), da je navedeni očitke proti njemu spravil na dan škof in nuncij Porzia, ki je bil zaradi svoje lahkomišelnosti opravljal znan (*pro insita sua levitate et convitiandi consuetudine*); pod njegovim vplivom (*eiusdem instinctu*) pa je obdolžitev potem vzdrževal tudi njegov naslednik. Stobej je bil res dosleden tudi v svojem sklepu, da hoče razkrinkati svoje obrekovalce, naj si bo kdorkoli, četudi nunciji: hoče priti le na jasno (*adversus quos, ubi rem totam exactius cognovero, optima armatus causa in aciem prodire cogito*). Če se mu bo posrečilo z gotovostjo zvedeti obrekovalce in vsebino obrekovanj, potem bo razkrinkal njihovo zlobnost in neutemeljenost očitkov (*illorum perfidiam et horum vanitatem sole clarius detegam*).

Tudi na to pismo Stobej za enkrat še ni dobil odgovora. Treba je bilo še večjega pritiska. V pismu z dne 23. oktobra 1609 (št. 7) je Borgheseju sporočil, da je tudi brez njegove pomoči vsaj deloma že dosegel svoj namen. Kajti Stobej ni miroval: vestno je zasledoval svoja obrekovalca in ju tudi dognal. Iz zanesljivega vira je zvedel, da se ljudska govoricca (vulgi rumor) ni motila. Iz tega in naslednjega pisma je razvidno, da mu je ljudsko govoricco potrdil sam nadvojvoda Ferdinand. Šele sedaj je Stobej lahko dal duška svojemu še večjemu ogorčenju. Da sta bila njegova obrekovalca apostolska nuncijska, za katera je bil pripravljen storiti vse in katera je smatral za svoja najboljša zaščitnika, to ga je posebno bolelo. Porzia ga je zatožil v Rimu, Salvaço pa pri Ferdinandu. Natančna vsebina obrekovanja mu sicer še ni znana. Toda z vso odločnostjo obsoja take metode. Tudi če bi se bil v čem pregrešil, ali ni bila nuncijska dolžnost, da bi ga bil med štirimi očmi opozoril in posvaril? Tega pa nuncij Porzia ni storil, temveč se mu je ves čas svoje nuncijske delal v obraz prijaznega. Zlorabil je svojo oblast in to je poleg obrekovanja kot takega zanj samo še nova obdolžitve. Prav tako se je napram njemu vedel nuncij Salvaço. Ne da bi se bil prepričal, ali je obdolžitve Stobeja upravičena, ga je po naročilu iz Rima ovadil pri nadvojvodu. Naglaša, da se nuncij Salvaço nikakor ne more izgovarjati, češ da je storil, kar mu je bilo naročeno; kajti taka naročila se dajejo le pod pogojem, če je krivda res utemeljena (si res delata veritate nitatur). O njegovi nedolžnosti pa se je nuncij namenoma delal nevednega (*Dominus Nuntius nisi volens ignorare non potuit*). Zato je šele sedaj spoznal nelepo stran Porzijevega in Salvaçovega značaja. Obrekovanje je rodila njuna zavest, ker se po svojih zaslugah nista mogla kosati s Stobejem. Zlasti Porzija je bil v Gradcu zaradi svoje lahkomišelnosti na slabem glasu (*semper apud omnes ob levitatis et detractationis vitium minus commode audiit*).

25. Šele sedaj se je kardinal Borghese zganil in dal Stobeju odgovor na njegovo zahtevo, da se mora storjena krivica popraviti. Toda za koga se je sedaj Borghese zavzel? Za Stobeja? Zaščititi je hotel nuncijska. Namesto da bi zaradi krivičnega obrekovanja posadil na zatožno klop graškega nuncijska, si predstavlja na zatožni klopi nedolžnega Stobeja in mu z ozirom na njegovo nedolžnost predlaga kanonično očiščenje, ki je pri nedolžnih

dokaz njihove nekrivde, pri onih, ki so krivi, pa znak odkritega kesanja (*purgatio, quae apud insontes non contractae noxae testimonium esse solet, apud sones vero a contracta culpa syncerae poenitudinis index*; št. 9). S tem v zvezi mu daje še dobre nauke, češ da se s kanoničnim očiščenjem rad zadovolji mož, ki se noče maščevati in ki vse iz srca rad odpusti.

Tu nam Borghese čisto dobro podaja pojem kanoničnega očiščenja. Kakor vidimo, naj bi bil v istem letu kakor Hren imel opraviti s kanoničnim očiščenjem tudi lavantinski škof Stobej. Toda Stobej je to odločno odklonil s stališča, ki popolnoma odgovarja modernim pravnim nazorom. Tudi tu vidimo, da mu ni šlo le za lastno osebo, ampak za načela. Čemu naj nedolžni potrebuje očiščenja, pri katerem odidejo njegovi znani krivični tožitelji brez vsake kazni? Ako smejo ljudje napadati koga z najgršimi očitki brez vsakega pravega dokaza in brez vsake kazni, ali ne postane potem nedolžni lahko stalna žrtev svojih sovražnikov? Če naj nedolžni velja za krivega, dokler se ne očisti, ali naj se potem stalno očiščuje? Saj se bo komaj očistil enega očitka, ko mu bodo lahko naprtili že drugega, novega. Zato je nasproti temu edino pravično, da sme nedolžni svoje krivične tožitelje, če zanje ve, postaviti pred sodišče, da se jim odmeri zaslužena kazen. Ker je spadalo očiščenje med procese, je mogla oblast, ki je procese vodila, kanonično očiščenje namenoma zavlačevati, samo da se je navidezna krivda nedolžnega obtoženca tem bolj podaljšala.

V tem zmislu odgovarja Stobej dne 20. febr. 1610 kardinalu Borgheseju na njegovo pismo, o katerem pravi, da je razen formalne in konvencionalne pozdravne formule pisano z žolčem in nabodeno s trnjem. Ta njegova sodba se, kakor se razvidi iz poznejšega njegovega pisma Pavlu V. (št. 21), ne nanaša na obliko Borghesejevega pisma, ampak na njegovo vsebino: tako zelo je šlo Stobeju za stvar. Če bi sprejel njegov predlog o očiščenju, potem bi on, ki je nedolžen, veljal po krivici za krivega, dokler bi tisto očiščenje ne bilo opravljeno. Za dokaz svoje nedolžnosti, pravi, da očiščenja nikakor ne potrebuje, ker mu je odprta druga pot, po kateri lahko stori konec grdemu obrekovanju. Še manj ga seveda potrebuje v znak svojega kesanja, ker mu pač ničesar ni treba obžalovati. Kar se tiče kardinalovega prigovarjanja glede maščevanja in odpuščenja, pa mu s fino ironijo na sebi pokaže, kako se lahko bojita maščevanja

in kako ga lahko prosita odpuščanja njegova krivična obrekovalca, kajti njemu, ki je nedolžen, se ni treba bati nikakega maščevanja in mu tudi ni treba prositi odpuščanja. Zato naj Borghese onih, ki so krivi, nasproti nedolžnim nikakor ne štiti. Zahteva nasprotno, da se njegova obrekovalca postavita pred sodišče (ut iniqui mei criminatores iudicio sisterentur); dokler tega ne doseže, pravi, da ne bo miroval.

26. Ali je končno Stobej svoj namen vendarle popolnoma dosegel? Iz pisma, ki ga je poslal papežu Pavlu V. 13. nov. 1613 (št. 21) sledi, da ne. V tem pismu poroča o napredku katoliške reformacije v notranjeavstrijskih deželah in o stanju svoje škofije; ne more pa pri tem zamolčati ovir in krivic, ki sta mu jih delala za časa njegovega namestništva v Gradcu nuncijski Porzia in Salvaço. S svojimi krivičnimi obrekovanji (iniquis suis calumniis) in s svojo nepoštenostjo (improbitate) sta ga pri delu za reformo precej ovirala. Radi njiju se je večkrat bridko pritožil pri papeževem državnem tajniku, ta pa zaradi svojih važnejših poslov ni temu zlu nič odpomogel (gravioribus abreptus negotiis huic morbo medicinam nullam attulit). To je vzrok, zakaj je Gospodova njiva tako polna ljulike in plevela, ki duši setev nebeškega Očeta, da ne more roditi sadu. »Das unselige System dieser Art von ‚Überwachung‘ — pravi Lang — das auch einzelne Nuntien besorgen zu müssen glaubten, kann nicht gründlicher verurteilt werden!«⁴⁷ To pismo je poslal Stobej papežu po Salvačovem nasledniku nunciju de Ponteju, ki je tedaj svojo nuncijaturo v Gradcu že doslužil in se pravkar vračal v Italijo.

III. Neugodni odnošaji zadnjih dveh graških nuncijev do Hrena.

27. Enako kakor o Stobeju je graški nuncij Paravicini poročal v Rim 18. sept. 1614 tudi o ljubljanskem škofu Hrenu, češ da so bili prejšnji graški nunciji z njim zelo malo zadovoljni in da se tudi sam ne more z njim pohvaliti. Iz nuncijevega pisma se vidi, da mu imenovanje škofa Hrena za namestnika v Gradcu ni bilo posebno všeč: »E si come li miei antecessori sono restati poco soddisfatti di Mons. di Lubiana, particolarmente così è succeduto già meco e tuttavia più dubito succederà augmentandosi la autorità . . .«⁴⁸

⁴⁷ Lang 76 op. 2.

⁴⁸ Lang 74 op. 3.

Po prvem srečanju z njim je 29. sept. 1614 sporočil v Rim, da Hrena ne ceni posebno visoko; pravi, da je Prelato assai semplice. Ko je Hren pol leta za tem prosil po nunciju za dispenzo od vizitacije liminum, je nuncij k Hrenovi prošnji pripomnil, da smatra Hren tako dispenzo tako rekoč za svojo pravico, čeprav ima večje dohodke kakor pa sekovski ali krški škof. Po taksaciji teh škofij v rimski kuriji je ta nuncijska trditev neresnična⁴⁹.

28. Kaj je bil vzrok tega neiskrenega nuncijskega razmerja do Hrena, nam pojasnjuje Hren sam v svojem škofovskem zapisniku, v pismu jezuitu Jerneju Villerju in papežu Pavlu V. Svoje mnenje o Hrenu, kakršno je sporočil v Rim, je hotel Paravicini pokazati tudi v dejanju: hotel je Hrena ignorirati in vladati ljubljansko škofijo tako rekoč namesto Hrena, ki ga je to postopanje tem bolj bolelo, čim bolj se je prizadeval (*Deo et conscientia testibus*), da ne bi bil nunciju niti v najmanjši zadevi nadležen. Kakor piše 28. maja 1618 svojemu prijatelju jezuitu Villerju (št. 22), je z božjo pomočjo prestal že mnogo bridkosti in nadlog, ki so mu jih prizadeli graški nunciji: Villerju je to njegovo trpljenje dobro znano. Toda bolj kot za njegove osebne pravice mu je bilo za obrambo škofovskih pravic: videl je, da se tu krši samo cerkveno pravo (*ex manibus Ordinarii ad seipsum contra sacrorum canonum dispositionem trahendo*), in se zavedal, kakšna zmeda bi utegnila biti posledica takega ravnanja: trpeti mora škofovska avtoriteta kot taka, ker mu njemu podrejeni organi ne bodo več pokorni, trpeti pa mora tudi njegovo veselje do dela. Dobro ve, da je za škofijo nuncij višja instanca, toda prvo instanco nuncij vendar nima pravice prezirati. Škofovsko službo je ves čas vestno opravljal: ni zanemarjal (*ulla ex parte*) ne vizitacij, ne ordinacij, ne sinod. Če je vkljub temu treba kaj popraviti ali kaj šele izvršiti, naj ga nuncij na to opozori in poveri to nalogo njemu samemu. Za vse to ravnanje ni imel nuncij nikakšnih pooblastil. Takšne krivice je Hren tako težko prenašal, da ni mogel molčati: prosil je nuncijska sam in po svojih posredovalcih, naj ga vendar neha stiskati. A ko tudi to ni nič pomagalo, se je Hren dne 14. oktobra 1619 pritožil proti nunciju naravnost na papeža. Katere so konkretno tiste zadeve, v katerih je Paravicini delal Hrenu krivico? V pismu Jerneju Villerju

⁴⁹ Lang 75.

(28. maja 1618) pravi, da bo vse natančno povedal, ko se prihodnjič prvikrat sestaneta. Pismo, v katerem je o tem poročal papežu, še ni prišlo v evidenco, če se sploh ni izgubilo pri kardinalu Galliju. Iz odgovora kardinala Gallija z dne 22. nov. 1619 (št. 23) in iz Hrenovega škofovskega zapisnika (št. 26) je razvidno, da je šlo za zadeve administrativnega značaja: nuncij je mimo Hrena citiral k sebi v Gradec Hrenovega generalnega vikarja in stolnega dekana, vmešaval se je v zadeve kanonikov, sprejel je resignacijo prošta Andreja Kralja in proti Hrenu vrnil na njegovo mesto svojega kaplana Gašparja Bobka.

29. Papež je Hrenovo pritožbo vzel z obžalovanjem na znanje in jo z vso resnostjo uvaževal. Priznal je, da se mu je res delala krivica. Zato je nunciju strogo zabičal, naj ne krši Hrenovih pravic, Hrenu pa je po kardinalu Galliju poslal sočutno in tolažljivo pismo in ga vzpodbujal k nič manjšemu nadaljnjemu hvalevrednemu škofovskemu delovanju.

30. Nuncija je papežev opomin pogrel; bil je prisiljen omejiti se na svoje zakonito področje. A svojih prejšnjih metod ni hotel opustiti; nasprotno, hotel jih je nadaljevati še iz enega novega motiva — iz srda nad Hrenovim zadoščanjem (*ira et furore ex natura et more Italarum pene in rabiem actus*).

V nuncijsvo področje so spadale vizitacije škofij, za katere so v Rimu — za vsak slučaj posebej — dajali nuncijem posebna pooblastila. Tako pooblastilo iz Rima si je Paravicini skušal izposlovati po temnih ovinkih (*per varios cuniculos et ambages*) s pomočjo svojih rimskih zaščitnikov in prijateljev. Za državnega tajnika Borgheseja je značilno, da je bil tudi on njegov zaščitnik. O njem se izraža Hren, da je imel tako rekoč vso oblast v svojih rokah in bil nekak drugi papež. Ta Hrenova sodba o njem se popolnoma strinja s sodbo nemškega zgodovinarja Rankeja. Pastor XII 45 jo sicer osporava, vendar pa je proti Pastoruju možno važno razlikovanje Borghesejevega razmerja do papeža na eni in do niže stoječih na drugi strani; saj se včasih dogaja, da so take službene osebe do svojih višjih zelo skromne in ponižne, do niže stoječih pa v isti meri oblastne. Predsodke proti Hrenu je Paravicini v tem svojem novem položaju ustvarjal že pred zaželjeno vizitacijo. Z njimi je svoj predlog o vizitaciji ljubljanske škofije naravnost utemeljeval, češ, kako zelo je potrebna in kako bo brez nje vse cerkveno življenje v škofiji zamrlo. Če je že pred vizitacijo škofije

tako sodil o njenem stanju, kaj bi bil poročal v Rim šele ob vizitaciji ali pa potem, ko bi bila že izvršena! Ta sum o njem je čisto upravičen. Saj ni imel z vizitacijo dobrega namena: z njo se je hotel obenem znesti nad Hrenom, sebe pa postaviti v Rimu v najboljšo luč; s tendencioznimi poročili o Hrenovi nedelavnosti je hotel Hrena v Rimu primrziti in če mogoče s škotijske stolice odstraniti, nasprotno pa pokazati, kako on sam gori za pravo cerkveno reformo, v nadi na primerno plačilo.

31. A svojega namena niti s pomočjo kardinala Borgheseja ni dosegel. Papež sam in pa kardinali — kardinal Borghese se je ponižno vdal — so odločili drugače. Vizitacijo škofije so sicer odredili, a ker je niso poverili njemu, temveč krškemu sufraganu škofu Sikstu Carcanu, ki jo je izvršil v Hrenovo zadovoljstvo, se je ves njegov načrt ponesrečil: niti se ni mogel znesti nad Hrenom, niti ni postal to, kar je za plačilo želel postati, namreč kardinal.

32. Papež in kardinalski zbor, ki sta morda sodila drugače kot Paravicinijev zaščitnik kardinal Borghese, sta nuncijsvo zlo zavist (*livorem illius et animi malignitatem*) čisto primerno ocenila. Na mesto nježa so postali kardinali možje, ki niso bili ravno nunciji. O tem je Hrena poučil škof Carcanus, ko se je povrnil iz Rima. Gre namreč za kardinalsko promocijo, ki jo je Pavel V. izvršil 11. junija 1621⁵⁰. Paravicini si je po vsej priliki izposloval za to tudi priporočilo od Ferdinanda II. Toda v Rimu so bili glede imenovanja nuncijsv za kardinale zelo kritični. Že Pij IV. je izdal bulo proti imenovanju nuncijsv za kardinale⁵¹. Z njo so bili papeži rešeni iz neprijetnega položaja, da jim ni bilo treba imenovati za kardinale nepoklicanih mož in da se jim pri tem vendarle ni bilo treba zameriti svetnim knezom. Lahko so si mislili, da priporočajo knezi svoje nuncijsve za kardinale ali zaradi tega, ker so bili res vredni možje in so jim sami od sebe želeli, da bi postali kardinali, ali pa zaradi tega, ker so to želeli nunciji in so si v dosego svojega namena izposlovali potrebna priporočila knezov. V tem zmislu je na njegovo priporočilo odgovoril Ferdinandu II. tudi njegov rimski prokurator Alfonz Pico v šifriranem pismu z dne 26. dec. 1620, ki se nahaja v državnem arhivu na Dunaju in se ne more nanašati na drugega kot na nuncijsva

⁵⁰ Pastor XII 240.

⁵¹ Pastor XIII/2 705.

Paravicinija: »Il card. Mellino m'ha detto esserci bolle di pontefici rigorosissime, perchè non si promovano al cardinalato ad istanza de principi quelli sogiatti che siano stati nuntii alli principi che li domandano.«⁵² Zato je mogel Paravicini računati z večjim uspehom na podlagi priporočil svojega zaščitnika kardinala Borgheseja. Že 19. sept. 1616 je bil imenovan za kardinala majordom kardinala Borgheseja, Priuli; pri promociji 11. januarja 1621 pa sta isto čast dosegla dva njegova zvesta sotrudnika, Gherardi in Pignatelli⁵³. Važno pa je, da se je mnenje papeža in kardinalskega zbora kakor glede apostolskega vizitatorja ljubljanske škofije, tako tudi glede imenovanja Paravicinija za kardinala od mnenja kardinala Borgheseja, kakor se vidi, razlikovalo. Značilno je tudi, da Hrenu na pritožbe proti Paraviciniju ni odgovoril v papeževem imenu kardinal državni tajnik Borghese, temveč dekan kardinalskega zbora, kardinal Galli.

33. Če se sedaj obrnemo od nuncija Paravicinija k neposrednemu njegovemu predniku de Ponteju, se takoj lahko prepričamo, kako resnično je, kar toži Hren o graških nunciijih v svojem pismu Jerneju Villerju dne 28. maja 1618, in kako je treba razumeti že navedeno Paravicinijevo poročilo o Hrenu z dne 18. sept. 1614. L. 1612 je Hren zapisal stavek: »Inter Scyllam et Charibdim versari videor und Hr. Nuntius obiciert mir, quod sim fautor haereticorum et sic nullibi placeo.«⁵⁴

Hrenovo pismo graškemu nunciju de Ponteju z dne 13. avg. 1613 (št. 19), katerega original se nahaja v vatikanskem tajnem arhivu⁵⁵ in v katerem se sam od sebe zagovarja pred obrekovanjem, da je krivoverec, da ne spolnjuje cerkvenih kanonov in da zaradi tega še ni nikoli obiskal limina apostolorum, ker se Rima boji, je za nuncija de Ponteja naravnost značilno. Kajti pri komu je bil obrekovan in očrnjen? Pri nunciju. In namesto da bi ga nuncij sam od sebe vzel v zaščito, kolikor bi ga bilo mogoče in potrebno ščititi, da se mu ne bi godila krivica ne od strani nuncija ne od strani obrekovalcev, se mora Hren sam boriti za svoje pravice in svojo nedolžnost ne le pred svojimi obrekovalci, temveč celo pred samim nuncijem. Hren bi mu bil

⁵² Pastor XII 240 op. 7.

⁵³ Pastor XII 239, 240.

⁵⁴ Kapiteljski arhiv v Ljubljani: fasc. 19, 47.

⁵⁵ Nunziatura di Vienna: vol. 137 št. 14. Gl. Hrenov koledar 13. avg. 1613. MHK 1862, 89.

hvaležen, če bi ga bil nuncij sam pozval na odgovor in zagovor. Toda, da je bil pri nunciju očrnjen, je zvedel po drugih verodostojnih osebah. Tudi ga njegovi nasprotniki niso zdaj obrekovali pri nunciju de Ponteju šele prvič: to se je zgodilo znova (iterum). In kdo ga je obrekoval? Imen ne imenuje. Morda je s tem obrekovanjem v kaki zvezi, kar piše Hren dne 18. aprila 1613 jezuitu Villerju: »quomodo, qualiter et quam indebite ab Ill.mo Domino Patriarcha Aquileiensi eiusque officialibus (ultra omnes, quas hactenus sustinui, persecutiones) calumniis premor...«⁵⁶

Hren se obrača na nuncija zato, da ne bi nuncij njegovim obrekovalcem enostavno verjel. Če primerjamo to pismo z njegovim zgoraj navedenim zapiskom, moramo reči, da je imel v tem pogledu z nuncijem pač že žalostne izkušnje. Če pravi, da smatra pod škofovsko častjo, vznemirjati se zaradi obrekovanj zlobnih ljudi (licet infra episcopi dignitatem sit calumniis malignorum hominum commoveri), potem spoznamo vso bridko resnost te njegove opazke in vsega njegovega zagovora spričo dejstva, da se mora proti svojim obrekovalcem zagovarjati vpričo škofa in nuncija de Ponteja. Ni se obrnil s tem zagovorom nanj zato, ker bi bil morda imel slabo vest in se je morda bal kakih kazenskih posledic. Boga, Mater božjo, vse svetnike in svojo vest kliče za priče svoje nedolžnosti.

34. Najkrivičnejši je bil zanj očitek krivoverstva. Naglaša, da je bil katoličan od svoje prve mladosti in od svoje prve vzgoje po sv. krstu (ab infantia et prima educatione post susceptum ss. baptismum). Te trditve pač ni umeti v strogem zmislu besede; to dokazuje n. pr. njegovo pismo Pavlu V. za kanonizacijo bl. Ignacija, v katerem pravi, da je bil vzgojen pri jezuitih »a cunabulis in scholis et disciplina Societatis eiusdem«, kar gotovo ne velja v dobesednem pomenu; saj je značilno za njegovo razmerje do jezuitov, če navedemo še tale tekst: »In-clytam Societatem Jesu ab infantia amare ac revereri didicimus, quo affectu in eam propendebimus semper quousque hoc fuerit corpusculum.«⁵⁷ Sicer se pa do svojega osmega leta razlik med protestanti in katoličani itak ni mogel popolnoma jasno zavedati. Zaklinja se, naj mu Bog odpusti vse druge grehe nje-

⁵⁶ Kap. arh. v Lj.: fasc. 157, 39 fol. 52 v.

⁵⁷ V pismu z dne 13. maja 1618. Kap. arh. v Lj.: fasc. ? št. 27.

govega življenja, samo krivoverstva ne. Razširjanje takega obrekovanja o Hrenu dokazuje na eni strani največjo zlobnost, na drugi strani pa naravnost smešno lahkovernost. Po pravici pravi Hren: »Illam (sc. haeresim) enim semper detestatus sum: fugi, persequer, extirpavi et ad extremum usque spiritum omnes contra eam vires intendam.«

35. Kar se tiče cerkvenih kanonov, Hren zopet z mirnim srcem trdi, da mu vest ničesar ne očita. Saj se je nekajkrat s prisego zavezal, da jih bo vedno točno spolnjeval. Kajpada je natančno spolnjevanje cerkvenih kanonov odvisno od mnogih okoliščin. Če vidi nuncij kje kake nedostatke, ga Hren naravnost prosi, naj ga nanje in spiritu lenitatis suae apostolicae opozori in pouči. Kakor pri nunciju Paraviciniju, tako tudi tu obsoja »tisti nesrečni sistem nadziranja« graških nuncijev, ki so, obenem neupoštevajoč krajevne, časovne in osebne razmere, dobrohoteče škofo molče nadzirali in se nad njimi krivično hudovali, če kake stvari kljub najboljši volji niso izvršili v redu, namesto da bi jih bili pravilno poučili, kakor so to škofje sami tako želeli.

36. Končno zavrača Hren očitek, da se Rim obiskati boji. Prav tako je neresnica, da ni hotel iti tja⁵⁸. »Non timui denique, sed optavi Romam ... venire.« Obiskati Rim je vedno želel. Saj je bila njegova želja, da bi na tej poti obenem obiskal Loreto, kamor se je bil v svoji bolezni na razpotju svojega življenja zaobljubil obenem z obljubo, da bo vstopil v duhovski stan »a latitudine viae saecularis abstractus«. Kmalu po bolezni mu je spovednik o priliki svetega leta obljubo o obisku Loreta spremenil v obvezen obisk kake druge Marijine cerkve, kar je Hren tudi izpolnil⁵⁹. Če nočemo reči, da je bil Hren v tej zadevi skrupulant, je pa hotel storiti več, kot je bil dolžan. V tem pismu nunciju (13. avg. 1613) še pravi o loretskem Marijinem svetišču »cui voto obstrictus teneor«. V svojem škofovskem zapisniku⁶⁰ je l. 1624 zapisal: »Sed Lauretanam domum usque

⁵⁸ Tako n. pr. piše Kidrič, »da je isti Hren, ki papežu ni hotel ustreči in »ad limina apostolorum« v Rim ni nikdar utegnil iti, ... utegnil posvetnemu vladarju na ljubo ... oditi za cesarskega (!) namestnika...« Zgodovina slovenskega slovstva. Ljubljana 1929, 101.

⁵⁹ Škofijski arhiv v Ljubljani: Vol. II Primi Protocolli Pontificalium (= PPP) str. 348.

⁶⁰ Vol. II PPP 349.

hanc horam visitare minime potui.« V spominu na svojo obljubo je l. 1624 blizu Marijinega gradu zgradil cerkev Marije v Nazaretu. Prav pred praznikom Marijinega Vnebovzeta l. 1613 je po okoliščinah prisiljen pisal svoje apologetično pismo nunciju: »Et haec sunt, quae inter ipsa Beatissimae Virginis Assumptae ... solemnina pro innocentiae meae defensione ... perscribere coactus fui.« Sicer pa pravi, da je pripravljen dokazovati svojo nedolžnost contra insultus malignantium rajši z dejanji kakor pa z besedami.

Ali veljajo te njegove besede tudi za nazaj? To vprašanje hočemo sedaj razmotrivati z ozirom na njegovo razmerje do ostalih dveh nuncijev, Porzija in Salvağa, katerih značaj se nam je razodel že v njunem razmerju do škofa Stobeja. Kakor v Stobejevem slučaju, tako je tudi v Hrenovi zadevi nuncij Salvağo odvisen od Porzija. Zato moramo začeti pri Porziju.

IV. Imenovanje in potrditev Hrena za ljubljanskega škofa.

37. Porzia je bil nuncij v Gradcu že tedaj, ko Hren še ni bil ljubljanski škof. Hrenov prednik na ljubljanski škofijski stolici, odlični Janez Tavčar, je umrl 24. avg. 1597. Pred svojo smrtjo je nadvojvodu Ferdinandu priporočil za svojega naslednika na ljubljanski škofijski stolici svojega stolnega dekana Tomaža Hrena. Nadvojvoda ga je v resnici imenoval dne 22. septembra 1597 za administratorja ljubljanske škofije, dne 18. okt. istega leta pa za škofa. Hrenov škofovski zapisnik piše: »Reverendus in Christo Pater ac D. D. Thomas Chrönn, olim canonicus et ecclesiastes cathedralis ecclesiae Labacensis reverendissimi episcopi Joannis etc. adhuc viventis et in agone constituti consilio a Serenissimo Principe Ferdinando, Archiduce Austriae, die 22. Septembris anno 1597 administrator, dein sequenti mense die festo S. Lucae Evangelistae in electum episcopum Labacensem renuntiatus, postea variis agitatus casibus tandem 29. Martii anni 1599 a Clemente VIII., Summo Pontifice, confirmatus (Serenissima Archiduce Maria vidua cum filia Margarita Philippi III., Hispaniarum Indiarumque regis sponsa, agentibus; tunc enim Ferrariae in Hispaniam ad nuptias iturae commorabantur), denique 12. Septembris eiusdem anni ab Ill.mo ac R.mo Domino Hieronymo comite de Portia, episcopo Adriae, Nuntio Apostolico Reverendissimis Martino Sec-

coviensi et Georgio Laventino episcopis sibi assistentibus Graecii in archiducali ecclesia S. Aegydi... consecratus...»⁶¹ Dalje je Hren ta dogodek zabeležil v svojem koledarju l. 1597 skupaj z molitvijo za božjo pomoč pri upravi škofije⁶²; tudi nam Hren pove, da ga je Ferdinand imenoval za ljubljanskega škofa »proprio eius ore Graetii in aula et conclavi eius intimo archiducali«. V škofovskem zapisniku⁶³ dostavi, da mu je nadvojvodinja mati Marija pri tem čestitala in mu obljubila vso svojo pomoč (»pientissima eius Domina Matre, nata Bavariae ducissa p. m., materno congratulante suumque auxilium per omnia pollicente«). To imenovanje je potrebovalo le še papeževega potrdila, ki je bilo izdano dne 29. marca 1599 in ga je Hren dobil v roke šele meseca julija 1599⁶⁴. Zakaj se je potrditev zavlekla tako dolgo?

38. Predvsem je bilo treba napraviti o Hrenu informacijski proces, za katerega je bilo treba plačati določene takse. V dobi katoliške reforme se je na take informacijske procese polagala velika važnost. Papež Gregor XIV. je dne 15. maja 1591 izdal konstitucijo *Onus Apostolicae*⁶⁵, s katero je hotel izvršiti sklep tridentskega koncila o izbiri škofovskih kandidatov (Sess. 22 c. 2 de ref.). Tridentški koncil je namreč preiskavo o vrednosti in sposobnosti kandidatov sicer zahteval, enotnega postopanja pa ni določil; izjavil je le, da je za to preiskavo poklicana provincijalna sinoda, ki si sama določi norme zanjo (Sess. 24 c. 1 de ref.); seveda naj bodo dotične norme potrjene od papeža, akti informacijskega procesa pa naj se pošljejo v Rim. Gregor XIV. pa je z imenovano konstitucijo uredil informacijske procese za vso Cerkev enotno. Na konstitucijo Gregorja XIV. se opira *Instructio particularis circa conficiendos processus inquisitionis*, ki jo je l. 1627 izdal Urban VIII.⁶⁶ Po njenih določbah sta preiskavo o škofovskem kandidatu poverila papež ali konzistorialna kongregacija posebnemu komisarju, ki je bil po navadi nuncij. Njegova naloga je bila, če treba tudi extraiudi-

⁶¹ Škofijski arhiv v Ljubljani: Vol. I PPP (kopija) 36.

⁶² MHK 1861, 74.

⁶³ Vol. II PPP 207.

⁶⁴ Kap. arh. v Lj.: fasc. 57, 26.

⁶⁵ Bullarium ed. Taur. IX (1865) 419 s.; *Codicis iuris canonici fontes*, ed. Gasparri, vol. I Romae 1923, str. 321—327.

⁶⁶ Bullarium, ed. Taur. XIII (1868) 581 s.

cialiter, natančno dognati položaj izpraznjene škofije, sposobnost in vrednost kandidata, po določenem formularju zaslišati v njem priče in napraviti zapisnik.

39. Kakor nam poroča Hren (št. 4), je napravil o njem tak informacijski proces nuncij Porzia. To vest nam potrjuje nuncij Porzia sam (št. 1).

Toda en proces za Hrena ni zadostoval. Kaj je bilo temu vzrok? V svojem škofovskem zapisniku⁶⁷ pravi Hren sam, da je bil »variis agitatus casibus«. V instrukciji iz l. 1608 (št. 4) se izraža določneje, ko pravi: »de mea persona . . . varia proponebantur.« Kakšne izjave so bile podane o njegovi osebi? Iskal sem v vatikanskem arhivu informacijska procesa o Hrenu, pa se mi ju vkljub vsej postrežljivosti msgr. A. Mercatija, prefekta vatikanskega arhiva, v kratko odmerjenem času ni posrečilo najti. Sodim, da se nista ohranila in da se je vsaj prvi proces najbrž izgubil pri kardinalu Oktaviju Paraviciniju, ki je imel referat o Hrenovem informacijskem procesu (št. 1)⁶⁸. V glavnih točkah pa nam je njegova vsebina znana indirektno iz pisma nuncija Porzia nadvojvodinji Mariji z dne 12. avg. 1598 (št. 1) in iz Hrenovega pisma kanoniku Lovši z dne 9. marca 1620 (št. 24). V omenjenem pismu trdi Porzia na neverjeten način, da se ne spominja, kaj stoji v informacijskem procesu proti Hrenu, izraža se samo splošno, da so izpovedi proti Hrenu tako hude, da bo težko potrjen za škofa. To da mu je dejal kardinal Paravicini. Dalje sporoča, kaj je o Hrenu oglejski patriarh dejal kardinalu Paraviciniju, njemu in mnogim drugim, češ da je Hren pogosto zahajal v ženska samostana v Velesovem in v Mekinjah, tam z nunami obedoval, plesal in imel z njimi še druga nedovoljena razmerja. Patriarh je radi tega proglasil nad njim izobčenje in dal ljubljanskemu škofu Tavčarju pooblastilo, da ga od tega izobčenja odveže, kar pa se ni nikdar zgodilo⁶⁹. Toda Hren sam nam pove v pismu Lovši (št. 24), da je bilo »in assumptione mea ad episcopatum et postea in visitatione apostolica« naprjeno proti njemu isto obrekovanje, nad

⁶⁷ Vol. I PPP 36.

⁶⁸ N. pr. informacijski proces za solnograškega nadškofa Marka Sitticha, ki ga je priobčil Lang (l. c. 6—16), se nahaja v Bibl. Barberini.

⁶⁹ Prinašam to Porzijevo pismo v ponatisu iz Losertha, ker je pri njem priobčeno čisto izven zgodovinskega okvira; to samo ponovno dokazuje že itak znano Loserthovo pristranost.

katerim je s svojim kanoničnim očiščenjem tako sijajno zmagal⁷⁰. Torej se je v informacijskem procesu navajalo proti Hrenu krvosramno občevanje z lastno sestro.

40. Kdo je bil tisti, ki je Hrenu pri informacijskem procesu nasprotoval? V pismu Lovši (št. 24) pravi Hren, da so bili to glede najhujšega očitka — njegovi nasprotniki in heretiki. V instrukciji iz l. 1608 (št. 4) pravi že določneje, da so bili ti nasprotniki njegovi aemuli — tekmeci ali tekmeca, »qui episcopatum hunc ambiebant«. S tem nam torej razodene tudi že motive nasprotovanj in obrekovanj. Kdo so bili tisti aemuli? To sta bila nuncij Porzia sam in prošt v Dobrlivasi Ursinus de Berthis. Njune naklepe nam razodeva Hren na več mestih: v pripisku k Porzijeveemu pismu nadvojvodinji Mariji z dne 12. avgusta 1598 (št. 1), v škofovskem zapisniku l. 1611⁷¹ in l. 1621—1622 (št. 26, 27). Porzia bi bil rad dobil tržaško škofijo, Ursinus pa naj bi namesto Hrena postal škof v Ljubljani. V rimski kuriji jima je v tem oziru šel kar mogoče na roko njun prokurator Aleksander Regini, ki sta mu kot plačilo za trud obljubila Ursinovo prošnjo v Dobrlivasi (št. 27). Tisto najgrše obrekovanje je izhajalo od nuncija Porzija (*Infamatio pessima... quae per D. comitem Portiae... Nuntium Apostolicum... originem duxit*, št. 18), ki mu je pri tem obrekovanju pomagal njegov sorodnik grof Ambrož Thurn (istotam). Če si stvar bliže ogledamo, vidimo, da se to Hrenovo poročilo s tedanjim zunanjim stvarnim položajem ujema.

41. V času sedisvakance v ljubljanski škofiji je bil vakanten tudi škofijski sedež v Trstu. Tržaški škof Janez Bogarin je umrl nekaj dni pred 28. junijem 1597⁷². Nadvojvoda Ferdinand je za naslednjega škofa v Trstu imenoval Ursina de Berthis pred 18. oktobrom 1597. Kajti tega dne pišejo iz Rima Porziju, da se mora o predlaganem kandidatu napraviti informacijski proces (*il solito processo*)⁷³. Za italijanske škofove je papež Klemen VIII. poleg tega predpisal še poseben škofovski izpit, ki so ga zahtevali tudi od Ursina. Glede tega je 25. oktobra 1597 pisal papež Klemen VIII. nadvojvodu Ferdinandu: «multum enim interest, ut omnes intelligent episcopale munus et vitae integritatem et

⁷⁰ Glej tudi št. 18.

⁷¹ Vol. I PPP 343.

⁷² Premrou, Serie ... vescovi Triestini... II str. 15.

⁷³ Premrou, l. c. 54 doc. 54.

eruditionis praestantiam requirere,«⁷⁴ in pravi, da ne more sprejeti Ferdinandovega predloga, naj bi Ursinu za ta izpit ne bilo treba hoditi v Rim⁷⁵. Potrditev Ursina za tržaškega škofa se je zavlekla do 7. avgusta 1598⁷⁶. Tega dne je bil potrjen v tajnem konzistoriju v Ferrari, kjer je Ursinus prišel s papežem Klemenom VIII. v stik, ko je spomladi l. 1598 spremljal nadvojvoda Ferdinanda po Italiji. V nadvojvodovem spremstvu sta se v Ferrari nahajala tudi njegov spovednik jezuit Jernej Viller in nuncij Porzia⁷⁷.

42. Da se je nuncij Porzia potegoval za tržaško škofijo, se sklada z dejstvom, da do tedaj še ni bil škof. Nunciji pa, ki so že bili škofje, so do papeža Pavla V. imeli svoje prave škofijske sedeže v Italiji. Seveda je bila njihova diplomatska služba, ki je zahtevala bivanje v tujini, težko združljiva z določbami tridentskega koncila o rezidenčni dolžnosti škofov. Ker je Pavel V. rezidenčno dolžnost škofom zelo strogo zabičeval, je namesto italijanskih škofov s sedežem v Italiji imenoval za nuncije naslovne nadškofe in partibus infidelium in je že s tem škofovskim naslovom apostolskih nuncijev obenem nekoliko zmanjšal preveč italijanski značaj papeških diplomatov, ki je mnogokrat zadel na grajo. S časom je ta odločba obveljala tudi za manjše nuncijature⁷⁸.

A namesto tržaške škofije, za katero je bil predlagan, pa še ne potrjen Ursinus de Berthis, je dobil nuncij Porzia škofijo Adria. To se je zgodilo o priliki njegovega bivanja v Ferrari v spremstvu nadvojvoda Ferdinanda. Tajnik in spremljevalec nadvojvoda Ferdinanda poroča v svojem dnevniku o dolgih razgovorih nadvojvoda Ferdinanda s papežem Klemenom VIII. dne 9. maja 1598. V konzistoriju 13. maja 1598, ki se je vršil v Ferrari, je bil nuncij Porzia imenovan za škofa v Adriji. Nadvojvodov tajnik P. Casal piše: »Vorher ist ein consistorium, darbei I. Ht. und alle zu Ferrara wesende cardinal, außer Farnese (so krank ligt) gewösen, gehalten worden ... Herr nuntius hat das bisthum Adria nicht weit von hinnen, mit viertausend

⁷⁴ Ta breve omenja tudi Pastor XI 451 op. 5.

⁷⁵ Premrou, Serie ... vescovi Triestini ... II 54 doc. 55.

⁷⁶ Premrou, l. c. str. 16 in 57 doc. 57.

⁷⁷ Diarij Petra Casala v MHVSt 48, 23.

⁷⁸ Pastor XII 225 op. 1. Že zgoraj smo videli, kako je treba pri ustanovi nuncijatur paziti na zgodovinski razvoj.

cronen jährlichen einkombens begabt, bekomben, darzue wir ime heut glück gewünscht.«⁷⁹ Tako sta nuncij Porzia in Ursinus s svojimi težnjami po ljubljanski škofiji propadla. Nasprotovanje do Hrena pa sta gojila še naprej.

43. Kako ju karakterizira v tem pogledu škof Hren? Ursinus je bil, kakor poroča Hren (št. 27), njegov sošolec pri jezuitih v Gradcu in spočetka njegov prijatelj. Hrenovega prijatelja se je delal na zunaj tudi nuncij Porzia. V pismu nadvojvodinji Mariji piše 12. avgusta 1598 (št. 1), da ima Hrena tudi za pobožnega moža, ki mu želi vse dobro, tudi to, da bi dobil ljubljansko škofijo. V pismu Hrenu z dne 3. februarja 1600⁸⁰ hvali Hrenov »eximum suum zelum in catholicae religionis restaurando ceterisque omnibus, quae ad salutem animarum spectant, in sua diocesi dirigendis«. Zaradi ljubljanske škofije pa sta Hrena oba mrzila. Porzija imenuje Hren v svojem memorialu za nuncija Salvaga z dne 13. novembra 1610 (št. 18) »episcopi Labacensis persecutorem, hostem et infamatorem acerrimum ac perpetuum«. O Ursinu pa beleži oktobra 1611: »Et dictus episcopus Tergestinus pro suo, quem semper erga episcopos et hunc Labacensem episcopatum gessit, hostili affectu pravo et furlanico (nam fieri episcopus Labacensis post obitum R. mi Joannis Tautscheri p. m. cupiebat ambitiosissime, at passus fuit repulsam, quam necdum potest decoquere) intulit gravia huic dioecesi contemptis praemonitionibus nostris praeiudicia...«⁸¹ Tako je pisal o njiju Hren, ko sta bila oba še živa. Toda to razmerje se pred njuno smrtjo ni prav nič spremenilo. Ko sta bila oba že mrtva — Ursinus je umrl 25. avgusta 1620, Porzia pa že 22. (23.) avgusta 1612 — piše Hren 14. avgusta 1622 (št. 27) o Ursinu: »michi Thomae episcopo Labacensi, olim condiscipulo et amico, sed propter huiusdem episcopatus Labacensis, quem affectabat — oziroma: spe iam penitus devoraverat — repulsae ac reiectionis dolorem continuo ac valde graviter infesto,« o obeh skupaj pa (št. 26): »odio ac dolore illius repulsae toto vitae suae tempore in me ardebant.«

44. S svojimi intrigami proti Hrenu pri njegovi potrditvi za ljubljanskega škofa nista uspela. O drugem in seveda indirektno tudi o prvem informacijskem procesu pravi Hren (št. 4): »tamen

⁷⁹ MHVSt 48, 51.

⁸⁰ Kap. arh. v Lj.: fasc. 64, 2.

⁸¹ Vol. I PPP 343.

per gratiam Dei nihil in me, quod Deum vel populum offendere posset aut episcopo esset indignum, repertum fuit.« Osebnost je zavzela zanj nadvojvodinja Marija, ko je na svoji poti v Španijo (od 30. septembra 1598 do 25. avgusta 1599; Schuster, Martin Brenner 389) obiskala papeža Klemen VIII. v Ferrari. To Hrenovo poročilo se sklada z dejstvom, da se je Klemen VIII. tedaj v resnici nahajal v Ferrari in da ga je tu zares obiskala nadvojvodinja Marija v spremstvu škofa Stobeja⁸². Sicer pa nam to intervencijo in nje uspeh potrjuje tudi nuncij Salvago v pismu kardinalu Borgheseju dne 16. avgusta 1610 (ČJKZ št. 106). Da se je nadvojvodinja Marija zares zanimala za Hrenovo potrditev, je dokaz tudi pismo nuncija Porzija z dne 12. avg. 1598 (št. 1), v katerem ji je moral poročati, kaj je s Hrenovo potrditvijo. Ker se v tem pismu še vedno navajajo pomisleki proti Hrenovi potrditvi na podlagi izpovedi prič pri informacijskem procesu, sledi iz tega, da tedaj prvi informacijski proces še ni bil zavržen. Zgoditi pa se je moralo to kmalu. Kajti tisti edini konkretni očitek, ki ga navaja Porzia v tem pismu, o Hrenovem obiskovanju ženskih samostanov in njegovem nedovoljenem vedenju v njih, je bil ovržen že pred 15. oktobrom istega leta 1598. K sreči je namreč ohranjena dragocena beležka v kapitelskem arhivu v Ljubljani⁸³ o viru teh očitkov. Ljubljanski prošt Gašpar Freudenschuss je tega dne pisal oglejskemu patriarhu pismo proti kamniškemu arhidiakonu Sebastijanu Trebuhanu, ki je vodil proti Freudenschussu preiskavo o njegovem razmerju do opatice v Škofji Loki. Takega preiskovalnega sodnika, kakor je Trebuhan, »cui — kakor pravi — propria curanda et emendanda sufficiunt«, odločno odklanja. Pravi, da mu je Trebuhan naprtil to preiskavo zaradi tega, ker bi rad vsaj na Freudenschussu dokazal grešno obiskovanje ženskih samostanov, kar se mu na Hrenu pri informacijskem procesu ni posrečilo. Trebuhan je oglejskega patriarha poučil o Hrenu v tej zadevi z izmišljenim pismom: »quam (namreč inquisitionem) ego per modernum episcopum Labacensem mihi ob litteras ad Illustrissimum (se naša na patriarha) de ipsius frequenti in monasteria ingressu fictas (v začetku je bilo zapisano factas, potem pa je ista roka popravila a v zelo dolg i) infensam procuratam esse suspicor,

⁸² Glej tudi Hrenov škof. zapisnik Vol. I PPP 36, zgoraj pod št. 37.

⁸³ Fasc. 136, 1.

qui etiam cum in persona Illustrissimi causa . . . confirmationis ad episcopatum vindicare se non potuit, in mea illud attentavit et idcirco affinem suum plebanum in Moreitsch actorem negotii huius Serenissimi mandato . . . contra me adeptus est, ut propositum sibi ex voto succederet«. To je tisti Trebuchan, ki je v prepiru za Kranj izobčil kranjskega vikarja, nastavljenega od Hrena. Zato piše Hren l. 1603 »contra impetuosum istum Trebuchan«⁸⁴. Sploh pa če bi bilo kaj resnice na izpovedih proti Hrenu o priliki potrditve za škofa, ga odlični škof Tavčar ne bi bil priporočil za svojega naslednika in goreča ter pobožna katoličanka nadvojvodinja Marija, duša katoliškega reformnega gibanja v notranjeavstrijskih deželah, se zanj nikdar ne bi bila tako zavzela. Končno tudi Hren sam v svoji instrukciji l. 1608 (št. 4) ne bi bil papeža na tiste očitke spominjal, temveč bi bil o stvari rajši previdno molčal, zlasti še, ker je bila instrukcija pisana za naslednika tistega papeža, ki je Hrena potrdil.

V. Salvagova poročila o Hrenu o priliki apostolske vizitacije l. 1607 in 1608.

45. Že Porzia je delal na to, da bi se izvršila vizitacija Hrena zaradi njegovega življenja. To dokazuje Borghesejevo pismo Porziju z dne 29. oktobra 1605 (ČJKZ št. 3) in Hrenov zapisek (št. 18), da je imel Porzia proti njemu »scripta infamiam hanc gravissimam continentia«. Za te spise je Hren zvedel in je že 31. oktobra istega leta 1605 v sobi jezuita Villerja od nuncija zahteval, naj jih sežge. Porzia mu je to sicer obljubil, a svoje obljube ni izvršil (št. 18). V istem letu in v istem mesecu (14. oktobra 1605) je poslal svoje pritožbe proti Hrenu v Rim grof Ivan Ambrož Thurn (ČJKZ št. 2), o katerem pravi Hren čisto po pravici, da je rovaril proti njemu skupaj s Porzijem (št. 18).

Zaželene vizitacije pa nuncij Porzia ni izvršil. Sploh so jo v Rimu mislili poveriti briksenskemu škofu (Borghese Porziju dne 29. oktobra 1605, ČJKZ št. 3). Porzia je moral oditi v svojo adrijsko škofijo.

46. Mislim, da se ne motim, če rečem, da se je Porzia pozneje prizadeval celo za kardinalat. Porzia je nadvojvoda Ferdinand priporočal papežu Pavlu V. l. 1605, kakor je raz-

⁸⁴ Kap. arh. v Lj.: fasc. 111, 1.

vidno iz papeževega pisma Ferdinandu z dne 15. novembra 1605, v katerem mu odgovarja, da se bo njegovega priporočila že spominjal⁸⁵. Istotako se Pavel V. dne 25. aprila 1609 zahvaljuje Ferdinandu za priporočanje adrijskega škofa Hier. Porzija⁸⁶. Glede imenovanja novih kardinalov je bil sicer papež Pavel V. nepreračunljiv. Pričakujoči krogi so se glede termina večkrat ušteli. Leta 1609 se je zopet govorilo o imenovanju novih kardinalov, ki pa se je izvršilo šele 17. avgusta 1611⁸⁷. Mogoče je s tem imenovanjem novih kardinalov v zvezi dejstvo, da sta bavarska vojvoda Viljem in Maksimilijan priporočala papežu škofa Porzija. Za priporočanje Porzija se jima je Pavel V. zahvalil 3. aprila 1611⁸⁸; 15. aprila 1611 se je Pavel V. za enako priporočilo zahvalil avstrijskemu nadvojvodu Ferdinandu⁸⁹.

47. Porzijev naslednik nuncij Salvaço je dobil instrukcijo, ki je bila izdana pod vplivom Porzija. Nameravana vizitacija naj bi se izvršila v sporazumu z nadvojvodom Ferdinandom, ki spočetka ni bil zanjo vnet (ČJKZ št. 16). Dne 11. junija 1607 (ČJKZ št. 12) že piše Salvaço Borgheseju, da bi bila vizitacija škofij zelo potrebna in da napreduje v priljubljenosti na knežjem dvoru; 30. julija 1607 pa piše, da je Ferdinand za vizitacijo že pridobljen, toda vizitacija naj bi se po Ferdinandovem mnenju in nasvetu njegovega svetovalca Jerneja Villerja vršila splošno, ne samo v tej ali oni škofiji, ker bi jo sicer dotični škof lahko zameril. Tako bi bilo treba vizitirati šest škofij in veliko število opatij in proštij. Borghese je Salvaçu odgovoril, da je s splošno vizitacijo zadovoljen tudi papež (v pismu z dne 11. avgusta 1607, ČJKZ št. 17).

48. S Salvaçovo vizitacijo pa solnograški nadškof, sekovski škof Brenner in lavantinski škof Stobej niso bili zadovoljni, deloma zato, ker je Salvaço šele komaj prišel v deželo in mu zaradi tega krajevne razmere še niso mogle biti dovolj znane, deloma iz strahu za ugled pred laiki, kakor da bi sami ne bili sposobni vladati svojih škofij⁹⁰. Kaže, da je lavantinski škof Stobej prav ob tej priliki pisal Salvaçu: »Sed honor et vita

⁸⁵ Vatik. tajni arhiv: Arm. 45 t. 1 fol. 178r.

⁸⁶ Vatik. tajni arhiv: Arm. 45 t. 4 fol. 180r.

⁸⁷ Pastor XII 235 op. 7.

⁸⁸ Vatik. tajni arhiv: Arm. 45 t. 6 fol. 140r—141r.

⁸⁹ Vatik. tajni arhiv: Arm. 45 t. 6 fol. 147r.

⁹⁰ Schuster, M. Brenner 656—657.

repugnant, quae prorsus in dubium vocarentur, si quod proprium est mei muneris alieno Pastori committerem, perinde ac si ipse rei meae gerendae parum idoneus essem. — Caeterum oro, ut omnem visitandi curam ex animo deponas. Ego praestabo ipse boni Pastoris officium. Et scio quod oves meae vocer meam libentius quam alienam audient. Quod si me de quibusdam forte admonendum putaveris, fac obsecro et erit admonitioni locus.⁹¹

49. Če je imel Salvago namen, vizitirati predvsem ljubljansko škofijo, potem je razumljivo, zakaj se je po opominih teh škofov s svojo vizitacijo preselil v dežele južno od Drave. A tudi Hren je bil do te njegove vizitacije nezaupljiv. Ko ga je Hren pri prvem srečanju v začetku vizitacije prosil, naj mu pokaže papeško pooblastilo, mu ga nuncij ni hotel pokazati; pokazal pa ga je svojemu spremljevalcu jezuitu Krištofu Mayerju (št. 3). Ako je Hren pozneje zapisal (št. 26), da se je tudi ta vizitacija končala z njegovo zmago, in če se je ta njegova zmaga nanašala na konec obrekovanj o krvoskrunskem konkubinatu (št. 24), potem se jasno vidi, kak namen je imel Salvago z vizitacijo ljubljanske škofije.

50. Ko je Salvago na svoji vizitacijski poti prišel v Radovljico, je 1. oktobra 1607 sprožil proti Hrenu svoj prvi veliki strel. V pismu Borgheseju (ČJKZ št. 25) zajema pritožbe proti Hrenu iz dveh anonimnih pisanj, ki se jih je v tem slučaju poslužil, čeprav drugače, kakor namenoma zatrjuje, po svoji navadi anonimna pisanja zavrača. Iz njegovega pisma z dne 9. oktobra 1607 (ČJKZ št. 34) zvemo, da mu je tisti pisanji poslal lutrski plemič Katzianer. Dalje zajema svoje pritožbe iz izgovorov kopkubinarskih duhovnikov, ki jih je kaznoval. A iz Hrenovih zapisnikov je razvidno, da je Hren konkubinarske duhovnike preganjal in skušal to zlo odpraviti. Zato je govoril neresnico ali ljubljanski prošt in radovljiški župnik Andrej Kralj ali pa je nuncij namenoma napačno poročal, ko je pisal, da Hren nasprotno preganja duhovnike, ki nimajo konkubin. Hren bi bil vesel, če bi bila mogla apostolska vizitacija konkubinate odpraviti. Zato je duhovnike po svojem generalnem vikarju dr. Jakobu Arztu dne 24. septembra 1607 že pred začetkom apostolske vizitacije opozoril, na kaj naj bodo pripravljeni: da

⁹¹ Stoboei ... epistolae (1749) 280 s.

bodo morali konkubine odstraniti in sprejeti najstrožje kazni od nuncija samega. Tu ne gre za kako hlimbo, kakor da naj bi duhovniki odstranili svoje konkubine samo za čas vizitacije, kot namiguje nuncij, temveč za vedno: »ut ... sacerdotes cum formati ac testimoniis, sed absque concubinarum scandalis in perpetuum removendis (in qua maximus rigor ab Illustrissimo D. Nuntio adhibetur) certo certius inveniantur.«⁹² Kako težko je bilo izvajati reformo v tej zadevi, kaže uspeh te Hrenove zapovedi. Sam nuncij pravi, da je — torej vkljub Hrenovemu prizadevanju — našel konkubine po duhovskih hišah. Isto dokazuje zapisnik njegovih procesov proti konkubinarcem, ki jih vsebuje »Liber sententiarum criminalium 1607, 1608«⁹³.

Ali se Hren o nuncijevi strogosti v tej zadevi moti? Rožman je ugotovil⁹⁴, da je nuncij postopal dejansko bolj milo, kakor je zahteval tridentski cerkveni zbor. Osebnost se je nuncij nagibal k veliki strogosti. Zato je Hrenovo poročilo (24. septembra 1607) z začetka vizitacije resnično. Salvaگو je postopal bolj milo po naročilu iz Rima. Vprav na Salvaگوovo pismo iz Radovljice z dne 1. oktobra 1607 je Borghese pripisal navodilo za odgovor, naj nuncij z ozirom na krajevne razmere ne postopa s konkubinarci tako strogo, kot bi se z njimi postopalo n. pr. v Italiji (glej tudi ČJKZ št. 35, a). Dalje piše nuncij, kako tudi kaznovani duhovniki hvalijo Boga za milost, da imajo pri tej vizitaciji priliko spoznati svoje zablode. Ost teh besed je zopet obrnjena proti Hrenu. Toda čisto po krivici. Nuncij se je silno varal, ko je mislil, da se bo dalo to zlo odpraviti ne samo z veliko strogostjo, ampak tudi na mah, samo če cerkvena oblast nastopi proti njemu. Kakor piše 9. marca 1608 iz Novega mesta v Rim, je slišal, kako so se kaznovani konkubinarci zopet vrnili k svojemu staremu grehu (ČJKZ št. 57). A namesto da bi iz te izkušnje sklepal, kako velika je moč razmer in kako spričo njih ne pade radi konkubinarcev nobena krivda na škofa, prav tako kakor tudi nanj ne, trdi vzlic vsemu temu, da je glavna krivda na škofovi strani (»perchè il Capo è guasto«). Proti Hrenu mu pride prav čisto vsaka slaba stvar.

⁹² Kap. arh. v Lj.: fasc. 51, 2.

⁹³ Glej Rožman, Apostolska vizitacija pod graškim nuncijem Salvagom v letih 1607 in 1608. Bogoslovni Vestnik VI (1926) 197—207. Isti, Dostavki in popravki, istotam 356—360.

⁹⁴ L. c. 204 in 205.

To njegovo sofisticčno sklepanje je imelo geografične meje, ki še bolj jasno dokazujejo njegovo tendenco. Zapisnik njegovih kriminalnih sodb v času te njegove vizitacije⁹⁵ dokazuje, da so bile popolnoma podobne razmere tudi na ozemlju oglejskega patriarha. Zakaj torej ne sklepa tudi tu, da pade krivda za konkubinate na oglejskega patriarha, kakor v ljubljanski škofiji na Hrena? V resnici je Hren konkubinate preganjal kakor pred Salvagovo vizitacijo, tako tudi po tej vizitaciji. Zaradi pohujšljivega življenja je Hren l. 1603 odstranil ljubljanskega prošta Gašparja Freudenschussa in l. 1609 je poročal Salvagu, kako zopet preganja konkubinarce⁹⁶; dne 15. decembra 1603 je Hren imenoval svojega vikarja v Kranju, Janeza Friderika Klemena, za arhidiakona na Gorenjskem s temile dolžnostmi: »Volentes eidem de idoneo archidiacono rursus opportune providere, qui ecclesias et ecclesiasticos revideat, quae visitationis tempore mandata sunt, an fuerint re et executione perfecta, recognoscat et decidat ac praesertim impuritates concubinatius, quae inter ecclesiasticos nimis diu viguerunt, utinam adhuc non vigeant, abstergat et eluat...«⁹⁷

51. Toda na naš očitek o sofizmu bi nam Salvago mogoče odgovoril z zanikanjem paritete obeh cerkvenih glav, češ, da je ljubljanski škof Hren sam konkubiranec. V resnici se ta Salvagov očitek proti Hrenu pojavi v Salvagovi korespondenci prvič prav v tem njegovem pismu z dne 1. oktobra 1607. Borghe-seju govori o Hrenovi sestri tako, kakor da je bila Borgheseju, že dobro znana; nov migljaj za to, da je imela vizitacija imenovani očitek za svojo glavno zadevo. In da ne bi nihče mislil, da ga pri tem preganjanju Hrena vodi kak oseben pristranski razlog, poroča v prav tej zvezi, kako svet in zaslužen je papežev sklep, da se ta vizitacija izvrši, in kako ne mara storiti nič drugega, kakor le to, kar mu bo naročila sv. stolica. Salvago navaja tudi vir za te svoje pritožbe proti Hrenu: to je Sebastijan Trebuhian, oglejski kamniški arhidiakon, »un gran buon prete et virtuoso«; »è huomo d'integri costumi, et ancora di sana dottrina« piše Salvago Borgheseju 9. oktobra 1607 iz Ljubljane; »huomo di buonissimo talento« pa v pismu z dne 15. oktobra

⁹⁵ Rožman, l. c.

⁹⁶ Kap. arh. v Lj.: fasc. 157, 39 fol. 20v.

⁹⁷ Kap. arh. v Lj., brez sign.

1608 (ČJKZ št. 25, 30, 80); torej tisti Trebuhan, ki ga je že prej usoda razkrinkala kot Hrenovega obrekovalca.

52. V Ljubljano je prispel vizitator v nedeljo 7. oktobra 1607 (ČJKZ št. 34). V pontifikalni obleki ga je pričakal Hren z duhovščino in mestnim svetom pri mestnih vratih. V imenu mestnega sveta ga je pozdravil neki mlad doktor v latinskem jeziku in izrazil veselje nad njegovim prihodom. Luterani pa se sprejema niso udeležili. Kakor poroča nuncij, mu je kapucinski gvardijan pojasnil, da k sprejemu niso prišli zaradi škofa, čigar življenje so grajali.

53. Na Salvagovo pismo z dne 1. oktobra 1607 o Hrenu in njegovi sestri je Borghese odgovoril čisto previdno, naj v tej zadevi postopa po svoji modrosti: »Quanto à la sorella del Vescovo di Lubiana si rimette a la prudenza di V. S. il modo di levar lo scandolo, potendo lei, che è presente far miglior risoluzione« (ČJKZ 35, b). Zanimivo je, da so te besede v Nunziatura di Vienna vol. 2 prečrtane.

54. V nedeljo 14. oktobra 1607 naj bi v Ljubljani po nuncijevi želji pojasnil ljudstvu v posebni pridigi pomen apostolske vizitacije neki mlad jezuit, ki ga je nuncij vzel s seboj na vizitacijo poleg jezuita in kancelarja graške univerze p. Krištofa Mayerja. Ta mladi jezuit je bil mogoče Evtahij Punzler⁹⁸, ki je skupno s p. Krištofom Mayerjem nastopal kot priča in obenem kot tolmač v Hrenovem procesu z gornjegrajskimi kmeti⁹⁹. Prav za prav pa je Salvažo nastopal v Ljubljani kot inkvizitor. V Ljubljani se je na vsej svoji vizitaciji tudi najdalje mudil (od 7. oktobra do konca meseca). Tu je hotel doseči glavni namen vizitacije. Tu je tudi naredil o Hrenu proces (št. 18, ČJKZ št. 106). Toda kako? Hren je zapisal v svoj koledar (št. 3), da je iz Novega kloštra vzel s seboj nekega zloglasnega meniha, ki naj bi zbiral zanj umazanosti (ad sordes colligendas). Ta Hrenov zapisek se popolnoma ujema z žalostnimi razmerami v Novem kloštru¹⁰⁰; mogoče je bil to domini-

⁹⁸ Rožman ima l. c. 198 Tunzler, a na str. 207 Punzler. Tudi Hren piše v svojem koledarju 28. febr. 1610 Tunzler, ne pa Tanzler, kakor ima Dimitz v MHK 1862, 24. V aktih nuncijature se Salvagov avditor imenuje Aleksander Vasalius (gl. tudi Rožman l. c. 198), a v Hrenovem koledarju 2. dec. 1610 stoji ime A. Valosius (MHK 1862, 26).

⁹⁹ Rožman, l. c. 207.

¹⁰⁰ Rožman, l. c. 206.

kanec Thomas de Zara, ki pri procesih najčešče nastopa med pričami¹⁰¹. Hrenov zapisek pa je značilen tudi za nuncijske samege. O škofu je Salvago še posebej in tudi nasilno poizvedoval (hinc inde inquisivit et violenter). Na cerkvena vrata je hotel nabiti poseben razglas, oziroma poziv proti škofu, proštu, dekanu, kanonikom in duhovnikom. Glede zahtevane pridige o vizitaciji pa nam Hren proti nuncijskemu poročilu Borgheseju z dne 17. oktobra 1607 razodene njen pravi namen, ki nam tudi dobro pojasni odpor jezuitov proti taki metodi. Tisti mladi jezuit ni hotel pridigati po nuncijski želji. S svojo pridigo bi bil namreč moral pozivati ljudstvo na pritožbe proti Hrenu in njegovi škofijski kuriji. Proti temu so bili jezuiti edini. Užaljeni nuncij se je nato obrnil na kapucine, ki so njegovi volj ustregli.

55. Ta nuncijska afeta z jezuiti je vzbudila v Rimu veliko razburjenje. Že 27. oktobra 1607 (ČJKZ št. 41, a) je Borghese potolažil nuncijske s poročilom, da je na zadevo opozoril jezuitskega generala Klavdija Aquaviva, češ da kancelar p. Mayer ni maral biti nuncijske na uslugo pri odkrivanju nedostatkov v življenju klera. Aquaviva se je istega dne 27. oktobra 1607 v velikih skrbeh obrnil na rektorja graškega kolegija, p. Florijana Avancina¹⁰², z vprašanjem, kaj je na stvari. Zvedel je, pravi, »ex relatione gravis personae (Borgheseja) P. Cancellarium istius Collegii, deductum ab Ill.mo D. Nuntio ad visitationem labacensem, minorem, quam officii ratio postulabat, adhibuisse diligentiam, ut ad votum et praescriptum eiusdem D. Nuntii visitatio succederet... Immo et cum concionem quandam idem D. Nuntius haberi voluisset, nostros detrectatos esse audio, ita ut confugere opus fuerit ad alios religiosos.« Ker želi, da bi člani Družbe Jezusove sv. stolici in njenim služabnikom — po svojih pravilih — izkazovali vso čast in spoštovanje, naroča Avancinu, »ut... diligentem curam adhibeat seseque informet de toto negotio, ac nos distincte admoneat, ut serio cogitemus, quid satisfactionis necessarium sit et primo quoque tempore rescribatur«. Med tem naj rektor Avancini že tudi sam da nuncijske zadoščenje. Za kancelarja napiše general še posebno pismo in pristavi besede, ki izražajo veliko skrb glede tega: »Non dubito, quin ea res iam pervenerit ad aures SS. D. N., cui sine dubio displicebit et propterea nos cito informari

¹⁰¹ Rožman, l. c. 198.

¹⁰² Arhiv jezuitskega generalata: Austr. 2 I 296.

oportet.« General hoče stvar hitro in natančno zvedeti, da bo člane svojega reda lahko opravičil in tako odvrnil krivično slabo mnenje o družbi. Šele čez več mesecev, 12. januarja 1608, je Salvago zvedel, da se je stvar poravnala: tisti jezuit se je pri svojem generalu na dolgo in široko opravičil (ČJKZ št. 52). Iz vsega se vidi, da ni šlo le za kake osebne malenkosti, ampak za važna načelna in stvarna vprašanja.

56. V Ljubljani je nuncij svoje delo vkljub tej aferi po zasnovanem načrtu nadaljeval. Značilno je, da je, kakor poroča Hren (št. 3), poleg kamniškega arhidiakona Trebuhana pozval k sebi v Ljubljano vse bližnje kurate, kaplane in župnike oglejskega patriarhata, ki kot podaniki oglejskega patriarha, ki se je po krivici prepiral s Hrenom zaradi jurisdikcije, vsaj v tem oziru Hrenu niso bili naklonjeni. Generalnega vikarja Arzta je Salvago odstavil¹⁰³ radi simonije in raznih nasilnosti, toda posredno po Hrenu, ker je pač vedel, da bo imel Hren z nasilnim Arztom pri tem največje težave. Dobil je tako zopet priliko, po krivem dolžiti Hrena, da Arzta ni takoj odstavil (ČJKZ št. 38, 63).

57. Proti Hrenu je v pismu kardinalu Borgheseju sprožil svoj drugi veliki strel dne 17. oktobra 1607. Trdi, da je Hrenov konkubinat s sestro javen in notoričen in da je ona prava gospodarica škofije (*la quale governa il vescovato in spiritualibus et temporalibus tirannicamente*, kakor je poročal že 1. oktobra 1607 tudi iz Radovljice). Kakor v pismu z dne 1. oktobra 1607, tako tudi 17. oktobra 1607 spominja na to, da je nuncij Porzia pod kaznijo izobčenja prepovedal Hrenu imeti sestro v svoji hiši ali jo obiskovati. O taki nuncijevi prepovedi nimamo nobenih sledov in je vprašanje, če je Salvagovo tozadevno poročilo resnično. Zdi se, kakor da se hoče zavarovati pred očitkom, da preganja Hrena iz kakih osebnih razlogov. Hrenovo ravnanje govori proti resničnosti take prepovedi, oziroma vsaj proti njeni upravičenosti. A tudi Salvago bi bil v slučaju upravičenosti take prepovedi nastopal proti Hrenu vse bolj odkrito in brez izvestne bojazni. Salvagova metoda je v Stobejevem in Hrenovem slučaju ista. Ne gre mu za preizkušeno resničnost govoric, ki so po zlobnosti drugih prihajale do njega ali pa jih je sam iskal. Njemu so glavno govorice kot take in smatra za svojo

¹⁰³ »ut in Actis Visitationis illius apparet«, pravi Hren (Vattk. tajni a: hiv, Nunz. di Vienna: Controversiae No. 6 fol. 128r).

dolžnost, da jih sporoči v Rim. Tudi mu ni za upravičenost disciplinarnih navodil, ki bi jih na podlagi takih svojih poročil dobil iz Rima, češ da je njegova dolžnost, naložene mandate izvršiti, pa naj bo to komu v škodo ali pa ne. V Rimu so bili pri izdajanju takih mandatov zelo previdni, in če so kak mandat izdali, so se vedno držali načela, katero je Stobej izrazil z besedami: »imperata huiuscemodi non nisi ea lege feruntur, si res delata veritate nitatur.«¹⁰⁴ Salvago bi bil rad odvrnil od sebe vsako osebno odgovornost: sam si ne upa proti Hrenu ničesar ukreniti, ampak bi bil rad, da bi se mu na podlagi sporočenih govoric dalo kako navodilo iz Rima. Kakšna naj bi bila tista navodila, namiguje že sam. Dne 1. oktobra 1607 (ČJKZ št. 25) predlaga, naj bi se po njem prepovedalo Hrenu hoditi k sestri in ji pustiti, da se vmešava v škofijske zadeve, »ma lodo di farlo con ordine et espressa commissione di N.ro S.re, perchè habbia maggior forza sotto le pene che parerà alla Santità Sua«.

To svoje postopanje mazili Salvago z najglobokejšo vdanostjo do sv. stolice in s svojo najpopolnejšo odvisnostjo od nje v zatrdjevanju, da bodo imele rimske odredbe proti Hrenu veliko večji uspeh kakor pa njegove lastne odredbe. V pismu Borghe-seju z dne 17. oktobra 1607 so njegovi predlogi že bolj konkretni, za državnega tajnika pa prav zaradi tega tudi tem neprijetnejši: le en stavek Salvagovega pisma je kardinalu odprl popolnoma logičen izhod iz neprijetnega položaja, namreč vest, da je svoje poizvedbe o Hrenu sporočil tudi nadvojvodu Ferdinandu. Salvago je predlagal, naj pokličejo Hrena v Rim pod pretvezo, da ni še nikdar opravil vizitacije liminum; v Rimu naj ga pridrže toliko časa, da bo svojo sestro pustil iz misli, v Ljubljano pa naj pošljejo apostolskega vikarja, ki bo bolj goreče deloval za reformo. Urgira, češ, če se Hrenov škandal zdaj ne bo odpravil, ga po mnenju v s e h ne bo mogoče nikdar odpraviti.

58. Toda odgovor, ki mu ga je poslal Borghese 27. oktobra 1607 (ČJKZ št. 41, c), mu po vsej priliki ni bil po volji. Čim bolj je Salvago silil vanj, tem bolj se mu je Borghese izmikal in ga skušal napotiti drugam. Poklicati Hrena v Rim da ni tako lahka stvar, kakor se morda na prvi pogled zdi: sam od sebe Hren ne bo prišel, sila pa tudi ne bo veliko pomagala. Zato pa Borghese o pretvezi vizitacije liminum in o postavitvi apostolskega

¹⁰⁴ Prim. pravno modrost, ki jo danes izraža v kodeksu can. 40.

vikarja pri tej priliki sploh ne govori, temveč se kar hitro posluži izhoda, ki mu ga je nehote nakazal Salva \acute{g} o sam. Če je že prej (29. oktobra 1605, 12. novembra 1605, 24. novembra 1606, 11. avgusta 1607 ČJKZ št. 3, 4, 9, 17) nunciju Porziju in Salva \acute{g} o naročal, naj se vizitacija vrši le v sporazumu z nadvojvodom, in če je Salva \acute{g} o na njegovo poročilo o Hrenovem življenju 13. oktobra 1607 (ČJKZ št. 35, b) odgovoril, da prepušča zadevo njegovi previdnosti (si rimette a la prudenza di V. S. ... che è presente), mu je Borghese sedaj, ko je zvedel, da je nuncij poročal o stvari tudi nadvojvodu, svetoval, naj se ravna po navodilih nadvojvodovih, ki jih bo dobil kot odgovor na svoje pismo. Z nadvojvodom ga je Borghese potolažil tudi v zadevi Goričan, ki jih je Hren izročil v fevd svojemu bratu Andreju (ČJKZ št. 20, a), češ, če se je stvar izvršila v sporazumu z nadvojvodom, da je potem pač ne kaže spreminjati. Celó pri kaznovanju konkubinatov naj se nuncij ravna po nadvojvodovih nasvetih (ČJKZ št. 49, a).

59. Tako je prišel nuncij v stisko celo od strani Borgheseja, ki je postala še večja, ko je Hren sam od sebe dokazal, da se zaveda svoje dolžnosti glede vizitacije liminum in da Borghesejev pomislek o sili ne bo mogel imeti nikake podlage. Ker je za Hrena prišel zopet čas, da obišče limina apostolorum, je po nunciju (31. oktobra 1607) zaprosil pri papežu za dispenzo od te dolžnosti. Toda še preden (ČJKZ št. 46; gl. tudi št. 51) je Salva \acute{g} o dobil Borghesejev odgovor, je v pismu z dne 31. oktobra 1607 znova dokazoval, kako potrebno je Hrena poklicati v Rim. V Ljubljani je bil proces, ki ga je, kot se zdi, sestavil nuncijev avditor, končan, a nuncij se ni mogel odločiti za nikak nastop proti Hrenu, češ da je poleg krvoskrunskega konkubinata našel o Hrenu še migljaje na novo obdolžitev, da je namreč bil po njegovem naročilu ubit neki nadvojvodov uslužbenec. Kopijo procesa da bo poslal v Rim, potem pa naj se v Rimu odločijo za primerne korake. Ko je Salva \acute{g} o Ljubljano zapustil, ni na podlagi izvršene vizitacije izročil Hrenu nikakšnih dekretov. Te je bil namenjen napraviti šele po svojem povratku v Gradec in jih v kopiji poslati v Rim.

60. Tudi na to poročilo mu je Borghese odgovoril (10. novembra 1607, ČJKZ št. 49, c), naj se za ukrepe proti Hrenu obrne na nadvojvoda. Borghesejevo navodilo, s katerim je zavrnil Salva \acute{g} ov predlog, naj se Hren pokliče v Rim, je moralo

učinkovati na Salvaga še tem slabše, ker je med ne nadejajoč se takega odgovora v pismu z dne 4. novembra 1607 (ČJKZ št. 48) še bolj natančno razvijal svoj predlog, ki ga je bil stavil že dvakrat (17. oktobra in 31. oktobra 1607); da naj Hrenu pišejo, kako je tembolj dolžan obiskati limina, ker je neposredno podrejen sv. stolici; pokličejo naj ga v Rim vsekakor za spomlad l. 1608. V istem pismu, kakor tudi v pismu z dne 18. novembra 1607 (ČJKZ št. 51) ponovno obeta, da bo prepis procesa o Hrenu poslal v Rim.

61. Značilno je, da nadvojvoda Ferdinand Salvagu na njegovo pismo o Hrenu ni dal nobenega odgovora, kaj šele kaka navodila (ČJKZ št. 51). Na Hrenovo prošnjo za dispenzo od vizitacije liminum pa je Borghese odgovoril Salvagu dne 17. novembra 1607 (ČJKZ št. 50), da je osebno od te dolžnosti sicer odvezan, da pa mora namesto sebe poslati v Rim vsaj kakega svojega kanonika in natančno poročilo o stanju svoje škofije. A Hren je zaprosil za dispenzo tudi od dolžnosti, da bi poslal v Rim kakega svojega kanonika, kar najbrž namiguje na slabo gmotno stanje škofije (ČJKZ št. 53). To Hrenovo prošnjo je Salvago sedaj podpiral in je lahko umljivo, zakaj. Sam pravi, da dotični kanonik pač ne bo mogel osvetliti razmer v ljubljanski škofiji bolje, kakor je to storil v svojih poročilih on. V resnici pa se je moral samo bati, da ne bi kanonik, ki je Hrena dobro poznal, kot tretja in neprizadeta oseba Salvagovih poročil razkrinkal. Hrenova prošnja je bila torej Salvagu naravnost dobrodošla. V Rimu so ji ugodili; zahtevali so samo, naj pošlje pooblastilo za kakšnega rimskega prokuratorja, ki bo opravil obisk liminum v njegovem imenu in podal poročilo o stanju ljubljanske škofije (Borghese Salvagu 2. februarja 1608). Dotični prokurator, ki je živel daleč proč od Ljubljane, za Salvaga res ni bil nevaren. Zanj je napisal Hren instrukcijo, iz katere prinašam odloemek pod št. 4.

VI. Salvagova poročila o Hrenu po vizitaciji ljubljanske škofije.

62. Ker Salvago za enkrat pri Borgheseju ni uspel in tudi od nadvojvoda ni dobil nobenega odgovora, je sklenil svoje insistence začasno prekiniti. V pismu z dne 18. novembra 1607 (ČJKZ št. 51) poroča, da bo o zadevi razpravljal z nadvojvodom ustno po svojem povratku v Gradec. In res se po njegovem povratku na Štajersko začenja nova vrsta poročil o Hrenu.

63. Mimogrede se je njegova struna, ki je med tem nekoliko popustila, s svojim nelepim zvokom oglasila v Novem mestu 9. marca 1609 (ČJKZ št. 57), čigar prošta Marka Khuna (prošta od 1604 do 1622¹⁰⁵) navaja v pismu iz Gradca dne 28. septembra 1609 (ČJKZ št. 96) med viri svojih nelepih poizvedb. Iz Novega mesta je Borgheseju pisal, da so se, kakor je slišal, kaznovani konkubinarci zopet povrnili k svojemu izbljvku. Isto trdi o Hrenu v pismu Borgheseju z dne 16. marca 1608 (ČJKZ št. 63) iz Krškega, čigar arhidiakon, ki je bil obenem novomeški prošt Marko Khun, se zopet navaja med viri njegovih poizvedb v pismu z dne 6. julija 1609 (ČJKZ št. 89). V pismu iz Krškega se dne 16. marca 1608 tolaži z mislijo, da bo Hrenovemu škandalu storil konec pač le z nadvojvodovo pomočjo. Ko bi se bil Salvago zavedal, kako je po ironiji usode prav s temi svojimi besedami nevede prorokoval lastno pogubo!

64. S tem njegovim sklepom je bil Borghese popolnoma zadovoljen; sploh pristavlja tudi, da v Rimu z ozirom na razmere ne smatrajo za potrebno, da bi se proti duhovnikom, ki žive pohujšljivo, izdali posebni dekreti, ker bi luterani znali izkoristiti njihovo nepokorščino v svoj prid; zahteva pa, naj pošlje Salvago svoje vizitacijske dekrete v papeževo odobrenje (Borghese Salvagu v pismu z dne 5. aprila 1608, ČJKZ št. 71).

65. Kakor v prvi fazi svojega postopanja s Hrenom, pošlje Salvago po dolgem presledku v tej drugi fazi kot predstražo v boj proti Hrenu zopet heretike in katoličane. V pismu z dne 25. marca 1608 (ČJKZ št. 66) opozarja Borgheseja na pritožbe, ki so jih luterani vložili proti Hrenu pri nadvojvodu Ferdinandu. To je njihova »Calumniosschrift« z dne 18. avg. 1607¹⁰⁶. Borghese se je zanje zanimal in nunciju naročil, naj ga o tistih pritožbah natančneje pouči, da se bo znal ravnati (pismo Salvagu z dne 12. aprila 1608, ČJKZ št. 73, b). Izvleček o teh pritožbah mu je Salvago poslal 12. maja 1608, kakor omenja v pismu s tega dne (ČJKZ št. 77).

66. Vse svoje nade je stavil nuncij Salvago na nadvojvoda Ferdinanda, od katerega je zastonj pričakoval pismenega odgovora. V soboto dne 17. maja 1608 pa iz dolge avdiencie pri nadvojvodu ni odnesel najboljših vtisov (Salvago Borgheseju

¹⁰⁵ Vrhovec, Zgodovina Novega mesta. Ljubljana 1891, 221 s. Glej tudi Slekovec, Polidor pl. Montagnana. Zgod. Zbornik VIII (1895) 440.

¹⁰⁶ Turk, Tomaž Hren 7 s.

19. maja 1608, ČJKZ št. 78). Iz tega bi se dalo sklepati, da s svojimi željami glede Hrena tudi pri nadvojvodu ni uspel.

67. Tem večjo hvaležnost pa je ohranil kamniškemu arhidiakonu, kateremu je priskrbel protonotariat (ČJKZ št. 80, 81). Na potu v Ljubljano je Trebuhana na njegovo prošnjo 24. decembra 1608 v Kamniku med mašo Hren sam vpričo ljudstva na podlagi papeževega breva proglasil za protonotarja¹⁰⁷; na istem potu pa ga je 14. aprila 1609 slovesno investiral¹⁰⁸.

68. Za luterani postavi Salvago na oder krškega arhidiakona in novomeškega prošta Marka Khuna, ki je tudi spadal pod oglejskega patriarha, in navaja njegove izpovedi o Hrenu kot vir svojih poizvedb, podobno kakor je v prvi fazi svojega boja za luterani postavil na oder kamniškega arhidiakona Trebuhana. V pismu Borgheseju z dne 6. jul. 1609 (ČJKZ št. 89) namenoma naglaša, da je vir njegovih poizvedb ne kak navaden duhovnik, ampak sam arhidiakon. V pismu Borgheseju z dne 20. julija 1609 (ČJKZ št. 92) poudarja, da je to dober in neoporečen mož, ki je poleg tega Hrenov prijatelj; tako zelo se trudi državnega tajnika prepričati o resničnosti govoric o Hrenu. Od splošnih očitkov o njegovem slabem življenju (*il suo mal vivere*) v pismu z dne 6. julija 1609 (ČJKZ št. 89) prehaja preko bolj določnih očitkov (ČJKZ št. 92) o njegovem umazanem življenju (*sporca vita*), o katerem da je že poročal, k čisto odkritim obtožbam, da živi v krvosramnem razmerju z lastno sestro, o kateri je poročal že o priliki vizitacije l. 1607. Tako piše Salvago Borgheseju dne 28. sept. 1609 (ČJKZ št. 96).

69. To Salvagovo pismo pomeni tretji veliki strel na Hrena, ki vsaj deloma svojega cilja ni zgrešil. Zanimivo je, kako privija proti Hrenu svoj vijak navzgor: od obeh oglejskih arhidiaconov v Kamniku in v Krškem do oglejskega patriarha samega, ki pozna Hrena, kakor trdi Salvago, bolje kot vsi drugi. Naglaša, da je Hren sin heretičnih staršev in da je njegova pobožnost le zunanja in smešna. Pravi, da se javno mrmra proti Hrenovemu krvosramnemu konkubinatu. Drzne se ga primerjati z nekim bamberškim škofom, čigar imena ne navaja; bil je pač Borghe-seju dobro znan.

70. Ta bamberški škof je bil Janez Filip von Gebattel, ki je že kot stolni dekan živel v konkubinatu. Kapitelj ga je l. 1599

¹⁰⁷ Vol I PPP 240.

¹⁰⁸ Vol. I PPP 244 s.

izvolil za škofa. Da bi dobil potrdilo, se je pohljnil, začel kazati veliko gorečnost ter skušal dobiti zase simpatije v Monakovem in v Rimu. Zadel je na nezaupanje na obeh mestih. Graški nuncij Porzia je v Bambergu naredil o njem informacijski proces in zahteval od njega poročila za poboljšanje. Gebattel je bil na zunaj za vse pripravljen. A storil ni ničesar; zlasti ni hotel ničesar vedeti o nravnostrogih jezuitih. Zato ga je Klemen VIII. l. 1602 poklical na odgovor¹⁰⁹.

71. Bog odpusti onim, pravi Salvaço, ki so dosegli, da sta Gebattel in Hren postala škofa. Pri teh besedah je Salvaço dobro vedel, koliko si je za Hrenovo potrditev prizadevala nadvojvodinja Marija. Bamberškega škofa je Bog že sodil — umrl je 26. junija 1609 —, Hrena pa naj sodi papež. Toda kako? Po Salvačovih nasvetih seveda. Spominja na to, kako je o priliki vizitacije priporočal, naj bi ga poklicali v Rim, na njegovo mesto pa postavili apostolskega vikarja. A ker je bil njegov predlog o pozivu Hrena v Rim odbit, glede apostolskega vikarja pa sploh ni dobil nobenega odgovora, zato sedaj ta predlog o postavitvi apostolskega vikarja tem bolj urgira, tudi za slučaj, če Hrena ne pokličejo v Rim (in ogni modo deputarli un Vicario Apostolico). Prav tako je nujno potrebno, da napiše papež Hrenu resen breve.

72. Salvaçove pritožbe so res prišle papežu na uho. Borghese odgovarja Salvaçu dne 10. okt. 1609 (ČJKZ št. 97), da piše papež Hrenu poseben breve, v katerem pa ga skuša ozdraviti na mil način in z vso očetovsko ljubeznijo (prim. tudi Borghe-sejevo pismo z dne 28. nov. 1609), kakor bo lahko nuncij videl iz priložene kopije dotičnega breva. Iz naslednjih naših izvajanj sledi, da taka kopija ni bila priložena. V zadevi apostolskega vikarja pa je papež drugačnega mnenja; vsekakor bi se dala taka sprememba najbolje izvršiti v sporazumu z nadvojvodom Ferdinandom, pri katerem naj nuncij skuša zvedeti za mnenje.

73. Napovedani breve je Salvaço iz radovednosti in veselja nad delnim uspehom nestrpno pričakoval; kajti 2. nov. 1609 (ČJKZ št. 98) piše Borgheseju, da mu še ni prišel v roke. Saj mu tudi ni mogel; kajti kakor mu piše Borghese 28. nov. 1609 (ČJKZ št. 99), se dotični breve po pomoti ni poslal, kakor bi se bil moral skupaj z njegovim pismom z dne 10. okt. 1609. Kakor

¹⁰⁹ Pastor XI 248 s.

vidimo iz datuma breva, ki ga je Hren dobil (št. 8), breve dne 10. oktobra vkljub Borghesejevemu naročilu še ni bil niti napisan ali pa vsaj ne datiran; kajti dejansko poslani breve ima datum 27. nov. 1609. Breve s tem datumom je Borghese poslal Salvagu skupaj s svojim pismom dne 28. novembra 1609. Glede apostolskega vikarja za Ljubljano pa piše Salvago Borgheseju dne 2. nov. 1609, da se bo z nadvojvodom že posvetoval.

74. Če ga je ta nada navdajala s kako tolažbo, pa ga je breve za Hrena zopet spravil v neugodno razpoloženje. Z njim ni bil zadovoljen; zdel se mu je premalo oster. Zato piše Borgheseju 14. dec. 1609 (ČJKZ št. 100), da bo breve škofu Hrenu sicer poslal, ne veruje pa, da bo imel zaželeni učinek. Da bi o upravičenosti svoje skepse prepričal tudi Borgheseja, trdi, kako je Hren v zadnjih mesecih padel še veliko globlje kakor prej; pri svojem občevanju s sestro se na javnost ne ozira zadosti, dočim je bil prej malo bolj oprezen; posledica tega je, da se ljudstvo nad njim zelo pohušuje.

75. Ta namigavanja izražajo njegovo resignacijo vsled nepričakovanega neuspeha in obenem zamolkel opomin, ki naj bi dobil odmev šele čez nekaj časa. Salvago je bil zadosti premeten, da se je znal umakniti s pozorišča o pravem času in da mu tako s svojo nadležnostjo in neizogibnostjo interesiranega občinstva ni bilo treba dolgočasiti. V njegovi objavljeni korespondenci o Hrenu nastane dolg presledek. Zdi se, da se je v nastopivšem zimskem času njegova vročekrvnost na zunaj precej ohladila. Lahko pa je v tem času snoval nadaljnje načrte sam zase in se ob njih ogreval.

76. Namesto Salvaga pa nastopi sedaj na pozorišču s svojo obrambo škof Hren. Toda ne še takoj. Zakaj ne? Dobil je od nuncijskega papežev breve okoli novega leta 1610 in je v svoj koledar zapisal tele besede: »Sub initio anni istius venerunt mihi litterae a S. D. N. Paulo Papa Quinto gratiosissimae per manus Nuntii Apostolici — Ill.mi Domini Joannis Bapt. Salvagi. Laus Deo etc.« Ne vedoč, za katero papeževo pismo gre, sta Radics¹¹⁰ in Prelesnik¹¹¹ sprejela ta Hrenov zapisek brez kritike.

77. Papežev breve (št. 8) govori o škofovskih dolžnostih najprej splošno, potem pa posebej z ozirom na pokrajine, ki jih

¹¹⁰ Argo III (1894) 144.

¹¹¹ Katoliški Obzornik V (1901) 109 s.

kakor ljubljansko škofijo ogrožajo heretiki. Kakršen je, bi bil mogel biti poslan kateremukoli drugemu škofu. Le en stavek v njem namiguje, zakaj ga pošilja papež vprav Hrenu. Tisti stavek se glasi: »Nos certe vehementer desideramus haec audire de te graviterque dolemus, quod nonnulli aliter loquantur.«

78. Zdi se, da s početka niti Hren sam ni umel historično pravilno niti celega breva niti posebej tega stavka. Le tako se morejo razlagati navedene njegove besede, ki jih je zapisal v svoj koledar in se na kakšen drug papežev breve ne morejo nanašati. Glede tona papeževega breva je vsekakor resnično, da je, kakor je že Borghese sam opozarjal Salvaga, res očetovsko ljubezniv. Sam na sebi bi se dal umeti v neočitajočem zmislu tudi navedeni kritični stavek, namreč v zmislu: zelo se nam smiliš, da nekateri o tebi drugače govore, ali: ker vemo, da si nedolžen, nam je zelo žal, da nekateri o tebi drugače govore. Drugi zmisel stavka pa je historičen in ta je: Kot škof bi ti moral živeti in delati, kakor se za škofa spodobi in kakor smo pravkar naznačili; če tega ne storiš, nam povzročas žalost. Da svojih dolžnosti ne spolnjuješ, o tem se v resnici govori. Zato nam je žal, da tako o tebi govore, in sicer, če so govorice resnične, nam je žal, da se tako in tako vedeš, če pa niso resnične, nam je žal, da se dobe ljudje, ki vkljub temu tako govore. Diplomatsko so misli že s tega stališča izborna formulirane. Še bolj diplomatičen pa je breve, če se ne oziramo samo na Hrena, ampak tudi na nuncija, ki je tako zelo urgiral posvarilni breve za Hrena. On, ki je vedel, zakaj se je trudil, ni mogel reči, da to ni nikak posvarilni breve. A takega ni pričakoval. Vse drugače pa je sodil Hren ta breve, ko je spoznal njegov pravi zmisel in namen. Kakor je zadel Hrena zaradi nedolžnosti in slutnje, da papež govoricam morda vendarle verjame, tako je zadel tudi nuncija. Zato nam ta breve predočuje na eni strani trpljenje vsled strasti, na drugi strani trpljenje vsled nedolžnosti; nad obema bolestima pa kraljuje plemenita očetovska ljubezen papeževa.

79. Na ta papežev breve je Hren odgovoril z daljšim pismom (št. 10), ki ga je sestavil 7. marca 1610, kakor nam dokazuje ohranjena kopija, in odposlal 24. marca 1610, kakor nam dokazuje popravek na kopiji in Borghesejev odgovor (št. 12). Pismo je gotovo prišlo papežu v roke (št. 14, 12), dasi mi ga v vatiškem arhivu ni bilo mogoče zaslediti. V njem se nam raz-

odeva tako veliko spoštovanje do papeža in njegovih opominov in tako jasna zavest nedolžnosti, da ni čudno, če je Hren papežev breve nazval »kar najbolj ljubeznivo pismo« (litterae gratissimae). Bral, poljubljaj in prebiral ga je kleče, kakor je bila njegova navada pri čitanju papeških pisem; tako n. pr. piše Hren graškemu nunciju 14. junija 1614: »Legi more meo genibus flexis capiti imponens (ut maiore cum reverentia et efficacitā paternum S. D. N. spiritum et benedictionem ac plenius, quod aiunt, velis haurirem) breve apostolicum . . . iterumque legi et relegi deosculans et cordi verba singula ruminatim infigens.«¹¹² Z ozirom na naš breve povečuje papeževe opomine in nauke in pravi, da mu bo zanje hvaležen vse svoje življenje.

80. Potem se ozre na tisti posebni stavek papeževega breva, »quod autem nonnulli sunt, qui loquuntur aliter in piissimis Sanctitatis Vestrae auribus,« in naglaša, da je za to dejstvo kakor papežu tako tudi njemu žal, žal torej ne zato, ker bi si bil svest kake krivde, ampak zato, ker s takimi govoricami brez potrebe povzročajo žalost papežu, ki ima že sicer zadosti ogromnih skrbi. Zato njegovo pismo tudi ni toliko zagovor, kakor mila tožba vsled papeževe žalosti ranjenega srca, s katero hoče papeža v pravem zmyslu besede potolažiti (pro consolatione sua paterna). Vest mu je priča (ipsa testis mihi conscientia), da je od vsega početka skušal spolnjevati dolžnosti škofovske službe po svojih najboljših močeh. Imel je vedno jasno načrtano pot in si bo tudi v bodoče prizadeval, da ne bo krenil ne na levo ne na desno. Popisuje svoje delo, trpljenje in smrtne nevarnosti pri pokatoličanjenju škofije, za kar ni dobil na svetu drugačnega plačila kakor »acerbissima pernullorum odia, calumniam, persecutiones, infamiam, detractiones et vitae insidas«. Potem poda kratko poročilo o uspehih svojega desetletnega škofovanja, ki jih ni dosegel po svojih zaslugah, temveč samo s pomočjo božjo (nullis meis meritis, sed solius Dei bonitate): o izgonu predikantov, o rušenju krivoverskih molilnic, o sežiganju krivoverskih knjig, o zgradbi cerkve v Petrinji, o ustanovitvi duhovskega semenišča v Gornjem gradu, o rešitvi cerkva in premoženja iz rok protestantov, o ustanovitvi dveh novih župnij, o posvečevanju cerkva, oltarjev, zvonov, o popravi cerkvenih hiš in o številu svojih birmancev.

¹¹² Vatik. tajni arhiv: Nunziatura di Vienna, vol. 137.

81. To Hrenovo pismo ni nikakšna preračunana in puhla samohvala. Za kako visoke ideale se je Hren navduševal v času, ko mu je Salvaço podtikal najnižkotnejše mišljenje in čuvstvovanje, nam dokazuje njegova prošnja za kanonizacijo bl. Ignacija Loyola, ustanovitelja jezuitskega reda.

82. Proces za beatifikacijo tega heroja katoliške reforme se je začel pod papežem Pavlom V.; dne 3. decembra 1609 je bil proglašen za blaženega. Nato je dobival papež Pavel V. vedno več prošenj za kanonizacijo. Sekovski škof Martin Brenner je prošnjo, ki jo je poslal v Rim, datiral 14. decembra 1609; njen koncept pa je datiran že s 6. decembrom¹¹³. Istega dne kakor Brenner je poslal svojo prošnjo nadvojvoda Ferdinand¹¹⁴.

83. Hren pa je koncept za svojo prošnjo dovršil 17. marca 1610. Po prepisu tega koncepta, ki se nahaja v Hrenovem škofovskem zapisniku¹¹⁵, jo je na pomanjkljiv način izdal Valvasor¹¹⁶. Original (št. 11), ki se nahaja v vatikanskem tajnem arhivu¹¹⁷, se od koncepta stilistično razlikuje in je datiran 24. marca 1610. Seznam prosilcev za kanonizacijo Ignacija Loyola v Acta SS. Jul. t. VII: Comm. prae. CII—CIV je Hrena prezrl. Zato ga tudi Tacchi Venturi¹¹⁸ ne navaja.

84. Je pa Hrenovo pismo za kanonizacijo bl. Ignacija zlasti v zgodovinskem okviru, v katerem ga podajamo, zelo značilno. Svoj koncept je Hren poslal v pregled ljubljanskemu jezuitskemu vicerektorju p. Krištofu Ziegelfestu, ki mu je 18. marca 1610 odgovoril z največjim spoštovanjem in občudovanjem, rekoč, da še misliti ni, da bi bilo treba tekst kakorkoli spreminjati, mu kaj dodati ali pa odvzeti, češ da morejo tako lepo in vzvišeno pisati o svetnikih le tisti, ki jih skušajo posnemati: »Rubore me affecit summa R.mae et Ill.mae Paternitatis Vestrae dignatio, qua meae censurae subiecit literas ad S. D. N. Papam. Quis enim ego? Sed hoc occurrit dum eas legerem:

¹¹³ Schuster, Martin Brenner 592 op. 1.

¹¹⁴ La Canonizzazione dei Santi Ignazio di Loyola, Fondatore della Compagnia di Gesù, e Francesco Saverio, Apostolo dell' Oriente. Ricordo del terzo Centenario XII. marzo 1622. A cura del Comitato Romano-Ispano per le Centenarie Onoranze. Roma 1922, Redattore principale: P. Pietro Tacchi Venturi S. J.

¹¹⁵ Vol. II PPP 279—283.

¹¹⁶ VIII 708—710.

¹¹⁷ Vescovi 19 fol. 69—70r.

¹¹⁸ V delu, citiranem v opombi 114.

Ab eis sanctorum in veritate festiva gaudia celebrantur, qui ipsorum exempla sequuntur, ut imitari non pigeat, quod celebrare delectat. Quod intercessione B. P. Ignatii R. mae et Ill. mae P. V. Deus Opt. Max. concedere dignetur. Absit igitur, ut minimum quid addere, demere vel censere praesumam a Deo inspiratis et dictatis verbis.¹¹⁹

85. V prošnji spominja Hren papeža na to, kako je poleg drugih prosilcev tudi on upravičen in dolžan prositi za kanonizacijo bl. Ignacija. Ta dolžnost ga veže kot škofa tiste škofije, s katero je bil Ignacij v zvezi po svojih gojencih, ki jih je vzgajal zanj v kolegiju Germaniku, in po lastnoročnem pismu, ki ga je 6. marca 1554 pisal ljubljanskemu škofu Urbanu Textorju in ki se kot dragocena relikvija hrani v Gornjem gradu¹²⁰. Dalje ga veže ista dolžnost iz osebnih razlogov, ker se ima za vso svojo ozgojo zahvaliti Družbi Jezusovi. Dalje ga ljubljanski jezuitski koleg pri zatiranju protestantizma, v dušnem pastirstvu in zlasti pri vzgoji mladine podpira na najizdatnejši način. Zato pa duh katoliške reforme na Kranjskem in v notranjeavstrijskih deželah prodira vedno bolj in bolj, po veliki zaslugi nadvojvoda Ferdinanda, ki je bil istotako vzgojen pri jezuitih in vlada sedaj svoje dežele v miru, medtem ko v drugih deželah krivoverci povzročajo hude verske vojne. Sploh je sovraštvo krivovercev, s katerim obenem s katoliško vero preganjajo tudi Družbo Jezusovo, očiten dokaz, da je ta poslana od Boga. Po njej je Bog razlil svoj blagoslov ne samo po Evropi, ampak tudi po daljnih misijonskih deželah na vzhodu. Nato popisuje velike čednosti bl. Ignacija in ga povečuje z uspehi njegove ustanove, zlasti z ozirom na časovne potrebe in razmere, in želi, da bi ga papež v osramočenje krivovercev, za zgled članom njegovega reda in vsem vernikom čim prej slovesno proglasil za svetnika.

¹¹⁹ Kopija v kap. arh. v Lj.: fasc. 157, 39 fol. 38^r—38^v.

¹²⁰ To pismo se sedaj v škofijskem arhivu v Ljubljani pogreša. Schroeder, Monumenta quae spectant primordia Collegii Germanici et Hungarici, Romae 1896 je priobčil pisma sv. Ignacija Urbanu Textorju z dne 27. junija 1553 (str. 140—144), 27. febr. 1554 (str. 169—173), 25. junija 1554 (str. 182—183), 12. febr. 1556 (str. 266—268). Med temi pismi ga torej ni. Izdaje Ignacijevih pisem, ki je izšla v Madridu (»Cartas de San Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañia de Jesusa«) v 6 zvezkih 1874—1889, pa nimam pri roki.

86. Zveze sv. Ignacija z ljubljansko škofijo je Hren na ta način le še bolj utrdil. Še preden je bil Ignacij kanoniziran, ga je imenoval za patrona ljubljanske škofije¹²¹. Ljubljanskemu jezuitskemu rektorju je 19. marca 1610 kot prispevek za kanonizacijo daroval 100 gld.¹²² Kanonizacijo sv. Ignacija, ki se je izvršila pod Gregorjem XV. 12. marca 1622, je Hren z vso slovesnostjo v jezuitski cerkvi sv. Jakoba praznoval 5. junija 1622¹²³. Leta 1625 je v svoji škofiji vpeljal praznik sv. Ignacija, ki naj bi se obhajal vsako leto 31. julija¹²⁴, toda pod njegovim drugim naslednikom škofom Buchheimom se ni več praznoval¹²⁵.

87. Krištof Ziegelfest je Hrenu svetoval, naj pošlje papežu svojo prošnjo za kanonizacijo Ignacija Loyola rajši posredno po jezuitskem generalu: »potius ad R. P. N. Generalem iudicarem dirigendas, salvo tamen Ill.mae et R.mae P. V. iudicio.«¹²⁶ In to je Hren tudi storil, dasi spočetka na to morda ni mislil ali pa vsaj Ziegelfesta ni vprašal za svet. Iz tega vidimo, da Hren s svojo prošnjo za kanonizacijo ni imel nikakih postranskih namenov: prikupiti se papežu ali jezuitskemu generalu s posebnim ozirom na papežev opominjevalni breve in da je torej ta Hrenova prošnja spričo grdih intrig proti njemu zanj zares značilna. Še bolj jasno se to vidi iz njegovega pisma odličnemu jezuitskemu generalu Klavdiju Aquaviva z dne 24. marca 1610, kateremu je na Ziegelfestov nasvet priložil prošnjo na papeža za kanonizacijo bl. Ignacija. V tem pismu¹²⁷ ponavlja na kratko vsebino svoje prošnje. Šele naknadno mu je prišlo na um, da je prav in tudi dobro, če pošlje papežu po jezuitskem generalu tudi svoj odgovor na opominjevalni breve. Zato je kot post scriptum izrazil generalu to svojo misel in ga obenem zaprosil, naj ga pri tem srečnem naključju papežu tudi priporoči in izposluje pri njem kak milostljiv odgovor: »P. S. Ad breve apostolicum, nuper ex Urbe ad me transmissum, S. D. N. Paulo Papae V. obedientiae reddo litteras, quas ut eadem reverendissima ac religiosissima Paternitas Vestra suis

¹²¹ Hrenov koledar 1610. MHK 1862, 25.

¹²² Istitam ter Vol. II PPP 278. Valvasor VIII 707.

¹²³ Vol. II PPP 277—278. Valvasor VIII 707—708.

¹²⁴ Vol. II PPP 144.

¹²⁵ Istitam. Buchheimov pripisek: non amplius.

¹²⁶ V že citiranem pismu z dne 18. marca 1610.

¹²⁷ Kap. arh. v. Lj.: fasc. 157, 39 fol. 35^v—36; kopija.

tradat manibus meque et episcopatum hunc Labacensem immediate S. Sedi Apostolicae subiectum commendet et aliquod a Sanctitate Sua clementiae referat responsum et humiliter et supplex oro. Iterum atque iterum valeat felicissime.« Original tega Hrenovega pisma v jezuitskem arhivu ni v evidenci. Pač pa je tu registriran odgovor, ki mu ga je 7. maja 1610 poslal general Aquaviva (št. 14).

88. General se Hrenu toplo zahvaljuje za naklonjenost do jezuitskega reda in posebej za pismo na papeža o pospešitvi kanonizacije bl. Ignacija. Sporoča, da se je v redu izročilo papežu tudi drugo Hrenovo pismo, in je trdno prepričan o papeževem zadovoljstvu s Hrenom in z ljubljansko škofijo. Meni, da je Hren odgovor na to svoje pismo že dobil.

89. Aquaviva se ni motil. Kardinal Borghese je v papeževem imenu pisal Hrenu dne 1. maja 1610 dvoje pisem. V enem (št. 13) mu ljubeznivo sporoča, da je papež z veseljem vzel v vednost njegovo prošnjo za kanonizacijo bl. Ignacija, v drugem (št. 12), ki se ozira na Hrenov odgovor na papežev opominjevalni breve, pa z zadoščenjem in veseljem hvali Hrenovo vzorno škofovsko delovanje.

VII. Konec grdega obrekovanja.

90. To je bil uspeh, ki ga je Hren dosegel mimo Salvaga in proti njemu. Za prijaznost, s katero sta papež in kardinal Borghese vzela na znanje njegovo prošnjo za kanonizacijo bl. Ignacija Loyola, se je Hren zahvalil 29. junija 1610. Original pisma na papeža se nahaja v vatikanskem tajnem arhivu¹²⁸ kakor tudi pismo kardinalu Borgheseju¹²⁹. Kopiji obeh pisem pa se nahajata v kapiteljskem arhivu v Ljubljani¹³⁰.

91. V teh pismih je Hren v Rimu zaprosil za dekret višje, to je apostolske avtoritete, s katerim bi mogel uspešno nastopati proti tistim svojim duhovnikom, ki jih je dolgo časa na svoje stroške vzgajal za duhovsko službo v svoji škofiji, potem pa so »spreta obedientia et calce reiecta omni disciplina« brez njegovega dovoljenja uhajali v tuje škofije. S podobno prošnjo

¹²⁸ Vescovi 19 fol. 153^{rv}.

¹²⁹ Vescovi 19 fol. 155^r—156^r.

¹³⁰ Fasc. 157, 39 fol. 40^v—42^r. Prim. Hrenov koledar 29. junija 1610. MHK 1862, 25.

se je moral Hren tudi še pozneje obrniti na nuncijskega, n. pr. 30. marca 1612¹³¹, kjer pravi: »Demum Ill.mam ac R.mam D. V. humiliter commonefacere volui, quosdam illorumque non paucos a me inter alumnos meos alitos quam primum ad sacerdotium aspiraverint spreta obedientia et calce reiecta omni disciplina impudenter me meamque dioecesim spernere ac de loco in locum fugere, saepenumero etiam ad Ill.mam ac R.mam D. V. confugere atque per falsa narrata sub- et obreptitie me inscio nec citato dispensationes obtinere.«

92. Hrenova prošnja se je zdela papežu čisto umestna. Nuncij Salvaço je po Borghesejevem pismu z dne 31. julija 1610 (ČJKZ št. 105) dobil naročilo, naj Hrena v tej stiski podpira s svojo avtoriteto in ga potolaži. Za tak dekret je prosil Hren Salvaço, da ob priliki njegove vizitacije leta 1607; dobil pa ga je od njega šele 15. novembra 1610¹³².

93. Salvaço je torej, kar se tiče Hrena, zopet poklican na oder. A v kakšnem razpoloženju ga vidimo? Edini uspeh, ki ga je dosegel, je šel po vodi. Osebe, na katere je stavil svoje nade, so ga pustile na cedilu. Zvedel je, kaj je med tem časom Hren dosegel. A namesto da bi se sedaj v svojo usodo mirno vdal, je kot za četrti strel vrgel iz sebe vse sovraštvo, ki sta ga proti Hrenu pogrevala Porzia in on in ga oba skupaj niti vseh 13 let nista mogla prebaviti. Pridružil se mu je še tisti, ki je tudi že Porziju stal v tem oziru na strani, oglejski patriarh Franc Barbaro. Z rekapitulacijo starega sovraštva pa se tudi že napoveduje konec njunih intrig. Poleg tega je Salvaço vsaj že 16. avgusta 1610 vedel (ČJKZ št. 106), da bo iz Gradca odšel. Zato je bilo treba napeti vse sile. Za nove predloge proti Hrenu ni bilo več časa. Hotel pa je doseči vsaj to, da bi vso zadevo nadalje premleval njegov naslednik: napraviti uradni testament o svoji žalostni zapuščini. In res sta Hrena Salvaço in patriarh nova v Rimu tako zelo očrnila, da je bila instrukcija za novega graškega nuncijskega de Ponteja, kar se tiče Hrena, izdana popolnoma v njunem duhu.

94. V pismu Borgheseju z dne 16. avg. 1610 udriha Salvaço na vse strani: huduje se nad nadvojvodom, ki ni hotel poslušati

¹³¹ Original te prošnje se nahaja v vatik. tajnem arhivu: Nunz. di Vienna, vol. 137.

¹³² Istotam vol. 137.

njegovih pritožb proti Hrenu, huduje se nad jezuiti, pri katerih je našel Hren vedno dobro zaščito, dasi živi, kakor pravi, slabše kot pagan, huduje se nad nadvojvodom Ferdinandom in nad njegovo materjo Marijo, ki sta, kakor pravi, skupaj z jezuiti dosegla Hrenovo potrditev za škofa vkljub dvojnemu informacijskemu procesu, ki ga je bilo treba delati. Slišati je moral kaj tudi o jezuitskem generalu. Edino njemu še nekoliko prizanaša; trdi pa, da graški jezuiti generala v tej in v marsikateri drugi zadevi varajo in da ga bo že pravilno poučil, kadar pride v Rim. Glavna tarča pa je seveda Hren. Proti njemu ponavlja svoje stare pritožbe, zlasti o njegovem nedovoljenem razmerju do lastne sestre, o katerem da se je prepričal pri procesu o priliki svoje vizitacije v Ljubljani. Novo pa je, ko nam pove, da ga je Hren večkrat prosil, naj stori konec grdim obrekovalnim govoricam, da pa njegove prošnje ni maral uslišati. Tisti proces je še vedno gorak (*accesso*). Breve, ki ga je poslal Hrenu Pavel V. in s katerim nuncij ni bil zadovoljen, mu je sedaj zamerljiv breve (*un breve risentito*), pač zato, da bi Hrenovo življenje vkljub »strogoosti«*»* dotičnega breva še bolj očrnil. Ve, da je dobil Hren potem zelo prijazen odgovor (*lettere molto humane*), kakor mu je Hren sam pisal, češ da hrani tisto pismo kot svoj dragoceni zaklad. Toda vkljub vsej tej strogoosti in vkljub vsej krotkosti se Hrenov konkubinat s sestro nadaljuje, sedaj še grje kakor prej. Zadevo duhovnikov, ki so Hrenu nepokorno in nehvaležno uhajali v tuje škofije, tako da je moral iskati pomoči proti njim v Rimu, razlaga v tem zmislu, da duhovniki Hrenu pač ne marajo služiti, ker jih preslabo plača. Trdi, da ordinira klerike drugih škofij brez vsakih dimisorialov in da bi moral vzgajati več duhovskih kandidatov, kakor jih v resnici vzgaja. To je grenka vsebina njegovega pisma. Ne prosi za noben nasvet več. Izvesti hoče, kar je sklenil sam pri sebi: opozoriti na celo zadevo jezuitskega generala in z vso resnostjo zganiti nadvojvoda, ki do sedaj ni maral ničesar slišati.

95. To pismo je Borgheseja znova vznemirilo. Zdi se mu, da je Hren res kamen spotike (*una pietra di scandalo*). Kaj storiti? Glede nuncijevega razgovora z nadvojvodom je zadovoljen; zbal pa se je menda večje afere, če bi nuncij sam nastopil pri jezuitskem generalu (prim. tudi Salvačovo pismo z dne 27. septembra 1610, ČJKZ št. 109). Zato pomirjuje nuncija

v pismu dne 28. avgusta 1610 (ČJKZ št. 107), da se bo dal jezuitskemu generalu potrebni migljaj iz državnega tajništva samega.

96. Med tem je Borghese dobil pismo s pritožbami proti Hrenu tudi od oglejskega patriarha. Patriarh se pritožuje proti Hrenu predvsem zaradi svojih jurisdikcijskih prepиров, zlasti glede Kranja, in glede Hrenovih ordinacij tujih klerikov brez dimisorialov in poudarja, da je tudi Hrenovo zasebno življenje tako, da bi se moral sramovati vsak kristjan, kaj šele škof. Ta vsebina patriarhovega pisma nam je indirektno znana iz Borghesejevega pisma Salvagu z dne 11. sept. 1610 (ČJKZ št. 108). Te patriarhove pritožbe Salvago s svoje strani znova potrjuje v pismu Borgheseju z dne 27. sept. 1610 (ČJKZ št. 109), zlasti očitek, da ordinira Hren tuje klerike brez dimisorialov.

97. Kako krivičen je tudi ta očitek, se lahko prepričamo, če pregledamo Hrenov ordinacijski zapisnik¹³³. Do datuma tega pisma ni ordiniral brez dimisorialov niti enega klerika iz oglejskega patriarhata. Le en primer je zaznamovan, da je bil nekdo ordiniran brez dimisorialov: to je bil Urban Freyssmittel iz solnograške nadškofije, ki je bil 31. marca 1607 ordiniran za diakona »carens dimissorio, ratione cuius se obligant ac spondent R. D. Archidiaconus Salisburgensis et R. D. Abbas Victoriensis modernus«¹³⁴. Patriarh je mogel trditi, da ordinira Hren tuje klerike brez dimisorialov, misleč na pokrajine, ki so spdale k ljubljanski škofiji, pa si jih je on po krivici prisvajal.

98. Salvago se v pismu Borgheseju z dne 27. sept. 1610 (ČJKZ št. 109) zopet srdi nad jezuiti, ki ščitijo Hrena in imajo pri nadvojvodu večji vpliv kakor pa on. Neprijetno je postalo Salvagu tudi zaradi tega, ker je Hren javno spraševal, čemu se je vizitacija sploh vršila, ko mu pa nuncij ni dal nobenih dekretov. Zato prosi Borgheseja, naj mu pošlje dotične dekrete, ki jih je njegov avditor že pred sedmimi meseci pustil v Rimu. S Hrenom samim pa se bo ustno pogovoril ob njegovem bližnjem prihodu v Gradec.

99. Vsem tem Salvagovim poročilom o Hrenu se je Borghese sicer zelo čudil, naročal pa mu je le (v pismu z dne 16. okt. 1610, ČJKZ št. 110), naj postopa s Hrenom kolikor mogoče milo in

¹³³ Vol. I PPP.

¹³⁴ Vol. I PPP 185.

obzirno. Borghese ni pričakoval, da se bo vsa zadeva uredila še pod Salvaĝovo graško nuncijaturo, sicer bi ne bila izdana dne 24. okt. 1610 (ČJKZ št. 111) za naslednjega nuncija de Ponteja instrukcija, ki opozarja nuncija na Hrena popolnoma v duhu Salvaĝovih in patriarhovih poročil. V njej se trdi, da je Hren sumljiv krivoverstva, da živi krvosramno s svojo sestro, da ordinira klerike drugih škofij brez dimisorialov, da nima duhovnikov, ki bi mu radi služili, kako je na dobrohotni papežev opominjevalni breve odgovoril navidezno v svojo obrambo povelečujoč svoje delovanje in kako zelo ga ščitijo jezuiti, ki morda niso dovolj poučeni o njegovem pohujšljivem življenju. Salvaĝu pa je Borghese 6. nov. 1610 (ČJKZ št. 114) še posebej pisal, kako naj svojega naslednika o Hrenu dobro pouči.

100. Kar se tiče nadvojvoda, je Salvaĝo svoj sklep v resnici izvršil. Dne 21. okt. 1610 poroča Borgheseju (ČJKZ št. 112, kjer je datum napačen), kako mu je predočil vso Hrenovo propalost in kako mu je nadvojvoda nato obljubil pomoč pri reformi Hrenovega življenja; za nuncijeve opomine mu bo odmašil ušesa, brž ko bo prišel v Gradec, kar se bo zgodilo prav kmalu.

101. Hren je prišel v Gradec v političnih zadevah svoje dežele dne 26. okt. 1610¹³⁵. Salvaĝo piše Borgheseju dne 1. nov. 1610 (ČJKZ št. 113), da je imel pri sestanku z njim dolg razgovor o njegovem življenju. Ponovno se hoče sestati z njim naslednji dan in vso zadevo končno popolnoma urediti. Salvaĝo se je o tem in o načinu končne ureditve vse zadeve bridko varal. Medtem so se sprožile druge sile, katerim je v svojo pogubo dal pobudo Salvaĝo sam.

102. Kakor mu je obljubil Borghese v pismu z dne 28. avgusta 1610, je pod vtisom strupenega Salvaĝovega pisma z dne 16. avg. 1610 opozoril jezuitskega generala Aquaviva, kakšna škandalozna poročila prihajajo o jezuitskem varovancu Hrenu.

V velikih skrbeh za ugled svojega reda se je general Aquaviva podvzival in 4. sept. 1610 (št. 15) napisal avstrijskemu provincijalu p. Janezu Argentiju pismo, s katerim ga opominja, kako naj se jezuiti vedejo napram zloglasnemu Hrenu. Če upajo na uspeh, naj ga skušajo po kakem svojem modrem tovarišu izmodriti, pri čemer pa naj mu nikar nič ne povedo, da so dobili kak migljaj od generala; če pa uspeh ne bi bil gotov, je bolje,

¹³⁵ Hrenov koledar 1610. MHK 1862, 25.

če vsako opozorilo opuste in prepuste vso zadevo božji Previdnosti, ki bo že poskrbela za Hrena o pravem času. Kar se pa tiče občevanja s Hrenom, velja — »non expedit«.

103. Na to generalovo pismo je p. Argenti poslal odgovor, ki ga je p. general pokazal kardinalu državnemu tajniku. Na podlagi tega pisma je Borghese svoje mnenje popolnoma spremenil. Žal, da se nam to pismo, kolikor sem mogel po svojem dosedanem raziskovanju dognati, ni ohranilo. Za dobo od l. 1600 do 1650 je bilo mnogo pisem jezuitov na predstojnike v Rimu že v tej dobi uničenih¹⁰⁰. Tudi kopija, ki jo je poslal Borghese Salvažu, se ni našla. Toda indirektno nam je vsebina pisma znana iz Borghesejevega pisma Salvažu z dne 13. nov. 1610 (ČJKZ št. 115). Argenti je poročal, da izvirajo obrekovanja o nemoralnem življenju škofa Hrena že izza časa nuncija Porzija in da so popolnoma neupravičena. Zato očita Borghese Salvažu, zakaj se ni o upravičenosti zlobnih govoric prepričal prej, preden je naredil proces; ker je sedaj na tem, da svoje delovanje v Gradcu zaključi, je potrebno, da zaključi tudi to zadevo. Zavedajoč se, kakšno instrukcijo je po svojem prejšnjem pričanju dal naslednjemu nunciju de Ponteju, prosi Borghese Salvaža, naj o sklepu zadeve pouči tudi svojega naslednika.

104. A preden je Salvažo dobil to pismo, je že storil, kar je bil že dolgo časa storiti dolžan. Hren je čisto pravilno slutil, kako bi se moglo grdo obrekovanje nadaljevati še pod naslednjim nuncijem. Dne 13. nov. 1610 je napisal za nuncija Salvaža memorial (št. 18), v katerem je z vso odločnostjo zahteval, naj mu nuncij razodene imena obrekovalcev, da jih bo mogel zavrniti, ali pa naj ga proglasi za nedolžnega; tozadevni proces, ki ga je naredil v Ljubljani, pa naj se sežge. Kakor piše Hren v svojem pismu kanoniku Lovši dne 9. marca 1620 (št. 24), se je za Hrena v tem zmislu zavzel tudi nadvojvoda Ferdinand. Po vsej priliki je moral nuncij kaj slišati tudi o Argentijevem pismu generalu Aquavivu. Iz vsega tega je sprevidel, da ne kaže drugega kakor vso zadevo likvidirati. Iz svoje zvite previdnosti je storil to, še preden je dobil iz Rima čisto odločen opomin. Dne 22. nov. 1610 je pripustil Hrena h kanoničnemu očiščenju (ČJKZ št. 116; Hrenov koledar 1610, MHK 1862, 26) v oratoriju graškega kapucin-

¹⁰⁰ D u h r, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge II/1 (Freiburg 1913) str. VI.

škega samostana, nakar mu je izdal oprostilno listino, v kateri je izjavil, da je bil Hren po nedolžnem obrekovan. Šele sedaj mu je pokazal tudi svoje vizitacijske dekrete. O nemoralnem Hrenovem življenju ni v njih nobenega govora in je prav zato tudi umljivo, zakaj jih je pred Hrenom tako dolgo časa skrival. Proces, ki ga je naredil na vizitaciji v Ljubljani, se je raztrgal¹³⁷ in zato ni čudno, če se nam ni ohranil, dasi je Salvago ponovno obetal, da bo njegov prepis poslal Borgheseju. Kakor Stobeju, tako so se tudi Hrenu njegovi tožitelji na inkvizicijski način prikrivali, a kakor Stobej, je tudi Hren po ovinkih zvedel zanje (št. 18). Vsebina oprostilne rzsodbe (sententia absolutoria, litterae apostolicae absolutionis) nam je znana iz pisma škofa Siksta Carcana Hrenu z dne 22. maja 1621 (št. 25). Kopijo te rzsodbe mu je dal Hren s seboj, ko se je napotil v Rim. A iz Rima je Hrenu pisal, naj mu pošlje za svoje opravičenje v Rimu original dotične listine, »qua illum Ill.mus Nuntius Salvagus per calumniam delatum esse declaravit«, ali pa avtentično kopijo. Tudi za to listino ni sledov. O njej piše Hren 9. marca 1620 (št. 24) kanoniku Lovši, da je bila tista obrekovalna govorica, s katero so ga preganjali v času njegove potrditve za škofa in pozneje o priliki apostolske vizitacije, »sufficientissime convulsa ac confutata«. »Unde etiam litteras apostolicae absolutionis habeo, quas vidit caesar et mihi victoriam gratiosissime fuit adgratulus.« Da mu je Ferdinand k tej zmagi čestital, je Hren za beležil tudi v svoj koledar 24. nov. 1610 (MHK 1862, 26).

105. Tako je mogel Salvago dne 29. nov. 1610 (ČJKZ št. 120) sporočiti Borgheseju, da je zadevo z ljubljanskim škofom uredil, že preden je dobil njegov odločni opomin. V prepisu mu pošilja dekrete, ki jih je Hrenu izročil. Če bo te dekrete spolnjeval, pravi, da bo vse dobro. Borghese je Salvagu sporočil (4. dec. 1610, ČJKZ št. 122), da je s končno ureditvijo Hrenove zadeve papež popolnoma zadovoljen in (11. dec. 1610, ČJKZ št. 124) da so tudi poslani dekreti (ČJKZ št. 121) odobreni. Dekreti so bili izdani ne samo za škofa Hrena, ampak tudi za njegove naslednike, kakor se v njih izrečno trdi. Torej niso naperjeni proti Hrenu. Njihove določbe same po sebi tudi

¹³⁷ Hrenov koledar 24. nov. 1610 v Narodnem muzeju v Lj., kjer je treba čitati: Processus dilaniatus, ne pa: delaniatus z vprašajem, kakor ima Dimitz v MHK 1862, 26.

ne dokazujejo, da se je v dotičnih stvareh ravnalo prej napačno; za dokaz zadostuj dolročba, naj se kleriki tujih škofij brez dimisorialov ne ordinirajo, v čemer se Hren nikoli ni pregrešil.

106. Obrekovanje proti Hrenu se je torej končalo s kanoničnim očiščenjem. V Hrenovem času ni bilo kanonično očiščenje nič nenavadnega. Videli smo že, kako je kardinal državni tajnik Borghese predlagal kanonično očiščenje lavantinskemu škofu Stobeju. Ljubljanski prošt Freudenschuss je 15. oktobra 1598 kamniškemu arhidiakonu Trebuhanu očitil, da je svojega kaplana, kateremu so očitili ubojstvo, absolviral brez kanoničnega očiščenja (in causa homicidii capellano ipsius imputati, quem absque praecedenti purgatione nescio qua auctoritate publice absolvit...) ¹³⁸. Svojemu proštu Andreju Kralju je Hren spričo hude obdolžitve sodomije v navzočnosti mnogih zapovedal, da se tega očitka očisti ¹³⁹.

107. S pravim pojmom kanoničnega očiščenja smo se seznanili že zgoraj pri Stobeju, kjer je tudi naveden razlog, zakaj se danes tako očiščenje po pravu ne zahteva več. Ker je prav zaradi tega mogoče nepoučene ljudi zavajati v tendenciozno krivo pojmovanje, je prav, če opozorimo tu še na nekatere momente. Pozitivno mi je znano, da sta si izdajatelja »Vatikanških dokumentov... o Hrenu...« v »Časopisu za slovenski jezik, književnost in zgodovino« popolnoma nehistorično predstavljala kanonično očiščenje baš kot dokaz za Hrenovo krivdo.

Kanonično očiščenje je od nekega svojega diakona zahteval že Gregor Veliki: »Quia igitur aliqua nobis de te fuerant nuntiata, quae officii tui propositum non leviter macularent, curae nobis fuit ea diu ac subtili investigatione perquirere. Et quoniam nil quod tibi noceret invenimus, ne qua de his quae dicta fuerant suspicio remaneret, ad plenissimam te satisfactionem, quod ab eis insons exstiteris, ad sacratissimum corpus beati Petri apostolorum principis districta fecimus sacramenta praebere. Et ideo postquam nobis, ut oportuit, satisfactum est, dilectionem tuam praevidimus modis omnibus absolvendam.« ¹⁴⁰

¹³⁸ Kap. arh. v Lj.: fasc. 136, 1.

¹³⁹ Kap. arh. v Lj.: akt z dne 22. febr. 1617 brez signature.

¹⁴⁰ Epist. liber VII ep. 18. Migne PL 77 col. 872 s.

Če se rabi terminus canonica purgatio, je treba zopet dobro vedeti, kaj pomeni beseda canonica, da ne bomo mislili, da je to kak proces »privilegirancev«. Očiščenje s prisego se je namreč vršilo ne le pri duhovnih osebah, ampak tudi pri laikih; pri laikih se je po germanskem pravu zahtevalo tako očiščenje v vsakem slučaju, dočim se je pozneje pod vplivom kanoničnega prava vršilo očiščevanje s prisego le tedaj, kadar tožnik krivde ni popolnoma dokazal, na drugi strani pa tudi nedolžnost obtoženčeva ni bila čisto dognana. Zaradi tega istega kanoničnega načela so ljudsko in kanonično očiščenje nazivali enostavno kanonično očiščenje. Sploh pa če bi se kanonično očiščenje vršilo le pri duhovnih osebah, imajo mar duhovne osebe »privileg« krivo prisegati?

Jasni morajo biti tudi pojmi o popolnem in nepopolnem dokazovanju. »Probatio plena dicitur illa, pravi Reifenstuel¹⁴¹, quae tantam fidem facit, quanta ad definiendas controversias sufficit.« »Probatio semiplena e contra dicitur, per quam aliqua fides rei gestae fit iudici, non vero tanta, ut iure possit moveri ad ferendam sententiam iuxta eam.«¹⁴² Nepopolno dokazovanje je »probatio, quae fit per scripturam privatam vel per comparisonem litterarum aut per fugam rei, qui debuisset respondere vel per testem unum« ali »quae fit per famam«¹⁴³. Je torej več vrst nepopolnih dokazov in eden izmed njih je fama. Nepopolni dokazi so dokazi le v nepristnem pomenu besede. »Si quidem vera et propria probatio solum dicitur illa, quae se sola sufficit ad faciendam fidem nec indiget alterius adminiculo, qualis est dumtaxat probatio plena.«¹⁴⁴ Če imamo popolne dokaze na razpolago, se kanonično očiščenje ne dovoljuje: »Si plene probari possit reum deliquisse, reus autem probare velit mediante purgatione canonica se non deliquisse, non est reus audiendus,«¹⁴⁵ »mediante purgatione canonica, qualis videlicet fieri solet praestito proprio iuramento super negativa seu quod quis non deliquerit et iuramento compurgatorum iurantium de credulitate seu quod credant eum verum iurasse. — Purgatio

¹⁴¹ Ius canonicum, tom. III. Maceratae 1742 str. 202 n. 11.

¹⁴² Istotam str. 203 n. 15.

¹⁴³ Istotam.

¹⁴⁴ Istotam n. 17.

¹⁴⁵ Istotam str. 214 n. 133.

per iuramentum est tantum subsidiaria et numquam admittitur, quando probationes legitimae adsunt.«¹⁴⁶

Soočiščevalci ali compurgatores so testes de credulitate. »Testes de credulitate dicuntur, qui iurati deponunt se credere ream ita se habere.«¹⁴⁷ Kdaj so take priče dovoljene? »Tertio admittuntur testes de credulitate ad probandam hominis innocentiam... Siquidem innocentia hominis non potest aliter, quam per praesumptiones ac credulitatem probari. Et ob eandem rationem in purgatione canonica admittuntur seu iurant compurgatores de credulitate.«¹⁴⁸

108. Hrenovi soočiščevalci so bili trije kapucini. Zakaj ne jezuiti? Jezuiti so dobili od svojega generala »non expedit«, odgovora na pismo svojega provincijala Argentija pa najbrž še niso dobili. Tisti trije kapucini so bili: p. Damascenus, p. Seraphin in p. Angelus. P. Damascenus Venetus je bil prvi ljubljanski kapucinski gvardijan, ko je Hren 14. aprila 1607 ordiniral prvega člana kapucinskega reda¹⁴⁹. Dne 25. aprila 1607 pa je položil Hren temeljni kamen samostanu in cerkvi kapucinov v Ljubljani¹⁵⁰, ki jo je potem posvetil 31. avgusta 1608¹⁵¹. Leta 1613 je bil p. Damascenus v Gradcu komisar kapucinskega reda. Kot tak se je dne 12. januarja 1613 obrnil na Hrena s prošnjo, da bi položil temeljni kamen kapucinskemu samostanu in cerkvi v Mariboru kot delegat sekovskega škofa. Na začetku novega leta izraža Hrenu iskrene čestitke, k čemur ga nagiblje »amor, quo R.ma D. T. me (licet indignum) amplecti iamdudum cognosco«. Termin za položitev temeljnega kamna pa še ni bil določen. Po želji ustanovitelja samostana naj bi se določil čim prej. Tako piše p. Damascenus Hrenu 8. aprila 1613, prepustivši določitev dneva Hrenu. V tem drugem pismu proslavlja Hrenovo naklonjenost do kapucinskega reda rekoč: »Ego sane hoc de R.ma P. V.a petere non auderem, nisi de singulari suo affectu erga Religionem nostram confiderem. Sufficit amor et charitas R.mae P. V.ae erga nos omnes nullis limitibus septa fuit hactenus nec ullis incommoditatibus propter nos peper-

¹⁴⁶ Istotam n. 134.

¹⁴⁷ Istotam str. 255 n. 344.

¹⁴⁸ Istotam str. 256 n. 353.

¹⁴⁹ Vol. I PPP 191.

¹⁵⁰ Vol. I PPP 192—194.

¹⁵¹ Vol. I PPP 214—216.

cit.«¹⁵² Dne 8. sept. 1615 je Hren položil temeljni kamen za samostan in cerkev kapucinov v Ptuj. Hren je torej imel s kapucini zadosti zvez.

109. Potrebno je, da se pri tej priliki ozremo na prikazovanje Hrenovega kanoničnega očiščenja, kakršno nam nudi Kidrič v svoji »Zgodovini slovenskega slovstva«¹⁵³. Za historični pomen kanoničnega očiščenja se je Kidrič začel zanimati šele potem, ko sem ga po izdaji »Vatikanskih dokumentov ... o Hrenu ...« v »Časopisu za slovenski jezik, književnost in zgodovino« na to posebej opozoril. Rezultat tega njegovega zanimanja nam nudi njegova »Zgodovina«, a pripomniti moram, da njegovo prikazovanje Hrenovega očiščenja ni točno. On trdi, 1. da je bilo kanonično očiščenje proces privilegirancev, kar po našem dosedanjem izvajanju ni resnično; 2. da sta bila Hrenova soočiščevalca samo dva, medtem ko so v Hrenovem koledarju — in dotično mesto je navedeno celo v »Časopisu« — čisto jasno imenovani trije. Če bi bilo Kidriču bistvo kanonične purgacije popolnoma jasno, bi bil moral postati pri tem že a priori sam nase pozoren: ker so se za kanonično očiščenje pravno zahtevali vsaj trije soočiščevalci, odkar so prisežni pomagači sploh prišli v navado; število je bilo v posameznih slučajih različno, a dva nista zadostovala; 3. da sta Hrenova soočiščevalca prisegla, da je obtoženec nedolžen; toda take naloge prisežni pomagači pri kanoničnem očiščenju niso imeli; oni so bili, kakor smo zgoraj pojasnili, samo testes de credulitate. Zato je pa končno krivo tudi njegovo namigavanje pri naglašanju, da sta bila tista prisežna pomagača dva(!) »graška« kapucina, češ, kako naj tako daleč biva joča redovnika vesta, da je Hren nedolžen. Sicer pa, če se je s soočiščevalci zadovoljil tak Hrenov nasprotnik, kakor je bil Salvaĝo, ki jih je morebiti tudi sam določil, potem tudi mi ne moremo proti njim nič oporekati¹⁵⁴.

¹⁵² Obe pismi sta v kopiji ohranjeni v Vol. II PPP 34—35. Tedaj je Hren po teh opravkih prišel v Maribor 22. aprila 1613. Hrenov koledar (MHK 1862, 88).

¹⁵³ Ljubljana 1929, 100.

¹⁵⁴ Naj pri tej priliki opozorim še na Kidričevo sodbo o Hrenovi častihlepnosti. Trdi, da je bil Hren častihlepen človek, kar je pač treba umeti tako, da je bila častihlepnost zanj značilna poteza. Pravega dokaza za to trditev pa ne nudi nobenega. Dokazovanje z »ako« in »najbrž« (na str. 102) in z »zdi se« (na str. 101) nima prav nobene dokazne moči, zlasti

110. Z dekreti za ljubljansko škofijo je Salvalo svojo nuncijaturo za ta teritorij končal. Kakor že rečeno, veljajo ti dekreti ne samo za Hrena, ampak tudi za njegove naslednike. So torej splošni in streme za reformo časovnih in krajevnih razmer, za katere domači škofje, dokler niso bili dovolj poučeni in zadosti pooblašteni, niso bili odgovorni. Za take dekrete višjih oblasti so mogli biti dobri škofje le hvaležni, ker so se pri izvajanju reforme nanje lahko sklicevali. Iz instrukcije za Porzija vidimo, da so v Rimu smatrali reformo po nuncijah za potrebno tudi v onih deželah in škofijah, katerih škofje

ne spričo tako kočljive trditve o častihlepnosti. Bolj odločno se izraža na strani 100, kjer pravi: »Da so izšli ‚Evangelia inu listuvi‘, tretja (ali četrta) katoliška slovenska knjiga in obenem prvo oficialno izdanje ljubljanske škofije za katoliški slovenski repertorij, 1613 z navedbo Hrenove založbe, a brez navedbe Čandikovega imena, spada pač med dokaze Hrenove častihlepnosti.« Da je avtorstvo, zlasti v modernem individualističnem času, zelo dragocena reč, je gotovo. Če torej avtorstvo pri pravem avtorju ni znak častihlepnosti, ampak zahtevak priznanja, naj navedem naslednji primer: Po naročilu presvetl. g. škofa dr. Jegliča sem letos priredil slovenski prevod z originalnim komentarjem sijajne enciklike papeža Pija XI. o krščanski vzgoji mladine, ki je izšel v posebni knjižici z navedbo založbe, a brez navedbe mojega imena. Vkljub temu ne očitam založbi nikake častihlepnosti. Ker smo že pri encikliki, naj omenim še to. Po analogiji z drugimi primeri je gotovo, da je papež Pij XI. ni sam sestavil, in vendar jo je izdal pod svojim imenom. Ali je to znak njegove častihlepnosti? Izdati jo je moral pod svojim imenom pač, ker bi sicer ne imela najvišjega oficialnega značaja. O »Evangelijih in listih« pa Kidrič sam izrecno pravi, da so bili prvo slovensko oficialno izdanje ljubljanske škofije. Ali jih torej v tem zmislu Hren ni imel pravice smatrati za svoje? — Na str. 98 s. pravi, da Hren po l. 1607 v času hudega preganjanja ni mogel posvečati slovenskemu pismenstvu in književnosti iste pazljivosti kakor prej. To zveni, kakor da bi bilo preganjanje vzrok manjše pazljivosti. Ali mar prej ni bil nič preganjan? — Za prejšnji čas spominja Kidrič na sklep gornjegrajske sinode iz l. 1604 (str. 98), naj duhovniki katekizem »za župnike« pridno študirajo, in pristavlja, da se pa ni nič priporočalo, »naj ga prevedejo ali pa napišejo kaj drugega podobnega v slovenskem jeziku«. Če bi bil Kidrič dobro poznal rimski katekizem ex decreto concilii Tridentini ad parochos, bi tega stavka nikdar ne bil zapisal. Rimski katekizem za župnike je tako klasično delo, da je še danes težko najti v teološki literaturi kaj podobnega; na slovenski jezik ga nimamo prevedenega niti danes po tolikem literarnem napredku; sicer pa bi prevod prišel v poštev le za teološko izobražene ljudi, ki ga pač veliko bolje študirajo v originalu. — Na str. 96 s. pravi: »Tomaž Hren ... je živel baje tako, da je bilo to pozneje dve leti v oviro njegovi potrditvi za škofa, za slovenski katoliški literarni pokret pa se ni še prav nič brigal.« Pripomniti moramo: če

so bili dobri in so jih, kakor v tej instrukciji, hvalili tudi v Rimu. Namen nuncijatur je bil pač ta, naj bi nunciji s svojo apostolsko avtoriteto pri reformi škofij škofom, ki sami niso mogli vsega, zares pomagali. Naglaša se vsaj med vrsticami, da niso ovaduhi škofov. Žal, da so bili nekateri nunciji preslabi psihologi, ko so se hudovali nad škofi, ki so imeli čisto dobro voljo, ko so jih grajali in tožili, češ da ne ravnaajo prav in tako, kakor so nunciji sami želeli, namesto da bi jih bili že naprej pravilno poučili. A tudi v tem zadnjem slučaju so bili mnogokrat premalo realni, če so zahtevali, da bi se razmere spremenile kar čez noč, n. pr. da bi se kar na mah ustanovilo in zgradilo škofijsko duhovsko semenišče itd.

111. Po končani zadevi s Hrenom je bil nuncij Salvago Hrenu vse drugače na uslugo kakor prej. Gre le še za Hrenovo prošnjo za dispenzo od obiska *liminum apostolorum*, ki jo je poslal v Rim po nunciju Salvagu. Salvago, ki je prej tako zelo pritiskal na to, naj Hrena pokličejo v Rim pod pretvezo tega obiska, piše sedaj 6. dec. 1615 (ČJKZ št. 123) Borgheseju, da je tudi po njegovem mnenju Hrenu zelo težko, da celo nemogoče iti v Rim, na kar mu je Borghese odgovoril 18. dec. 1610 (ČJKZ št. 126), naj pošlje Hren v Rim vsaj kakega kanonika, in sicer v teku enega leta.

112. Ako poskusimo grupirati vse vire obrekovanj proti Hrenu, ki smo jih ugotovili, in jih skušamo reducirati na en skupni vir, moramo reči, da kažejo vsi viri na ozemlje oglejskega patriarhata in da od tam tudi izhajajo. Skupni vir vsem je stari antagonizem med ozemljem oglejskega patriarhata in deželami avstrijskega območja¹⁵⁵. V tem antagonizmu je oglejski patriarhat skušal v svoj prid izkoristiti in zlorabiti kato-

na tak način rabimo besedo »baje«, ignoriramo kanonično očiščenje in se postavimo ne v vrsto historikov, ampak v vrsto Hrenovih tožiteljev. Kako je končno mogoče trditi, da se Hren tedaj za slovenski literarni pokret ni še prav nič brigal? Da tedaj še nobene slovenske knjige ni izdal, to je po literarnozgodovinskih raziskovanjih res, a iz tega še ne sledi, da se za pokret ni brigal. Tudi ni mogoče kaj takega trditi zato, ker nimamo za nasprotno trditev nobenih virov ali prič na razpolago. Kajti usodno metodično načelo bi bilo, če bi rekli: *kojer ni virov in prič, tam tudi dejstev ni*. Z eno besedo: tudi dvoumno govorjenje ima svoje znanstveno še upravičene meje.

¹⁵⁵ Glej Gutachten pri Loserthu v *Fontes rerum Austriacarum* zv. 60 str. 461 s. ter XXXIII op. 2.

liško reformo, ki se je v tej dobi širila iz Rima in Italije. Tudi kapucini so prišli iz Italije in po samostanih je bilo mogoče najti več Italijanov. Zato ni čuda, če je Ursinus hotel postati škof v Ljubljani, Porzia pa v Trstu, in da so namesto Hrena predlagali potem kakega apostolskega vikarja. Prav tako se je tržaški škof Ursinus prizadeval, naj bi za avstrijski del oglejskega patriarhata postavili posebnega generalnega vikarja, ki naj bi bil po želji patriarha Italijan, po želji nadvojvodovi pa Nmec (pismo de Ponteja Borgheseju z dne 27. febr. 1612, ČJKZ št. 127). Italijanski vpliv naj bi segal skoz do Gradca. Zato je bil Ursinus užaljen, ko je namesto njega postal vladni namestnik v Gradcu Tomaž Hren (Paravicini Borgheseju z dne 27. febr. 1612, ČJKZ št. 130; Hren kanoniku Lovši 9. marca 1620, št. 24).

Vsa ta dejstva nam tudi kažejo, kako pogubno je za Cerkev, če se njeni služabniki lahkomišelnost prepuste laičkim posvetnim vplivom nemoralnega nacionalizma in brezvestne svetne politike.

113. Po koncu svoje nuncijature v Pragi¹⁰⁰ se je Salvažo vrnil v svojo škofijo. A svoji ambicioznosti se s tem ni odpovedal. Prizadeval si je, da bi postal kardinal o priliki novega imenovanja kardinalov pod papežem Gregorjem XV. 5. septembra 1622. Cesar Ferdinand II. ga je — pač na prošnjo Salvaža samega — papežu za kardinala priporočil. Toda Gregor XV. je bil pri imenovanju kardinalov zelo samostojen. Zato pa knezom s predlaganjem kandidatov ni bilo lahko uspeti.

¹⁰⁰ O Salvažovi korespondenci za časa njegove nuncijature v Pragi poroča Pastor XII 526—527. 1.) Instrukcijo za Prago je dobil Salvažo 23. okt. 1610. Ohranjena je v Bibl. Corsini v Rimu Cod. 468 p. 215; druga kopija instrukcije se nahaja v vatikanski bibl. Cod. Ottob. 1066 p. 178^b s. in v vatikanskem tajnem arhivu v Nuntiat. div. 240 p. 43 s. 2.) Poročila Salvaža iz leta 1611 se nahajajo v Cod. Vat. 9611—9615; iz l. 1612 v Cod. Barber. 6915. Oba kodeksa v vatikanski biblioteki. 3.) Naročila, ki mu jih je dajal državni tajnik za l. 1610—1612 pa se nahajajo v Vat. biblioteki Cod. Barber. LXV 17. Za zgodovino češke so ta nuncijaturna poročila zelo važna. 20. jan. 1612 je umrl cesar Rudolf II., o katerem je najprej prišla v Rim vest, da se je pred smrtjo spovedal, in se je zato opravil zanj rekviem v sikstinski kapeli v Vatikanu. Potem pa je dospelo poročilo, da je spoved odklonil in da je umrl brez kesanja. Zato so dali Salvažu naročilo, naj se ohrani nespokorjenost cesarja Rudolfa kolikor mogoče tajno. In res se je to posrečilo tako dobro, da so šele najnoveše preiskave pojasnile stvarni položaj. Toda praška nuncijaturna poročila iz zadnjih mesecev življenja Rudolfa II. se še do danes niso našla.

Skrbno je pretehtal lastnosti in sposobnosti kandidatov in si dal napraviti seznam onih, ki so mogli upati na kardinalske čast, in se je z njim mnogo bavil¹⁵⁷. Ferdinandu je na njegov predlog odgovoril z brevom dne 5. febr. 1622, da njegovi želji ne more ustreči¹⁵⁸.

Po smrti Gregorja XV. je cesar Ferdinand poskušal svojo srečo pri papežu Urbanu VIII. Toda Urban VIII. se je ravnal po svojem naziranju, da je treba imenovati za kardinale samo izvrstne može, in se pri tem na želje knezov ni maral ozirati¹⁵⁹. Kakor v dveh drugih primerih, je Ferdinand propadel pri njem tudi s predlogom, naj se za kardinala imenuje bivši nuncij Salvago. Z brevom od 30. maja 1624 mu je Urban VIII. sporočil, da se na njegovo željo ne more ozirati; zakaj, to da mu bo razložil cesarjev prosilec nobilis vir Albani princeps¹⁶⁰.

114. Zastavimo si za konec še vprašanje, kakšno stališče je zavzemal Hren napram svojim nasprotnikom in obrekovalcem. Stobej se ni zadovoljil samo z dokazom svoje nedolžnosti, s kanoničnim očiščenjem, temveč je zahteval, da se krivični kaznujejo. Hren nasprotno je bil do svojih osebnih sovražnikov bolj mil. Svojo purgacijo je imel za zmago, kakor piše 9. marca 1620 kanoniku Lovši: »Unde litteras apostolicae absolutionis habeo, quas vidit caesar et mihi victoriam gratiosissime fuit adgratulatus.« In to popolnoma dosledno po svojih načelih. Hren se je zavedal, da je krivda sama za krivičneže že dosti velika kazen. Zato je dejal: »Is spuit in se, qui spuit versus Olympum.« Zavedal se je, kako težko je človeku vsem ljudem ustreči. V pismu tržaškemu škofu Scarlichiju, Ursinovemu nasledniku, ki ga je bil nedavno posvetil 14. avg. 1622, je kakor za nauk na njegovo novo življensko pot dne 17. okt. 1622 zapisal besede:

»Nemo unquam placuit, nemo placet omnibus unquam
Nemo satisfecit, nemo satisfaciet.«¹⁶¹

Zato pa je zlasti glede obrekovalcev najboljše ohraniti mirno kri. Saj se nasprotniki bore proti človeku z jezikom tedaj,

¹⁵⁷ Pastor XIII-1 70.

¹⁵⁸ Vatik. tajni arhiv: Epistolae ad Principes, vol. 35 fol. 513.

¹⁵⁹ Pastor XIII-2 700.

¹⁶⁰ Vatik. tajni arhiv: Epistolae ad Principes, vol. 38 fol. 67^{rv}.

¹⁶¹ Kap. arh. v Lj.: fasc. 157, 39 fol. 69.

kadar mu drugače ne morejo škodovati. To je način ženske borbe, ki zasluži zasmeh in preziranje, kakor piše 9. marca 1620 Lovši: »Anile etenim est, cum desunt nocendi arma et occasiones, linguae petulantia et nequitia pugnare. — Quare deridendi ac contemnendi sunt potius...« Če gredo nasprotniki v tem boju le predaleč (nisi cessaverint diffamare), potem jih je seveda treba ukrotiti (perquam valide contundendi). Toda v čem obstoja ta ukrotitev? V zmislu njegovega prej navedenega načela v tem, da se jim z dokazom njihove nepoštenosti zamaše usta: »Sic mentitur iniquitas sibi et eadem os suum oppilat et sic invidus alterius rebus macrescit opimis« (št. 26). Zato tudi pravi o svojih nasprotnikih, da so bili dovolj kaznovani, ko so bili razkrinkani: »in iis tandem deprehensi, victi ac prostrati contabuerunt.« Glavno pa je, da »aliquando iniquitas oppilet os suum neve succumbat innocens« (št. 18). Sicer pa se je treba tolažiti »Dei benignitate, qua suos tentat quidem, non autem ultra quam possint sufferre permittit et dat cum tentatione proventum« (št. 26). Zato pa Bog ne bo dopustil, da bi se smela sramotiti škofovska služba, »neve succumbat innocens aut episcopale ministerium vituperetur« (št. 18). Dokler se to ne zgodi, je zlasti pod častjo škofa vznemirjati se zaradi obrekovalcev (licet infra episcopi dignitatem sit calumniis malignorum hominum commoveri, št. 19). Po tem načelu se je ravnal Hren kot škof: »De insidiis et infamatione adversariorum non est, quod sim valde sollicitus« (št. 24). In take nauke je dajal tudi novemu škofu Scarlichiju v pismu od 17. okt. 1622: »Sciens episcopale munus ipsis etiam angelicis humeris esse formidandum, in quo sane attendendum haud est, quid de nobis dicant homines, sed quemadmodum placere nos Deo oporteat.«¹⁶² Ta načelna jasnost in praktična doslednost izpričuje veliko Hrenovo življensko moдрost in samostojnost.

*

Tri sto let je naše vprašanje čakalo zgodovinske razjasnitve. Bil pa je že tudi skrajni čas, da se je pojasnilo. Zob časa bi morda uničil dokumente, ki so nam danes še na razpolago. Tudi je bilo čisto primerno, da smo ga pojasnili za proslavo tristoletnice Hrenove smrti. Saj po pravici pravi Hren v svo-

¹⁶² Kap. arh. v Lj.: fasc. 157, 39 fol. 69.

jem škofovskem zapisniku o svojih nasprotnikih: »Atque sic ubi laqueum mihi interitumque procurare cupiebant, coronam potibus gloriae et laudis capiti meo imponere« (št. 26).

Tako je tudi resnica o Hrenu po zgodovinski znanosti prišla na dan. Kako prav je dejal Hren: »Veritas temporis filia!« Vendar pa tudi človeške znanosti ne smemo povelečevati nad tistega, o katerem je Hren dejal: »Sit benedictus Dominus Deus veritatis!«¹⁶³

PRAKTIČNI DEL.

Sodelovanje branitelja vezi v zakonskih pravnah.

Ves zakonski postopek deli zaključitev zadeve (*conclusio in causa*) v dva velika dela: v dokazni (*periodus probatoria*) in razpravni (*periodus discussoria*). Zadnji del je naravno krajši od prvega. Uvod v prvi del pa tvorijo sledeči akti: vložitev tožbe, poziv nasprotne stranke ali toženca in litiskontestacija; z vsemi temi akti je podan in ugotovljen predmet pravde.

Ko sodišče pozove toženca pred se, pozove obenem branitelja vezi na sodelovanje; potemtakem branitelj vezi že sodeluje pri litiskontestaciji, ako nima svoje redne oblike, temveč jo nadomešča zasliševanje obeh strank (Wernz-Vidal, *Ius. can., Romae 1925, tom. V., str. 836, op. 42*). Od tega trenutka dalje sodeluje branitelj vezi notri do pismene ali ustne obrambe strank (*defensiones seu allegationes scriptae: can. 1862, 1863; defensiones orales seu disputatio: can. 1866 § 2; 1984 § 1*), ako jo stranki zahtevata. V vsakem slučaju pa gre branitelju vezi zadnja beseda; zato ne sme sodišče prej začeti s pretresanjem zadeve in ostvarjanjem končne razsodbe, dokler ni branitelj vezi podal svojega mnenja na ta ali drug način (*can. 1984*).

Potem, ko nima branitelj vezi ničesar več dostaviti ali pripomniti, začne delovati sodišče samo in ostvarjati na podlagi zbranega dokaznega materiala končno razsodbo. Ker branitelj vezi ni član sodnega zbora, ampak ima v zakonskih pravnah značaj in nalogo stranke, nima prisostvovati razpravam o končni razsodbi, t. j. sejam, v katerih se sodni zbor bavi izključno z ostvarjanjem končne razsodbe. Sodišče mu sicer prisostvovanje lahko dovoli, kakor mu tudi lahko dovoli vpogled v *conclusiones iudicum*, osobito po donešeni razsodbi; kajti *conclusiones* treba priložiti ostalim sodnim aktom. Toda nima pravice, da bi zahteval kaj takega.

Potemtakem sodelovanje branitelja vezi miruje od pismene ali ustne obrambe strank notri do trenutka, ko je donešena končna razsodba. Ako se ta glasi na neveljavnost zakona, se mora priobčiti

¹⁶³ Kap. arh. v Lj.: fasc. 157, 39 fol. 68r.

branitelju vezi na en ali drugi način, ki je predpisan v can. 1877. Osebito velja to tedaj, ako se je tudi drugostopno sodišče izreklo za neveljavnost zakona; v tem slučaju sta namreč podani dve enako se glaseči razsodbi in stranki imata pravico do nove poroke decem diebus a sententiae denuntiatione elapsis, ako namreč branitelj vezi pro sua conscientia non crediderit esse appellandum (can. 1987). Te pravice stranki ne moreta dobiti tako dolgo, dokler ni potekel branitelju vezi zakoniti zasilni rok desetih dni (fatalia legis), a ta rok mu ne začne teči, dokler se mu ni razsodba priobčila na predpisani način. Ako torej drugostopno sodišče, ki se je izreklo za neveljavnost zakona in s tem potrdilo razsodbo prvostopnega sodišča, zanemari objaviti svojo razsodbo branitelju vezi, ostane vsa stvar in suspensio in ukrepi, ki se storijo, dokler je stvar in suspensio, morejo eventualno imeti značaj samovoljnosti (attentatum, can. 1854 ss). Nižjestopno, t. j. prvostopno sodišče, ki se mu vrnejo vsi razpravni akti obenem z razsodbo višjestopnega sodišča, v tem slučaju ni upravičeno izvršiti razsodbe.

V. M.

Ali so liturgični predpisi izločeni iz cerkvenega prava?

Zdi se, da trdi to Pöschl (Kurzgef. Lehrbuch d. KR, 1921, str. 21); zanj so liturgični predpisi sami po sebi umetnostna ali tehnična pravila. Njemu sledi prof. Kušej, ki pravi kratko, da so izločeni iz prava predpisi liturgične... vsebine (Cerkveno pravo² str. 10). Sklicuje se za to svojo trditev na can. 2.

Bolj pravilna je trditev, da so liturgični predpisi izločeni iz kodeksa, a tudi ta ni absolutno resnična. Kajti can. 2 pravi sam: nisi earum (idest legum liturgicarum) aliqua in Codice expresse corrigatur; a takih premenjenih liturgičnih predpisov v kodeksu ni ravno malo. Potemtakem sodijo vsaj ti liturgični predpisi v cerkveno pravo, sicer jim ne bi šlo mesto v kodeksu. V resnici pa so tudi vsi ostali liturgični predpisi del cerkvenega prava; kajti leges so, t. j. norme, ki nalažajo direktno ali indirektno neko obveznost, vsota ali obseg norem iste vrste pa je pravo — ius. Zato tudi govorimo o liturgičnem pravu kot posebnem delu cerkvene discipline, ki ima svoj svojstven predmet in zato tudi svoj značaj. Prav trdi van Hove: Ius liturgicum, seu ritus et caeremoniae quos liturgici libri servandos praecipunt, est pars iuris canonici, ut patet ex can. 2 (Prolegomena, str. 25).

Da bi bili liturgični predpisi umetnostna ali tehnična pravila, se ne da vzdržati že zaradi tega ne, ker so del cerkvenega prava; torej nalažajo neko obveznost, ki ni lastna umetnostnim ali tehničnim pravilom. Podrobneje ločijo znanstveniki liturgične predpise v božjepravne in cerkvenopravne; prvih cerkvena oblast ne more spreminjati, kvečjemu jih more avtentično razlagati. Ti predpisi vežejo

vse. Kar se pa tiče cerkvenopravnih, se dele zopet v direktivne in preceptivne; preceptivni vežejo pod malim ali velikim grehom, razen tega še imajo kanonično sankcijo (can. 2378). Direktivni sicer ne vežejo sami po sebi tistega, ki izvršuje kako sv. opravilo, pač pa druge, ker ne morejo prepovedati tega, kar je po rubriki dovoljeno; direktivni liturgični predpisi so leges permittentes. V. M.

O blagoslavljanju sv. opreme.

Nekateri deli cerkvene opreme se morajo po liturgičnih predpisih blagosloviti, preden se začno uporabljati; opravičeni za blagoslavljanje cerkvene opreme so: kardinali in vsi škofje; krajevni ordinariji za cerkve in oratorije svojega ozemlja; župniki za cerkve in oratorije svoje župnije in rektorji cerkva za svoje cerkve; od krajevnega ordinarija pooblaščeni duhovniki; redovni predstojniki in od njih pooblaščeni duhovniki iste verske družbe za lastne cerkve in oratorije kakor tudi za cerkve redovnic, ki so jim podložne (can. 1304).

Krajevni ordinariji in redovni predstojniki morejo po kodeksu pooblastiti druge duhovnike za blagoslovitev cerkvene opreme; kaj pa kardinali in škofje in pooblaščeni duhovniki, kaj osobito župniki? Ali morejo tudi ti pooblastiti druge, n. pr. župnik svojega kaplana ali koža drugega, ki je slučajno prišel na pomoč?

Eni dovoljujejo tako pooblastitev (n. pr. Cappello, *De sacramentis*, vol. I [1921] str. 83), drugi zanikajo možnost pooblastitve (n. pr. Cicognani v *Apollinaris* 1928, str. 65/6).

Po starem pravu je bilo blagoslavljanje cerkvene opreme pridržano škofom (glej *Collectio rituum Dioec. Lav.* str. 302 ss.), vsi drugi so morali imeti pooblastilo, ki se je moglo dobiti samo od kongregacije za svete obrede; škofje niso mogli dajati nikakih pooblastil iure ordinario, ampak samo na podlagi apostolskega indulta (Decr. auth. 2377 ad 4, 5). Toliko manj so mogli dajati tozadevna pooblastila opatje in drugi, ki so smeli blagoslavljanje cerkvene opreme na podlagi apostolskega indulta, ako ni bila v njem izrečno omenjena facultas delegandi. Vsi indultarji pa so mogli blagoslavljanje, toda ne posvečevati, 1. vso sv. opremo (Decr. auth. 2457) in 2. samo za svoje ali sebi podložne cerkve (Decr. auth. 2377 ad 1, 2, 3; 1815 ad 2; 1340; 1131 ad 18. 19; 587; 513).

Po novem kodeksu je pravica blagoslavljanja sv. opreme občepravna in znatno razširjena; imajo jo vsi kardinali kot privilegij od svojega imenovanja v konzistoriju (a sua promotione in Consistorio), tudi tisti, ki nimajo škofovskega posvečenja (can. 239 § 1 n. 20). Ker uživajo kardinali ta privilegij neposredno na temelju zakona, t. j. can. 239 in 1304, smatramo, da je ta privilegij osebni in ne stvarni. Da bi mogli kardinali kot taki pooblaščati druge, tega can. 1304 ne omenja; zato velja zanje glede pooblastitev isto kar za župnike, namreč da niso dovoljene. Pač pa smemo iz can. 240

§ 2 sklepati, da so upravičeni do pooblastitev napram svojim naslovnim cerkvam in diakonijam. Kardinali, ki so ali suburbikarični ali rezidencialni škofje, so krajevni ordinariji in kot taki imajo pravico pooblaščati po can. 1304 n. 2.

V drugi vrsti imajo pravico blagoslavljeni cerkveno opremo vsi škofje; ni dvomno, da je pod škofi razumeti caractere episcopali auctos. Kajti can. 349 § 1 n. 2 jim kot izbranim ali prekoniziranim ne daje takega privilegija, ki je — kakor pri kardinalih — osebni in neomejen. Pooblaščati drugih ne morejo, ako niso krajevni ordinariji, kar so vsi rezidencialni škofje; toda pooblaščati morejo le za cerkve in oratorije svojega ozemlja. Ako je naslovni škof obenem generalni vikar, je krajevni ordinarij (can. 198) in ko tak ima pravico pooblaščati druge brez posebnega naročila (sine mandato specialij), ako si ni rezidencialni škof pooblastitve posebej pridržal. Nasprotno trdi sicer Eichmann in se sklicuje na can. 1303 § 2 (Lehrbuch d. KR [1930], zv. II, str. 199, op. 1); ali dotični kanon govori o določevanju takse za uporabo cerkvene opreme in nima z njenim blagoslavljanjem nič opraviti.

Nas bolj zanima pravica, ki jo imajo župniki in rektorji cerkva glede blagoslavljanja cerkvene opreme. Pojem rektorja cerkve je po can. 479 in 480 dovolj jasen in ne bo delal pri nas praktično nobene težave; pod župniki pa treba razumeti tiste, ki imajo vse župne pravice in dolžnosti vsaj quoad spiritualia. Sem sodijo: sacerdos cui collata est paroecia in titulum, vicarius paroecialis, vicarius oeconomus, vicarius substitutus, vicarius adiutor, ako je župnik za vse nesposoben, parochus personalis, quasiparochus v misijonskih krajih. Ti smejo blagoslavljeni cerkveno opremo za vse cerkve in oratorije svoje župnije, a rektorji cerkva samo za svoje cerkve.

Da bi mogli župniki in rektorji cerkva pooblaščati druge, o tem can. 1304 popolnoma molči; pravico pooblaščanja imajo po istem kanonu samo krajevni ordinariji in redovni predstojniki. Torej so župniki in rektorji cerkva izključeni. Nič ne pomaga trditev, da je oblast blagoslavljanja sv. opreme redna (potestas ordinaria) in torej prenosna (delegabilis); to velja v polni meri za vodstveno oblast, ne pa za oblast reda (potestas ordinis). Blagoslovitev svete opreme je actus potestatis ordinis — dočim je pooblastitev sama actus potestatis iurisdictionis — in zanj velja določba can. 210, po kateri se oblast reda ne da poveriti drugim, ako ni to izrečno dovoljeno v pravu ali indultu. V pravu, t. j. v kodeksu ni izrečno dovoljeno; torej župniki in rektorji cerkva ne morejo dajati pooblastitev, ako si tega posebej ne izprosijo.

Kar se tiče redovnih predstojnikov, morejo ti blagoslavljeni cerkveno opremo vsi, tudi najnižji ali krajevni, pa naj bodo predstojniki pravih redov ali navadnih kongregacij. A biti morajo duhovniki, sicer sami ne morejo ne veljavno ne dopustno blagoslavljeni svete opreme (can. 1147); pač pa lahko — vsaj po našem mnenju — dajejo pooblastila v mejah can. 1304 n. 5, tudi če niso duhovniki.

Pooblastitev je, kakor smo rekli, *actus potestatis iurisdictionis*; ex natura rei torej nič ne nasprotuje gornji trditvi, a can. 1304 n. 5 jim pravico pooblastitve naravnost podeljuje brez ozira na to, ali so duhovniki ali ne.

Pomenja pravica blagoslavljanja svete opreme za župnike, rektorje cerkva, redovne predstojnike in krajevne ordinarije brez škofovskega dostojanstva privilegij kakor za kardinale in škofe? — Mislimo, da ne; je samo fakulteta, ki jo podeljuje kodeks, ne zato — kakor pri kardinalih in škofih — da bi dal župnikom, rektorjem cerkva itd. poseben pravni položaj ali da bi povzdignil njihovo dostojanstvo in čast, ampak zato, da bi jih usposobil za lažje in hitrejše izvrševanje njihove službe, torej da bi odpomogel neki, večji ali manjši, potrebi. Dobro pravi Cicognani: *ad instar privilegii, ad munia propria expeditora reddenda* (l. c.). Ne strinjamo pa se z istim avtorjem v mnenju, da je fakulteta blagoslavljanja svete opreme dana župnikom *ad instar privilegii personalis*; po našem mnenju je oblast reda, ki jo imajo po can. 1304 krajevni ordinariji brez škofovskega dostojanstva, župniki, rektorji cerkva in redovni predstojniki, navezana na službo (*officio adnexa*, can. 210), dočim je pri kardinalih in škofih in seveda pri pooblaščenih poverjena neposredno osebi.

Kodeks pravi: *pro ecclesiis et oratoriis proprii territorii, in territorio suae paroeciae positis, pro suis ecclesiis, pro propriis ecclesiis et oratoriis ac pro ecclesiis monialium* (can. 1304 n. 2, 3, 5). Pro pomenja toliko kot: za, na korist, v korist; ni treba torej, da bi bila sveta oprema last dotične cerkve, dovolj je, ako je namenjena za rabo v dotični cerkvi, dasi morebiti za kratek čas in jo potem lastnik vzame s seboj (n. pr. župnik ali kaplan na novo župnijo ali kaplanijo). Ponovna blagoslovitev v tem slučaju ni potrebna. Iz istega razloga ni izključeno, da župnik ne bi smel blagosloviti cerkvene opreme izven mej svoje župnije, pri čemer treba kajpak upoštevati can. 462 n. 7; zahteva se le, da je oprema namenjena za cerkve ali oratorije njegove župnije.

Ako bi blagoslovil cerkveno opremo duhovnik, ki ni za to upravičen, bi blagoslovitev bila sicer nedovoljena, vendar pa ne neveljavna (can. 1147 § 3).

V. M.

Odloki sv. stolice.

1. *Instructio de quibusdam vitandis atque observandis in conficiendo Sacrificio Missae et in Eucharistiae Sacramento distribuendo et asservando.*

1. Ker v naši dobi vino ponarejajo in pšenično moko kvarijo, naj mašniki posebe skrbe, da bodo dobivali za sv. mašo veljavno tvarino. Če more, naj mašnik sam doma oskrbi obojo tvarino, kruh in vino. Če ne, pa naj dobiva tvarino pri takih ljudeh, ki sami meljejo pšenico in sami pridelujejo vino od trte. Biti pa morajo ti ljudje popolnoma zanesljivi, tako, da je izključen vsak najmanjši

sum o ponarejevanju ali kvarjenju tvarine za daritev. Ordinariji naj poskrbe, da bi kruh in vino za daritev pripravljale zlasti redovne osebe.

2. Mašnik naj pazi, da se hostij ne bodo držale drobtinice. Zato naj pred sv. mašo hostije skrbno obdrgne ob robu; male hostije, če jih je mnogo, pa vsaj na rešetu narahlo pretrese. V ciborij naj ne devlje hostij kar skupoma, ampak naj posamezne lepo polaga.

3. Med obhajanjem bodi pred verniki razgrnjen bel prt; a razen tega naj se povsod uvede posebna patena, gladka, ne izrezljana plitvica iz srebra ali pozlačene kovine, ki naj jo verniki sami drže pod brado. Ta plitvica se ne rabi pri škofovi maši in pri slovesni maši, ker tedaj mašnik, ki asistira, ali diakon drži pateno, ko verniki prejemajo sv. obhajilo.

Verniki naj se opomnijo: Ko drže plitvico pod brado ali ko jo izroče mašniku ali komu drugemu poleg sebe, naj je ne obračajo tako, da bi drobci mogli pasti doli.

Če mašnik deli sv. obhajilo med mašo, pa po obhajanju najde drobce na plitvici, naj jih s palcem podrgne v kelih; če je obhajilo izven maše, proži drobce v ciborij.

K tem določbam je pomniti: a) Če je plitvica iz srebra, ni treba, da bi bila pozlačena; če je iz druge kovine, bodi pozlačena vsaj notranja plat.

b) Plitvica se ne blagoslovi. Ni pa dovoljeno, da bi namesto plitvice, ki ni blagoslovljena, dali vernikom posvečeno pateno, ki se rabi pri sv. maši.

c) Mašnik, ki deli obhajilo, ne more s prsti leve roke, ki z njo nosi ciborij, držati pateno, da bi jo podstavljal vernikom pod brado.

d) Ko mašnik neha obhajati, nese plitvico sam na oltar, ne pa strežnik. Iz tega se da posneti, kako je s prenašanjem plitvice med obhajanjem. Ko je mašnik obredil eno vrsto vernikov, sprejme on sam, ne pa strežnik, plitvico od zadnjega vernika v tej vrsti in jo prenese in da v roko prvemu verniku v novi vrsti.

e) Če po obhajanju najde mašnik na plitvici reči, ki jih ne spozna jasno za drobce sv. hostije, ampak so morda stvari, ki so od drugod, n. pr. z glave ali obleke vernikov padle na plitvico, teh stvari ne podrgne v kelih ali ciborij, ampak v posodico z vodo, ki je pripravljena na oltarju za umivanje prstov. Ko bi take reči pri čiščenju plitvice prožil v kelih, bi se mu lahko gnusilo piti iz keliha; in ko bi jih podrgnil v ciborij, bi se onemu mašniku, ki bo čistil ciborij, gnusilo zaužiti tako purifikacijo.

Če mašnik deli obhajilo v bolnišnici bolnikom s kužno boleznijo, pa najde na plitvici drobtinice sv. hostije, ki so se morda doteknile ustnic ali sline okuženega bolnika, te drobce pobere s pavolo in pavolo dene v posodico z vodo, vodo s pavolo pa izlije čim prej v sakrarij.

f) Ko je mašnik očistil plitvico, jo dene v posebno burzo, zato da se ne umaže; burzo postavi poleg tabernaklja, nikakor pa je ne sme deti v tabernakelj.

g) Če mašnik obhaja med sv. mašo le malo vernikov in ne rabi ciborija, ampak položi sv. hostijo kar na pateno, tedaj, se zdi, zadostuje prt pogrnen čez obhajilno mizo, in če ni obhajilne mize, smejo verniki deti pod brado bel prtič, v obliki večje pale, ki je napet na debel papir ali tenko deščico.

h) Pred obhajanjem naj se plitvica s prtičem obriše. Verniki naj plitvice nikoli ne poljubljajo. (Ephem. lit. 1930, 72 s.)

4. Ordinariji naj skrbe, da bodo oltarji in prtovi čisti, čisti zlasti korporali.

5. Zadnje tri dni velikega tedna se sv. hostije za obhajanje bolnikov ne smejo spraviti pri božjem grobu, ampak naj se pripravi za te dni poseben tabernakelj v kaki kapeli poleg cerkve ali v zakristiji. Kjer takega pripravnega kraja ni, naj se shrani ciborij s sv. hostijami v tabernakelj pri božjem grobu in tu ostane do velike sobote. Če v kaki cerkvi veliki četrtek ni slovesnega liturgičnega opravila, ostane ciborij na svojem oltarju do solnčnega zahoda tega dne; potem naj se prenese, če mogoče, v poseben tabernakelj, kakor je bilo zgoraj rečeno (S. C. de Sacram. 26. mart. 1929, AAS 1929, 631—639).

2. Prepovedane knjige.

V indeks prepovedanih knjig je kongregacija sv. oficija uvrstila knjige:

1. Ernst Michel, Politik aus dem Glauben. Eugen Diederichs Verlag in Jena, 1926 (decr. 30. octobr. 1929, AAS 1929, 670).

2. Mario Missiroli, Date a Cesare — La politica religiosa di Mussolini con documenti inediti (decr. 25. jan. 1930, AAS 1930, 24).

3. Ignotus, Stato Fascista, Chiesa e Scuola (decr. 25. jan. 1930, AAS 1930, 24).

3. O porcijunkulskem odpustku.

a) Sv. penitenciarija je 10. julija 1924 izdala odlok: če 2. dan avgusta ni nedelja, smejo župniki in rektorji cerkva iz pravičnega vzroka naslednjo nedeljo določiti za porcijunkulske odpustke. Pojavil pa se je dvom: ali morejo verniki 2. dan avgusta dobiti porcijunkulske odpustke v eni cerkvi, in naslednjo nedeljo v drugi cerkvi? Sv. penitenciarija je odgovorila k vprašanju: affirmative.

b) Sv. penitenciarija je v istem dekretu z dne 10. julija 1924 odločila: kdor hoče dobiti porcijunkulski odpustek, mora po namenu sv. očeta moliti vsaj šest Očenašev, Češčenamarij in Čast bodi. To določbo so vobče tako tolmačili, da je sv. penitenciarija hotela določiti samo to, kako dolgo treba moliti, ne pa kaj se mora moliti. Namesto šestih Očenašev, Češčenamarij in Čast bodi da se lahko opravi druga enako dolga molitev. V nasprotju k temu tolmačenju je sv. penitenciarija izjavila: Tiste besede v odloku z dne 10. julija 1924, da je treba moliti vsaj šest Očenašev itd., se morajo tako umeti, da je ukazano, naj se molijo vprav te molitve, in da

vernikom ni dano na voljo, da bi molili kake druge, enako dolge molitve. (S. Poenit. 13. jan. 1930, AAS 1930, 43.)

4. O zbirkah orientalskih klerikov za maše in druge namene.

Dogaja se večkrat, da kleriki vzhodnega obreda, pa tudi taki, ki niso kleriki, pa si ta naslov po krivici prisvajajo, potujejo po tujih deželah, izven svoje domovine in prosijo miloščine in nabirajo darove za sv. maše, pri tem pa lažno pripovedujejo, da imajo pravico, da sprejemajo samo del mašnega štipendija, drugo pa da lahko vračajo ali prepuščajo onim, ki dajo dar za sv. mašo, in tako varajo duhovnike in vernike. Sv. stolica je o tej stvari izdala že razne odloke. Tudi zakonik veli v kán. 622, § 2: Brez avtentičnega in novega reskripta kongregacije za vzhodno Cerkev naj ordinariji latinske Cerkve ne puste nobenega orientalskega klerika, pa naj je kateregakoli reda ali kakršnekoli stopnje, da bi pobiral denar v njih teritoriju.

Kraj vsega pa te najhujše prevare tudi še sedaj in neredko snujejo in si jih izmišljujejo zlasti taki ljudje, ki niso ne kleriki, ne orientanci, niti katoličani ne, pa si po zvijači to ime pridevajo. Da se te prevare preprečijo in se po moči čuva sloves orientalcev, je kongregacija za vzhodno Cerkev dne 17. junija 1929 že prej izdane norme nanovo potrdila in dopolnila:

1. Za vsako pobiranje denarja ali mašnih štipendijev v diecezi latinskega obreda mora imeti klerik vzhodnega obreda, pa naj je kateregakoli reda ali kakršnekoli stopnje, dovoljenje kongregacije za vzhodno Cerkev.

2. Kongregacija za vzhodno Cerkev se bo ravnala po pravilu, da ne bo dajala dovoljenja za nabiranje denarja ali mašnih štipendijev, pa naj bo za katerikoli kraj in kakršnenkoli vzrok naj se navaja.

3. Če bo kedaj radi čisto posebnih okoliščin in iz povse izrednih vzrokov sodila, da bi se pobiranje moglo dovoliti, bo tako posebno dovoljenje določila in omejila na kraje, ki jih bo po imenu označila; obenem bo kongregacija sama škofo onih krajev, vsakega posebe in izrečno obvestila o tem dovoljenju in o vzroku, zakaj se je dovoljenje dalo; pri tem pa ostane v moči pravilo, da se pobiranje ne more vršiti, če škof na to ne pristane.

4. Če torej sv. stolica direktno ali po papeževem legatu ali nunciju ali apostolskem delegatu ni o tej zadevi obvestila ordinarija, ta nikakor ne more dovoliti, da bi se v njegovem kraju priredilo kako nabiranje, bodisi denarja, bodisi mašnih štipendijev, tudi tedaj ne, če ta, ki prosi miloščine, prinese pisano priporočilo ali kakršnekoli listine drugih ordinarijev ali katerekoli cerkvene oblasti, da celo tedaj, če pokaže listine, ki bi jih bila izdala sama kongregacija za vzhodno Cerkev.

Vprav tako ne morejo ne ordinariji ne rektorji cerkvá dajati ali kakorkoli dovoljevati mašnih štipendijev orientalcem ali onim, ki pravijo, da so orientanci.

Če to naredo, so sami odgovorni za maše in štipendij.

5. Ta odlok velja za vse orientalce; izvzeti so le oni, ki bivajo v svojem kraju na vzhodu.

Ordinariji naj o tem odloku obveste svoje mašnike, zlasti rektorje cerkvá, redovne hiše, in če je treba, tudi vernike.

Če se v njih diecezah kaka taka prevara zgodi, naj imena onih, ki pravijo, da so orientalci, sporoče kongregaciji za vzhodno Cerkev, in če je sila in se jim zdi primerno, naj jih naznanijo tudi civilni oblasti (S. C. pro Eccles. Orientali, 7. januar. 1930, AAS 1930, 108—110).

5. Navodilo glede nedostojne ženske noše.

S. Congregationis Concilii Instructio ad Ordinarios Dioecesanos: de inhonesto feminarum vestiendi more, 12. jan. 1930, AAS 1930, 26—28. — To navodilo je priobčeno v slovenskem prevodu v Ljubljanskem škofijskem listu, 1930, št. 3, str. 43 s. Naj opozorimo samo na nekatere stvari:

1. Starši naj odvrčajo hčere od javne telovadbe in telovadnih prireditev. Če pa so hčere prisiljene, da se javne telovadbe in telovadnih prireditev morajo udeleževati, naj starši skrbno, da bodo imele na sebi popolnoma dostojno obleko; nikoli naj ne dopuščajo, da bi se oblačile nedostojno (n. 3).

2. V cerkvene družbe naj se ne sprejemajo ženske, ki se nedostojno oblačijo. One, ki so že sprejete, pa se pozneje kaj pregreše v tej stvari, naj se opomnijo na pogršek, in če se ne spametujejo, naj se odslovo (n. 8).

3. Deklicam in ženskam, ki se nedostojno oblačijo, naj se odreče sv. obhajilo in botrstvo pri sv. krstu in sv. birni, in če je treba, naj se jim zabrani celo dostop v cerkev.

K tej točki naj dostavimo tole: Ženska, ki bi prišla k obhajilu nedostojno razgaljena, tako, da bi očitno žalila sramežljivost in bila ljudem v pohujšanje, bi smrtno grešila. Mašnik bi pri obhajanju šel molče mimo nje in ne bi ji dal sv. obhajila. Vendar pa naj mašnik pomni, da nespodobno oblečeni ženski ne da sv. obhajila samo takrat, kadar mu je na prvi pogled, brez vsakega premišljevanja, takoj jasno, da se taka obleka ne spodobi za cerkev.

6. O zakonu nekatoličanov.

Če sklepajo zakon z nekatoličani, po kánonu 1099, § 2, niso vezani na tridentinsko formo oni, ki so rojeni od nekatoličanov, pa so biti krščeni v katoliški cerkvi, potem pa so vkljub danemu poročtvu za katoliško vzgojo zrastle v krivi veri ali v razkolu ali brez vsake vere.

Odbor za razlaganje cerkvenega zakonika je 20. julija 1929 izjavil, da se smatrajo za rojene od nekatoličanov ne samo tisti, ki sta jim oba roditelja, oče in mati, nekatoličana, ampak tudi oni, ki jim je samo eden roditeljev, oče ali mati, nekatoličan (gl. B. V. 1930, 88).

Pojavil pa se je dvom: ali se morejo imenovati »ab acatholicis nati«, rojeni od nekatoličanov, tudi tisti, ki so jim roditelji, ali vsaj eden izmed njih, a p o s t a t i ? — Odbor za razlaganje cerkvenega zakonika je 17. febr. 1930 odgovoril: »ab acatholicis nati« se imenujejo tudi »nati ab apostatis« (AAS 1930, 195).

7. O pravadah za razporoko in ločitev zakona.

Po kánonu 1907 § 1 mož in žena ne moreta začeti pravde za ločitev ali razporoko, če sta sama vzrok zadržku. To velja — tako je izjavil odbor za razlaganje cerkvenega zakonika 12. marca 1929 — ne samo za razdiravne zadržke v ožjem pomenu, kakršni so n. pr. crimen, raptus i. dr., ampak tudi za zadržke v širšem pomenu, kakršni so n. pr. vis, metus, error (gl. B. V. 1929, 284).

Ali pa moreta mož in žena v smislu § 2 istega kánona vsaj ničnost zakona naznaniti ordinariju ali promotorju justitiae? — Odbor za razlaganje cerkvenega zakonika je 17. febr. 1930 odgovoril, da mož in žena to moreta (AAS 1930, 196).

8. O oporokah v korist cerkvi.

Kánon 1513 § 2 veli, naj se v oporokah v korist cerkvi, če mogoče, izpolnijo vse formalnosti civilnega prava; če so v oporoki te formalnosti izpuščene, naj se dediči opomnijo (»heredes moneantur«), da izvrše zadnjo voljo testatorjevo. Odbor za razlaganje cerkvenega zakonika je 17. febr. 1930 izjavil, da je besedo »moneantur« treba umeti kot zapoved, in ne samo kot željo. Dediči se torej morajo opomniti (AAS 1930, 196). F. U.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Novi zakon.

A. T e k s t.

1. Novodobni biblični študij zahteva boljše poznanje svetopisemskega teksta in tekstne kritike. Da bi imeli slušatelji bogoslovnih visokih šol, zlasti pri seminarskih vajah pripomoček, ki bi jih uvajal v zgodovino bibličnega teksta, je bonnski ekseget H. V o g e l s izdal kratko vadnico¹, obsegajočo odlomke grških, latinskih, sirskih (v prevodu) in gotskih rokopisov NZ, deloma posamezno, deloma v dveh ali treh vzporednih stolpcih. Ti teksti, katerih izbor je pri skromnem obsegu knjige seveda zelo omejen, imajo samo namen pokazati značilne razlike med posameznimi rokopisnimi družinami.

¹ Heinr. Jos. Vogels, Übungsbuch zur Einführung in die Textgeschichte des Neuen Testaments. 8^o, str. 32. Bonn 1928, Hanstein.

2. Kot dopolnilo k tej knjigi pa je izšlo lani večje Vogelsovo delo »Codicum Novi Testamenti Specimina«². V tem delu podaja pisatelj 51 fototipičnih posnetkov iz novozakonskih bibličnih rokopisov ter fotografije treh strani najstarejših tiskanih biblij. V uvodu naglašja, da tabele s teksti niso namenjene za študij paleografije, marveč za slušatelje teologije, ki naj na njih spoznajo, kakšna je bila zunanja oblika važnejših rokopisov izvirnega teksta in prevodov NZ. Poleg dveh papirov iz 3. in 4. stol. se nahajajo v zelo posrečenih, jasnih reprodukcijah odlomki starih uncialnih rokopisov, dalje mlajši grški rokopisi, pisani z minuskulami, palimpsesti, tipi za »codices bilingues«, odlomki prevodov, sirskega, arabskega, gotskega, zlasti velikega števila starolatinskih. Če izvzamemo tabelo 35 b (cod. Gigas), je povsod odtisnjena po ena cela stran starega rokopisa z vsemi poznejšimi opazkami, korekturami ali glosami, ki so mnogokrat za kritiko bibličnega teksta zelo važne in zanimive. Na koncu so tri strani iz najstarejših tiskanih biblij (latinska iz l. 1455) do 1461; Complutensis iz l. 1514 in Sixtina iz l. 1590).

Iz ogromnega števila rokopisov je V. izbral samo to, kar je za študij tekstne kritike najbolj poučno. Večinoma so posnetki, ki do danes fototipično še niso bili objavljeni. Papir je fin, zato so slike zelo jasne in tekst na njih lahko čitljiv.

Škoda se nam vsekako zdi, da pisatelj, ki je objavil fotografije tolikega števila bibličnih prevodov (tudi poznejših), v zbirko ni sprejel vsaj par fotografičnih posnetkov iz staroslovenskih rokopisov, recimo enega glagolskega in enega cirilskega. Tehnično bi bilo to lahko izvedljivo in knjiga bi bila popolnejša.

Kot uvod k tabelam služi kratek pregled (Tabularum conspectus, str. 5—13, v lat. jeziku), kjer pisatelj za vse rokopise, sprejete v knjigo, navaja najpotrebnejše podatke o starosti, kraju, kjer so bili najdeni in kjer se nahajajo, o posebnostih i. dr. Posebno dobrodošle so v tem delu bibliografične notice k posameznim rokopisom. Gotovo bo pa vsak čitatelj želel, da bi bil ta uvod obsežnejši.

B. Življenje Jezusa Kristusa. Eksegeza evangeljev.

3. Obsežna literatura o življenju našega Gospoda je obogatena z novim francoskim delom, kateremu vsaj ta čas v literaturah drugih narodov ni enakega. Znani bogoslovni pisatelj P. L. de Grandmaison je po 40 letni pripravi izdal v dveh zvezkih svojega »Jezusa Kristusa«³. Delo sicer ni povsem novo, ker je pisatelj že

² Codicum Novi Testamenti Specimina. Paginas 51 ex codicibus manuscriptis et 3 ex libris impressis collegit ac phototypice repraesentatas edidit Henr. Jos. Vogels. 4^o, str. 14 in 54 tabel. Bonnæ 1929, Hanstein.

³ P. Leonce de Grandmaison, Jésus Christ, sa personne, son message, ses preuves^o. 8^o (I. zv. XXXVIII+412 str., II. zv. 694 str.). Paris 1929 (I. izd. l. 1928), Beauchesne. — Delo je izšlo po pisateljevi smrti (jun. 1927). V teku enega leta je doživelo 8 izdaj.

l. 1915 v *Dictionnaire d'Apologétique* objavil 250 stolpcev dolg članek pod naslovom »Jésus Christ« (II, 1288—1538). V tem članku že je podal vse glavne obrise dela, ki je bogato izpopolnjeno izšlo 13 let kasneje.

Problem življenja in dela J. Kr. obravnava pisatelj v šestih poglavjih (on jih imenuje »Knjige«). V prvem poglavju govori o virih Jezusovega življenja. Na kratko obravnava judovske in poganske vire, potem pa izčrpno krščanske vire, zlasti kanonične evangelije (I, 16—236). Posebno skrbno je obdelan četrti evangelij. Drugo poglavje pojasnjuje politične, socialne in verske razmere dobe, v kateri je živel Kristus (I, 237—293). Dodana je na štirih straneh bibliografija o tem predmetu. Težišče knjige je v tretjem, četrtem in petem poglavju. Pisatelj tu govori o Jezusovem veselem oznanilu (I, 297—410), o Jezusovi osebi (II, 1—122) in o delih, ki spričujejo njegov mesijanski poklic in njegovo božjo naravo (II, 223—532). Ta tri poglavja, zlasti pa še poglavje o Jezusovi osebi (Jezusovo pričevanje o sebi; Jezusova oseba; Jezusov problem; razne rešitve, prava rešitev tega problema) so obdelana tako vsestransko, s toliko ljubeznijo in tolikim poznanjem predmeta, da bo po njih knjiga ohranila trajno vrednost. Zaključno poglavje (II, 533—633) predočuje kontinuiteto vere v Kristusa ter Kristusove Cerkve; navaja se dolga vrsta prič, ki so v vseh časih s svojim življenjem dokazovale, da Kristus še živi v Cerkvi in v nji nevidno deluje po svoji milosti. Na koncu je dodano obširno osebno in stvarno kazalo.

Pisatelj se je v knjigi dotaknil vseh važnejših problemov, ki spadajo v okvir življenja in dela Jezusa Kristusa. Drugo poglavje (*Le milieu évangélique*) je obdelano nekoliko kraje kot ostala štiri. Morda bi ga pisatelj, če ga ne bi smrt prehitela, izpopolnil. Tudi sinoptični problem bi smel biti v tako obsežnem delu obdelan izčrpnjeje. Pri nemških delih pisatelj ne citira vedno najnovejših izdaj. Tako je n. pr. pri Feltenu, *Neutest. Zeitgeschichte* (str. I, 290) omenjena 1. izdaja iz l. 1910, dasi je že 2 leti pred avtorjevo smrtjo (l. 1925) izšla nova, znatno izpopolnjena. Nekaj novejših del sta na svojo roko dodala izdajatelja Lebreton in Huby; nahajajo se med oglatim oklepajem.

4. Komaj eno leto za *Grandmaisonom* je izdal podobno, a mnogo krajše delo o Jezusu Kristusu lyonski profesor Lepin⁴. Pisatelj že v naslovu svoje knjige izraža, da hoče pisati apologetično: podati dokaze za Kristusovo historično bivanje in za njegovo božanstvo. Knjiga je razdeljena v tri dele. V prvem delu (*Jésus de Nazareth*) razmotriva pisatelj hipoteze modernih kritikov o Jezusu; predvsem se ozira na francoskega pisatelja Couchouda, ki v svojem delu »*Le mystère de Jésus*« (izšlo l. 1924) taji Kristusa kot zgodovinsko osebo. Proti temu navaja dokaze za Kristusovo historično bivanje iz nekanoničnih knjig in spisov 1. ter 2. stoletja, iz pisem sv. Pavla in iz evangelija sv. Marka. Drugi del govori o Kristusu Mesiju (*Le Messie*). V Kristusa-Mesija so verovali apostoli. Te vere

⁴ M. Lepin, *Le Christ Jésus. Son existence historique et sa divinité*. Vel. 8^o, 412 str. Paris 1929, Bloud et Gay.

si niso ustvarili sami, marveč se jim je Kristus sam večkrat razodel kot Mesija. V tretjem delu (*Le fils de Dieu*) dokazuje avtor Kristusovo božanstvo iz listov apostola Pavla, iz ostalih kanoničnih knjig, posebno iz četrtega evangelija, iz Kristusovega nauka in njegovih čudežev, iz vstajenja, iz ustanovitve sv. Cerkve.

Knjiga se ozira predvsem na francosko racionalistično literaturo, samo mimogrede na nemško (Kalthoff, Drews i. dr.). Koristila bo zlasti laičnim čitateljem, katerim so Renan, Loisy, Couchoud i. dr. omajali vero v Kristusa kot historično osebo in v Kristusa Boga-človeka. S tega stališča se da upravičiti njen pretežno polemični značaj. Tretje poglavje prvega dela (*L'existence historique de Jésus d'après les documents extracanoniques*) je obdelano tako na kratko, da bo prej povzročilo dvome kot utrdilo vero.

5. Problem sodnega procesa proti Jezusu, v katerem se je že zelo mnogo pisalo⁵, je znova načel univ. prof. A i c h e r iz Bamberga. V kratki, a poučni monografiji »Der Prozess Jesu«⁶ skuša odgovoriti na dve vprašanji: Kdo je Jezusa k smrti obsodil? In zakaj je bil Jezus k smrti obsojen? Na prvo vprašanje odgovarja: Jezusa je k smrti obsodil sinedrij in Pilat. Pilatov sklep ni samo ukaz za izvršitev smrtne obsodbe, temveč samostojna smrtna obsodba, ki nima za pogoj niti judovskega prava niti smrtne obsodbe najvišje judovske sodne instance (str. 31). Judovski sinedrij je torej pred Pilatom imel samo ulogo tožitelja in ne predsednika. Pri vprašanju o vzroku obsodbe pisatelj premostriva posebej stališče sinedrija in stališče Pilata. Judovski veliki zbor ni Jezusa obsodil zato, ker je pred velikim duhovnikom izjavil, da je Mesija, marveč zaradi tega, ker si je prilaščal božje lastnosti (Mt 26, 64 b). Pilat ga je obsodil na smrt kot veleizdajalca (»kralja«), ne da bi mu Jezus priznal, da je kralj, in ne da bi bil Pilat sam prepričan o njegovi krivdi. Jezus je postal žrtev justičnega umora. Kompetentni sodnik je v bistveno legalnem sodnem postopanju izrekel iz strahopetnosti smrtno obsodbo, ki tudi po njegovem prepričanju ni bila stvarno utemeljena (str. 91).

Aicherjeva razprava sicer niti s pravnozgodovinskega niti z eksegetičnega stališča ne prinaša bistveno novih odkritij, vendar je vredna, da jo preštudira ne le jurist, ampak tudi ekseget. Zamotani problem je znal pisatelj spretno najprej razčleniti in ga na to v vseh glavnih točkah povsem zadovoljivo objasniti; obenem je sestavil obsežen seznam literature o tem predmetu (celih pet strani).

V uvodu poudarja avtor, da se je pri vprašanju o Jezusovem procesu doslej premalo upoštevala eksegetična literatura in da si pisatelji niso dovolj prizadevali za pravilno pojmovanje bibličnih tekstov. V tem pogledu pomeni njegova knjiga hvalevreden napredek. Vendar tudi njegova eksegeza ne drži vedno. Izraz *ὁ σιναξ* (Mt 26, 64) tolmači A. kot »to si rekel ti«. A gotovo je, da je izraz *ὁ σιναξ* hebraizem in pomeni toliko kot »tako je«, ali »kakor si rekel, tako je« (prim. n. pr. Strack-Billerbeck, *Das*

⁵ Primerjaj informativno razpravo prof. dr. M. Dolenc a »Kriminalni proces zoper Jezusa Krista v luči novejših pravno-zgodovinskih raziskavanj v Času 1923 (str. 398—405).

⁶ Dr. Georg Aicher, *Der Prozess Jesu* (Kanonistische Studien und Texte, Bd. 3), 8^o, str. 102, Bonn 1929, Schröder.

Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch, München 1922, pg. 990). Napačna je trditev: »Načelo tekstne kritike velja tudi tu. Težki οὐ σίπας je n. sprti preprostemu ἀπό σπυ (paralela pri Mr 14, 62) prvotnejši (pg. 74). Matej je pisal Judom, njegov evanĝelij je bil prvotno koncipiran v aramejskem jeziku, zato najdemo pri njem hebraizme; Marko pa je pisal poganom (Rimljanom in Grkom), zato se po možnosti ogiblje hebraizmov. — Pravilno trdi pisatelj, da je sinedrij obsodil Jezusa, ker si je prillašal boĝje lastnosti, in ne zaradi izjave, da je Mesija. Ni pa eksegetično upravičljivo, če se trdi, da Jezus pred Pilatom ni priznal, da je kralj. Izjava οὐ λέγουσι (Jan 18, 37) je enaka Matejevi οὐ σίπας in pomeni potrditev vprašanja. Kristus je povedal, da je njegovo kraljestvo duhovno in da ga Judje po krivem dolĝe veleizdajstva (Jan 18, 36). Pilat je to prav razumel, zato je priznal, da ne najde krivde na Jezusu.

6. Dober prispevek za eksegezo evanĝelijev je knjiga o klimi in boleznih v Palestini za časa Jezusa Kristusa, ki jo je napisal poljski pisatelj S. Trzeciak, bivši profesor na Duhovni akademiji v Petersburgu⁷. Doba, v kateri je živel in deloval naš Gospod, je še v mnogih ozirih temna. Da bi pojasnil nekatere evanĝeljske podobe, primere, čudeĝe, se je avtor lotil hvaležnega dela, raziskati klimatične in zdravstvene razmere Palestine v Kristusovem času na podlagi talmuda in drugih starih virov ter jih pokazati v luči novejših klimatičnih in zdravstvenih raziskavanj.

V 28 poglavjih obravnava avtor troje za eksegezo važnih tem: klimo, higieno in medicino. Za eksegeta je zanimiv zlasti tretji del, o medicini pri Judih ter o vrstah bolezni, ki jih srečujemo v evanĝelijih. Pisatelj govori o slepoti, gluhosti, paralizi, gobavosti, mrzlici, kugi, obsedenosti. Posebno pozornost je posvetil bolezni gobavosti, svoja izvajanja pojasnjuje z velikim številom slik gobavcev iz Jeruzalema, Turkeстана, Peterburga in Rige. Obsedenost pojasnjuje v luči filozofije, medicine in novejših spiritističnih raziskavanj. Posebej obravnava nekatere sluĝaje obsedenosti, ki so omenjeni v evanĝelijih. Pred poglavjema o klimi in medicini se nahaja obširen seznam literature.

Dasi avtor v uvodu označuje svoje delo kot komentar k sv. pismu, zlasti k NZ, se spušča včasih v podrobnosti, ki zanimajo bolj medicinca ko teologa. V seznamu literature se nahajajo dela iz 17. in 18. stol., ki so zgodovinsko paĝ zanimiva, a danes za eksegezo neuporabna. Pomanjkljivo pri seznamu literature je to, da se navajajo dela brez kakega doloĝnega sistema. Sicer pa je Trzeciakov spis skoro edini te vrste ne samo v poljski, ampak tudi v drugih literaturah ter dobro dopolnjuje Feltena in Schürerja.

A. Snoj.

b) Ocene in poroĝila

Veber France, **Filozofija. Naĝelni nauk o ĝloveku in njegovem mestu v stvarstvu**. Ljubljana 1930. Izdala in zaloĝila Jugoslovanska knjigarna. Str. 217.

⁷ Ks. Dr. Stanislaw Trzeciak, *Klimat i choroby w Palestynie w czasach Chrystusa Pana*. 8^o, 270 str. Warszawa 1928, druk saleziańskich zakładow graficznych.

To delo (ki je nastalo iz predavanj na radijski postaji 1929) imenuje dr. Veber sam »svoj novi uvod v filozofijo« (4). Prvi uvod je bil napisal l. 1921 in na njem je slonelo več ali manj, kakor pravi, vse dosedanje njegovo znanstveno prizadevanje. V čem je torej novost tega dela? Doslej je prof. Veber proučeval le bolj doživetja in njih objekte, sedaj se je obrnil bolj k subjektu in v njem in iz njega spoznal nove resnice, ki jih doslej ali ni bil spoznal ali jih je celo zanikaval. Takšno je predvsem spoznanje o duši. V prvem Uvodu je še zanikaval nje substancialnost, sedaj jo odločno priznava. V Uvodu in tudi še v Etiki je učil determinizem in zanikaval svobodno voljo, sedaj pravi, da je »v strogem pomenu besede svobodna« (84). Po Uvodu Boga ali sploh ne bi bilo ali če bi bil, bi bil »odvisen od faktične eksistence zunanjega sveta« (Uvod 318) in primeroma takšne narave kakor smo mi sami, torej bi bilo celo nezmislno govoriti o kakšnem stvarjenju, sedaj je spoznal, da bi bila priroda brez Boga »načelno okrnjena bitnost« in da »vpije sploh vse izkustveno dano vesoljstvo po dejanski bitnosti take edinstvene podstati ali substance«, ki more biti le oseba, in sicer »absolutna, božja oseba« (128), da, »Bog = absolutna osebnost = absolutna dejavnost = absolutna neizpremenljivost = absolutni kreativno-normativni vladar vsega prirodnega ter osebnostnega spremenljivega stvarstva« (186). Vsako razmerje človeka do prirode in človeka do človeka mu je »vse dotlej skrivljeno in za človeka pogubno, dokler se ne uravna v edinem končnem pravcu pravega razmerja človeka — do Boga« (130). Zato je »Cerkev (načelno) vrhovna oblika človeške socialnosti«. V »klasični luči« se izraža ta nauk o božjem bistvu in v razmerju Boga do človeka v »Očenašu« (116). Vse te spoznave so pa res tolikega pomena, da dr. Veber po pravici pravi, da otvarja s tem spisom »drugo dobo svojega notranjega razvoja« (207). Mi mu iskreno želimo, da bi ga vedel ta razvoj od spoznanja do spoznanja do tja, kjer je »ple-roma«, polnost spoznanja.

A. U.

Kautz Heinrich, **Industrie formt Menschen**. Versuch einer Normierung der Industripädagogik. Einsiedeln 1929. Verl. Benziger & Co. Štr. 276.

Kautz, ki je napisal že nekakšno psihologijo industrijskega otroka (Um die Seele des Industriekindes, 1929²) in industrijske mladine (Im Schatten der Schlothe. Versuche zur Seelenkunde der Industriejugend, 1928³), rešuje v tem delu problem industrijske pedagogike. Prvo vprašanje, ki ga treba rešiti, je le-to, ali je industrijski človek poseben človek s posebno duševnostjo. Pedagogika se mora snovati le na psihologiji, in če ni posebne industrijske psihologije, tudi ne more biti posebne industrijske pedagogike. Kdor pojmuje kapitalizem in proletarizem zgolj mehnično ali tehnično ali zgolj gospodarsko, ali tudi zgolj biološko zanj je industrijska pedagogika brez zmisla. Če ima pa industrijski človek (ne le delavec) posebno »psiho«, tedaj je možna industrijska psihologija in tudi industrijska pedagogika,

tedaj je upravičeno vprašanje, kako tudi pedagoško premagati kapitalizem in proletarizem in ustvariti novega človeka. Kautz s široko in bogato analizo dokazuje, da je tako, in iz raznih psiholoških činjenic izvaja osnovne norme takšne industrijske pedagogike. Sistematika teh norm in tudi njih poimenovanje sta nekoliko okorna. Kautz loči štiri plati industrijske pedagogike: 1. sociološko: Verwurzelungspädagogik (s posebnimi normami: Heimatpädagogik, Volkstumspädagogik, Gemeinschaftspädagogik, Pädagogik der Freude, Kulturpädagogik, ker je industrijski človek brez domovine, brez zveze z ljudstvom, brez pravega občestvenega življenja, brez veselja, brez svojske kulture); 2. gospodarsko: Befreiungspädagogik (s posebnimi normami: Wirtschaftspädagogik, Arbeitspädagogik); 3. organizatorično: Solidaritätspädagogik (s posebnimi normami: Familienpädagogik, Berufspädagogik, Vereinspädagogik, Verbandspädagogik, Staatsbürgerliche Pädagogik, Kirchengemeindliche Pädagogik); 4. generativno: generative Pädagogik (s posebnimi normami: Industrielle pädagogische Hygiene, Vererbungspädagogik). Seveda so vse to le kratke značice in smernice za bodočo znanstveno industrijsko pedagogiko. Za vsako teh norm bo treba, kakor je razvidno že iz imen, posebnega studija. A. U.

Anger Joseph, *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de Saint-Thomas*. 8^o (508), Paris 1929. Gabriel Beauchesne. 44 fr.

Pisatelj, direktor duhovskega semenišča v Rennes, je pričujoče delo že leta 1910 predložil kot doktorsko disertacijo in tiskal 150 izvodov, ki so bili po akademskih običajih razposlani univerzam in znanstvenim zavodom, a niso bili namenjeni za širšo javnost. Mnogi odlični možje so spis pohvalili in pozdravili kot davno zaželjeno sintezo teologije in asketike. Disertacija je vplivala na asketične pisatelje, da so mogli to idejo bolj vplesti v asketične spise (n. pr. P. Plus, Marmion i. dr.). Po skoraj dvajsetih letih je pisatelj disertacijo nekoliko predelal, pomnožil z dodatki in končno izdal za širšo javnost.

V uvodu (str. 1—15) in na koncu (470—483) jako dobro povzema centralno važnost Pavlovega nauka o mističnem telesu Kristusovem. Dovolj je znano, da je to vodilna ideja Pavlovih pisem; pisatelj je to ugotovitev jasno, kratko in izvirno osvetlil (str. 2—7). Važna je opazka (str. 2), da je iz Pavlovih pisem razvidno, kako dobro znana in domača je bila ta misel Pavlovim slušateljem in torej prvim kristjanom sploh. Mnogim pa bo nekoliko nepričakovana ugotovitev, da je mistično telo tudi žarišče in vodilna ideja teologije sv. Tomaža Akvinskega (str. 8—11). Zato knjiga razpravlja na podlagi spisov tega velikana sholastične teologije.

Hvalevredno je, da je pisatelj tako obširno in podrobno dokazal centralno važnost ideje mističnega telesa Kristusovega za vsa važnejša bogoslovna vprašanja. Mistično telo Kristusovo se nam prepričevalno predstavlja kot ideja, ki spaja in osvetljuje vso teologijo;

tako se vsa teologija ožarja s toplim sijajem in dobiva novo privlačnost. A dozdeva se nam, da se je pisatelj s to širokopoteznostjo preveč oddaljil od glavnega vprašanja, namreč od vprašanja o pojmu cerkve v luči Pavlovega nauka. Obširno razpravlja o bogoslovnih vprašanjih, ki so v bolj rahli zvezi z idejo mističnega telesa, manj pa se pogloblja v nauk o cerkvi. S toplo zgovornostjo se mudi pri spekulativnih in asketičnih vprašanjih, a skoraj ogiblje se težjih vprašanj, ki so v tesnejši zvezi z idejo mističnega telesa. Ne morem se ubraniti vtisa, da iz knjige bolj govori vzgojitelj in duhovni voditelj, a manj znanstveni teolog. Izmed vseh pet sto strani je pravemu nauku o cerkvi kot mističnem telesu posvečenih komaj 30 strani (239—268). Neprimerno obširneje razpravlja o cerkvi kot liturgični družbi (str. 269—299) in o Mariji, Materi mističnega telesa (299—316); a vprav tukaj se skoraj nič ne naslanja na sv. Tomaža, ker sv. Tomaž o tem ni mnogo razpravljal. V poglavju o liturgiji bi pričakovali kaj o pojmu mističnega telesa Kristusovega v liturgični tradiciji in v mašnih molitvah, a tudi tega ne najdemo. Nič se ne opaža, da bi bili pisatelju znani bogati znanstveni uspehi liturgičnega gibanja, ki je bistveno pospešilo in osvetlilo pravilni starokrščanski in Pavlov pojem cerkve.

Sv. Tomaž prav v nauku o cerkvi najboljše razmišlja o Pavlovi ideji mističnega Kristusa. Zato bi moral pisatelj tako z ozirom na sv. Tomaža, kakor tudi z ozirom na stvar samo o tem obširneje razpravljati. Saj je mistično telo Kristusovo vprav sv. cerkev; to je Pavlova definicija cerkve. Tu je žarišče in jedro vsega vprašanja; ako tukaj ni zadostne jasnosti, trpi vse ostalo razpravljanje. Še bolj pa bi bilo potrebno obširnejše in globlje razpravljanje z ozirom na sedanje stanje nauka o cerkvi. Že v Tomaževi teologiji so deloma obsežena nekatera važna vprašanja, ki so se pozneje bolj sistematično razvila, n. pr. razmerje med mističnim glavarstvom in pravnim poglavarstvom, med mističnim telesom Kristusovim in med hierarhično organizacijo. Nastali so protestantski in pravoslavni ugovori s stališča mističnega telesa proti hierarhiji in proti primatu. Pisatelj pač dobro omenja, da protestanti prezirajo socialno (hierarhično) stran cerkve, nasprotno pa da se je v katoliški teologiji včasih preziralo mistično telo Kristusovo in se je cerkev predstavljala kot suho ogrodje pravnega skeleta (str. 264—266). A ne gre dosti globoko. Vprašanja se dotika samo mimogrede, ko je to vprašanje vendar že načeto pri sv. Tomažu in bi z ozirom na sedanjo teologijo moral o njem podrobneje razpravljati. Z ozirom na predsodke vzhodne in protestantske teologije je zelo neprimerno, da pisatelj papeštvo naziva nekak zakrament cerkvene edinosti (253).

Čudno je, da pisatelju ni znana *Grabmannova* knjiga: *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk* (Regensburg 1903). Škoda je, da ne citira in ne porablja okrožnice *Leona XIII.* o cerkveni edinosti (*Satis cognitum* 1896), ki globoko razpravlja o Pavlovem pojmovanju cerkve.

V splošnem piše jasno in precizno, a s svojo metodo in s površnim razpravljanjem o cerkvi zabrisuje to preciznost. To se opaža v sicer dobrem razpravljanju o zakramentih (129—235). Obširno govori o oddaljenejših vprašanjih, a premalo o neizbrisnem znamenju (*character indelebilis*) sv. krsta, birme in svečeništva; ne zaveda se dalekosežne važnosti tega vprašanja. Prav zato ne poudarja razlike med Kristusom kot virom milosti in med njegovim mističnim glavarstvom, med Janezovo (Kristusovo) primero o vinski trti in med Pavlovo definicijo cerkve. Premalo poudarja razliko med mističnim Kristusovim glavarstvom in med pravim papeževim poglavarstvom. Morebiti je pisatelj te lepe knjige zakrivil, da se v novejši asketični in bogoslovni literaturi mistično telo Kristusovo včasih pojmuje samo kot vir milosti brez zadostne preciznosti z ozirrom na pojem cerkve in brez zadostnega ozira na Pavlov nauk.

Mnogo lepše in globlje razpravlja pisatelj o morali mističnega telesa in o mističnem telesu Kristusovem kot šoli duhovnega življenja (380—414). S toploto in ognjevitostjo dokazuje, da se v luči mističnega telesa Kristusovega vsa individualna in socialna morala preobraža in postaja božansko privlačna; tu je velika moč za pokristjanjenje političnega in socialnega življenja, najuspešnejše orožje proti laicizmu na vseh poljih, največja moč proti individualnemu in kolektivnemu (stanovskemu, razrednemu, narodnemu) egoizmu. Nad vse pa je ta nauk važen za duhovno življenje. Razodeti nauk o mističnem telesu Kristusovem ima v svoji vzvišenosti čudovito moč, da pozivlja k sodelovanju z milostjo, daje večji poudarek in večjo ljubeznivost našim dolžnostim do Boga in do bližnjega. V tem nauku je neprekosljiva moč, ki zedinja, poenostavlja in oživlja razodetje ter vodstvo duš. Ta nauk božjega izvora, srce razodetja, ima vse pogoje, da se more prilagoditi vsem dušam in vsem dobam. Vse notranje življenje ima veliko korist od te vzvišene resnice, ki je višek in krona vsega razodetja o odrešenju. Nasprotno pa je velika škoda za versko in duhovno življenje, ako verniki o tem niso zadosti poučeni. V zaključku (str. 471—483) z velikim ognjem in poudarkom izvaja, da ta razodeti nauk daje enotnost in življenje vsej teologiji in bi zato moral biti središče dogmatične in moralne teologije; brez tega nauka se teologiji in asketiki odteguje poglavitno ognjišče in žarišče, odteguje se princip enotnosti in življenja. To so odločne besede, ki jih je novejša bogoslovna znanost brez ugovora toplo pozdravila.

Pisatelj je že s svojo doktorsko disertacijo vplival na bogoslovno literaturo; še bolj bo vplival s pričujočo knjigo. Ker je ta knjiga prva in obširnejša monografija o tem predmetu in ker bo s svojo vsebino in toploto vplivala na bogoslovno književnost, prav zato sem omenil njene glavne nedostatke in enostranosti. A s tem nikakor nočem zmanjševati njene velike vrednosti in važnosti. Knjiga je vredna, da se čim najbolj razširi med duhovščino. Fr. Grivec.

Baur, P. Chrysostomus, O. S. B., **Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit**. I. Band: Antiochien. 8°, XL u. 330 S. — II. Band: Konstantinopel. 8°, 411 S. München 1929/30. Max Hueber, Verlag. Brosch. M 22-50; geb. M 27-50.

Okoli trideset let že proučuje član beuronske benediktinske kongregacije iz seckavske opatiije p. Krizostom Baur (r. 1876) življenje in delo velikega govornika, pa še večjega moža grške cerkve, Janeza Krizostoma, čigar ime je v svoje »veliko začudenje in niti ne zelo veselo presenečenje« (I str. VII) dobil ob vstopu v novicijat. Po mnogih v nemškem in francoskem jeziku objavljenih razpravah (prim. I str. XIX) je lani in letos dal v javnost Krizostomov življenjepis v dveh zvezkih, ki je dostojen spomenik temu po askezi izčiščene- nemu, v delu in trpljenju preskušene- mu možu. Ni to življenjepis, ki bi predstavljal osebnost nekako izolirano, marveč pisatelj je razprostrl pred nami mogočno in živo sliko kulturnega življenja, cerkvenega in političnega dogajanja v drugi polovici 4. in ob početku 5. stoletja in v nje središču je plemenita in veličastna osebnost Janeza Krizostoma, rastočega v strogi šoli samotarjev pri Antiohiji, delujočega z ognjevito besedo in deli ljubezni v razkošni metropoli Orienta, borečega se za cerkveno disciplino in za podvig krščanskega življenja v glavnem mestu države Carigradu, kljubujočega nasilstvu, intrigam in nezvestobi cerkvenih predstavnikov in slepi strastnosti svetnih močtcev, heroično trpečega krivico in preganstvo, umirajočega v divji samoti pontske Komane. »Knjiga noče biti pisana samo za strokovnjake, temveč za širše kroge, posebej za duhovnike in tudi za izobražene laike« (I str. IX).

Vnanja razdelitev življenjepisa na dva dela je sama po sebi dana: prvi obsega daljšo in mirno dobo rasti in dela v Antiohiji, drugi pa truda polna carigrajska leta in temna leta preganstva, v katera je sprva vendar le sijal žarek upanja na zmago pravice, potem pa še ta ugasnil, ko so se preprečila prizadevanja papeža Inocencija I. in zapadnega cesarja Honorija za nepristransko sinodo.

Janezov oče Secundus je bil brž ko ne latinskega pokolenja, mati Anthusa je bila čistokrvna Grkinja. »V svoji naravi in v vsem svojem poznejšem življenju neutajljivo razodeva spojitev latinsko-rimske trdnosti in krepke volje z živahnim, gibčnim grškim duhom« (I 5). Zgodaj obvdovela Anthusa je bila čisto in nežno čuteča, resnično pobožna, zelo izobražena, modra in značajna žena. »Sveti Bazilij Veliki in Gregor iz Nise ne bi bila postala, kar sta bila, brez svoje heroične matere Emelije in svoje sestre Makrine, sv. Gregor Nazianski ne brez svoje matere None; tako je krščanski svet svojega sv. Krizostoma dobil predvsem od tihega materinega vpliva mladostne Anthuse, ki je dala njegovemu mišljenju in čuvstvom prvo religiozno smer« (I 4).

Rojstno leto Janezovo ni dognano; najbolj verjetno je, da je l. 354, ki je zapadu dalo Avgušтина, vzhodu podarilo Krizostoma. V dveh poglavjih (2. in 3., I 5—16) opisuje Baur šolo in učence

4. stol. in uglednega antiohijskega profesorja retorike, »bolj znanega kot znamenitega« (Mommsen) in brez mere ničemurnega Libanija, ki je bil menda tudi Janezov učitelj (I 17 nsl.). Vsekakor je Janez imel dobro klasično in retorično izobrazbo (I 171. 252—260). »Krizostom je skoraj purističen aticist. Vsi Heleni njegovega stoletja so barbarski mojstri skaze proti temu sirskega kristjani, ki zasluži še mnogo bolj nego Aristid, da se po slogu primerja z Demostenom« (I 252). Razen grščine Janez ni znal nobenega jezika, ne latinskega, ne sirskega, ne hebrejskega. V naslednjih štirih poglavjih (5—8, I 21—60) dobi čitatelj lepo, nazorno sliko antiohijskega mesta in njega znamenitosti, antiohijskih prebivalcev, ki jih je bilo blizu pol milijona, cerkvenih razmer med katoličani, katere je razdvajal t. zv. meletijanski razkol, Julijanovega poskusa poganske restavracije in zadnjega navala arianizma za cesarja Valenta. To je krajevno in časovno okolje, v katerem je rasel mladi Janez. Sokratova trditev, da je hotel mladenič postati odvetnik, ne drži; od mladih let se je nameraval posvetiti »službi božje besede« (Paladij) in zanj je bilo le to vprašanje, ali izvoli meniški stan ali duhovniški poklic med svetom. Odločil se je za tega; častitljiva osebnost škofa Meletija ni bila brez vpliva na to odločitev (I 61—62). Ko je bil Janez 18 let star, je sprejel sv. krst, torej l. 372. Po krstu se je še tesneje oklenil škofa Meletija ter se pod vodstvom Diodora, poznejšega škofa v Tarzu, in nekega sicer neznanega Karterija posvetil študiju svetega pisma in cerkvenih pisateljev. Zopet poda pisatelj zelo nazoren opis teološkega študija v Antiohiji (I 69—79). Po treh letih, torej 375, je bil Janez posvečen v anagnosta (lektorja), kmalu za tem pa se je odločil za meniško življenje. Štiri leta je živel kot asket pod vodstvom nekega starega sirskega meniha (Karterija?) in v tem času sestavil svoje prve spise (I 91—100), ki se vsi nanašajo na monastično življenje, potem se je za dve leti umaknil v samotno votlino, najbrž na gori Silpiju pri Antiohiji, ter živel kot puščavnik čez mero strogo. Proučeval in premišljeval je sv. pismo in se ga naučil na pamet. Tako je mogel pozneje v svojih govorih igrati in v toliki meri porabljati biblične besede. Čezmerno bdenje — nikdar ni legel k počitku, marveč je spal samo sede —, prestrog post in zimski mraz so za vedno zrahljali njegovo zdravje: vse življenje ga je hudo mučila želodčna in črevesna bolezen, kri mu je silila v glavo, prečul je cele noči brez spanja in bil zelo občutljiv za zimski mraz. Koliko je vsled tega pozneje trpel na potu v pregnanstvo in v pregnanstvu samem! Najbrž v zimi l. 380/81 se je bolehní puščavnik vrnil v Antiohijo. Prošnje škofa Meletija, naj posveti svoje moči antiohijski cerkvi, so bile med najmočnejšimi nagibi, da je dal slovo anahoretskemu življenju. Pomladi 381 je bil posvečen za diakona. Poleti 381 je umrl škof Meletij, ko je bil na cerkvenem zboru v Carigradu. Njegov naslednik je jeseni 381 postal antiohijski prezbiter Flavijan, ki je bil z Diodorom, od 378 metropolitom v Tarzu, dolga leta zvest pomočnik Meletiju in je bil prišel z mladim Janezom v ožje osebne stike. Janez je v petih letih diakonske službe vršil obsežno kari-

tativno delo in napisal več asketsko-pastoralnih razprav (I 131—146). L. 386, najbrž pred začetkom postnega časa, je Flavijan posvetil Janeza za mašnika. Svoje mišljenje o vzvišenosti in odgovornosti mašništva je Janez povedal v šestih knjigah o mašništvu. Delo je nastalo, ko Janez ni bil več menih, torej po l. 381, pa pred 392, ko ga Hieronim v knjigi »De viris illustribus« omenja. V sijajno pisanih poglavjih 19.—29. (I 154—321) opisuje Baur Zlatoustovo delo v dušnem pastirstvu, zlasti njegovo pridigovanje in pisateljevanje, in ga ocenjuje kot eksegeta, polemika, apologeta, dogmatika in moralista. Ne smem zabresti v literarno-kritične in literarno-historične podrobnosti, ki jih je zlasti 23. poglavje (Krizostom kot cerkven pisatelj) bogato, opozoriti pa moram na 20. in 21. poglavje o pridigarju Krizostomu (I 166—212), ki ju bo vsak duhovnik z velikim pridom čital. V predzadnjem poglavju I. zvezka (str. 322—327) slika pisatelj prirsčne odnose med prezbiterjem Janezom in njegovim škofom Flavijanom. Ko je Janez postal carigrabski škof, je svojo iskreno ljubezen do Flavijana v dejanju pokazal, ko je ob naznanilu svojega povišanja posređoval v Rimu, da se je poravnalo nesoglasje, ki je bilo med Rimom in Antiohijo od časa, ko je bil Meletij postavljen za antiohijskega škofa na mesto Evstatija (II 20—23). Zadnje poglavje nudi sumaričen pregled cerkvenih in političnih dogodkov na vzhodu za cesarja Teodozija in v prvih Arkadijevih letih.

Drugi, obsežnejši zvezek slika Zlatousta škofa, tistih 10 let, ko se je v reformnem delu, preganjanju in nadčloveškem trpljenju pokazal njegov heroični značaj, dozorel v antiohijski šoli tihe samozataje in blagoslovljenega, Bogu in dušam posvečenega dela. Prišel je v Carigrad proti svoji volji, pa tudi proti volji aleksandrijskega patriarha Teofila. Ali ni morda vsemogočni minister Evtropij z izvolitvijo antiohijskega prezbiterja nameraval v živo zadeti oblastnega Aleksandrijsca, ki je hotel paralizirati rastoči pomen bizantskega škofovskega sedeža s tem, da ga je skušal spraviti pod svoj vpliv s promocijo aleksandrijskega prezbiterja Izidora za carigrabskega škofa? Zvijračno so izvabili in odpeljali Janeza iz Antiohije, morda proti koncu novembra 397; najbrž pred božičem, morda 15. decembra, ga je z gneyom v srcu Teofil posvetil in menda 26. februarja 398 so ga intronizirali (II 12—20). V štirih poglavjih (3—6, II 23—50) podaja pisatelj sliko novega miljeja, ki je bil Janez vanj postavljen in ki naj bi v njem kot škof deloval: sliko carigrabskega mesta, »novega Rima«, in carigrabskega ljudstva; sliko carigrabskega dvora s cesarjem Arkadijem, čigar nadarjenost je bila pod poprečno normalno mero in čigar volja je bila močna dovolj, da se je dala vladati od tistih, ki so se mu z uspehom vsilili in dobili njegovo zaupanje, ter z živahno, sangvinistično cesarico Evdoksijo, hčerjo frankovskega generala Bautona, katero je zvit Evtropij spravil na cesarski prestol, ki »bi bila ob pravem možu lahko postala odlična kneginja«, ki pa v Arkadiju ni imela naravne opore, sama pa tudi cesarja ni mogla voditi, ker je bila »takrat premlada, premalo izkušena in predvsem

preveč ženska«; sliko Evtropija, nekdaš sužnja, pozneje skromnega dvornega nameščenca, ki se je s svojim talentom in s svojo zvižanostjo povzpel do prvega mesta na dvoru in v cesarstvu; sliko carigraskih cerkva in svetišč. Cerkevne razmere v Carigradu so bile žalostne. Sledovi podivjanosti iz arijanskih borb med klerom še niso izginili; procvitajoča državna prestolnica je vabila vase različne ljudi iz vseh krajev, ki so v vrstah klera poskušali svojo srečo. Šestnajstletna vlada rajnega škofa Nektarija, ki je iz še nekrščenege pretorja postal škof in je kot škof ostal, kar je bil, korekten uradnik, ki se je skrbno varoval kam zadeti, ni bila kos vdahnuti kleru pravega duha. V lepem 7. poglavju (II 51—64) poroča pisatelj o Janezovih prizadevanjih za izboljšanje razmer med cerkvenimi osebami, o reformi življenja in gospodarstva v škofovskem dvorcu, o ustanavljanju dobroteljskih zavodov, o reformi klera in menišstva, o reformi diakonisinj. Reforme je izvajal resno in strogo pa ne s slepo vihravostjo. Ljudstvo je zadovoljno gledalo škofov trud, med tistimi pa, ki so jih reforme neprijetno zadele, je bilo nezadovoljnžev, ki si pa še niso upali na dan. V 8. in 9. poglavju (II 64—85) razpravlja pisatelj o bizantinski liturgiji na koncu 4. stoletja in o prazniškem koledarju ter o Janezovem homiletičnem in pisateljskem delu v škofovski dobi. Kratko 10. poglavje nam predstavlja carigraske prijatelje škofove. Ni jih bilo malo, pa imenujem samo dva. Za škofove reforme vnet je bil njegov arhidiakon in upravitelj škofovega dvorca in hospica Serapion, pa njegova morda prevelika vnema za dobro ni nakopala nasprotnikov le njemu, marveč tudi njegovemu škofu. Izredno simpatična je vdova Olympias, plemenita po rodu in srcu, iskreno pobožna, prav tako dobrotelna kot bogata. Škofu je bila otroško vdana in je svojo vdanost pokazala pozneje v dobi njegovega največjega ponižanja in najhujšega trpljenja. Nadaljnje 11. poglavje (II 91—112) slika dva politična dogodka: padeč mogočnega Evtropija v avgustu 399, ki je v tesni zvezi z gotško vstajo pod vodstvom Tribigilda, katero je najprej skrivaj, potem javno podpiral poveljnik gotških legij v cesarski službi Gainas. Janez je nastopil tako v prvem slučaju, da bi strmoglavljenemu Evtropiju rešil življenje, kakor tudi takrat, ko je arijanski gotški general imel vso moč v rokah in zahteval za Arijanec cerkev v carigraskem mestu samem. Nadaljnje (12.) poglavje (II 113—119) opisuje, kako je v teku 4. do srede 5. stoletja rastel ugled carigraskih škofov in kako se je via facti ustvarjal nov pravni položaj. Iz dejanskega, na vzhodu molče priznanege stanja, je umljivo Zlatoustovo poseganje v maloazijske cerkvene razmere in njegova pot v Efez od srede januarja do konca aprila ali začetka maja 401 (13. pogl., II 119—134). Nato predstavi pisatelj moža, ki je pri poznejših dogodkih igral ostudno ulogo intriganta na dvoru, škofa Severiana iz Gabale. Janez ga je bil gostoljubno sprejel, mu za čas potovanja v Efez najbrž poveril liturgijo in pridiganje, toda takoj po povratku iz Efeza je imel z njim mučno afero, ki je razdražila cesarico proti Janezu (14. pogl., II 134—142). Čeprav se je zadeva javno poravnala, je Evdoksija ostala nevoljna na škofa

Janeza. Ta nevolja se je razvnela, ko je Zlatoust grajal, — kako, ni znano, — cesarico, ker si je s silo prilastila posestvo neke žene (15. pogl., II 142—145). Napetost med dvorom in Janezom je dala poguma njegovim doslej previdnim in nevidnim sovražnikom. To so bili škof Severian, njegov prijatelj in rojak Antioh, škof v Ptolemaidi, in Akacij, škof v sirski Bereji, katerega je bil Janez ob nastopu škofije poslal kot poslanca v Rim, ki pa je okoli l. 402 postal njegov nespravljiv sovražnik, ker si je domišljjal, da ga je Janez zapostavil, ko mu je nekoč odkazal edino še prosto skromno sobico v svoji hiši. Ti trije so si osvojili cesaričino zaupanje in ga brezvestno izrabljali proti škofu Janezu. Pomagalo jim je nekaj dvornih dam, ki niso bile zadovoljne z resnim in strogim škofom in njegovimi prav tako resnimi pridigami. Najhujša med njimi je bila histerična vdova Evgra-fija, ki je malo kesneje odprla svojo hišo aleksandrijskemu Teofilu, da je v njej s svojimi pomagači snoval načrte, kako bi odstavil carigrajskega škofa, ki ga je bil sam posvetil. Janezovim nasprotnikom se je takoj spočetka pridružilo dvoje prezbiterijev in pet diakonov ter menih Izaak, ki je užival v Carigradu velik ugled, pa mu niso bile všeč škofove reforme (17. pogl., II 161—166). Cesarica je zdaj samo jezo kuhala, konkretnih načrtov proti Janezu še ni imela in ne snovala; brez nje pa so bili drugi nasprotniki brez moči. Naslednja poglavja poročajo, kako je prišlo, da je stopil na pozorišče aleksandrijski Teofil, ki je prevzel vodstvo vseh Janezovih nasprotnikov in vsa njih prizadevanja naravnal na en cilj: odstranitev neljubega škofa. Pisatelj poroča o nasilnem nastopu Teofilovem proti aleksandrijskemu prezbiterju Izidoru, katerega je bil pred štirimi leti skušal spraviti na carigrajski škofovski sedež, in o nečuvnem preganjanju menihov v nitrijski puščavi, kamor je Izidor zbežal; poroča, kako jih je Teofil zasledoval, ko so se izselili v Palestino in Sirijo, po krivem jih dolžeč »origenizma«, kako je znal svojo kruto maščevalnost daleč naokoli olepšati kot vnemo za pravovernost (18. pogl., II 166—177). Ne smem v podrobnem zasledovati dramatičnega razvoja dogodkov, ki jih opisuje 19. pogl., kako je del egiptskih beguncev pod vodstvom »štirih dolgih bratov« prišel v Carigrad in prosil škofa pomoči, kako je skušal Janez z največjo obzirnostjo in taktnostjo posredovati, kako so slednjič menihi s svojimi pritožbami dosegli, da je cesar pozval Teofila v Carigrad pred duhovno sodišče, kateremu naj bi Zlatoust predsedoval (II 177—185). Poziv je oholega Teofila v živo zadel. Zavedajoč se, da je napad najboljša obramba, je sklenil Zlatousta naravnost napasti: prijateljem je naročil, naj zbirajo obtežilno gradivo iz Janezovega prejšnjega življenja, zlasti iz mladosti, sam ga je obdolžil origenizma, ker je sprejel pregnane nitrijske menihe, in naprosil je starega borca proti herezijam Epifanija, naj pohiti v Carigrad reševati ogroženo pravovernost. Epifanij je najbrž v začetku marca 403 prišel v Carigrad in nastopal v slepi vnemi zelo netaktno, naravnost proti kanonom. Naposled se mu je morda začelo svitati, da ga je aleksandrijski patriarh hotel izkoristiti; ukrcal se je na pot proti domu in 12. maja

403 na morju umrl (II 185—193). Položaj je postal za Teofila resen: poizvedovanje o Janezovem prejšnjem življenju ni spravilo nič neugodnega na dan; poizkus z Epifanijem se je izjalovil. Ostala mu je le še ena možnost: pridobiti cesarico zase ali jo vsaj tako naščuvati proti Krizostomu, da bi privolila tudi v njegovo odstranitev. Dejstvo je, da so Severian in njegovi prijatelji, gotovo ne brez Teofilove vednosti, morda celo po njegovi pobudi, »potvorili nekaj njegovih pridig, kot da je hotel zasramovati cesarico in druge osebe z dvora« (Paladij), in da so te potvorbe spravili pred dvorne dame, ki so Janeza že itak mrzile, in pred cesarico, ki mu tudi ni bila prijazna. Naklep se je posrečil. To je bil odločilni preobrat za usodo sv. Krizostoma, ki vseh teh tajnih spletkarij niti slutil ni. Vážna je in nepobitna Baurova ugotovitev, da borbe proti Janezu ni vodila cesarica Evdoksija, marveč Teofilovi zaupniki Severian in tovariši, ki so cesaričino razdraženost spretno izkoristili in še bolj razvneli. — Se le ko je bilo vse tako pripravljeno, je prišel Teofil v drugi polovici avgusta 403 v Carihrad. Pri odhodu iz Aleksandrije je samozavestno dejal: »Grem škofa Janeza odstaviti.« Njegov načrt je bil, sinodi, ki naj bi njega sodila, postaviti nasproti sinodo, ki naj bi sodila in obsodila Krizostoma. Zanesti se je mogel na škofe, ki jih je pripeljal s seboj iz Egipta, na svoje zaveznike v Carigradu in naposled na cesarico, ki so jo dovolj naščuvali proti Janezu. Ta se je odločno branil soditi Teofila z ozirom na kanone in pa iz žalosti nad pohujšanjem, ki ga je prepir med škofi med ljudstvom vzbujal. Takih ozirov Teofil ni imel; dosledno je šel za svojim ciljem, odstraniti Krizostoma. Njegova sinoda v cesarski vili Rufinianai ali »pri hrastu« v septembru 403 je ena najbolj zoprnih epizod v cerkveni zgodovini (22. pogl., II 202—222). »V nasprotju s cerkvenimi kánoni se je sešla, v nasprotju s pravom in pravico je postopala. Krivica in nasilstvo je bil njen zaključek.« Odstavitve škofa Janeza je cesar takoj potrdil. Na koncu sinode so poklicali še nitrijske menihe, zaradi katerih naj bi se bil Teofil zagovarjal. Sedaj so morali ti po nedolžnem preganjani možje svojega nasilnega preganjalca prositi odpuščanja in milosti. Carigrajsko ljudstvo je bilo silno vznemirjeno; zlasti je kazalo svojo ogrorčenost, ko je škof Severian raz ambon glavne cerkve oznanil sodbo sinode »pri hrastu«. Pozno zvečer je vojaški oddelek odvedel Janeza iz njegove palače na ladjo, ki ga je prepeljala na azijsko obal Bospora; gnali so ga na neko posestvo pri Prenetu v Bitiniji. Komaj je potekel en dan, je že poslala cesarica komornika Brisona, ki je bil škofu vdan, naj ga pokliče nazaj. O povodu te spremembe poročajo pisatelji različno. Sokrates in Sozomenos pravita, da je razburjenost med ljudstvom povzročila spremembo. Teodoret pripoveduje o potresu, ki da je cesarico ostrašil, najbolj verjetno pa je, kar poroča Paladij, da se je v cesarski spalnici dogodila »thrausis«. Paladij hoče, se zdi, reči, da je cesarica nesrečno porodila in je v zavesti sokrivde videla v nezgodi božjo kazen. Krizostom se je vrnil šele potem, ko je za Brisonom prišel k njemu cesarjev pobočnik, ki

je pač prinesel formalni preklic prejšnjega cesarskega edikta. Ljudstvo ga je z navdušenem sprejelo. Takoj je zahteval sinodo, ki naj bi sodila njega in njegove sodnike »pri hrastu«. Cesar je privolil. Ko je Teofil videl nenadni preobrat, je pobegnil iz Carigrada in se vrnil v Aleksandrijo, kjer ga je ljudstvo neprijazno sprejelo. Janez je silil, naj se sinoda skliče, in to slednjič tudi dosegel. Toda Teofil, ki ga je cesar posebej povabil, ni maral priti. Proti koncu oktobra ali v začetku novembra 403 se je sestalo v Carigradu okoli 60 škofov, ki so proglasili sklep sinode »pri hrastu« za neveljaven, do prave razzodbe med Janezom in njegovimi nasprotniki pa ni prišlo, ker se ti niso prikazali (23. pogl., II 223—233). Spletke proti Janezu se niso polegile, da, število spletkarjev je še naraščalo. Zopet so z uspehom vznemirjali in dražili cesarico s potvorjenimi Janezovimi izjavami v pridigah, Teofil pa je, opirajoč se na sklep arijanske sinode v Antihoniji 341, delal na to, da se Janez odstavi zaradi neupravičenega povratka na škofovski sedež. Malo pred božičem 403 ali pred epifanijo 404 je cesar pozval Janeza, naj se opere, česar ga dolže, sicer ne bo njega in dvora v katedralo k liturgiji. Pred veliko nočjo, ki je bila l. 404 dne 17. aprila, so Krizostomu sovražni škofje pod vodstvom Antioha iz Ptolemaide dosegli, da je cesar Janezu ukazal, naj zapusti svojo cerkev (škofijo). Janez je izjavil, da se umakne samo sili. Z dvora je prišel odgovor, da je odstavljen, da pa še sme ostati v svoji hiši. Na dvoru so upali, da bo čas prinesel rešitev. Pa je ni. Zopet poziv Janezu, naj sam gre. Isti odgovor. Škofje Akacij, Antioh, Severian in Cirin izjavijo cesarju, da sami nosijo odgovornost za Janezovo odstavitev. Cesar se ne more odločiti. V velikem tednu prosi 40 Zlatoustu vdanih škofov cesarja in cesarico, naj se škofu ne brani o veliki noči podeliti katehumenom sv. krst. Brez uspeha. Noben katehumen naj ne bi prejel krsta od Janeza ali od njemu zvestih škofov in prezbiterijev. Vojaštvo zapre katedralo in vse cerkve. Nekaj neustrašenih prezbiterijev improvizira krst v Konstancijevih termah. Vojaštvo razžene vernike in krstna voda se pordeči od krvi. Na veliko noč nova nasilstva. Krizostom je zaprt v svoji hiši. Poskusijo ga umoriti; ljudstvo stoji noč in dan pred njegovo hišo na straži. Četrtek po binkoštih gre prej imenovana četvorica škofov zopet k cesarju. Nov ukaz Janezu, naj se umakne. Sedaj Krizostom vidi, da se bo uporabila sila. Poslovi se od zvestih škofov, duhovnikov in diakonisinj, gre skoz stranska vrata iz cerkve, da ne bi razburil ljudstva, in vojaško spremstvo ga odvede v pristanišče. Bilo je 9. junija 404 zvečer (24. 25. pogl., II 233—253). Komaj je bil Krizostom na bosporskih vodah, so plameni objeli njegovo cerkev in jo vpepelili in tudi v sosesčini naredili veliko škodo. Nasprotniki so takoj valili krivdo na škofa in njegove pristaje. Zakladnica je ostala in zakladničarja, diakona Germanos in Janez Kasijan (pozneje opat v južni Galiji), sta mogla cesarski komisiji izročiti inventarski zapisnik in vse v njem zaznamovane predmete. Tako se je razpršila obdolžitev, da je škof zapravljval cerkvene

dragocenosti. Proti Janezovim pristašem je zadrževalo silno preganjanje. Za škofa so postavili 80 letnega prezbiterja Arsakija, brata prejšnjega škofa Nektarija. »Joaniti«, ki niso marali stopiti v cerkvene zvezo z Arsakijem, so mnogo trpeli (27. pogl., II 258—278). Še iz Carigrada, po veliki noči in pred binško 404, je Janez pisal papežu Inocenciju I. in škofoma Veneriju v Milanu in Kromatiju v Ogleju, jih obvestil o carigraskih dogodkih in prosil pomoči. Ko je Teofil to zvedel, je brž javil v Rim, da je odstavil škofa Janeza, in pozval papeža, naj pretrga cerkveno zvezo z njim. Teofilov sel je prišel v Rim tri dni pred Janezovimi odposlanci. Inocencij je postopal previdno in strogo stvarno. Ni prekinil cerkvene zveze z Zlatoustom, pa tudi s Teofilom ne, pač pa je označil Teofilovo sodbo za neveljavno in zahteval novo sinodo, ki naj bi se je udeležili neprizadeti vzhodni in zapadni škofje. Komaj se je bilo to pismo odposlalo, je prišel že drugi Teofilov poslanec v Rim in prinesel akte sinode »pri hrastu« in pismo, v katerem je Aleksandrijec Zlatousta besno tožil. Inocencij je zopet naglasil, da mora zadevo soditi nepristranska sinoda. Ob vseh nadaljnjih dogodkih je papež odločno vztrajal pri tej zahtevi. Politične razmere pa so bile takšne, da s svojo zahtevo ni mogel prodreti. Ko je l. 405 pridobil za svojo zahtevo zapadnega cesarja Honorija, Arkadijevega brata, oba nista mogla ničesar doseči. Poslanstvo iz Rima spomladi 406 v Carigrad niti priti ni moglo: s silo so ga že prej poslali nazaj. Nato je papež pretrgal cerkveno zvezo s Teofilom, Attikom (Arsakijevim naslednikom v Carigradu), Porfirijem iz Antiohije in vsemi uglednimi Krizostenovimi nasprotniki (pogl. 26, 28, 35, II 254—258, 277—289, 333—344). — Zelo lepo je opisan Zlatoustov pot v pregnanstvo in njegovo življenje tam. Tri tedne je moral pregnani škof čakati v Niceji, da so mu v Carigradu določili utrjeno mesto Kucus v Mali Armeniji za bivališče. Zelo težavno je bilo potovanje v poletni vročini skozi Malo Azijo; trajalo je 70 dni, od 4. apr. do 12. ali 14. sept. 404. Vojaško spremstvo je z njim lepo ravnalo, toda večkrat je zadel na nasprotstvo pri duhovnih osebah. V Kucusu, kjer ga je škof prijazno sprejel, je ostal eno leto. Proti jeseni 405 se je moral vsled napadov divjih Izavrijcev umakniti v trdnjavo Arabissus (danes Jarpuz), kjer je zopet našel prijaznega škofa. Ali se je odtod še vrnil v Kucus, ni znano (29. 32. pogl., II 289—300, 310—316). Že v teh, posebno pa v pogl. 33. 34. (II 316—333) avtor lepo opisuje Janezovo življenje, telesno in duševno trpljenje in apostolsko delo v pregnanstvu. — Cesarica Evdoksija je štiri mesece po Zlatoustovem odhodu umrla (6. okt. 404: 30. pogl., II 300—305). V juliju ali avgustu 405 je umrl tudi škof Arsakij; en mesec ali dva pozneje je postal njegov naslednik prezbiter Attikus, odkrit Krizostomov sovražnik (31. pogl., II 305—309). V letih 405 in 406 so morali v pregnanstvo vsi bolj znani in ugledni Zlatoustovi prijatelji (II 344—349). — Janezovi sovražniki še niso bili zadovoljni; bil jim je preblizu in njegovi carigraski in antiohijski prijatelji so ga obiskovali in z njim dopisovali. Zato so spomladi 407 dosegli

cesarsko povelje, da se mora pregnani škof čimprej spraviti v Pitijs (danes Pitsunda) na vzhodni obali Črnega morja ob vznožju Kavkaza. Tajna instrukcija, ki jo je dobila vojaška eskorta, je imela očitni namen, med potom škofa mučiti do smrti. Vojaki, zlasti njih poveljnik, so instrukcijo točno izpolnili in onemoglega škofa gnali ko divjo zver; 14. sept. 407 so bolehnemu škofu odpovedale moči. V martirju sv. Bazilika pri pontski Komani je umrl z vzdihom: »Bog bodi za vse hvaljen! Amen.« V resnici mučenec (37. 38 pogl., II 350—365). — V sklepnih poglavjih še poroča o usodi poglavitnih nasprotnikov (39. pogl., II 365—371), o sprejemu Janezovega imena v diptihe v vzhodnih cerkvah (40. pogl., II 372—383) — Ciril Aleks., Teofilov nečak, ga je sprejel še le okoli 418, — o prenosu Zlatoustovih telesnih ostankov v Carihrad 27. jan. 438 (41. pogl., II 383—390) in o njegovem vplivu na poznejše dobe (42. pogl., II 390—396). — Abecedno osebno, krajevno in stvarno kazalo k celemu delu zaključuje drugi zvezek. Temu zvezku je pridejana tudi karta Male Azije z Janezovimi poti in načrt srednjeveškega Carihrada, prvemu pa pogled na današnjo Antiohijo.

Kar sem tu podal, je le mrtvo ogrodje Baurovega dela. Naglašam: m r t v o ogrodje; kajti knjiga je v vseh poglavjih pisana tako živo, tako življensko resnično, da ji ni lahko najti podobne svetniške biografije. Nikakega oboževanja glavnega junaka ni v njej, samo verni opis njegovega dela in trpljenja; kako živ, resničen, veličasten stoji veliki pridigar in veliki trpin pred nami! Značaji oseb, ki nastopajo, so mojstrsko orisani. Kakšna galerija, od bogovdanih, v ljubezni do Boga in bližnjega se žrtvujočih duš, od vnetih menihov, duhovnikov in škofov preko omahljivcev, slabotnežev in konjunkturistov, preko ljudi, delujočih v strasti, preko izdajalcev in intrigantov duhovskega in svetnega stanu, do hladno računajočega nasilnega Teofila! To je važen izsledek Baurove preiskave, da glavna krivda v Krizostomovi tragediji ne zadene cesarice Evdoksije, kot se je doslej splošno trdilo, marveč da je glavni krivec, ki je z demonsko premetenostjo in zločinsko hladnokrvnostjo koval načrte, aleksandrijski patriarh Teofil. Večja nego Evdoksijina je tudi krivda škofa Severiana iz Gabale in njegovih tovarišev, ki so na dvoru intrigirali in podpihovali. V tekstu, še več pa v opombah, je rešenih ali vsaj presojenih nebroj kronologičnih, zgodovinskih, literarnohistoričnih in literarnokritičnih vprašanj. Ne bom čitateljev mučil s pripombami, ki sem si jih zapisal med čitanjem, da se ne bo zdelo, da hočem malenkostno kritizirati impozantno delo. Škoda, da je v sicer maloštevilnih grških citatih ostalo več tiskovnih napak, nego smo jih vajeni najti v nemških znanstvenih knjigah.

Duhovnikom tega dela ne morem dovolj toplo priporočiti. Res je drago — pa v razmerju z obsegom ne predrago —, toda je tako bogato, da nikomur ne bo žal, ki si ga bo naročil. Poročila ne morem skleniti drugače nego s pristržno zahvalo avtorju za prekrasno delo, ki je dostojen spomenik Zlatoustu.

F. K. Lukman.

Opekova, dr. Mihael, **Jagnje božje**. Dvanaest govorov o daritvi svete maše. Mala 8°. Str. 108. V Ljubljani 1929. Založila Prodajalna K. T. D. (H. Ničman). Cena 18 Din, po pošti 1.50 Din več.

Vse glavne reči, ki jih mora katoličan vedeti o daritvi svete maše, dobi v tej knjigi. Po splošnem uvodu o daritvah obravnava govornik sv. mašo. Najprej splošno kot daritev, potem kot častilno, spravno, zahvalno in prosilno daritev, zatem sadove sv. maše. Precej govorov je porabil tudi v to, da razloži poslušalcem mašne obrede; drži se zgodovinskega razvoja, potem pa na podlagi tega in besedila samega izvaja praktične posledice za kristjana. Pretirane simbolične razlage, ki jo še vedno dobimo v nekaterih mašnih razlagah, se skrbno izogne. Zato se »Jagnje božje« lepo in gladko čita; če bi bila pisana še malo bolj toplo, bi bila modernemu človeku knjiga še bližja.

C. Potočnik.

Böser, P. Fidelis O. S. B., **Liturgische Kanzelvorträge**. Die Opferliturgie und die Anteilnahme der Laienwelt. 8°, str. 127. Freiburg i. Br. 1929. Herder & Co.

Naprošen od laikov in duhovnikov je imel p. Fidelis Böser O. S. B. sedem liturgičnih govorov o sv. maši. Takole so naslovljeni: Venite, adoremus! Introito ad altare Dei. Offeramus ei munera. Mysterium fidei. Unde et memores. Communio sanctorum. Ite, missa est. Pisani so za bolj izobražene kroge, katerim jih je tudi govoril. Pozna se, da jih je govoril duhovnik, ki zares živi z liturgijo. Tako neprisiljeno, nevsiljivo in toplo razlaga obrede mašne liturgije in vpelje laika v pojmovanje Cerkve kot mističnega telesa Gospodovega. Zgodovinski razvoj mu služi le toliko, kolikor je potreben za umevanje sedanjih obredov in molitev. Opekova knjiga Jagnje božje in Böserjeva Liturgische Kanzelvorträge se lepo izpopolnjujeta.

C. Potočnik.

Auffray A.: **Vzgojna metoda bl. Janeza Bosca**. Po francoskem priredil prof. Ant. Logar. 8°, 127 str. Ljubljana 1929. Izdali in založili Salezijanci.

Knjižica ni sistematična pedagogika, ampak nam podaja samo vzgojno metodo bl. Janeza Bosca. In kakšna je ta metoda? — Bl. Bosco je štiri leta pred smrtjo pisal svojim duhovnim sinovom, salezijancem: »Moja vzgojna metoda je hči krščanske ljubezni.« O tej ljubezni, ki je temeljni pogoj vsem uspehom salezijanske vzgoje, govori knjižica: o ljubezni, ki odpira srca gojencev in budi njih ljubezen in zaupanje; o ljubezni, ki se z gojencem veseli in z njim žaluje, ki gojenca povsod spremlja in nad njim čuje. Kjer je krščanska ljubezen, tam v vzgoji ni trde strogosti in ne mehke popustljivosti; tam avtoriteta ni zapovedljiva, tam pobožnost ni vsiljiva.

Vzgojitelji v internatih bodo našli v knjižici mnogo lepega in poučnega; tudi bolj izobraženi očetje in matere bodo knjižico s pridom brali. Za naše preproste ljudi pa bo berilo nekoliko težko. Motili jih bodo izrazi (miljé, nivó, asimilirati i. dr.); tudi razna francoska imena, ki jih pisatelj navaja kot avtoritete, našim ljudem malo pomenijo.

F. U.

V oceno smo prejeli:

- Alves Pereira, La doctrine du mariage selon Saint Augustin. 8^o, XII et 247 pp. Paris 1930, G. Beauchesne.
- Balić, A propos de quelques oeuvres de Jean Duns Scot. (Extrait des Recherches de Théologie ancienne et médiévale t. II fasc. 2.) Louvain, Abbaye Mont-César.
- Bihlmeyer, Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. v. Funk. 8. Aufl. II. Teil: Das Mittelalter. 8^o, XII u. 384. S. Paderborn, F. Schöningh. M 9; geb. M 11.
- Ebers, Katholische Staatslehre und volksdeutsche Politik. 8^o, VIII u. 180 S. Freiburg i. Br. 1929, Herder M 5-20.
- Farges, Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe. 8^o, XVI et 266 pp. Paris 1929, G. Beauchesne.
- Farges, Méthode d'Olympe, Du libre arbitre. 8^o, XVI et 184 pp. Paris 1929, G. Beauchesne.
- Godišnik na Sofijskija Univerzitet. Bogoslovski fakultet. VI. 1928/1929. 8^o.
- Gunčević, Mješovite ženidbe. 8^o, 78 str. Mostar 1930, Hrv. tisk. F. P.
- Kortleitner, De antiquis Arabiae incolis eorumque cum religione Mosaica rationibus. 8^o, VIII et 115 pp. Oeniponte 1930, F. Rauch. M 3.
- Lehu, La raison règle de la moralité d'après Saint-Thomas. 12^o, 264 pp. Paris 1930, Librairie Lecoffre. Fr. 15.
- Lercher, Institutiones dogmaticae. Vol. IV. 8^o, IV et 763 pp. Oeniponte 1930, F. Rauch. M 13.
- Michel, Humbert und Kerullarios. II. Teil. 8^o, XII. u. 493 S. Paderborn 1930, F. Schöningh. M 32.
- O krščanski vzgoji mladine. Okrožnica sv. očeta Pija XI. z dne 31. dec. 1929. 8^o, 56 str. Ljubljana 1930, Prodajalna K. T. D. Din 4.
- Opeka, Kraj vekov. 8^o, 125 str. Ljubljana 1930. Prodajalna K. T. D.
- Petrani, De relatione iuridica inter diversos ritus Ecclesiae catholicae. 8^o, X et 107 pp. Taurini-Romae 1930. M. E. Marietti.
- Potočnik, Dobri pastir. Premišljevanja. I. zv. 12^o, 359 str. Ljubljana 1929, Prodajalna K. T. D. Din 38.
- Pulišić, Poslanice, omilije i opomene. 8^o, 305 str. Split 1930, Hrv. knjižara. Din 50.
- Rabeau, Apologétique. 12^o, IV et 178 pp. Paris 1930; Bloud et Gay. Fr. 12.
- Ring, Drei Homilien aus der Frühzeit Basilius des Großen. 8^o, 335 S. Paderborn 1930, F. Schöningh. M 16.

- Roberti, De delictis et poenis. Vol. I, pars 1. 8°, 249 pp. Romae 1930.
- Simrak, Crkvena unija u sjevernoj Dalmaciji u XVII. vijeku. 8°, 30 str., 5 tabl. Šibenik 1929.
- Ternus, Zur Vorgeschichte der Moralsysteme von Vitoria bis Medina. 8°, 116 S. Paderborn 1930, F. Schöningh.
- Tomić, Knjiga Tobita. (Nekanonске knjige staroga zaveta 1.) 8°, 32 str. Beograd 1929, Knjižarnica »Svetlost«.
- Veber, Filozofija. 8°, 216 str. Ljubljana 1930, Jugoslov. knjigarna.
- (Zaključeno 5. julija 1930.)

»Bogoslovni Vestnik«.

X. letnik (1930) stane v kraljevini Jugoslaviji 50 Din, za inozemstvo 60 Din.

Vsi dopisi, ki so namenjeni upravi (n. pr. reklamacije, naznanila, preselitve i. sl.), naj se pošiljajo upravi B. V., Ljubljana, Prodajalna K. T. D. (H. Ničman).

Bogoslovna Akademija ima pri ljubljanski podružnici poštne hranilnice račun št. 11.903.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. X. (1930) extra regnum Jugoslaviae est Din 60 Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik« Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

Naznanilo.

Dr. J. Turkova razprava o Tomažu Hrenu bo z dokumenti vred izšla kot posebna knjižica jeseni 1930.