

*Poština za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

UREJA

UNIV. PROF. DR. FRANC KSAV. LUKMAN

LETO II

ZVEZEK I

LIUBLJANA 1922

TISKALA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

Ujčić, Biblični teksti o odpustnem grehu (Textus biblici de peccato veniali)	1
Ehrlich, Predmet in metoda primerjevalnega verslovja (De objecto et methodo scientiae religionum comparativae)	20
Slamič, Zavod sv. Hieronima v Rimu in Slovenci (Hospitium et capitulum collegiatum S. Hieronymi in Urbe et Sloveni)	30
Snoj, Početki episkopata (De origine episcopatus)	46
Grivec, Scholia Veteroslavica de primatu ecclesiae	57
Rožman, Odveza izobčencà po kan. 2314 § 2 (Absolutio ab excommunicatione ad normam can. 2314 § 2)	58

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

Nekaj o mistiki (Jos. Ujčić) 68 — Smiju li se blagoslovljene krunice prodati po novom zakoniku crkvenom? (J. P. Bock D. J.) 75 — Ali moremo molke, svetinjice, obdarjene z odpustki, drugim prepustiti? (F. U.) 78 — Dokaz samskega stanu in naznanilo o sklenjeni poroki (F. U.) 78 — O votivni maši v čast presv. Srcu Jezusovemu prvi petek v mesecu (F. U.) 79 — Oratio »Fidelium« (F. U.) 79 — Orationes ab Ordinario imperatae (F. U.) 81 — Bogoslovna semenišča na Francoskem (F. Ušeničnik) 81.

Razgled po krščanskem svetu (Orbis christiani memorabilia):

Iz bogoslovnega sveta (F. K. Lukman) 86.

Slovstvo (Literatura):

- a) Pregledi: Ločitev države od cerkve (Rožman) 89
- b) Ocene in poročila: Slipyi, Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios (J. Srebrnič) 93 — Božitković, S. Bonaventurae doctrina de gratia et libero arbitrio (P. A. Tominec O. F. M.) 96 — Muckermann, Kind u. Volk I—II (Dr. A. Breclj) 99 — Mutz, Die Verwaltung der heiligen Sakramente (F. Ušeničnik) 103 — d'Herbigny, La Théologie du Révéle (F. Grivec) 104

Beleške (Analecta):

† Dr. F. Snopek (F. Grivec) 104.

Dr. Jos. Ujčić — Ljubljana:

Biblični teksti o odpustnem grehu.

(Textus biblici de peccato veniali.)

Disquisitionis conspectus: I. 1 Io 5, 16, 17. — 1. Terminus »peccatum ad mortem« desumptus est ex Dt, ubi crimen capitale in ordine iuridico denotat. Debet ergo etiam in Novo Testamento denotare aliquod crimen ingens, sed in ordine ethico. Quod delictum innuitur a Christo Io 8, 21, ubi dicuntur pharisaei »morituri in peccato«. — 2. Peccatum istud non est infidelitas simpliciter, sed infidelitas coniuncta cum odio Dei. Pro talibus peccatoribus orare superfluum est. — Proponitur 3. historia exegeseos I Io 5, 16, 17. a) Inter Patres Latinos Tertullianus peccatum ad mortem opinatur esse impudicitiam, Ambrosius relative mitius sentit, Augustinus verbum explicat de apostasia, Hieronymus de re minus clare loquitur, Gregorius M. impenitentiam finalem supponit. — b) Ex Graecis Clemens Alexandrinus non sat clare mentem aperit, Cyrillus Alexandrinus terminos de peccato mortali et veniali interpretatur, similiter Origenes antecedente et Theodorus Studita subsequente aetate. — c) Exegetae tum antiquiores tum recentiores in eo tantum concordant, peccatum ad mortem esse aliquod delictum grave, de cuius specie morali non consentiunt. Peccatum non ad mortem non idem esse putant cum peccato veniali. — d) Rosenmüller singularem profert opinionem apostolorum non loqui de crimine sensu ethico, sed de crimine in foro iudiciali; quae opinio minime nova esse ostenditur, cum similis apud canonistas Graecos mediae aetatis inveniatur.

II. I Cor 3, 12. Quaeritur, an materia vilis, de qua apostolus, significet venialia peccata. — Historia exegeseos huius loci delineatur: 1. Apud Graecos Origenes forte advocari potest in favorem sententiae, quae materiam vilem tropum esse pro peccatis venialibus censet. Ioannes Chrysostomus verba exponit de peccatis gravibus, item Theodoretus, Oecumenius, Theophylactus. Sed Graecis nota quoque erat opinio, quae materiam vilem de doctrinis intelligit. — 2. Inter Latinos Hieronymus materiam vilem explicare videtur de mortalibus, Augustinus mavult intelligere eam de venialibus, cui adstipulari videntur Gregorius M. et Primasius; sed omnes fere in eo concordant textum esse difficilem intellectu. — 3. Scholastici apostoli verba communiter de veniali exponunt, dum e contra exegetae, Tostato excepto, materia vili doctrinas innui censent. — 4. Auctor huius dissertationis Paulum nec de peccatis nec de doctrinis loqui autumat, sed innixus verbis: »unusquisque videat, quomodo (πῶς) superaedificet«, putat sermonem esse de methodo praedicandi evangelium. Materia pretiosa denotat methodum annuntiandi verbum crucis, materia vilis methodum loquendi secundum sapientiam Graecorum. De modo igitur praedicandi agitur, non de re praedicanda.

Zgodovinski pregled nauka o odpustnem grehu nam je pokazal, da ne poznejši skolastiki ne novejši bogoslovni pisatelji niso preiskali sistematično bibličnih tekstov o tem predmetu¹. To raziskovanje se nam zdi toliko bolj potrebno, ker se žal prečesto pripeti, da priznan pisatelj navede ta ali oni tekst v podkrepitev kake teze in da mu drugi sledé zaupajoč zgolj na njegovo avtoriteto, ne da bi kritično preizkusili dokazilno moč zadevnega teksta.

O tem se bomo prepričali, ako se pomudimo pri onih bibličnih mestih, ki jih navadno navajajo za dokaz, da so mali ali odpustljivi grehi. Ta mesta so, kar je slednjič umevno, skoro pri vseh moralistih ista; kdor je prečital pet ali šest priročnih knjig moralne teologije, je prečital implicate vse. Vzemimo n. pr. izmed novejših moralk, Müllerjevo², ki jo omenja Breznay³ po pravici z veliko pohvalo, in pretehtajmo svetopisemske tekste, na katere naslanja Müller nauk o odpustnem grehu. Tu srečamo takoj besedilo iz 1. lista sv. Janeza, ki bi nam naj po njegovem mnenju služilo kot dokaz za odpustni greh. Če si pa ogledamo vso stvar nekoliko bliže, se bomo prepričali, da tekst ne govori o našem predmetu.

I. Jan 5, 16. 17.

¹⁶ Ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσῃ, καὶ δώσῃ αὐτῷ ζωὴν, τοῖς ἁμαρτάνουσιν μὴ πρὸς θάνατον. Ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον· οὐ περὶ ἐκείνης λέγω, ἵνα ἐρωτήσῃ. ¹⁷ Πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν, καὶ ἐστὶν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον.

¹⁶ Qui scit fratrem suum peccare peccatum non ad mortem, petat, et dabitur ei vita peccanti non ad mortem. Est peccatum ad mortem: non pro illo dico, ut roget quis. — ¹⁷ Omnis iniquitas peccatum est: et est peccatum [n o n] ad mortem.

Male razlike med izvirnikom in Vulgato so označene že v tisku. Glede grškega besedila nam je pripomniti, da ga prinašajo vse boljše edicije (Hetzenauer, v. Soden, Nestle) popolnoma enako. V v. 17 b imajo vse izdaje ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον, le Brandscheid čita, najbrž pod vplivom Vulgate, ἁμαρτία πρὸς θάνατον.

Pristaviti hočemo dalje, da grški tekst pripisuje priprošnjiku posebno moč: αἰτήσῃ καὶ δώσῃ, o n bo dal grešniku življenje: V latinskem besedilu je ta aktivnost priprošnje nekoliko oslabela in se uspeh pripisuje bolj delovanju milosti (dabitur, scil. a Deo); vendarle so te male in druge še manjše razlike med izvirnikom in latinskim prevodom za naše vprašanje brez pomena; nas zanima v prvi vrsti, kaj naj umejemo pod izrazoma ἁμαρτία πρὸς θάνατον in ἁ. οὐ πρὸς θάνατον, ali pomenita ta izraza res smrtni in odpustljivi greh.

¹ BV I (1921) 293.

² E. M. Müller, Theol. moralis I⁷ (Vindobonae 1904) 470.

³ A. Breznay, Clavis theol. moral. I (Friburgi 1914) 184.

1. Izraz *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* (to moramo poudarjati) ni specifično Janezov. Apostol se naslanja v svoji terminologiji na Septuaginto, ki ima dvakrat sestavo *ἁμαρτία θανάτου*; Septuaginta pa tega izraza zopet ni skovala sama, marveč ga je sestavila na podlagi hebrejskega izvirnika, ki čita enkrat *חַטָּאת מוֹת* (Dt 22, 26) in drugikrat *חַטָּאת מוֹת חַטָּאת* (Dt 21, 22). Ako hočemo torej razumeti, kaj pomeni izraz *peccatum ad mortem*, moramo najprej pogledati, kako ga je umeval starozavezni hagiograf.

Primerjajoč omenjena teksta z vzporednimi mesti v mozajskih knjigah (Nm 18, 22 in 15, 29—31), vidimo, da gre tukaj za prestopke *judicialne* sinaitске postave, ki je bila, popolnoma v duhu tedanjega časa, kaj radodarna s smrtno kaznijo. S samimi idealnimi etičnimi nagibi bi Mojzes pri tako trdovratnem narodu, kakor je bil izraelski, ne bil dosegel svojega cilja; zato je bilo potrebno zaradi javnega reda, da umre brez usmiljenja, kdor prelomi to postavo; kratko: trdemu narodu trdo postavo⁴.

ἁμαρτία θανάτου potemtakem ni neposredno greh kot etični pojem, marveč zunanji zločin, nad katerim izreka postava smrtno obsodbo. Kdor je kriv takega kapitalnega zločina, ne more uiti kazni, njegovo hudodelstvo je neodpustljivo, je torej v resnici *πρὸς θάνατον*; vsaka priprošnja je bila zastoni, saj mozajična postava ni poznala pomilostitve; »non misereberis eius« (scil. homicidae), pravi Dt 19, 13⁵.

Slično obstoji tudi v kraljestvu nove zaveze delikt, ki je neodpusten. Ker pa evangelijski zakon nima *judicialnih*⁶ postav, marveč presoja vsako dejanje neposredno z ozirom na njegovo notranjo⁷ vrednost in ne samo z ozirom na človeško družbo, je tak delikt v prvi vrsti *etičen* pojem in ne le prekršenje kakkega pisanega zakona. Dosledno bo v tem kraljestvu *θανάτος* ne časna smrt, temveč večna.

Da obstoji greh, nad katerim je že izrečena obsodba na večno smrt, je jasno iz Kristusovih besed, ki pravi, da greh zoper

⁴ Hebr. 10, 28: *χαλεπὸς οὐκ ἐπιγινώσκων*.

⁵ »Ius asyli« se ne more primerjati s pomilostitvijo, zakaj blagodatí azila v takozvanih azilskih mestih so bili deležni samo oni ubijavci, ki so ubili bližnjega zgolj po nesrečnem naključju *בְּכַלִּי* (Dt 19, 4 *οὐκ αἰθρίας*)

Druge morilce so morali staroste brezpogojno izročiti (Dt 19, 12). Tudi če je kdo bežal v svetišče in se prijel oltarja (Eks 21, 14), so ga odtrgali od njega. To je moral občutiti veliki Davidov vojskovodja Joab, katerega je dal Salomon usmrtiti v svetišču (3 Kralj 2, 30—34).

⁶ »Iudicialia praecepta reliquit Dominus disponenda his, qui curam aliorum erant habituri vel spiritualem vel temporalem.« S. Thomas, 1 II q. 108 a. 1 ad 1.

⁷ »Dicendum quod regnum Dei (namreč v novi zavezi) in interioribus actibus principaliter consistit.« S. Thomas, 1 II q. 108 a. 2 ad 4.

sv. Duha ne bo odpuščene ne v tem veku ne v prihodnjem (Mt 12, 32)⁸; moliti za brata, ki je kriv takega zločina, je tedaj odveč in povsem brez koristi.

Vprašanje je le, kateri je ta greh, ki ga navadno imenujemo »zoper sv. Duha«. Katekizem našteva pod tem naslovom kar šest grehov; toda ta razreditev se naslanja bolj na razlago sv. Avgušтина in skolastikov kakor neposredno na Kristusov nauk. Moramo torej iskati, govori li Kristus še na kakem drugem mestu o tem grehu. In res najdemo, da govori Gospod o istem ali vsaj zelo sličnem grehu kakor Mt 12, 32 pri Jan 8, 21 nsl., kjer očita farizejem, da bodo umrli v svojem grehu, *ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὅμων ἀποθανεῖσθε*. Tudi tukaj imamo torej *ἁμαρτία πρὸς θάνατον*, in sicer obstoji ta v nevernosti: *ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε, ὅτι ἐγὼ εἰμι, ἀποθανεῖσθε* (Jan 8, 24).

2. Ta nevernost ni bila gola nevernost (infidelitas simpliciter), marveč je izhajala pri farizejih iz satanske mržnje, vsled katere so pripisovali dela Kristusova, božjega poslanca, samemu hudobnemu duhu (Mt 12, 24). Potemtakem moramo tolmačiti neodpustni greh v evangeliju kot nevernost iz sovraštva do Boga.

Na ta način pa smo si naredili most k 1 Jan 5, 16. Da je to mesto vzporedno z Jan 8, 21, nam dokazuje ne samo sličnost besed, marveč govori temu v prilog tudi dejstvo, da je avtor evangelija in lista ista oseba. Iz tega sledi, da Janez omenja v listu isti greh, ki ga Kristus obsoja v njegovem evangeliju; trdimo celo, da Janez drugega greha sploh ni mogel vzeti v misel. Apostol ljubezni in miline, ki v istem pismu (1 Jan 2, 1) tolaži grešnike, da je Kristus njih zagovornik pri Očetu in da je sprava za grehe vsega sveta (*ὅλον τοῦ κόσμου*), ne more izključiti iz svojih molitev nikogar, razen kogar je Kristus že izključil iz večnega življenja. Kristus pa je izključil le onega, ki je kriv greha nevernosti, izvirajoče iz sovraštva do Boga⁹.

Mislimo, da je ta razlaga preprosta in v smislu hagiografa; ne tajimo pa, da tekst dopušča tudi drugo tolmačenje, saj pravi

⁸ Zveličar ne pravi, da tega greha ne more odpustiti (quaestio iuris), marveč da ne bo odpuščene (quaestio facti).

⁹ Da nevernost in sovražstvo do Boga nista vselej združena, nam dokazuje najboljše praksa. Ne malo ljudi je, ki ne verujejo v božje razodetje, ki pa priznavajo, da je najvišje bitje, in ki govorijo eventualno tudi z nekako spoštljivostjo o cerkvi kot religiozni ustanovi. Pri takih je zmota v prvi vrsti v spoznanju (in intellectu); ako se posreči izpodbiti njih zmoto, je mogoče, da sprejmejo resnico, kar se zgodi večkrat na smrtni postelji. Pri sovražstvu do Boga (odium inimicitiae) pa je volja zakrknjena v zlobi (»satanizirana«); vsled tega je vse stremljenje takega človeka naperjeno na zlo, in sicer »brez vzroka«: *ἐμίσσησαν ἡς θωπεῖαν* (Jan 15, 25); zato je nemogoče priti do živega njegovim »razlogom«; s protirazlogi in torej moralno nemogoče, da bi ga kdo prepričal o resnici; njegov zločin je v resnici neodpusten, ker se v resnici (de facto) ne odpusti.

že sv. Avguštin, da so glede izraza »peccatum ad mortem« opravičena najbolj različna mnenja¹⁰; to raznoličnost mnenj nam kaže zgodovina eksegeze našega teksta.

3. a) Med starimi pisatelji se je mučil z Janezovimi besedami že Tertulian. Videl je popolnoma pravilno, da peccatum ad mortem ni peccatum mortale simpliciter, marveč da govori apostol o neodpustnem grehu, delictum irremissibile¹¹. Ta neodpustni greh je bil njemu, ki je precej strupeno napadal spokorno prakso rimske cerkve¹², »ker je le ta odpuščala greh nečistosti, seveda moechia in fornicatio: za take grešnike se sploh ne sme moliti¹³, uči afrikanski rigorist in v dokaz za svojo trditev zavija 1 Jan 5, 16.

Mnogo mileje razlaga peccatum ad mortem sv. Ambrozij. Tudi pri njem je ta delikt kajpada zelo velik greh, toda je slednjič še odpustljiv! Celo moliti smemo za takega grešnika, vendarle za priprošnjika ni sposoben vsak kristjan, temveč le oni, ki se odlikuje po posebni svetosti¹⁴.

Veliki Ambrozijev učenec, sv. Avguštin, meni, da je peccatum ad mortem odpad od vere, v katerem apostat vztraja do smrti¹⁵.

Njegov prijatelj sv. Hieronim se je tudi pečal z našim tekstom. Iz apostolovih besed dokazuje, da je med grehom in grehom velika razlika, da je za nekatere grehe težko izprostiti odpuščanje, toda nam žal ne pove, kateri greh je peccatum ad mortem¹⁶.

¹⁰ »De hoc peccato (quoniam non expressum est) possunt multa et diversa sentiri.« S. Augustinus, De correptione et gratia c. 12, PL 44, 938.

¹¹ Tertullianus, De pudicit. c. 2, PL 2, 1036, 1037.

¹² Prim. G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament² (Freiburg 1910) 146.

¹³ »Omnis iniustitia delictum est, et est delictum ad mortem... scilicet delictum, quod ad mortem est. Ita nihil iam superest, quod aut neget moechiam et fornicationem mortalia esse delicta, aut irremissibilia esse fatearis, pro quibus nec orari permittitur.« De pudicit. c. 9, PL 2, 1074. Prim. tudi G. Rauschen, op. cit. 159. — Vsa ta argumentacija je seveda bolj nekaka odvetniška lest, ki je morala služiti njegovi napačni teoriji o pokori.

¹⁴ »Tales« (quales Moyses, Ieremias) deprecatores in delictis maximis sunt requirendi; nam si quicunque de populo orent, non exaudiuntur.« S. Ambrosius, De poenit. I 10, 44, PL 16, 480.

¹⁵ »Ego autem dico id esse peccatum, fidem, quae per dilectionem operatur, deserere usque ad mortem.« S. Augustinus, De correptione et gratia c. 12, PL 44, 933.

¹⁶ »Qui vero peccaverit ad mortem, quis orabit pro eo? Cernis, quod si peccatis minoribus deprecemur, impetremus veniam. Si pro maioribus, difficilis impetratio sit: et inter peccata et peccata magnam esse distantiam. S. Hieronym., Adv. Iovin. II 30, PL 23, 342.

Sv. Gregorij razlaga Janezove besede o trdovratnosti v grehu do smrti (impoenitentia finalis)¹⁷.

b) Med Grki je upošteval naše besedilo že Klement Aleksandrijski; iz njega izvaja pa samo različnost grehov (τὰς διαφορὰς τῶν ἁμαρτιῶν);¹⁸ o neodpustnem grehu, oziroma o odpustnem pa sploh ne govori.

Globokeje pa je segel v ta tekst njegov rojak Ciril Aleksandrijski. Ta uči, da je samo Kristus brez greha, toda tudi mi bomo brez greha, ako si prizadevamo biti vsaj brez smrtnega greha. Ἀμαρτία πρὸς θάνατον in ἡ οὐ πρὸς θάνατον je njemu smrtni in odpustljivi greh; vendar moramo omeniti, da se ta njegova razlaga ne nahaja v kaki neposredni interpretaciji Janezove epistole, marveč v njegovi razlagi psalmov¹⁹.

Precej podrobno je preiskal naš tekst Origen. Spravljaja v zvezo z Jan 8, 21, kar je popolnoma pravilno, in sklepa, da je greh smrt duše: θάνατος γὰρ ψυχῆς ἁμαρτία. Toda vsak greh ne u smrti duše, marveč obstoje tudi taki grehi, ki jo samo o s l a b é²⁰. Janezove besede mu služijo torej, slično kakor sv. Cirilu, kot dokaz za smrtni in odpustljivi greh. Ta dva cerkvena pisatelja sta edina v starejši dobi, ki razlagata hagio-grafa v tem smislu.

Med poznejšimi grškimi pisatelji še katoliške dobe omenja naš izraz sv. Teodor Studit († 826), znani boritelj proti cezaropapizmu na bizantskem dvoru. Tudi po njegovi razlagi je ἁμαρτία μὴ πρὸς θάνατον odpustljivi greh, brez katerega človek

¹⁷ »Peccatum ad mortem est peccatum usque ad mortem, quia scilicet peccatum, quod hic non corrigitur, eius venia frustra postulatur.« S. Gregor., Moral. in I. Iob VI 68. PL 75, 1160.

¹⁸ Clemens Alex., Stromat. II 15. PG 8, 1004.

¹⁹ παραιτούμενοι τὰ φορτικὰ καὶ δύσοιστα καὶ πρὸς θάνατον ἄγοντα τῶν πλημμελημάτων· οὐ γὰρ πᾶσα ἁμαρτία πρὸς θάνατον (Cod. B dodaja κατὰ τὴν ἁγίου φωνήν) S. Cyrill. Alex., In Ps. 34, 23. PG 69, 893. Kmalu nato pa piše: ἐπτάκις... πεσεῖται ὁ δίκαιος καὶ ἀναστήσεται... οὐ γὰρ πᾶσα ἁμαρτία πρὸς θάνατον, καθ' ἃ γέγραπται. In Ps. 36, 24. PG 69, 941.

²⁰ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε· ἔταν γὰρ ἀποθάνῃ τις ἐν τῇ αὐτοῦ ἁμαρτίᾳ ὅπου ὑπάγει ὁ Ἰησοῦς, οὐ δύναται ἀπελθεῖν, οὐδεὶς γὰρ νεκρὸς ἀκολουθεῖν δύναται τῷ Ἰησοῦ... θάνατος γὰρ ψυχῆς ἁμαρτία· οἶμαι δὲ, ὅτι οὐκ πᾶσα ἀλλ' ἦν φησιν Ἰωάννης πρὸς θάνατον, ἅμα δὲ καὶ διαστέλλει, ὅτι τις ἁμαρτία θάνατός ἐστι ψυχῆς, καὶ τις ἁμαρτία ἀσθένεια αὐτῆς. Origen., Comm. in Io 8, 21. PG 14, 549. — Katere grehe pa je smatrati za smrtne in katere za odpustljive, tega si ne upa povedati: »... quae sint species peccatorum ad mortem, quae vero non ad mortem, sed ad damnum non puto facile a quoquam hominum posse discerni.« Origen., in Exod. 10, 3. PG 12, 372.

sploh ne more ostati v boju tega življenja, pač pa je treba od njega hitro vstati in se iznova boriti²¹.

Iz navedenih izrekov grških pisateljev vidimo, da prevladuje pri njih razlaga, ki tolmači »peccatum ad mortem« in »non ad mortem« kot smrtni in odpustljivi greh, dočim govore latinski pisatelji samo o smrtnem grehu, ne da bi se zedinili o predmetu tega greha.

c) Iz skolastične dobe bodi omenjen sv. Tomaž Akvinski. Da se zanima za Janezov stavek, je razvidno že iz tega, ker ga razlaga dvakrat. Obakrat se pa naslanja močno na sv. Ambrozija, kajti trdi, da za zakrknjenega grešnika ne more moliti kdorkoli, marveč le popoln človek²². Na drugem mestu uči, da ni zapovedano moliti za takega grešnika²³.

Če ne najdemo pri do sedaj omenjenih pisateljih soglasja, kako je umevati peccatum ad mortem, ne smemo pričakovati, da bomo bolj na jasnem, ko pogledamo k eksegetom.

Cornelius a Lapide navaja k našemu tekstu nič manj ko dvanajst razlag in zaključuje, da gre tu za zelo velik greh, »peccatum palmare et immedicabile, cuius desperata est venia et salus, quodque adeo iram Dei provocat, ut communes Sanctorum preces illam placare nequeant«. Toda vsa dolga razprava nam ne pove, kateri greh ima pisatelj v mislih.²⁴ Iz vseh mnenj, ki jih navaja Cornelius, je razvidno le eno, da govori Janez o grehu, ki vodi v večno smrt.

Kaj bolj natančnega nam ne povedo ni novejši eksegeti, bodisi katoliški, bodisi akatoliški. Tako misli B. Weiß,²⁵ da ἀμαρτία πρὸς θάνατον pomeni odpad od vere, Rothe-Mühlhäußer²⁶ vidi v njej končno nespokornost. Znameniti

²¹ οὐκ ἔστι (δὲ) μὴ ἡττᾶσθαι πάντως, καὶ πλῆττεσθαι τὸν ἀγωνιζόμενον ἐν λόγῳ καὶ ἐννοίᾳ καὶ ἐν τοῖς μὴ πρὸς θάνατον ἁμαρτίαις· ἀλλὰ τὸ θᾶττον ἀναπαλάειν χρῆν, καὶ ἐπὶ τῆς θεούσης ἵστασθαι καταστάσεως. Theodori Stud. Epist. I. 2. 19. PG 99, 1177.

²² »In verbis Apostoli significatur, quod non ad quemcunque pertinet pro obduratis in peccato orare, sed ad aliquem perfectum virum. Vel Apostolus loquitur de peccato ad mortem, quod scil. usque ad mortem durat.« S. Thomas, De veritate q. 24 a. 11 ad 8.

²³ »Secundum formam verborum non prohibetur oratio pro eo (peccatore) fieri; sed ostenditur, quod praeceptum de orando pro proximis fidelibus non se extendit ad tales peccatores; quia propter sui peccati enormitatem hoc merentur, ut a fidelibus relinquuntur, sicut ethnici et publicani.« S. Thomas, In II Sent. d. 43 q. 1 a. 6.

²⁴ Cornel. a Lap., Comment. in I. Ioann. Opp. XX (Paris 1861) 618 s.

²⁵ »Für den christlichen Bruder, von dem hier ausschließlich die Rede ist, kann es nur eine Sünde geben, die endgiltig zum Tode führt, das ist der Abfall vom Glauben.« B. Weiß, Die drei Briefe des Apost. Joannes (Göttingen 1899) 153.

²⁶ »Die Sünde zum Tode ist die infolge der impenitentia finalis... den Tod, d. h. die (allmähliche) Wiedervernichtung des Individuums (Jac 1, 15) den auch sonst genannten zweiten Tod zufolge hat, während die Sünde dessen, welcher sich durch die Gnade der Erlösung heilen läßt, nicht zu

katoliški dogmatik P e s c h²⁷ pravi, da govori Janez o grehu zoper sv. Duha, in se nagiblje k mnenju, da obstoji ta greh v trdovratni upornosti proti milosti božji. Slično piše tudi odlični dogmatik S c h e e b e n²⁸.

d) Omeniti nam je le še eno razlago, ki je sicer svoje vrste, pa obenem zanimiva. J. G. R o s e n m ü l l e r²⁹ prenaša namreč vse težišče našega vprašanja z etičnega polja na forenzično polje³⁰. Dozdeva se mu (»suspicio«), da je peccatum ad mortem kapitalni zločin; ako p o g a n s k i sodnik obsodi kakega krist-

diesem Tode ausschlägt, sondern den von ihr geheilten Sünder nicht vom ewigen Leben ausschließt.« Rothe-Mühlhäußer, der erste Brief Johannis (Wittenberg 1878) 194.

²⁷ »Est ist die Sünde wider den hl. Geist, die weder in diesem, noch in anderem Leben nachgelassen wird (Mt 12, 31). Wir haben hier keine authentische Erklärung dieser Schriftworte; aber die gewöhnlichste und nächstliegende Auffassung der Theologen ist die, daß es sich um die hartnäckige und verstockte Widersetzlichkeit gegen die göttliche Wahrheit und Gnade handelt.« Chr. P e s c h, Das Wesen der Todsünde v Theol. Zeitfragen I (Freiburg i. B. 1901) 58.

²⁸ »Est ist hier offenbar nicht die einfache Todsünde, sondern eine solche gemeint, mit welcher Verstockung oder hartnäckige Unbußfertigkeit verbunden ist, oder die Todsünde in ihrer vollendeten Gestalt (kateri greh pa je to?), deren Übergang in den ewigen Tod moralisch unvermeidlich ist.« M. J. S c h e e b e n, Handb. d. kath. Dogmatik II 2 (Freiburg 1880) 528.

²⁹ »Mihi *ἀμαρτία πρὸς θάνατον* videtur esse crimen capitale quodvis. *Ἀδελφός* non est homo ullus aliquis, sed Christianus. Pro eo Christiano, qui tale crimen commiserit, non vult Apostolus intercessionem fieri apud magistratus, quibus ius vitae et necis competeat, ne pagani in suspicionem adducerentur talia crimina a Christianis parvi fieri. *Ἀμαρτία μὴ πρὸς θάνατον* videtur esse levior culpa, transgressionem legis alicuius civilis contracta, quam a Christiano admissam facile ita exaggerare poterant magistratus pagani, ut supplicii reum pronuntiarent eum, qui mitiori poena affectus dimitti potuisset. Pro eiusmodi peccatore deprecari poterat frater Christianus, ut vita ei donaretur.« Cit. Corn. a Lap. XX (Paris 1861) 620.

³⁰ Sicer pa tudi ta razlaga ni — nova. Isto misel izraža namreč že grško-vzhodni kanonist Theodor Balsamon († okrog 1200), ki nam poroča, da so nekateri razumevali pod peccatum ad mortem zunanje dejanje (*πράξις*), dočim jim zgolj notranji čin (*βούλησις, συγκατάθεσις*) še greh ni! On pa meni, da je *ἀμαρτία πρὸς θάνατον* vsak zločin, ki zasluži smrtno kazen: ἐμοὶ δὲ δοκεῖ *ἀμαρτίαν πρὸς θάνατον* εἶναι ἅπαν *ἀμαρτήματα ἐπάγον κεφαλὴν τὴν τιμωρίαν* ἦτον θάνατον τῷ *ἀμαρτάνοντι* . . . Ἐλεγόν τινες, ὡς ἔοικεν, ὅτι ἀπὸ μὲν πορνείας ἢ κλοπῆς καὶ τινῶν τοιούτων ἐλαφρῶν (sic) *ἀμαρτημάτων καθαιρεθήσεται μόνον ὁ κληρικὸς*· ἀπὸ δὲ φόβου καὶ τινος μετρίους *ἀμαρτήματος* οὐ μόνον καθαιρέσει ὑποπισεῖται, ἀλλὰ καὶ ἀπορισθήσεται. Theod. Balsamon in ep. s. Basil. can. II. PG 138, 693. — Tako je pač mogel pisati enostranski jurist XII. stol., nikakor pa ne moralist. Zdi se pa, da so tisti čas na vzhodu sploh imeli čudne pojme o grehu; mnenje, da je le to *ἀμαρτία πρὸς θάνατον*, kar se v dejanju izvrši, kar pa ostane v človeku, da je *οὐ πρὸς θάνατον*, je branil tudi grški jurist Konstantin Harmenopoulos († okrog 1380) PG 138, 694.

jana radi takega zločina, naj se zanj ne posreduje, da bi pogani ne mislili, češ, kristjani omalovažujejo taka hudodelstva.

Povzemimo na kratko: *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* ni smrtni greh simpliciter, še manj pa pomeni *ἁμαρτία μὴ πρὸς θάνατον* odpustljivi greh v našem smislu; o tem 1 Jan 5, 16. 17 sploh ne govori. Zastonj se torej še nekateri novejši pisatelji³¹ sklicujejo na ta tekst kot dokaz za razliko med smrtnim in odpustljivim grehom.

II. 1 Kor 3, 11—15.

¹¹ Θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. ¹² Εἰ δέ τις ἐποικοδομεῖ ἐπὶ τὸν θεμέλιον τοῦτον χρυσόν, ἄργυρον, λίθους τιμίους, ξύλα, χόρτον, καλάμην, ¹³ ἐκάστων τὸ ἔργον φανερόν γενήσεται· ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει, ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται, καὶ ἐκάστων τὸ ἔργον, ὁποῖόν ἐστιν, τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει. ¹⁴ Εἴ τις τινος τὸ ἔργον μενεῖ, ὁ ἐποικοδόμησεν, μισθὸν λήμψεται. ¹⁵ Εἴ τις τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός.

¹¹ Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id, quod positum est, quod est Christus Iesus. ¹² Si quis autem superaedificat super fundamentum hoc aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, foenum, stipulam, ¹³ uniuscuiusque opus manifestum erit: Dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur: et uniuscuiusque opus quale sit, ignis probabit. ¹⁴ Si cuius opus manserit quod superaedificavit, mercedem accipiet. ¹⁵ Si cuius opus arserit, detrimentum patietur: ipse autem salvus erit: sic tamen quasi per ignem.

Glede teksta omenjamo, da nekateri rokopisi (n. pr. codd. A in B) nimajo v. 12 *τοῦτον*, kar je pa za naše vprašanje brez pomena.

Trditi smemo, da je malo odstavkov v svetem pismu, ki bi jih teološka literatura tolikokrat uporabljala kot predstoječe besedilo. Po tem bi človek sklepal, da so si teologi precej na jasnem glede tega, kaj je hotel Pavel povedati; prepričali pa se bomo o nasprotnem, kajti zgodovino eksegeze tega mesta moremo posneti s starim rekom: Quod capita, tot sententiae.

Ta prečesto citirani odlomek nas zanima zlasti radi tega, ker ga mnogi, tudi moderni pisatelji rabijo kot klasični tekst za nauk o odpustljivem grehu. Da se pri tem lahko sklicujejo na korifeje skolastične dobe, na T o m a ž a¹, B o n a v e n t u r a²

³¹ N. pr. K. Martin, *Lehrb. d. kathol. Moral* (Mainz 1851) 200; H. T. Simar, *Lehrb. d. Moraltheologie* (Freiburg 1867) 125 in drugi.

¹ »Dicendum est, quod ipsa peccata venialia, quae admiscunt se procurantibus terrena, significantur per lignum, foenum et stipulam.« S. Thomas, 1 II q. 89 a. 2; prim. tudi In IV Sent. d. 21 a. 2 q. 1 c: »Potest exponi, ut per lignum, foenum et stipulam recte intelligantur venialia.«

² S. Bonaventura, *Comm. in IV Sent. d. 21 dub. 2*: »Apostolus peccata venialia rebus natura sua levissimis comparat, nempe ligno, foeno, stipulis.«

in na skotistično šolo³, to priznamo drage volje. Če so poznejši skolastiki⁴ stali na istem stališču, ni čudno. Od novejših avtorjev se opirajo na ta tekst razen Müllerja, Prunerja⁵ in drugih moralistov tudi znameniti dogmatiki kakor Scheeben⁶ in Billot⁷. Bolj previdno pa se ga poslužujejo novejši pisatelji Tanqueray⁸, Noldin⁹, zlasti pa Prümmer¹⁰ in Pesch¹¹. Uvideli so namreč, da ne zadostuje pogledati v starejše dogmatike in moraliste, marveč da se je treba ozirati tudi na zgodovino eksegeze.

To misel moramo posebno naglasiti, kajti pripeti se, da se kak biblični izrek citira od avtorja do avtorja kot dokaz za kako tezo; ko pa pogledaš v sv. pismo, najdeš, da hagiograf govori o — čem drugem.

Tudi raziskovanje našega teksta nam bo nudilo v tem oziru marsikaj zanimivega, ako si ga ogledamo v luči zgodovine; ta nam bo namreč pokazala, da razlagalci sploh niso v soglasju, ali naj se tolmači pavlinski odlomek o grehih ali pa o naukih; še manj soglasja pa bomo našli v vprašanju, govori li Pavel tu o smrtnem ali o odpustnem grehu.

1. Omenjamo, da niso vsi grški očetje, ki so se pečali s pavlinskimi listi, razlagali ex professo našega teksta, ali pa so se njih spisi izgubili.

Tako ne najdemo pri dveh pisateljih, ki bi nas sicer prav zanimala, nič posebnega: namreč pri Cirilu Aleksandrijskem¹² in Teodoru Mopsveškem¹³. Nekoliko več bomo zajeli iz krasnih del Zlatoustovih, po čigar razlagi se ravna Janez Damaščan, ki sledi Zlatoustu skoro dobesedno; posebno pažnjo zasluži Origen, potem pa Teodoret Cirski, katerega smatrajo mnogi za največjega eksegeta grške cerkve¹⁴.

Origenu je brezdvomno naš tekst delal velike preglavice¹⁵, Origen pa nam. Da je smatral Origen malovredno stvarino

³ C. Frassen, Scotus Academicus (Tract. de homine). V (Romae 1901) 435.

⁴ Bellarminus, De amiss. gratiae I, 9 (ed. Venet. 1721, IV, 40).

⁵ J. E. Pruner, Kathol. Moralth. (Freiburg 1875) 176.

⁶ M. J. Scheeben, Handb. d. kath. Dogm. II 2 (Freiburg 1880) 530.

⁷ L. Billot, De natura et rat. peccati person. (Romae 1894) 100.

⁸ A. Tanqueray, Theol. Moral. Fundam. II 252 (Paris 1906) rabi naš tekst le kot indirektni dokaz.

⁹ H. Noldin, De principiis theol. mor. 12 n. 292 sploh ne navaja več pavlinskega teksta.

¹⁰ D. M. Prümmer, Manuale theol. mor. I (Friburgi 1915) 228.

¹¹ Chr. Pesch, Praelect. dogm. IX (Friburgi 1899) 246.

¹² PG 74, 867.

¹³ PG 66, 876.

¹⁴ Prim. J. Döllner, Hermeneutica (Paderborn 1910) 134.

¹⁵ O njem piše: ὁ τόπος ἦν δυσδιάλητος σφόδρα. In Ierem. hom. 16. PG 13, 448.

kot tropičen¹⁶ izraz za greh¹⁷, je razvidno iz spisa Contra Celsum. Če pa čitamo njegovo homilijo in Jerem., moramo reči, da je težko določiti, umeva li to stvarino o smrtnem ali o odpustnem grehu; sploh ne vemo, če pozna Origen smrtni greh v našem smislu besede, čeravno je gotovo, da pozna stopnjevanje grehov¹⁸. Iz njegovih knjig nam ni namreč jasno, je li peklenski ogenj večni; zdi se, da po Origenovi teoriji ta ogenj ne muči samo, temveč tudi uniči grešnike, oziroma grehe; besedo *κατακαίω*, ki jo grščina rabi o popolnem sežiganju daritvene snovi, obrača namreč na grešnike¹⁹ in na grehe²⁰. Če pa ogenj uniči grehe, potem sploh ne moremo več govoriti o večnosti kazni in dosledno tudi ne o smrtnem grehu v tradicionalnem smislu. Najdemo torej že v III. stoletju teorije, ki so v marsičem sorodne Schellovim teorijam o grehu in o pekl.

To naziranje pa izvira odtod, da Origen razlaga besedo *πῦρ* po svoje. Njemu je *πῦρ* (kaznjujoči) Bog, ki ga tudi sv. Pavel imenuje *πῦρ καταναλίσκον* (Hebr 12, 29): radi tega meni, da tudi v 1 Kor 3, 13 ni umevati realnega ognja, ki bi deloval na dušne sile, marveč mu *πῦρ* metaforično pomeni psihične boli *ἀληθινὰς οἰμὰς καὶ πόνονας, γίνεσθαι οὐκ ἀπὸ τινος σωματικῆς ἐπαφῆς περὶ τὰ ἡγεμονικά* (scil. *ψυχῆς*).²¹ Ta ogenj torej ni stvar, ki jo je ustvaril Bog, marveč ogenj v prenešenem smislu, ki so si ga prižgali sami grešniki; »hi qui eunt in ignem, non a Deo, sed a semetipsis eum inveniunt accensum.«²² K temu ognju morajo pristopiti vsi, škodoval pa bo le grešnikom.²³ Da je ta svojevrstna teorija škodovala Origenovemu ugledu dolgo časa tudi na vzhodu, je znano²⁴.

¹⁶ ἐν τῇ διὰ τῶν πράξεων καὶ λόγων καὶ νοημάτων τροπικῶς λεγομένη οἰκοδομῇ ξύλα, χόρτον ἢ καλάμην οἰκοδομήσαντας. Contra Cels. V 15. PG 11, 1201. Pazi na stopnjevanje: νοήματα, λόγοι, πράξεις.

¹⁷ ἔργον δὲ κατακαίόμενον ποῖον ἂν ἐν τούτοις λέγοιτο, ἢ πᾶν τὸ ἀπὸ κακίας παττόμενον; Contra Cels., IV 13. PG 11, 1044.

¹⁸ Z ozirom na učinke greha v nadnaravnem redu razlikuje: θάνατος (ψυχῆς), ἀσθένεια in ζημία; to zadnje izvaja iz 1 Kor 3, 15 in Mt 16, 26. PG 14, 549.

¹⁹ Contra Cels. V 11. PG 11, 1201.

²⁰ Ibid. IV 13. PG 11, 1044.

²¹ Origen. Comment. in Ioann. t. 13 n. 23. PG 14, 437.

²² Origen. Comment. in ep. ad Rom. II 6. PG 14, 883.

²³ »Et, ut ego arbitrator, omnes nos necesse est venire ad illum ignem. Etiamsi Petrus sit aliquis vel Paulus, venit tamen ad illum ignem. Sed illi tales audiunt: Etiamsi per ignem transeas, flamma non aduret te.« Origen. Hom. 3. in Ps 36. PG 12, 1337.

²⁴ Ze cesar Justinijan je naslovil na carigr. patriarha Menna pismo, kjer očita Origenu krive nazore, »perversam disciplinam«, ker uči »omnium impiorum hominum, ac praeterea daemonum poenam finem habituram esse« in ker se zavzema za ἀποκατάσθησις (Mansi 9, 518). Primeri dalje Canones Conc. V. adv. Orig. (Can. XI.)

Samo na enem mestu bi se moglo reči, da razlaga Origen naše sporno besedilo o odpustljivem grehu. V 11. homiliji in Exodum razlikuje »damna« in »interitum« doctorum; so torej grehi, ki škodujejo (odpustljivi), in ki pogube (smrtni)²⁵. Toda tudi tukaj se izraža Origen nekoliko skeptično, kajti pravi: »videtur ostendi«.

S v. Janez Krizostom je imel o pavlinskem tekstu posebno homilijo. Kot zanimivost beležimo, da si glede pomena tvarin bogoslovci že tedaj niso bili na jasnem, zakaj eni razlagajo malovredno tvarino o naukih, drugi pa o grehih. Krizostom odklanja izrečno razlago o naukih, ter se pozitivno odločuje za razlago, ki vidi v malovrednih snoveh grehe. Pomeni mu pa li ta snov odpustni greh?

To se ne bo dalo dokazati; iz njegovih besed je sicer razvidno, da poudarja na podlagi Pavlovih besed graduelno²⁶ razliko grehov sploh, ne pa razliko med smrtnimi in odpustljivimi grehi. Ena Krizostomova misel pa nam svetuje, da razlagamo malovredno snov rajši kot metonimijo za velike grehe, nego za male; besede σωθήσεται ὡς διὰ πυρός smatra namreč kot evfemizem za pekel. Kdor napravi nastavek iz lesa itd., bo trpel hudo kazen (ἐπίτασιν τῆς τιμωρίας); σωθήσεται torej ni »bo rešen«, marveč »bo ohranjen«, ni »salvabitur«, marveč »servabitur«, namreč za večno kazen²⁷.

Teodoret Cirski nam svedoči, kar smo videli že pri Krizostomu, da grški razlagalci niso vsi ene misli: eni menijo, da Pavel govori tukaj περὶ δογμάτων, drugi pa περὶ τῆς ἀρετῆς. Za svojo osebo vidi Teodoret v dragoceni tvarini čednosti, v

Mansi 9, 339. Še Fotij je smatral za potrebno v svojem pismu na bolgarskega kneza Mihaela, da ga svari pred temi Origenovimi nauki: Τέλος τῆς ἀτελευτήτου κολάσεως ἐψηφίζοντο (scil. Origenes, Didymus etc). "Ἀλλῃ, τοῦτο, παράκλησις πρὸς ἀμαρτίαν πᾶσαν καὶ ἀπώλειαν. Fotij, Epist. l. I ep. 8, 15. PG 102, 645.

²⁵ »De damnis doctorum Apostolus docet, cum dicit: Si cuius opus arserit... Unde videtur ostendi, quod quaedam peccata ad damnum quidem pertineant, non tamen ad interitum, quia qui damnum passus fuerit, ipse tamen salvari dicitur, licet per ignem.« Origen., In Exod. hom. 11, 3, PG 12, 372.

²⁶ ἐπὶ βίου ἐστὶ τοὺς μὲν σπουδαιοτέρους εἶναι, τοὺς δὲ ῥαθυμοτέρους· καὶ τοὺς μὲν ἀκριβεστέρους, τοὺς δὲ καταδεστέρους· καὶ τοὺς μὲν τὰ μείζω, τοὺς δὲ τὰ ἐλάττω καθωρθωκέναι· καὶ τοὺς μὲν τὰ χαλεπώτερα, τοὺς δὲ καταδεστέρα πεπλημμεληκέναι· διὰ τοῦτο εἶπε χρυσὸν, ἄργυρον, λίθους τιμίους, ξύλα, χόρτον, καλάμην. Chrysostom. Hom. 9 in 1. Cor 9, 3. PG 61, 78.

²⁷ εἰπὼν· σωθήσεται, οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἐπίτασιν τῆς τιμωρίας ἠνέξατο, ὡσανεὶ ἔλεγεν· αὐτὸς δὲ μὲναι διηνεκῶς κολαζόμενος. Chrysostom. Hom. 9 in 1 Cor 9, 3. PG 61, 79. V biblični grščini in dosledno pri Krizostomu pomeni διηνεκῆς večno (kazen); prim. Hebr. 7, 3; 10, 1; 12, 14; druge novozak. knjige ne poznajo tega izraza.

malovredni tvarini pa *τὰ ἐναντία τῆς ἀρετῆς*, torej greh, toda s m r t n i greh, kateremu je pripravljen peklenski ogenj²⁸.

Tudi Gregorij iz Nise razlaga v neki homiliji les, slamo in seno in pravi, da pomenijo slabo stavbo (*πονηρὰ οἰκοδομή*), ki bo na sodnji dan postala ogenj²⁹. Za naše vprašanje pa nam nudijo njegove besede premalo.

Razlaga velikega predhodnika ali naravnost začetnika skolastike, Janeza Damaščana, se krije skoro d o b e s e d n o s Krizostomovo³⁰.

Med grškimi eksegeti, ki so živeli po Fotiju, zaslužita le dva, da ju omenimo, Oikumenios, škof tesalskega mesta Trikke, in bolgarski škof Teofilakt.

O i k u m e n i o s, kojega prištevajo, četudi ni originalen, med boljše grške eksegete srednjega veka, je pisal najbrž proti koncu 10. stoletja in nam zapustil razlago Pavlovih listov. Ne smemo pa zamolčati, da je med znanstveniki še preporno vprašanje, je li delo, ki se nahaja zdaj v naših rokah, res njegovo. Pod zlatom itd. razumeva pravične, grešnike pa imenuje gozd, ki se lahko vname. Gospodov dan bo spremenil pravičnike, da bodo čisti kakor zlato, grešnike pa bo požrl kakor drva, seno ali strn. Učenik sam pa se bo rešil, ker je predaval dober nauk³¹.

Oikumenija nasleduje ohridski nadškof Teofilakt, ki je pisal proti koncu 11. stoletja in ki zasluži bolj ime kompilatorja kot eksegeta. Zlato itd. so mu razna dobra dela, malovredna tvarina pa slaba dejanja, ki imajo zopet svoje stopnje. Tako mu pomenita seno in strn velike grehe (n. pr. nečistost, malikovanje), drva (!) pa manjše (odpušljive??) kakor n. pr.

²⁸ Τινὲς περὶ δογμάτων ταῦτα εἰρῆσθαι τῷ ἀποστόλῳ φασί· ἐγὼ δὲ οἶμαι περὶ τῆς πρακτικῆς ἀρετῆς τε καὶ κακίας ταῦτα λέγειν αὐτὸν, καὶ προκατασκευάζειν τὴν κατὰ τοῦ πεπορευκότος κατηγορίαν. Χρυσὸν μέντοι καὶ ἄργυρον καὶ λίθους τιμίους τὰ εἶδη λέγει τῆς ἀρετῆς· ξύλα δὲ καὶ χόρτον καὶ καλάμην τὰ ἐναντία τῆς ἀρετῆς, οἷς ἡτρεπίσται τῆς γεέννης τὸ πῦρ. Theodoret. Cyr., Interpret. I Cor 3. PG 82, 250.

²⁹ ἥ γὰρ καλῶς ὁ ἀπόστολος ξύλα, καλάμην καὶ χόρτον τὴν πονηρὰν οἰκοδομὴν ὀνομάζει, διότι καὶ τοιαῦτα οἰκοδομήματα ἐν τῷ τῆς κρίσεως καιρῷ πῦρ γίνεται. Gregor. Nyss. Hom. 7 in Eccl. PG 44, 715.

³⁰ Θεμέλιον . . . ὁ Χριστὸς ἐστίν· τὸ δὲ διχφορον τῆς ὕλης τῶν ἐποικοδομῶντων τὴν πολυειδίῃ προαίρεσιν σημαίνει, ἐπειδὴ, οἱ μὲν σπουδαιότεροι, οἱ δὲ ῥαθυμότεροι εἰσιν . . . καὶ οἱ μὲν χαλεπώτερα, οἱ δὲ ἐλάττωνα πλημμελοῦσιν. Joannes Dam. in 1 Cor 3. PG 95, 593, — εἰπὼν· σωθήσεται, οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἐπίτασιν τῆς τιμωρίας ἡνέχτο ὥσπερ ἔλεγεν· αὐτὸς δὲ μενεῖ διηνεκῶς κολαζόμενος. Ibid. PG 95, 595.

³¹ οἱ μὲν δίκαιοι, ἴσα χρυσίῳ καὶ ἄργυρῳ καὶ λίθοις διαγέσι, τὰς οἰκίας πράξεις ἐποικοδομοῦσι τῇ πίστει, οἱ δὲ ἁμαρτωλοὶ ὕλην ῥαδίως ἐξαπτομένην καὶ τοῦ ἐκείσε πυρὸς ἀξίαν. Oecum. Comm. in 1 Cor. PG 118, 675.

pijanost.³² Ogenj razlaga popolnoma v duhu Krizostomovem o večni kazni³³.

Ako posnamemo na kratko razlago grških očetov, smemo reči: Grki sploh niso edini, ali naj se razlaga 1 Kor 3, 12 o grehu ali pa o naukih. Oni, ki razlagajo tekst o grehu, menijo, da govori Pavel o smrtnem grehu, ogenj jim je pekel. Edini Origen tolmači znabiti malovredno tvarino o odpustljivem grehu. Uspeh naše preiskave je torej pri Grkih na splošno negativen.

2. Tudi pri latinskih cerkvenih pisateljih moramo omeniti, da se niso vsi razlagalci Pavlovih listov pečali ex professo z našim mestom. Tako nam ne nudi Kasiodor³⁴ nič posebnega, in isto smemo trditi o Saloniju³⁵ in Pateriju³⁶, ki nam nudita še manj. Nekoliko več bomo mogli izvabiti iz Avgušтина in Hieronima, toda i njiju razlaga ni preveč jasna.

Hieronim se peča le površno z našim besedilom. V razlagi Amosovega prerokovanja, kjer govori prerok o vozu sena, katerega se bo Gospod otresel (Am 2, 13), se zdi, da mu pomenijo malovredne tvarine smrtnih grehe³⁷ in isto bi smeli sklepati, ako čitamo psevdohieronimsko razlago 1 Kor³⁸.

Sv. Avguštin priznava, da je tudi njemu razlaga našega teksta »obscura quaestio«³⁹; svojo misel o pomenu tvarine izjavlja večkrat ter se zlasti v Civit. Dei odločuje za naziranje, da govori Pavel o malih grehih. V tej knjigi razpravlja z njemu prirojeno duhovitostjo o vprašanju: »Quid sit in fundamento habere Christum et quibus spondeatur salus quasi per ignis

³² Μεθ' ὃ δεζόμεθα τὸν θεμέλιον τῆς πίστεως, ἐποικοδομοῦμεν ἕκαστος, οἱ μὲν ἀγαθὰς πράξεις, αἱτνες διαφοράν ἔχουσιν, μεῖζους οὖσαι καὶ ἐλάττους . . . οἱ δὲ τὰς πονηρὰς πράξεις ἐποικοδομοῦμεν, αἱτνες καὶ αὐταὶ βάθμους ἔχουσιν· ὡς χέρτον μὲν καὶ καλὰ μὴν λέγεσθαι τὰς εὐκολωτέρας πρὸς τὸ καίεσθαι οἶον, ἀκαθάρσιον, εἰδωλολατρεῖαν, πλεονεξίαν· ζύλα δὲ, τὰς ἤττον τοιαύτας· οἶον, μέθην, γέλωτα καὶ τὰ τοιαῦτα ὥς δὲ τινες τοῦναντίον. Theophylact. Expos. in 1 Cor. PG 124, 604.

³³ αὐτὸς δὲ σωθήσεται, i. e. σῶς τηρεῖται διὰ τὸ αἰώνιους ὑπέχων. Ibid.

³⁴ Cassiodorus Complex in epist. Apost. PL 70, 1332.

³⁵ Salonius Expos. Mystica. PL 53.

³⁶ Paterius Expos. Vet. et Novi Test. 12. PL 79, 901.

³⁷ »Hoc est fenum et stipula, de qua et Apostolus loquitur: Ligna, fenum, stipula, uniuscuiusque opus manifestum fiet: quoniam in die Domini in igne revelabitur.« Hieron. Comment. in Amos 2, 13. PL 25, 1012.

³⁸ »In ecclesia tria genera sunt bonorum: est bonum, et melius, et optimum . . . tria sunt contrario genera malorum, malum, peius et pessimum.« Hieronymi opp. mantisa, Expos. 1 Cor. PL 30, 755. — O tem komentarju pavlinskih pisem, ki se nahaja med deli Hieronima in čigar avtor naj bi bil Pelagius, primeri J. Klasen (Tübingen) Theol. Quartalschrift LXVII (1885) 244 in O. Bardenheuer, Patrologie⁹ (Freiburg 1910) 403.

³⁹ S. August., Enarr. in ps. 81, 21. PL 37, 1044.

usturam.« Pod strnjo itd. umeva tu Avguštin manjše grehe⁴⁰, n. pr. uživanje zakonskega življenja, glede katerega je bila Avguštinova ideologija (gotovo pod vplivom maniheizma, v katerem je preživel svojo mladost) bolj stroga nego naša.

V ogenj pridejo vsi, tudi tisti, ki jim je temelj Kristus, eni za plačilo, drugi za kazen, kakor je pač kdo zidal zlato ali strn, nihče pa v pogubo⁴¹. V nasprotju z grškimi pisatelji mu Pavlov ogenj ni večen (profecto non est ipse aeternus ille ignis), marveč čistilen (ignis emendatorius), ki sežge strn in seno. V tem smislu piše tudi Ps.-Avguštin, učeč, da omenjeni ogenj očisti »non capitalia, sed minuta«⁴².

Takozvani Ambrosiaster si misli malovredno tvarino kot kriv nauk⁴³; v tem oziru je tedaj soroden z enim delom grških pisateljev.

Zelo previdno tolmači to težavno mesto sv. Gregorij Veliki. Pod ognjem se more razumeti trpljenje na tem svetu, dovoljuje ga pa razlagati o ognju prihodnjega čiščenja; seno, slama itd. so torej peccata minima atque levissima⁴⁴.

⁴⁰ »Si enim nihil ei (scil. Christo) talis affectionis voluptatisque praeponat, quamvis supraedificet ligna, foenum, stipulam, Christus est fundamentum, propter hoc salvus erit per ignem. Delicias quippe huiusmodi amoresque terrenos propter coniugalem quidem copulam non damnabiles, tribulationis ignis exuret... ac per hoc ei qui aedificavit, erit aedificatio ista damnosa, qui non habebit quod supraedificavit, et eorum amissione cruciabitur, quibus fruendo utique laetabatur; sed per hunc ignem salvus erit, merito fundamenti.« De civit. Dei XXI 26.

⁴¹ »Quam multa erunt tunc (scil. tempore Antichristi) aedificia, sive aurea sive fenea, super optimum fundamentum, quod est Christus Iesus, ut ignis ille probet utraque et de aliis gaudium, de aliis inferat damnum, neutros tamen perdat, in quibus haec inveniet, propter stabile fundamentum.« De civit. Dei XXI, 26. — Iste misli izvaja tudi v razlagi psalmov:

»Quia super fundamentum iusta opera aedificavit; aurum, argentum, lapides pretiosos. Si autem peccata; lignum, foenum, stipulam: tamen propter fundamentum ipse salvus erit, sic tamen, tanquam per ignem.« Enarr. in ps. 81, 20. PL 37, 1044.

»Ut in hac vita purges me et talem me reddas, cui iam emendatorio igne non opus sit propter illos qui salvi erunt, sic tamen, quasi per ignem. Quare, nisi quia hic (?) aedificant supra fundamentum ligna, foenum, stipulam?« Enarr. in ps. 37, 3. PL 36, 397.

⁴² »Illo enim transitorio igne, de quo dixit Apostolus. Ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem, non capitalia, sed minuta purgantur.« S. Augustini sermo 104 (supposit). PL 39, 1946.

⁴³ »In his corrupta et vana doctrina designata dignoscitur... mala enim et adultera doctrina idecirco in ligno, foeno et stipula significata est, ut ostenderetur ignis esse esca.« Ambrosiaster, Comm. in 1 Cor. PL 17, 211.

⁴⁴ »Quamvis hoc de igne tribulationis in hac nobis vita adhibito possit intellegi, tamen si quis hoc de igne futurae purgationis accipiat, pensandum sollicite est, quia illum per ignem dixit posse salvari, non qui super hoc fundamentum ferrum, aes vel plumbum aedificat, id est peccata maiora et idecirco duriora, atque tunc iam insolubilia, sed ligna, foenum, stipulam, id est peccata minima atque levissima, quae ignis facile consumat.« Gregor. M., Dialog. IV 39. PL 77, 396.

Kakor vidimo, ravno prevelikega soglasja v razlagi Pavlove misli ne najdemo niti pri zapadnih pisateljih prvih šest stoletij. To nam svedoči izrečno tudi škof Primazij, ki nam poroča, da so mnenja, kaj naj značijo razne navedene snovi, različna. Nekaterim, pravi, pomeni zlato itd. razne stopnje popolnosti (*bonus, melior, optimus*), dočim razumevajo pod lesom itd. stopnjevanje grešnosti, in sicer se zdi, da imajo v mislih pri tem tudi smrtni greh: *malus, peior, pessimus*, drugače si ne moremo razlagati superlativa. — Drugi zopet so menili, da znači les, seno in strn preveliko privrženost k zemeljskim rečem; ko se bo moral človek ločiti od njih, mu bo hudo in se bo rešil kakor po ognju⁴⁵.

Iz navedenih citatov je razvidno, da o kaki *sententia communis Patrum Latinorum* v razlagi pavlinskega odlomka pravzaprav ne moremo govoriti, čeravno moramo priznati, da prevladuje na zapadu mnenje, ki tolmači malovredno tvarino o odpustnem grehu.

Ako pa hočemo na kratko označiti rezultat tega raziskovanja pri grških in latinskih starocerkvenih pisateljih, nam ne preostane drugega, nego da ponovimo besede, ki jih je napisal z ozirom na apostolove besede že pred skoro 1000 leti vercelski škof Atto († 960): »Haec apostolica sententia in his computanda est, quae beatus Petrus Apostolus (2 Petr 3, 16) difficilia dicit intellectui in epistolis Pauli, unde varie a doctoribus est exposita.«⁴⁶

3. Pod vplivom latinskih očetov so veliki skolastiki, kakor Tomaž, Bonaventura, Scotus razlagali pavlinski odlomek o odpustnem grehu in njim so sledili mnogi, tudi moderni pisatelji⁴⁷, ki mirno utemeljujejo svoj nauk o malem grehu in o vicah baš z 1 Kor 3, 12—15. In vendar nam je zgodovina pokazala, da je misel sv. Pavla vse drugo kot jasna!

Zanimivo pa je, da so eksegeti brez ozira na skolaistične dogmatike in moraliste, brez ozira na razlago večine grških in latinskih starocerkvenih pisateljev ubrali svojo pot in se nagnili k mnenju, ki je bilo v davnini bolj osamljeno, da govori namreč Pavel o naukih in ne o grehih.

Kajti vsi priznani eksegeti, izvzemši Tostata, ki se drži razlage skolastikov, tolmačijo apostolove besede o naukih.⁴⁸

⁴⁵ ... quia plus quam oportuit amaverunt, cum amittunt, non sine dolore amittunt, ideoque salvi fiunt, quasi per ignem, id est per tribulationem. Primasius, In ep. I Cor. PL 68, 513.

⁴⁶ Atto, Exp. in I Cor. PL 134, 138. Nekateri menijo, da avtor tega komentarja ni vercelski Atto, kar je za naše vprašanje pa brez pomena.

⁴⁷ »Principalis et vere classicus locus est, in quo simul cum veritate venialium peccatorum proponitur dogma purgatorii.« L. Billot, De natura et ratione peccati person. (Roma 1894) 100.

⁴⁸ »Designantur tres gradus peccatorum venialium, quae sunt facillioris et difficilioris poenae, sicut lignum, foenum et stipula facillioris et difficilioris combustionis.« Tostati Comm. in Mt 5. Opp. IX 2 (Colon. Agr. 1613) 301.

Cornelius a Lapide uči, da v apostolovem smislu pomeni les itd. frivolne in nestalne nauke⁴⁹ (doctrina incerta, frivola, pomposa, phalerata, curiosa, inutilis — kakor vidimo, z besedami ni bil ravno v zadregi).

Estius meni, da malovredna snov ne znači sicer here-tičnega ali pogubnega nauka, pač pa manj zdrav in manj soliden nauk, ki se preveč opira na filozofsko dokazovanje; tisti, ki dozidavajo, niso verniki, marveč učitelji.⁵⁰

Slično govore tudi novejši eksegeti, n. pr. Bisping, ki pravi, da gre tu le za prazne nauke, ki sicer ne prevračajo temeljnega nauka o Križanem, vendar pa so nepotrebni pri-veski.⁵¹

Če bi pa hotel kdo doznati, kaj pomenijo različne tvarine, moramo reči, da velja za tako raziskovanje Cornelyjeva opazka: »Quid singulis materiis singulatim insinuetur, curiosius quam prudentius inquirunt.«⁵²

Da govori Pavel o nekem stopnjevanju dobrega in ničev-nega, je res; to je pa tudi vse, kar smemo trditi. Vse drugo je moraliziranje (več ali manj umestno), nikakor pa ne razlaga sv. Pavla.

* * *

Tudi za vice nam torej ta tekst ne more nuditi direktnega do-kaza, kakor to menijo nekateri dogmatiki.⁵³ Zato ga novejši avtorji ali izpuščajo⁵⁴ ali pa se izražajo precej previdno⁵⁵.

Sporen pa je bil ta tekst že na florentinskem koncilu. Zapadni bogoslovci so se sicer sklicevali nanj za vice. Pavlov ogenj jim je bil čistilni ogenj, v katerem se očistijo duše onih, ki imajo ἀμαρτήματα συγγνωστά (ὅτι καθαρίζεται ἡ ψυχὴ διὰ τοῦ πυρός), toda Grki pod vplivom svojih tradicij niso priznavali delovanja ognja (ἐνέργεια

⁴⁹ Cornelii a Lap. In ep. 1 Cor. Opp. X (Paris 1861) 171.

⁵⁰ ... doctrina non quidem haeretica aut perniciosa (talīs enim funda-mentum destrueret), sed minus sincera minusque solida, veluti si humanis aut philosophicis aut etiam iudaicis opinionibus admixta est plus quam satis.« G. Estius, In omnes divi Pauli... epist. comment. (Duacii 1614) 268.

⁵¹ »Paulus hat den Grund zu diesem Gottesbau gelegt durch die Lehre von Christo dem Gekreuzigten. Der Weiterbau besteht mithin in der Entwicklung und Entfaltung dieser Lehre. Besser also verstehen wir unter den verschiedenen Materialien die verschiedenen wahren und fal-schen, probehaltigen und nichtigen Lehrsätze, welche, ohne gerade die Grundlehre vom Christo dem Gekreuzigten umzustoßen, aus derselben abgeleitet oder zu derselben hinzugefügt werden.« A. Bisping, Erkl. des 1. Briefes an die Kor. (Münster 1855) 49.

⁵² R. Cornely, Comm. in 1 Cor. (Paris 1890) 84.

⁵³ N. pr. L. Billot l. c.; B. Jungmann, Inst. theol. dogm. spec. Tract. de novissimis n. 84. Ratisbonae 1871 in drugi.

⁵⁴ J. Perrone, Prael. theol., Tract. de Deo creat. 683 ss.

⁵⁵ »Man muß zugeben, für Zuhörer, Leser, welche von einem jenseiti-gen Reinigungsorte nichts wissen, liegt kein zwingender Grund vor, direkt an das Fegfeuer bei diesen Worten (1 Kor 3, 11—15) zu denken.« Hein-rich-Gutberlet, Dogm. Theologie X (Münster 1904) 553.

πυρός) na nesnovna bitja in dosledno odklonili ta tekst, kot dokaz za čistilišče. Izraz σωθήσεται . . . ὡς διὰ πυρός so tolmačili o večnem ognju: οὐκ ἀφανισθήσεται, ἀλλὰ μενεῖ ἐν τῷ πυρὶ βασανισόμενος.⁵⁶

4. Ako izrečemo o tem znamenitem pavlinskem odstavku svoje misli, moramo naglasiti, da je naša razlaga le p o s k u s , kajti apostolov tekst ostane, kakor se pritožuje sv. Avgustin, »plane ad intelligendum difficilis»⁵⁷.

Najprej omenimo, da se nam zdi prav težko, umevati malovredno stvarino o grehah. Zidavec naj bi dozidaval na Kristusa grehe? Da kdo greši, je umevno; da bi postavil Kristusa za temelj grehov, to je vendarle čudno pojmovanje, do katerega je mogla zavesti razlagalce samo misel o ognju, ki se nahaja na koncu odlomka. Kristusa kot temelj za grehe si sploh ne moremo misliti.

Rajši bi priznali, da govori Pavel o n a u k i h ; toda tudi proti tej razlagi obstoje velike težave. Za tako tolmačenje nam je slog odstavka preblag; ko gre namreč za nauk, oziroma njegovo čistost, Pavel ne govori, temveč grmi. Če kdo predava kaj drugega nego apostol (παρ' ὃ εὐαγγελισάμεθα ὑμῖν Gal 1, 8), zanj Pavel nima besede σωθήσεται, marveč ἀνάθεμα, pa naj bi bil to tudi angel z nebes. In da bi kdo ne mislil, da je ta grožnja gola hiperbola, jo emfatično ponavlja Gal 1, 9. Svoj nauk smatra Pavel za božjo besedo in ne za človeško (ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καθὼς ἐστὶν ἀληθῶς λόγον θεοῦ 1 Tes 2, 13); zato tudi zahteva od Tesaloničanov, naj se ločijo od so-bratov, ki ne žive κατὰ τὴν παράδοσιν, ἣν παρελάβοσαν παρ' ἡμῶν (2 Tes 3, 6). Če bi bil hotel izraziti z malovredno stvarino krive nauke, bi bil tedaj tudi v pismu, ki ga je pisal v Korint, ubral bolj močne strune in bi ne bil končal svoje misli s σωθήσεται.

Dozdeva se nam, da so razlagalci pri čitanju Pavla nekaj prezrli. Prej ko trdi Pavel izrečno, da je Kristus temelj (v. 11), poudarja, da je on kot moder stavbenik postavil temelj (ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον τέθεικα v. 10), in tem besedam dodaje stavek, ki je po naši sodbi silno važen: ἕκαστος δὲ βλέπετω, πῶς οἰκοδομεῖ.

Apostol ne piše τί, marveč πῶς! Tu menimo, da nam je podal ključ, s katerim si odpremo vrata do pravega smisla, da ne gre namreč za vsebinsko nauka, marveč za metodo, po kateri se nauk oznanjuje.

Pavel je postavil v Korintu temelj duhovnega življenja, drugi sotrudniki so dozidavali. Ti sotrudniki so se razlikovali v tem, da so eni pridigali resnice, ki jih uči sv. Duh, brez visokosti besede ali modrosti (οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου), [kakor

⁵⁶ Mansi, 31, 486 nsL.

⁵⁷ Augustin, De fide et oper. c. 15. PL 40, 212.

n. pr. Pavel, drugi pa s prepričevalnimi besedami človeške modrosti (*ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις*), kakor n. pr. Apolon, ki je bil *ἀνὴρ λόγιος* (Dej 18, 24). Prvi so naslanjali torej vero na moč božjo (*ἐν δυνάμει θεοῦ*), drugi na človeško modrost (*ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων*).

Že tedaj je nastal problem, kako naj se pridiga izobrazencem velikega mesta, kako naj se najde most med svetno kulturo in večnimi resnicami. Ker so Grki bili zavzeti za modroslovno metodo (*Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν* 1 Kor 1, 22), so menili nekateri, da jim je treba pridigati tudi verske resnice v učeni grški obliki, na katero so bili poslušalci navajeni pri grških filozofih, ki so pod »sofijo« prodajali večkrat tudi sofizme. Pavel pa poudarja, da taka metoda, ki jo imenuje *σοφία τῶν σοφῶν*, ne doseže pravega cilja in jo v teku prvih poglavij 1 Kor odločno zavrača, njemu je vsa moč v besedi križa (*ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ*).

Kolikor nadkriljuje v fizičnem redu zlato, srebro itd., ne-žlahtno tvarino kot je les, seno, slama, toliko presega pri zidanju poslopja krščanskega življenja preprostost besede križa vso govorniško umetnost.

Sapientia crucis in pa sapientia sapientum: vsebina ali oblika nauka?⁵⁸ To je staro in vedno novo vprašanje; kajti še danes naglašajo nekateri čez mero obliko in zanemarjajo vsebino.

Katera *σοφία* je boljša, to bo dokazal dan Gospodov; pod tem izrazom ne umevamo samo onega dne, ko bodo elementi narave spremenili v ognju svojo obliko (palingenezija, Mt 19, 28; apokatastazis, Dej 3, 21), temveč že dan Gospodov inchoative, namreč čas trpljenja in preganjanja, kjer se izkaže kakor v ognju, kdor je stanovit in kdor nestanovit. Delo (t. j. učenci) enega učitelja bodo obstali, delo drugega učitelja bo zgorelo: učenci, utrjeni v besedi križa, bodo obstali v ognju kakor zlato, dočim bodo oni, ki so gradili svojo popolnost na besedo človeške modrosti, prešli kakor les, seno, slama v ognju.

Učiteljem ne očita Pavel nikjer, da so predavali slabe nauke; šlo je le za *πῶς* in ne za *τί*; zato se bo tak učitelj rešil (*σωθήσεται*), toda kakor po ognju, kjer bo videl, da je modrost modrih zavržena. Kakor se pokaže pri požaru poslopja

⁵⁸ Da sama oblika pri oznanjevanju vere ne seže dosti globoko v srca poslušalcev, nam dokazuje »uspeh« francoskih klasičnih cerkvenih govornikov: »Gewiß hat der seelsorgliche Erfolg der französischen Kanzelklassiker nicht tief genug gegriffen. Die Form allein gewinnt auch den Gebildeten nicht für die Sache des Glaubens, aber die Reden des Heilandes und die überwältigend schönen und einfachen Homilien der Kirchenväter waren »verba gratiae« in jedem Sinne dieses Wortes.« H. S w o b o d a, Großstadt-seelsorge (Regensburg 1909) 355.

(to je pač le slika, katere pa ne smemo v posameznostih stiskati, kakor to delajo nekateri), kdo je zidal z zlato in kdo z malovredno tvarino, tako se bo pokazalo v času ognja bridkosti tudi pri vernikih, ki so *θεοῦ οἰκδομη*, kateri učenik je stavil z zlatom modrosti božje (*θεοῦ σοφία ἐν μυστηρίῳ*) ali z lesom, slamo človeške modrosti (*ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας*). Les, seno, slama bi bila torej metomimija za način ali obliko oznanjevanja, ne pa za vsebino nauka. Kot dokaz za nauk, da so mali ali odpustljivi grehi, so pa Pavlove besede 1 Kor 3, 11—15 določila neporabne.

(Nadaljevanje v 2. zvezku.)



Dr. Ant. Slamič — Rim:

Zavod sv. Hieronima v Rimu in Slovenci.

(Hospitium et capitulum collegiatum s. Hieronymi in Urbe et Sloveni.)

Ex fontibus ostenditur Slovenis ex Carniolia, Styria, Carinthia oriundis aditum in hospitium et capitulum collegiatum S. Hieronymi in Urbe, inde a fundatione resp. erectione usque ad sententiam die 10. decembris 1655 a s. Rota Romana latam, patuisse. Historia sententiae rotalis narratur, rationes, quibus innititur, discutuntur.

Starejšo zgodovino zavoda sv. Hieronima je dobro obdelal dr. I. Črnčič.¹ Naravno je, da se je moral v svojem spisu dotakniti tudi vprašanja, imajo li Slovenci pravico do zavoda ali ne, ker je to vprašanje tesno spojeno z zgodovino zavoda. Vprašanje je rešil tako, kakor ga mora rešiti vsakdo, ki je le površno preštudiral arhiv sv. Hieronima: Slovenci so imeli tu svoje pravice, ki so se jim krivično odvzele. V istem smislu sta zadevo presodila — akoravno le mimogrede — dr. Jelič² in Ivančič.³ Izmed Slovencev se tega vprašanja dosedaj še nihče ni lotil. Namen razprave je pokazati, da so imeli tudi Slovenci tu svoje pravice.

I.

Že v prvih stoletjih krščanstva je romalo mnogo vernikov v Rim, da obiše svete kraje in zlasti, da molí na grobovih prva-

¹ Dr. Ivan Črnčič, Imena Slovcenin i Ilir u našem gostinju u Rimu poslije 1453 godine. »Rad« LXXIX, Zagreb 1886. Razprava je izšla z istim imenom tudi v posebni brošuri v Zagrebu 1886. Razpravi so pridejani tudi »Prilozi«, ponatisnjeni iz »Starin« knj. XVIII. Akoravno sem sam pregledoval tukajšnje arhive, citiram v svoji razpravi dokumente po Črnčiču in to iz praktičnega razloga, ker je Črnčičeva knjiga širšim krogom dostopna.

² L'istituto Croato a Roma. Appendice: Avvenimenti recentissimi per cura di Vinko Kisić. — Zara 1902.

³ La questione di s. Girolamo dei Schiavoni in Roma. — Roma 1901.

kov apostolov. Ta romanja so se pomnožila zlasti od tistega časa, ko so Mohamedanci zasedli sveto deželo in zabranili vstop kristjanom. Nekateri izmed romarjev so se stalno naselili v Rimu, in sicer so se zbirali tujci istega naroda večinoma v istem delu mesta. Na ta način so nastale v Rimu polagoma cele naselbine različnih narodov. Vsaka naselbina je imela svojo cerkev, kjer se je oznanjala beseda božja v domačem jeziku, svoj hospic, kjer so se sprejemali romarji, svojo bolnišnico, kjer se je skrbelo za bolne rojake, in pa tudi svoje pokopališče. Vsaka narodnost je imela tudi svoj prapor, imenovan »confallone«.

Verjetno je, da so imeli Slovenci že zgodaj tu svojo naselbino. Ko so pa Turki zasedli ozemlje med Dravo in Savo, se je več Slovencev⁴ izselilo in naselilo v Rimu. Po zgledu drugih narodov so imeli v večnem mestu svojo bratovščino, ki se je imenovala: *Venerabilis Societas confallonorum Slavorum Burgi s. Petri*. Najstarejši ohranjeni dokument, ki govori o tej bratovščini, je iz leta 1441, toda brez dvoma je obstojala bratovščina že prej.

L. 1441 je vodil to bratovščino duhovnik-puščavnik Hieronim iz Ptuja.⁵ Hieronim je hitro spoznal potrebo hospica za Slovence, kakor so jih imeli že razni drugi narodi. Za hospic so se zavzemali zlasti še trije slovenski škofje, ki so se nahajali tedaj v Rimu.⁶ Vladoval je tedaj Nikolaj V. in nanj se je obrnil v začetku l. 1453 Hieronim s prošnjo, da bi podaril bratovščini Slovencev razkrito in napol podrto cerkev sv. Marine. Bratovščina je želela cerkev popraviti in sezidati zraven hospica za rojake. Ker je prošnja velike važnosti, naj sledi tu v celoti:

Beatissime pater. Cum sit quod in Urbe multi sint hospitales diversarum nationum et natio Dalmatica et Slavonia careat hospitali devoti oratores eiusdem S. V. servuli heremite cuidam (quidam) de illis partibus cupiant intuitu pietatis et operis misericordie ducti pro susceptione pauperum et miserabilium personarum partium earundem unum hospitale in ecclesia dirupta et discoperta sancte marine de Campo Martio alme Urbis sub titulo sancti Laurentii in Lucina Rev.mi dñi Cardinalis bonon. cum eiusdem Rerver.mi domini Cardinalis consensu et voluntate construere et edificare ac ex piis fidelium elemosinis ecclesiam predictam reparare et in eadem hospitale ceteraque necessaria et convenientia cum dei adiutorio construere et in eadem ecclesia celebrare ac sub titulo et vocabulo sancti

⁴ T. j. Slovenci in Hrvatje in tako je v vsej razpravi razumeti.

⁵ I. Črnčič v svojih prilogah k razpravi: *Imena Slovencev i Ilir u našem gostinju u Rimu poslije 1453. god. v »Starine« knj. XVIII* 6¹ meni, da je Potonia, kakor stoji v buli Nikolaja V., Potomnje v Dalmaciji. Po njem trdi isto Ivančič v knjigi: *La questione di s. Girolamo dei Schiavoni in Roma*. Toda danes se to ne more več vzdržati. L. 1902 je namreč Gasparri v *Civiltà Cattolica*, serie XVIII, vol. IV, fasc. 1235, kot prvi objavil iz vatikanskega arhiva dotedaj še neobjavljen dokument, kojega vsebina je prošnja, naslovljena na Nikolaja V. za ustanovitev hospica, in tu stoji jasno: »Jeronimus de Petovia«, kar odgovarja današnjemu Ptuj. Vat. arch. Suppl. Regest. n. 458 f. 268. 269.

⁶ Fanucci, *Storia delle Opere pie di Roma scritta sotto Gregorio XIII.* Zal, da nam ne pove, odkod so bili ti škofje.

Jeronimi ob patrie sue reverentiam dehinc nominare Supplicant S. V. devotus orator eiusdem frater Jeronimus de petovia pauper heremita et alii dictarum partium heremite quatinus pro huiusmodi pietatis officiis peragendis ecclesiam predictam cuius fructus duorum florenorum auri de camera communi estimatione (valorem) annuum non excedunt cum omnibus suis iuribus et pertinentiis quovis modo vacet et devoluta affecta etc. existat eisdem perpetuo concedere et signare misericorditer dignemini de gratia speciali cum non obstantibus et clausulis opportunis servato iure dicte ecclesie.

Fiat ut petitur T.⁷ et quia pauperes heremite petunt quod littere desuper conficiende gratis pro deo ubique expediantur. Fiat ubique T. Dat. Rome apud Sanctum petrum Undecimo Kal. Maij Anno Septimo.⁸

Važen je zlasti odstavek »et natio Dalmatica et Sclavonie careat hospitali... cupiant... pro susceptione pauperum et miserabilium personarum partium earundem... construere«. Iz tega se namreč razvidi, za koga je mislil Hieronim ustanoviti hospic.

Nikolaj V. je tedaj prošnjo uslišal in dovolil vse, za kar so ga prosili. Vsled te odobritve in v soglasju s papeževim reškriptom je bila izdana dne 21. aprila 1453 tozadevna bula in naslovljena na tivolskega škofa, ki je bil tedaj generalni vikar papežev.⁹

Nicolaus Episcopus servus etc. Venerabili fratri episcopo Tiburtino salutem etc. Pijs fidelium votis, illis presertim quibus pauperum et miserabilium personarum hospitalitas et subsidium procurantur, libenter annuimus, eaque favoribus prosequimur opportunis. Exhibita siquidem nobis nuper pro parte dilectorum filiorum Hieronymi de Potonia¹⁰ et aliorum pauperum Heremitarum Dalmatie et Sclavonie nationum in Alma Urbe degentium petitio continebat, quod licet in dicta Urbe pro suscipiendis diversarum nationum pauperibus et egenis ad illam pro tempore confluentium multa Hospitalia esse noscantur, Dalmatica tamen et Sclavonie nationes Hospitale pro suscipiendis specialiter earundem nationum pauperibus carere noscuntur; propter quod ipsi pietate moti pro susceptione pauperum et personarum huiusmodi quoddam Hospitale sub vocabulo sancti Hieronymi in ecclesia diruta et discooperta sanctae Marine de Campo martio dictae Urbis ad collationem dilecti filij nostri Philippi tituli Sancti Laurentij in Lucina presbyteri Cardinalis ratione ipsius tituli, cui prefata ecclesia subesse dignoscitur pertinere, ex pijs fidelium eleemosinis, prefati Cardinalis ad id accedente consensu, construere et edificare, eandemque ecclesiam reparare, et in ea cetera ad hospitalitatem necessaria convenienter disponere et ordinare affectant.

Quare pro parte Hieronymi et aliorum Heremitarum praedictorum nobis fuit humiliter supplicatum, ut attentis premissis, Ecclesiam prefatam cum omnibus iuribus et pertinentijs suis eis pro fundando Hospitali huiusmodi ad usum prefatum concedere et donare de benignitate apostolica dignaremur.

Nos igitur de premissis certam notitiam non habentes, huiusmodi supplicationibus inclinati, fraternitati tuae per apostolica scripta mandamus,

⁷ Tomaž Parentucelli, t. j. Nikolaj V., ker reškripti so se podpisovali s papeževim krstnim imenom.

⁸ Vat. Arh. Suppl. Reg. n. 458. f. 268 in 269.

⁹ Nič čudnega, da je bil tivolski škof obenem rimski gen. vikar. Isto se dogaja tudi danes, ko je kard. Pompilij rimski gen. vikar in obenem veletrski škof.

¹⁰ Glasiti se mora Petovia. Pisar je namesto v napisal n. V prošnji stoji Petovia.

quatinus super premissis omnibus et singulis, ac eorum circumstantijs universis auctoritate nostra te diligenter informes, et per informationem huiusmodi, super quo conscientiam tuam oneramus, ea vera esse reperiis, et ad id prefati Cardinalis assensus accedat, ecclesiam prefatam, cuius fructus, redditus, et proventus duorum florenorum auri de Camera, secundum communem estimationem, valorem annuum, ut iidem heremite asserunt, non excedunt, cum omnibus iuribus et pertinentiis supradictis eisdem heremitis pro fundando et conservando Hospitali huiusmodi concedimus eadem auctoritate nostra. Ita quod liceat Hieronymo prefato per se vel alium seu alios corporalem possessionem Ecclesie iuriumque et pertinentiarum prefatarum auctoritate propria libere apprehendere, illiusque fructus, redditus et proventus, iure tamen tituli semper salvo, in Ecclesie ac pauperum prefavorum usus et utilitatem convertere alicuius licentia super hoc minime requisita. Non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis ceterisque contrariis quibuscumque. Datum Romae apud S. Petrum, Anno Incarnationis Dominicae MCCCCLIII, Undecimo Kal. Maij, Pontificatus nostri anno septimo.¹¹

Regest, v kojem se je nahajal prepis bule, je bil med tistimi, ki so za časa francoske revolucije romali v Pariz, a se iz Pariza niso več vrnili, ampak se izgubili. Tudi originala bule nimamo, in sicer se je ta, kakor se zdi, precej zgodaj izgubila, kajti že l. 1467 so se tedanji Slovenci v Rimu obrnili na Pavla II. s prošnjo, da bi jim dal avtentičen prepis ustanovne bule. Pavel II. je na prošnjo odgovoril z novo bulo in v njej dobesedno navedel bulo Nikolaja V., vzeto, kakor sam pravi, iz regestov Nikolaja V.¹²

V arhivu sv. Hieronima v Rimu se nahajajo razni tiskani izvodi bule Nikolaja V. in tudi en rokopis, spisan na pergament. Vsi ti izvodi kakor tudi rokopis so falzificirani.

Kakor je razvidno iz bule Nikolaja V., stoji v originalu: »Dalmatiae et Sclavoniae nationum... Dalmatica tamen et Sclavoniae nationes Hospitale pro suscipiendis specialiter earumdem nationum pauperibus carere noscuntur.« V izvodih, nahajajočih se v arhivu sv. Hieronima, pa stoji povsod: »... Dalmatiae seu Illiricae nationis... Dalmatica tamen seu Illirica natio Hospitale pro suscipiendis specialiter eiusdem nationis pauperibus carere noscitur.«¹³ Črnčič je na dolgo in široko dokazal, da so izvodi, ki se nahajajo v arhivu sv. Hieronima, falzificirani. K njegovim dokazom dodamo lahko še nove. Črnčiču ni bilo znano, kako se je glasila prošnja Hieronima iz Ptuja, kajti to je objavil, kakor že omenjeno, šele 1902 Gasparri. V prošnji stoji, kakor smo videli: »natio Dalmatica et Sclavoniae« in pa »partium earumdem«.

Prošnje, naslovljene na sv. Stolico, obstojijo iz treh delov. Najprej prosilec razloži, o čem se razpravlja (pars expositiva seu species facti), nato sledi formalna prošnja (pars postulativa) in slednjič utemeljitev prošnje (pars expositoria motivorum).

¹¹ Arh. Vat. Regest., vol. 636 f. 121.

¹² Arh. Vat. Regest., vol. 636 f. 124.

¹³ I. Črnčič, Prilozi... IV b) (Starine XVIII 8 s.).

Temu odgovarjajoč obstoji reskript tudi iz treh delov, in sicer v prvem delu ponovi papež to, kar je izrazil prosilec v prvem delu prošnje. Ako je bilo tedaj v prošnji »natio Dalmatica et Slavoniae«, tedaj je jasno, da je stalo tudi tako v papeževem reskriptu. Vrh tega imamo pa še bula Pavla II., ki je bila Črnčiču tudi neznana. V tej buli imamo avtentičen prepis bule Nikolaja V. in tu stoji »Dalmatie et Slavonie nationum«. Ni nikakega dvoma tedaj, da so oni iztisi v arhivu sv. Hieronima falzificirani.

Ako se vprašamo, zakaj je bula Nikolaja V. falzificirana, tedaj moramo odgovoriti, da se je to zgodilo ravno z namenom, da izključijo Slovence iz hospica, kakor bomo iz razprave še videli.

Ko je dal Nikolaj V. dovoljenje, so Sloveni v Rimu popravili cerkev sv. Marine, jo posvetili sv. Hieronimu in dodali k cerkvi še hospic za romarje. V hospicu so dobivali romarji tri dni hrano in stanovanje brezplačno. Pozneje, ko se je v mestu lažje dobila hrana in prenočišče, so dobivali romarji podporo 10 lir za tri dni. Gmotno stanje hospica ni bilo najboljše, saj je bil ustanovljen z milodari in se je z milodari tudi vzdrževal, toda Sloveni v Rimu so se ga ob raznih prilikah spominjali, zlasti v testamentih. Iz dokumentov, ki se nahajajo v arhivu sv. Hieronima, izvemo, da je bilo od l. 1453 do 1482 devet dobrotnikov. Domovina treh dobrotnikov nam ni znana. Izmed drugih šest sta bila dva s Hrvaške, dva iz Dalmacije, eden iz Bosne in eden morda tudi Slovenec. Med dokumenti imamo neki testament z dne 20. marca 1454. V tem testamentu daruje neki Martin od Petra iz sv. Križa iz Slovenije (»de Sclavonia«) hospicu sv. Hieronima en vinograd: Črnčič¹⁴ pripominja k temu dokumentu, da je težko določiti, kje je bil ta sv. Križ, kajti župnije sv. Križa imamo v zagrebški, senjski in ljubljanski škofiji. Senjska pravi, da je antiquissima, zagrebška antiqua, a ljubljanska da je obstojala že pred l. 1258. V dokumentu stoji sicer »de Sclavonia«, a tu ne smemo misliti na današnjo Slavonijo, kajti »Sclavonia« je bilo generično ime za vse tiste pokrajine, kjer so prebivali Sloveni.¹⁵ Tu je vsak dvom o tem izključen, kajti v dokumentih se imenujejo tudi Dalmatinci, Bošnjaki in Kranjci »sclavi« ali »sclavoni«. Prav ima Črnčič, ko piše: »I tako ja držim, da kako su oni 'Slovjeni' Dalmatina, Hrvata i Bošnjaka držali za svoğa, da tako su i Istranina, i Kranjca, i Štajerca, i Srbina, i Bugarina, pak da su i tih (dašto samo pravo-

¹⁴ I. Črnčič, Prilozi... V (Starine XVIII 9°).

¹⁵ Cfr. Alcune riflessioni circa cotali pretesi diritti su s. Girolamo degli Schiavoni in Roma. — Roma 1902. Anonimni pisec pravi str. 6: »Questo vocabolo etnografico »Sclavonia« comprendeva tutte le terre abitate da popoli di razza croata, il regno cioè di Croazia e Dalmazia, Rama, l'Erzegovina, l'Istria e la Slovenia i di cui abitanti affini ai Croati vengono spesso volte appellati Croati alpigiani.«

vjernike), prijemali medju se, ili u svoj gostinjac na stan. Ja toga ne mogu ni pomisliti, da oni Dalmatini, Hrvati i Bosanci nisu i tih držali za „Slovjene“ („Sclavoniae, slavonica nationi o“)! Što je s a m o „slovensko“ to je pravo onako n. pr. Srbsko kako i Hrvatsko.¹⁶ V tem smislu je treba razumeti tudi »Sclavonia« v buli Nikolaja V. Papež je v vsem uslišal prošnjo Hieronimovo. Naravno je tedaj, da je dal dovoljenje za ustanovitev hospica za vse, na katere je mislil Hieronim iz Ptuja. Zelo neverjetno je, da bi bil hotel Hieronim, sam Slovenec, izključiti Slovence iz hospica. Vrhu tega nam pričajo dokumenti, da so se Slovenci skozi dve stoletji sprejemali v hospic, da so bili Slovenci v upravnem svetu bratovščine, ne da bi se bil kdo nad tem spotikal. Na kako uzurpacijo pravic ni misliti, kajti to se ni dogajalo le v tem ali onem slučaju, ampak stalno. Ako bi tudi ne imeli drugih dokazov, bi lahko iz tega dejstva sklepali, da so imeli Slovenci v hospicu svoje pravice. Nihče ni mislil, da bi se mogla Slovincem kdaj kratiti ta pravica. Toda prišlo je drugače.

Znano je, kako je za časa renesanse zavladal klasicizem. Študij klasikov se je zopet poživil; v vsem so jih začeli posnemati. Vse se je hotelo latinizirati. Italijani se niso hoteli več imenovati Italijani, ampak Ausonii, Francozi ne več Francozi, ampak Galli in Sloveni, do tedaj imenovani »Sclavi« ali »Sclavones«, so se prekrstili v Ilire. Ilirija se je dotedaj rabila le v etnografičnem pomenu, a za časa renesanse se je etnografični pojem spremenil v geografičnega. Ta zmeda pojmov je postala usodepolna za Slovence, kajti razsodba sv. Rote z dne 24. aprila 1656, vsled katere so se Slovenci definitivno izključili iz hospica, temelji ravno na tem, da Slovinci niso Ilirci.

V dokumentih, nanašajočih se na hospic sv. Hieronima, srečamo prvokrat izraz Ilirija za Slovenijo v nekem testamentu iz l. 1482. Originala tega testamenta nimamo, ampak le prepis z dne 17. sept. 1485. Morda so tudi ta dokument falzificirali tedaj, ko je bila potrjena bula Nikolaja V., in sicer nastane dvom vsled tega, ker najdemo v omenjenem dokumentu obenem izraz Ilirija in pa Slovenija.¹⁷ Brezdvomno so se pa Slovenci v Rimu malo pred 1492 tudi uradno imenovali Iliri. To razvidimo iz dokumenta, pisanega v Rimu 3. januarja 1492, v katerem modruški škof Kristofor in ameriški škof Cezar dovoljujeta vsled reskripta Inocenca VIII. z dne 12. decembra 1491, da se smejo zgraditi hiše na nekem vinogradu, ki je bil last bratovščine sv. Hieronima. V dokumentu beremo »Confraternitatis sancti

¹⁶ I. Črnčič, Imena Slovincin 24.

¹⁷ I. Črnčič, Prilozi... XX »Item reliquit hospitali sancti jeronimi nationis illirice (sic) ... ut de dictis bonis ematur domuncula pro pauperibus mulieribus sclavonice (sic) nationis« (Starine XVIII 36).

Ieronimi in Lausta¹⁸ Alme Urbis Ilirice nationis.«¹⁹ Na ta način se je, da se tako izrazim, kanoniziralo ime Ilirije za Slovenijo. Ni čuda tedaj, da so se tega imena posluževali v naslednjem času tudi papeži v svojih dokumentih, zlasti Pij IV. in Sikst V. Ako pomislimo, kako so prišli Sloveni do imena Ilirov, tedaj je jasno, da je treba tudi v naslednjih dokumentih, ki govorijo o Ilirih, razumeti to ime za nekdanje Slovence. Dokaz za to je tudi dejstvo, da se v naslednjih dokumentih nekdanji Sloveni ne imenujejo vselej Iliri, ampak enkrat Iliri, drugič zopet Sloveni celo v enem in istem dokumentu, kakor pač prilika nanese.

II.

Po reformiranih pravilih iz l. 1541²⁰ je obstojal odbor bratovščine sv. Hieronima iz sedem odbornikov: iz predsednika, dveh gvardianov, kaplana, blagajnika (camerlengo) in dveh preglednikov računov (sindici), ki so se volili vsako leto. Leta 1650 so bili med drugimi v bratovščini duhovnik Franc Marchi iz Splita, predsednik, Ivan Steir, Kranjec, gvardian, Ivan Franc Varicassi, Rimljan, a po očetu iz Zadra, gvardian, Ivan Kalabason iz Gorice, Miha Bladić iz Šibenika, Luka Jamšić iz Ljubljane, Mihael Kopčić iz Dubrovnika, kaplan, Alojzij Lupi iz Hvara, Blaž Gribenc iz Hrvatske in Jurij iz Ljubljane. Istega leta je bratovščina z enajst glasi proti štirim²¹ izvolila za svojega zakristana in izterjatelja (exactor) duhovnika Hieronima Pastrića iz Splita, ki je služboval tedaj v Benetkah. Pastrić je izvolitev sprejel in prišel nemudoma v Rim, kjer je začel takoj boj proti Slovencem v bratovščini in proti njihovim pravicam v hospicu, ter ni miroval, dokler ni končno, na nepošten način sicer, dosegel, da so se Slovencem odvzele vse pravice, ki so jih do tedaj imeli v bratovščini in v hospicu.

L. 1650 se je nahajala bratovščina v denarnih stiskah. Da bi odbor ne bil primoran zapreti hospica, je sklenil 2. julija 1650 poslati kaplana Mihaela Kopčića in duhovnika Ivana Grizogona iz Splita pobirati milodarov za hospic po slovenskih pokrajinah. Imela sta s seboj priporočilno pismo kardinala-zaščitnika Julija Sacchettija. To pismo je l. 1890 našel Črnčić v arhivu sv. Hieronima obenem z dvema duplikatoma. V pismu stoji, da se pošljata prosila v Bosno, Dalmacijo, Hrvatsko, Slavonijo, Ilirijo in v druge kraje slovenskega in ilirskega naroda.²² Črnčiću se je čudno zdelo, da ni imenovana Kranjska, ko je vendar Pastrić

¹⁸ Glasiti bi se moralo Augusta, ker se nahaja v bližini mavzolej Avgustov.

¹⁹ I. Črnčić, *Prilozi...* XXIV (Starine XVIII 40 ss.).

²⁰ Dr. Jelić, *Acta Hieronymiana* LIII.

²¹ I. Črnčić pripominja, da so morda glasovali proti Kranjci.

²² I. Črnčić, Još dvoje o slovjenkom gostinju u Rimu izopačeno. *Priloga 1. »Rad«* 125, Zagreb 1896. — »Qui se in Bosnam, Dalmatiam, Croatiaam, Slauoniam, Illyriam et alia loca slauae illyriene nationis transferant.«

trdil, da ima hospic največ stroškov s Kranjci, Korošci, Štajerci, Furlani in Istrijani.²³ Pogledal je priložene duplikate in tu stoji, da se pošiljata v I s t r o , Dalmacijo, Hrvatsko, K r a n j s k o , Ilirijo in druge kraje slovenskega in ilirskega naroda. Pregledal je natančno še enkrat original in opazil, da sta besedi Istra in Kranjska izbrisani, a čez je napisano Bosna oziroma Slavonija. Kakor je falzificirana ustanovna listina Nikolaja V., tako tudi to pismo kardinala Sacchetti.

Prosilca sta se podala najprej v Zagreb in potem na Kranjsko. Na Hrvatskem sta nabrala 198 for. in 2 liri, na Kranjskem pa 291 for. in 3 lire. Po povratku v Rim sta podala širše poročilo o poteku potovanja. Poročala sta, da sta bila v Zagrebu lepo sprejeta ter da ju je škof priporočil župnikom in obenem naročil, naj ju priporočijo pri ljudstvu. Za Kranjce ni bilo poročilo tako ugodno. Ljubljanski škof se je nahajal tedaj v Rimu in zato sta se javila generalnemu vikarju, škofu pičanskemu, kakor tudi kapitelju in vladi. Prosila sta za dovoljenje, da smeta pobirati milodare za hospic, toda niso jima hoteli ustreči z motivacijo, da ti kraji niso ilirski, ampak nemški. Petnajst dni sta čakala na dovoljenje. Slednjič se jima je dalo, toda brez vsake druge pomoči. Poročata, da sta bila tudi drugače nesrečna na Kranjskem, ker je bil Kopčič bolan tri mesece; zapravila sta mnogo denarja za vodnike itd. Zaključujeta svoje poročilo s tem, da pravita, da je na Kranjskem mnogo bogatih mest in velikih vasi, toda po vseh župnijah sta nabrala komaj 130 rimskih cekinov, niti toliko ne, kolikor sta porabila za pot. Nad štirideset najboljših in najbogatejših župnij jima ni hotelo dati ničesar.

Hudo se jima je godilo, ako bi bilo vse tako res, kakor poročata. Toda referat je inspiriran od Pastrića. Pastrić se je hotel na vsak način »rešiti« Slovencev, kakor sam pravi,²⁴ in vsled tega se poročilo ni smelo glasiti ugodno za Slovence. Da se razvidi, kako neresničen je gornji referat, naj navedem dobesedno le priporočilo ljubljanskega generalnega vikarja. Ta dokument je važen ne samo zato, ker iz njega razvidimo, s kako nepoštenimi sredstvi je deloval Pastrić proti Slovencem, ampak zlasti zato, ker pravi škof, da je tudi Kranjska prispevala k ustanovitvi hospica.

Vicarius generalis Labacensis universis et singulis praesentes visuris aut legi auditoris salutem in Domino sempiternam.

Misericordiae charitatisque christianae, animis nostris insertae, fructum iis demonstrare nos convenit, quorum necessitatibus, citra animi nostri ingratitude, deesse non possumus; ac oblivisci beneficiorum ab illis acceptorum tenax vetat recordatio. Congruentius enim est, ut iis maioribus

²³ Arhiv sv. Hier. »Decreti«, Prim. tudi I. Črnčič, Imena Slovenin ... 33.

²⁴ Arh. sv. Hier. »Decreti«.

conatibus subveniamus, a quibus beneficia accipimus quam iis quos nobis communia humanitatis principia coniuxerunt.

Necessitates hospitalis seu collegii S. Hieronymi Romae a natione constructi illyrica, ad cuius foundationem Carnioliae huius nostrae quondam concurrerunt partes, occasionem suggerunt, ut sicuti antecessores quondam nostri ad fundationem, dicti hospitalis seu collegii concurrerunt, ita nunc quoque nos, ejusdem necessitatibus subvenientes, non degeneres a maioribus nostris filii, quod olim munifica manu fundatum fuit, conservemus. Exigit hoc a nobis charitas illa, dioecesis nostrae Labacensis hominibus ac peregrinis Romam adeuntibus ab eiusdem Collegii rectoribus exhibita et beneficia plurima quae comeantes ad SS. Petri et Pauli limina homines nationales experti sunt, quorum praesentibus necessitatibus succursum semper pro posse fuit. Aequum igitur est, ut majorum nostrorum vestigiis insistentes foundationem hanc manuteneamus et ab iniuriis tum temporum, tum ruinarum vindicemus, proque tot christianae pietatis signis, reciprocum benefici affectus compensationem demonstramus. Sarta tecta ruinam minitanti libere ac munificam omnium nationalium manum expetunt; necessitatesque reliquae, quibus hospitale hoc premitur, tantae sunt, ut in futurum omnia charitatis opera omnino intermittenda censeantur, nisi nostra omnium illi misericordia ac largitate succurratur. Officii igitur nostri esse duximus, ut petitioni pro honore provinciae Carniolicae, quae nationi huic illyricae inserta est, ac multorum dioecesanorum nostrorum commodo pie subveniamus, eaque praestare conemur, quae viriumstrarum possibilitas a nobis posset exigere. Quare praesentium tenore rogamus omnes et singulos cuiuscunque status, conditionis, aut dignitatis Christi fideles, ad quos DD. Ioannem Chrysogonum, necnon D. Nicolaum Koprach venire contingerit, utpote ad hoc subsidium charitativum colligendum a praedicto hospitali cuius illi confratres sunt, specialiter deputati, auxiliares manus porrigant, proque facultate cujuslibet et subveniant in sublevantium aliquando utilitatem haec pietatis ac misericordiae opera reversura. Vobis praeterea omnibus dd. parochis, vicariis ecclesiarum rectoribus supradictos dd. Ioannem Chrysogonum ac Nicolaum Koprach in Domino commendamus eo benevolentiae affectu eos suscipi cupientes, quem charitas christiana, fraternusque amor a nobis exigit, et majorum nostrorum ad nos per haereditatem et successionem transfusa obligatio demandat. Volumus praeterea, ut populo necessitates praedicti hospitalis, ad extremas quasi necessitates prolabantis, de suggestu enarretis; vestroque zelo ac commendatione efficere conamini, ut omnes utriusque sexus Christi fideles pro viribus et possibilitate hospitali huic subveniant: sementem charitatis huius non in solum effectum ac sterile sparsuri, verum aut dantes aut amici, ac dioecesani illorum tantum ab ejusdem hospitalis rectoribus aliquando recepturi, quantum nunc ultro impenditur ac refertur. Speramus praeterea, quod Deum omnes boni operis remuneratorem habituri sint in Coelis, qui in terris misericordiae operibus intenti pauperum necessitatibus praesto fuerint.

In quorum fidem has propria manu subscriptas etiam sigillo muniri volumus. Labaci die 1. Martii 1651.

F(ranciscus) M(aximilianus) ep(iscopus) Pete(nensis), V(icarius) G(eneralis) Labacen(sis) L. S.

Ioan. Barth, Gladich

Cancellarius de mandato.²⁵

Ravno tako ljubeznivo so priporočili prosilca ribniški in kamniški arhidiakon, opat zatiški in prošt novomeški.²⁶

Vsled zgornjega od Pastriča inspiriranega poročila se je nasprotje v bratovščini proti Slovencem poostrilo. Začel se je

²⁵ I. Črnčič, Još dvoje. Pril. IV.

²⁶ I. Črnčič, Još dvoje. Prilozi V—VIII.

boj, ki je trajal štiri leta in v katerem so Slovenci končno podlegli.

Takoj po povratku Kopčiča in Grizogona je bilo sprejetih v bratovščino devet mladih Dalmatincev, ki so študirali v zavodu »de Propaganda Fide«, z namenom, da bi imeli Dalmatinci pri glasovanju v bratovščini premoč. Dalje je še istega leta pisala bratovščina kranjskim deželnim stanovom v Ljubljano, naj se izjavijo, so-li Kranjci Ilirci, t. j. Slovenci, ali pa Nemci.

V tem času se je dogodilo še nekaj, kar je pospešilo boj proti Slovincem. Omenil sem že, da so Slovenci v Rimu od Nikolaja V. jim darovano cerkev sv. Marine posvetili sv. Hieronimu. Akoravno je bila majhna in malo pripravna, jo je vendar Pij V. l. 1566 povišal za kardinalske cerkev. L. 1570 je postal titular Feliks Peretti, ki je bil 24. aprila 1585 izvoljen za naslednika sv. Petra in se imenoval Sikst V. Novi papež je dal podreti staro svetišče in na njegovem mestu sezidati sedanjo cerkev sv. Hieronima. Z bulo »Sapientiam sanctorum« z dne 1. avgusta 1589 je ustanovil kolegiatni kapitelj z arhiprezbiterjem, šestimi kanoniki in štirimi beneficiati. V svoji buli pravi Sikst V., da morajo z ustanovitvijo kapitlja ostati vse pravice hospica nedotaknjene, in določuje, da smejo sprejemati v kapitelj le »personas idoneas dictae nationis Illyricae seu alias etiam origenas ejusdem tamen Illyricae linguae et idiomatis«.²⁷ Pravico do teh mest so imeli Ilirci, t. j. Slovenci, kajti za one, za koje je ustanovil Nikolaj V. hospic, za iste je ustanovil Sikst V. kapitelj.

Koncem l. 1651 je umrl Dalmatinec Vincenc Mazzola, kanonik kolegiatne cerkve sv. Hieronima. Za to mesto sta se potegovala dva, in sicer Ivan Jamšič, rodom Rimljan, a oče mu je bil iz Ljubljane, in Ivan Pavel Tnemsli iz Leša. Ko je bratovščina zvedela za to, — bolje rečeno Pastrič, kajti on je 10. decembra 1651 poročal na nekem zborovanju, kjer ni bilo starega Jamšiča, kompetentovega očeta, da je v tem oziru poslal spomenico kardinalu-zasčitniku — se je obrnila do kardinala-zasčitnika s prošnjo, naj nobenega izmed teh dveh ne imenuje, ker nista Ilirca. Kardinal se ni zmenil za to in je še v decembru imenoval Jamšiča za kanonika kolegiatne cerkve sv. Hieronima. To je Pastriča razljutilo in na njegov predlog je sklenila bratovščina pričeti tožbo proti Jamšiču. Dolgo in dobro se je branil Jamšič, a slednjič je vendar le podlegel. Branil ga je zlasti Hrvat Križanić, ki se je zelo potegoval za pravice Slovinccev. Dne 15. maja 1654 je izdala sv. Rota razsodbo, vsled katere je bil Jamšič odstavljen od kanonikata.²⁸ Razsodba se

²⁷ I. Črnčič, Imena Slovcen. Prilozi LIX (Starine XVIII 79), Regest kjer se je nahajala Sikstova bula, se je izgubil v Parizu.

²⁸ Priolus, Decisiones Sacrae Rotae Romanae. Romae 1681. Dec. VII.

opira na to, da Jamšič ne razume »ilirskega«. ²⁹ Ako je to res, tedaj ni mogoče oporekati razsodbi, kajti Sikst V. pravi izrecno v svoji buli, da morajo biti prosilci »Ilirci« ali vsaj razumeti »ilirski«.

Razsodba Rote glede Jamšiča ni popolnoma zadovoljila Pastrića, ampak le deloma. On ni hotel le Jamšiču odvzeti kanonikat, ampak tudi Slovincem vse pravice, ki so jih dotedaj imeli v hospicu. Priolo, predsednik Rote, se v svoji razsodbi z dne 15. maja 1654 še ni hotel izjaviti, imajo li Slovenci pravico do hospica ali ne. ³⁰

Dokazati, da Slovenci nimajo pravice do hospica sv. Hieronima, ni bilo lahko in poštenim potom bi se to nikdar ne dalo doseči. Pastriću je bila znana ustanovna listina Nikolaja V., v kateri izrecno stoji, da je zavod za »Dalmatiae et Sclavoniae nationes«. Ako predloži dokument sv. Roti v originalni obliki, je vedel, da propade, in zato je bulo, kakor sem že dokazal, falzificiral, spremenil je »Dalmatiae et Sclavoniae nationes« v »Dalmatiae s e u Illyricae nationes«. V prvem smislu so imeli pravico do zavoda ne le Dalmatinci, ampak tudi Hrvatje in Slovenci, v drugem le Dalmatinci. Avditorji Rote si še misliti niso mogli, da se je Pastrić povzpел do take hudobije, da falzificira papeževo bulo, in so, misleč, da imajo pred seboj avtentični dokument, izdali razsodbo.

Falzifikacija bule se je izvršila v začetku leta 1652, kajti koncem l. 1651 rabi Pastrić sam ime Iliri za Slovence. V prošnji na kranjske deželne stanove (30. novembra 1651) pravi Pastrić, naj se izjavijo, imajo se li Kranjci smatrati za Ilire ali Slovence. Ako so Kranjci Iliri ali Slovenci, tedaj bo moral hospic še nadalje skrbeti za nje, ako so pa Nemci, tedaj mora prevzeti skrb za nje nemški hospic. ³¹ Kranjski deželni stanovi so na pismo takoj odgovorili, in sicer tako, kakor je bilo pričakovati, da naj se Kranjci ne sprejemajo v hospic sv. Hieronima, ampak v nemški, »etiamsi plebs de Illyrica lingua participet«. ³² Indirektno so tedaj izjavili, da Kranjci niso Ilirci ali Slovenci, akoravno pripoznavajo, da ljudstvo govori »ilirski«.

Izjava kranjskih deželnih stanov je bila važna za potek in razvoj Jamšičeve pravde, a nič manj za Slovence na splošno.

Proti tej izjavi je sestavil jezuit Atanazij Kyrcher, tedaj profesor na rimskem vseučilišču (Collegio Romano) in znan kot

²⁹ Priolus l. c.: »nullam prorsus exhibuit iustificationem quod cal-leat Illyricum idioma, quinimo pluries citatus tam coram Arhipresbytero, quam coram D. Vicesgerente ad docendum de peritia eiusdem idiomatis, ac videndum deputari examinatores ad effectum ipsum examinandi, nunquam comparuit.«

³⁰ Priolus l. c. Dec. VII.: »Quidquid sit quo ad primum an Ducatus Carniolae... comprehendatur in Provincia Illyrica.«

³¹ I. Črnčič, Iмена Slovjenin... Prilozi LXV (Starine XVIII 87).

³² I. Črnčič, Iмена Slovjenin... Prilozi XVI (Starine XVIII 87 s).

učenjak, razpravo z naslovom: *De situ Lubianae metropoli Carnioliae*. Tu na dolgo dokazuje, da Ljubljana ni nikakor nemško mesto, ampak slovensko. Dobesedno pravi: »Lubianam, seu ut Germani uocant, Laubacum, ueram et genuinam Illyry siue Sclavoniae Urbem esse, adeo certum est, ut si quis audacius contradicere nitatur, is omnibus non immerito Geographis bellum indixisse videatur, cum nullus inter tot et tantos Geographos tam ueteres, quam recentiores ac pariter Historicos, qui id non asserat inueniatur.«³³ Podpisal je to izjavo tudi Luka Holsten, kanonik vatikanske cerkve.

Proti gornji izjavi je poslal Pastrič 18. februarja 1652 svoj ugovor sv. Roti in tu prvič javno izjavlja, da je bil hospic ustanovljen od Nikolaja V. I e za Dalmatince. V tem času se je tedaj morala falzificirati bula obenem s priporočilnim pismom kardinala Sacchettiija.

V svojem ugovoru proti Kranjcem navaja Pastrič štiri razloge: da je bil hospic ustanovljen s tem, kar je zapustil Fantin Valle (Zatón), da je bil sv. Hieronim Dalmatinec, da je dal naslikati Sikst V. v koru cerkve le svoj grb in pa dalmatinski, in da so se vedno samo Dalmatincem, rojakom sv. Hieronima, podeljevali kanonikati. V nekem drugem zagovoru, predanem sv. Roti po 25. juniju 1655, izjavlja zopet, da je bil hospic ustanovljen le za Dalmatince, kajti beseda »seu« v »Dalmaticae seu Illyricae nationes«, jasno kaže, da je Nikolaj V. mislil le na Dalmacijo.³⁴

Važni so navedeni razlogi zato, ker si jih je sv. Rota v svoji definitivni razsodbi prisvojila in z njimi motivirala svojo razsodbo. Oglejmo si jih bolj natančno.

Ni res, da se je hospic ustanovil iz zapuščine Fantina Valle, kajti ta je umrl šele l. 1475, a ustanovna listina je že iz l. 1453 in l. 1454 je hospic že obstojal. Sam Pastrič izjavlja l. 1659, da se je hospic z zapuščino Fantina Valle razširil, torej ne ustanovil. Kakšen rojak je bil sv. Hieronim, nima za sporno vprašanje odločilnega pomena. Da je v cerkvi naslikan le dalmatinski grb, si lahko razložimo iz dejstva, da so bili tedaj, ko se je zidala cerkev, v bratovščini, izvzemši dveh, sami Dalmatinci. Ti so najbrž pregovorili Siksta V., da je dal naslikati le dalmatinski grb. Ravno tako ni res, da so se le Dalmatincem podeljevali kanonikati. In ako bi tudi to res bilo, bi s tem še nič ne bilo dokazano, kajti že zgoraj smo videli, da je Sikst V. ustanovil kapitelj za tiste, za katere Nikolaj V. hospic. Laž je tudi, da se je hospic od nekdaj imenoval dalmatinski, ravno nasprotno je res. Vedno se

³³ I. Črnčič, *Imena Slovcenin ... Prilozi LXII. (Starine XVII 88).*

³⁴ Arh. sv. Hier. »1655, 1656. Informationi facti et iuris...« »Cum idem Hospitale fuerit concessum anno 1453 a Nicolao V. pro peregrinis Dalmatis, ... ibi Dalmatis seu Illyricis, quae dictio seu stat ibi expositive et declarative.« Cfr. Črnčič, *Imena Slovcenin ... str. 44.*

govori v dokumentih o slovenskem ali ilirskem hospicu, a nikdar ne o dalmatinskem. Prvi, ki je uvedel to ime, je bil ravno Pastrić s svojo falzifikacijo. Izmed navedenih vzrokov tedaj niti eden ne more obveljati.

Pastriću ni bilo dovolj, da je falzificiral javne listine, ampak lotil se je tudi knjig, kjer so se zapisovali romarji. Bal se je namreč, da bi utegnil kdo pogledati v te knjige, iz katerih je razvidno, da so se vedno sprejemali Slovenci v hospic. Naj navedem le par slučajev:

1563 5 magio mesi in hospital margarita crangicia (Kranjica). Izbrisano crangicia in čez napisano craglievich.

1609 5 mag. Vene nel hospital Mattio garzich da postoina, popravljen v pastrovich.

1612, 20 maggio. Venne Gregorio Osegovich da Pettovia, popravljen v Pettonich.³⁵

Na ta način je lahko trdil Pastrić, da se ni sprejemal v prvih 150 letih nikak Kranjec, ne Korošec, ne Štajerec v hospic, ampak da so se sprejemali le romarji iz Dalmacije, Hrvatske, Slavonije in Bosne. Resnica je, da lahko z dokumenti dokažemo, da so se že v začetku XVI. stoletja sprejemali slovenski romarji.³⁶ Proti Pastriću navedemo lahko tudi izjavo, ki sta jo podala pod prisego l. 1609 Dalmatinca Jurij Blašković in Hieronim Allegretti. Oba izjavljata, da imata že nad 20 let (sic!) s hospicem opraviti, a da sta vedno videla, da so sprejeli vsakega romarja Ilirca, t. j. — sama razložita, kaj razumeta pod Ilirijo — iz Slovenije, Hrvatske, Zagreba, Ljubljane, Bosne, Srbije in še iz onih krajev, kjer se ilirsko govori.³⁷ L. 1654 trdi priča Ivan Anton Pellegrini, doma iz Trsta, da je vedno videl sprejemati v hospic Kranjce. Pellegrini je bil že od l. 1616 član bratovščine in tedaj mu je moralo biti dobro znano, koga so sprejemali in koga so smeli sprejeti.³⁸

V svoji razsodbi z dne 15. maja 1654 je sv. Rota izjavila, da noče še rešiti vprašanja, spada li Kranjska k Iliriji. Odbor bratovščine je pa vendarle že 23. maja sporočil kranjski vladi,

³⁵ Arh. sv. Hier., Spese per l'infermi et Pellegini 1553—1567.

³⁶ I. Črnčič, Imena Slovcenin . . . Prilozi LXIX, LXX, (Starine XVIII 102 ss.).

³⁷ »Et ho sempre uisto . . . governare et curare tutti poveri infermi di detta natione Ilirica, cioè Schiauonia, Crouatia, Zagabria et Glubiana, bosna, seruia.« — Kukuljević, Arkiv knj. I (Zagreb 1851); Ilirski zavod i crkva sv. Jerolima u Rimu.

³⁸ » . . . io lo so, . . . perche quelli di detta città (namreč Ljubljana) sono stati sempre ricevuti in Congregatione di San Gerolimo come nazionali et Schiauoni . . . E parimente vero, che quelli della prouincia di Carniola sempre sonto stati riceuuti, et ammessi in Congregatione, come nazionali et ueri Schiauoni, non essendone mai stato escluso alcuno in tempo mio; che io lo so per essere della medesima Congregatione, come ho detto hauer uisto così osseruare, hauendolo inteso da altri della Congregatione . . . « I. Črnčič, Imena Slovcenin . . . Prilozi LXXVIII. (Starine XVIII 147).

da je Rota razsodila, da Kranjci niso Sloveni. Vzrok, da se Rota o Kranjski še ni hotela izjaviti, tiči najbrž v tem, da se je Pastrić obrnil na svojega prijatelja, Benečana Roberta Papafava, s prošnjo, da mu sestavi razpravo o Kranjski. Papafava je ugodil prošnji. Ko je zagledala luč ta razprava, tedaj so Sloveni takoj vedeli, da bo Rota razsodila njim v škodo, kajti na četrti strani omenjene razprave se nahaja slika sv. Hieronima in okrog slike sledeči napis: »Societat. Sancti Hieronimi Nationis Illyricorum Almae Urbis«, a v štirih kotih so grbi: dalmatinski, hrvatski, slavonski in bosanski. Razprava je izšla v septembru. Konzultorji Rote so jo preštudirali in 10. decembra 1655 izdali razsodbo, v kateri izjavljajo, da je treba pod Ilirijo razumeti Dalmacijo, h kateri spadajo tudi Hrvatska, Bosna in Slavonija, toda popolnoma izključena je Koroška, Štajerska in Kranjska.³⁹ Razsodba je utemeljena z sledečimi razlogi:

1. Moderna Ilirija, t. j. za časa Siksta V., je obsegala le Dalmacijo, Hrvatsko, Bosno in Slavonijo. Tako je razumeti Ilirijo Siksta V., a Kranjci, Korošci in Štajerci pripadajo k Nemčiji in zato se ti sprejemajo v nemški koleg v Rimu, a ne v ilirski v Loretu.⁴⁰

2. Sikst V. je hotel z zidanjem nove cerkve počastiti sv. Hieronima, ki je bil rodom Dalmatinec in o katerem se bere v rimskem brevirju: Hieronymus Eusebii Filius Stridone in Dalmatia ... natus.⁴¹

3. Nikolaj V. je ustanovil hospic z zapuščino Fantina Valle iz Trogira in sicer le za Dalmatince, ker beseda »seu« razlaga, a ne prideva.⁴²

4. V koru cerkve in na bratovščinski škrabici za žrebanje so naslikane, v pečatu bratovščine pa vrezane tri kronane le-

³⁹ Priolus op. cit. Dec. XXVIII. »DD, ponderatis diligenter tam verbis, quam mente Summi Pontificis, censuerunt Provinciam Illyricam vere, et proprie intelligi Dalmatiam, cuius partes sunt Croatia, Bosna et Sclauonia, penitus exclusis Carinthia, Styria et Carniola.«

⁴⁰ Priolus l.c.: »Illyrium ... iuxta modernam, ac ultimam decisionem fuit restrictum ad illud Terrae spatium, quo continentur Dalmatia, Croatia, Bosna et Sclauonia, et has solas provincias communis usus pro Illyrico intellexit. ... Carinthia autem Styria et Carniola semper habitae fuerunt tamquam Provinciae Germaniae ... propterea dum Sixtus V. eius literis voluit recipi solos Origenas ex Illyrico fateri oporteat ipsum sensisse de Illyrico eo tempore restricto ad Dalmatiam, Croatiam, Bosnam et Sclauoniam ...«

⁴¹ »... causa, quae principaliter movit Sixtum ad erectionem huius Ecclesiae expressa in ejusdem litteris, fuit antiquus, et precipuus devotionis affectus erga S. Hieronymum, cum enim Sanctus iste Dalmata esset ... censetur solam Dalmatiam sub Illyrici denominatione intellexisse ...«

⁴² »... iuxta d. Ecclesiam aderat antiquum Hospitale erectum anno 1453, a s. m. Nicolao V. ex relicto b. m. Fantini de Valle Tragurini ex Dalmatia olim huius nostri Ordinis Auditoris pro Dalmatis, seu Illyricis, quae dictio s e u stat expositive pro id est ...«

vove glave, kar znači dalmatinski grb. Tudi iz tega se razvidi, da je hotel papež darovati cerkev le Dalmatincem.⁴³

5. V kapitelj so se sprejemali vedno le Dalmatinci. Ako so se v preteklosti sprejemali v bratovščino tudi Kranjci in drugi iz nemških provinc, ne nasprotuje to gornji tezi, ker nekaj drugega je sprejemati v kapitelj in nekaj drugega v hospic.⁴⁴

Rota je izdala razzodbo po znanem izreku rimske kurije: »si vera sunt exposita« ali »si de veritate constat«. Avditorji Rote so mislili, da imajo pred seboj pristen prepis bule Nikolaja V. in so v tem smislu tudi sodili.

Znano je, da razzodba toliko velja, kolikor veljajo razlogi, s katerimi je utemeljena. Ako so razlogi nevzdržljivi, tedaj se tudi razzodba ne da držati. Razlogi Rote v tej razzodbi so več ali manj isti kot oni, vsled kojih je bil Jamšič izključen od kanonikata. Že tam smo videli, da so vsi razlogi neresnični. Omenil bi le še k prvemu razlogu, da Sikst V. ne pravi, da ustanavlja kapitelj za ilirsko provinco, ampak da je poleg cerkve hospic ilirskega naroda in za pripadnike tega naroda ustanavlja kapitelj. Mislim, da ne grem predaleč, ako trdim, da je razzodba oprta na ničeve razloge in izdana na podlagi falzificiranih dokumentov brez vsake juridične vrednosti.

Razzodba sv. Rote z dne 10. decembra 1655 je bila objavljena 24. aprila 1656 s sledečimi besedami:

Christi nomine inuocato, pro tribunali sedentes, et solum Deum prae oculis habentes, per hanc nostram deffinitivam sententiam, quam de Dominorum nostrorum Coadiutorum consilio pariter et assensu ferimus in his scriptis in causa et causis, quae primo, et in prima coram nobis uersae fuerunt, et uertuntur instantia inter Venerabilem Congregationem Nationis et Hospitalis Sancti Hieronymi Illiricorum de Urbe ex una, ac Io. Babtistam Jampsi filium Lucae Jampsi... ex altera de et super declaratione Bullae s. m. Sixti quinti editae super erectione Ecclesiae Collegiatae Sancti Hieronymi Illiricorum, quoad Prouinciam Nationis Illyricae in ea nominatam rebusque alijs, prout in actis, Dicimus, pronunciamus, sententiamus, definimus, et declaramus, Prouinciam ueram et propriam Nationis Illyriae iuxta Bullam et mentem dicti Sixti quinti fuisse et esse, ac intelligi debere, Dalmatiam, siue Illyricum, cuius partes sunt Croatia, Bosna et Slauonia exclusis penitus Carinthia, Styria, et Carniola, et oriundos ex dictis quatuor regionibus Dalmatiae, Croatiae, Bosnae et Slauoniae tantum admitti posse tam ad Canonicatus et Beneficia ecclesiastica eiusdem Collegiatae iuxta formam prae-

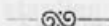
⁴³ »... quia in Choro ac Tribuna ejusdem Ecclesiae, et in sigillo, ac Bussola Congregationis depicta, ac respective insculpta apparent, tria capita Leonum Coronatorum... quae cum sint vera, et praecipua Dalmatiae insignia... illorum appositio aperit voluntatem fundatoris donandi Ecclesiam solis Dalmatis.«

⁴⁴ »... quia ab initio erectionis d. novae Ecclesiae usque in praesens soli Dalmatae ad Canonicatus, et Beneficia illius praesentari, ac instituti, et in Hospitale respective recepti fuerunt, ... nec officit quod in Congregatione Illyrica aliquando fuerint recepti Nationales Carniolae aliarumque Prouinciarum Germaniae... quia admissio in Congregatione nihil commune habet cum admissione ad Canonicatus et Beneficia ac receptione in Hospitale solis Dalmatis debita, nec de una ad aliam recte referri potest...«

dictae Bullae ac decretorum Sacrae Visitationis anni 1630, quam ad hospitalitatem et Congregationem eiusdem Sancti Hieronymi, et mandatum quodcunque desuper necessarium et opportunum decernendum et relaxandum fore et esse, prout decernimus et relaxamus victosque uictrici in expensis condemnamus, quarum taxationem nobis, vel cui de iure, imposterum reservamus. Et ita dicimus, pronunciamus, definimus, et declaramus, non solum praemisso, sed et omni alio meliori modo.

Ita pronunciaui ego Hieronymus Priolus S. Rotae Auditor.⁴⁵

S tem je bila med Pastricem in Slovenci definitivno končana pravda in od tega časa izginejo Slovenci iz zgodovine hospica sv. Hieronima.



Dr. Lambert Ehrlich — Ljubljana:

Predmet in metoda primerjevalnega veroslovja.

(De obiecto et methodo scientiae religionum comparativae.)

Summarium. — Saec. XIX. exeunte et nostro ineunte virorum doctorum attentio in religionum profundiorum explorationem conversa est. — Scientifica in religiones diversas inquisitio tria praestare debet: 1. perscrutari religionum formam hodiernam necnon earum historiam; 2. comparare religiones ad invicem, sc. a) comparare phaenomena analogia, b) investigare ideas, quae phaenomenis subsunt, c) inquirere in intrinsecos nexus, quibus diversa elementa religionis in eadem regione vinciuntur, d) indagare, quomodo et cur populi ad determinatam religionem pervenerint; 3. perpendere, quae sit essentia religionum, iudiciumque formare de eis. Ideo scientia religionum, quae apte hierognosis dicitur, in hierographiam, hierologiam, hierosophiam dividitur. — Methodos adhibitas quod attinet, tres potissimum recensendae sunt: 1. anthropologica-evolutionistica-eclectica, 2. historica comparativa, 3. historica culturae cyclos prosequens. Singulae exponuntur, exemplis illustrantur crisi in novo articulo subiiciendae.

Z velikim znanstvenim aparatom je 17. in 18. stoletje skušalo dokazovati, da je vera v nepremostljivem nasprotstvu z vedo in da vsled tega bogoslovne vede ne spadajo med znanstvene predmete. Pozitivizem je nadalje napovedoval, da bo versko vprašanje zginilo s površja, ker za modernega človeka nima več aktualnega pomena: tehnika, industrija, promet, socialni problemi ga bodo tako prevzeli, da za vprašanja, ki segajo »preko« (odkod je človek, kam gre), ne bo imel ni časa ni interesa.

Toda 20. stoletje je nepričakovano ubralo drugo pot: začelo se je pečati temeljito z verskimi vedami. Zakaj? Vprašanje se je zasukalo na drugo plat: ne gre več toliko za to, kaj je resnično ali znanstveno dokazljivo, ampak za to, kaj da človeku

⁴⁵ Arh. sv. Hier. Informationi II, 89. Istromenti I, 100. Črnčić, Imena Slovcjenin ... Prilozi LXXXVII. (Starine XVIII 160).

oporo in energijo v življenju, kaj vzdrži družabni red in človeško družbo. Vstopili smo v dobo pragmatizma.

Vprav pozitivizem je največ pripomogel do tega. Poudarjal je, da se zgodovina, če hoče spoznati »živo življenje« narodov, ne sme ukvarjati samo z zunanjimi političnimi dogodljaji narodov, ampak da mora proučavati vse panoge kulture, ekonomski, socialni, verski, umstveni položaj in razvoj narodov: postati mora kulturna zgodovina. Nastala je vsled tega nova veda, etnografija, ki se peča z vsakovrstnimi pojavi duševnega razvoja človeka.

Etnologična raziskavanja so pa pokazala, da je ravno verski element tako pri primitivnih kakor pri civiliziranih ljudstvih neizčrpljiv vir življenske energije in važen element družabnega reda. Bogovi so se izkazali kot »les dieux de la cité, dieux protecteurs de la race elle-même¹. Vera v višja bitja je dvignila tudi nižje narode tako, da so se čutili »dobre, srečne in močne« in so doprinali katerokoli žrtev za procvit in dobrobit svoje domovine. V očigled tem zgodovinskim dejstvom so polagoma zgubljali vsi blesteči znanstveni argumenti proti resničnosti verstev svoj pomen in nastala je potreba, posvetiti tako važnemu verskemu problemu večjo pozornost. Znanstveniki so začeli presoјati ta problem kot svetovni pojav, ki je živo posegel v razvoj kulturnih in primitivnih² narodov. Vpliv verstev je bil neprimerno večji kot vpliv vseh filozofskih šol; k filozofom so hodili posamezniki v šolo, mase ljudstva pa so pohajale verske prireditve, templje, cerkve.

Veda mora doznati, kaj je tista realna sila v verstvih, ki je segla tako globoko v ljudsko dušo. Toda kako priti do pravega rezultata? Znanstveniki so mislili, da uberejo najboljšo pot, ako primerjajo vse verske sisteme med sabo in izločijo vse, kar jih razlikuje: na ta način morajo zadeti ono žilo, po kateri se pretaka skrivnostni sok verskega življenja. Vsled tega se je udomačilo primerjevalno veroslovje na mnogoštevilnih znanstvenih zavodih. Ustanovile so se posebne stolice za to vedo v Oxfordu (l. 1878), Cambridgeu, Edinburgu, Glasgövu, St. Andrews, Aberdeenu (okrog l. 1880), v Bruslju (l. 1884), v Rimu l. 1886, v Parizu na Collège de France l. 1880; na Sorboni je poseben oddelek »Sciences Religieuses«, ki šteje 17 stolic za različna verstva sveta. Protestantske bogoslovne fakultete so začele nadomestovati dogmatiko z zgodovino verstev; tako n. pr. l. 1877 vse štiri nizozemske fakultete. Enaki pojavi so se kazali tudi v Nemčiji.

Veliko zanimanje za novo vedo se je javilo tudi v tem, da so se vršili že štirje tozadevni mednarodni kongresi: l. 1893 v Čikagi, l. 1900 v Parizu, l. 1904 v Bazlu, l. 1908 v Oxfordu. Začele so

¹ »Le Sentiment Religieux à l'heure actuelle« (Paris 1919) 155.

² Ta izraz se rabi v veroslovju v pomenu »nekulturne«.

izhajati nove revije: *Revue de l'Histoire des Religions* (l. 1880) v Parizu, *Anthropos* (l. 1906) v Mödlingu, *Museon* v Lovanju, *Archiv für Religionswissenschaft*, nadalje poljudne zbirke, kakor *Histoire des Religions* (Bloud, Paris), *Bibliothèque de vulgarisation* (Musée Guimet, Paris), *Lectures on the History of Religions* (London), *Religionsgeschichtliche Volksbücher* (Mohr, Tübingen).

Pojavila se je celo tendenca, da se uvede zgodovina verstev kot predmet za redni pouk v ljudske in srednje šole; še pred svetovno vojno je bil stavljen takšen predlog v francoski zbornici.

Verski problem je postal torej bolj aktualen kot kdaj poprej in XX. stoletje ga hoče obravnavati z vso resnobo kot svetovni problem.

Predmet primerjevalnega veroslovja.

Prvi učenjaki, ki so se začeli pečati s to vedo (Max Müller, Le Comte, Lubbock, Spencer, Tylor, Frazer) so hoteli rešiti takoj glavni problem vse vede: i z v o r verstev. Hipoteza se je vrstila za hipotezo: naturalna mitologija, pozitivizem, manizem, animizem, totemizem itd. A vse te hipoteze so se zrušile v prah pod udarci kritikov-etnologov. Po petdesetletnem raziskavanju so postali znanstveniki na tem polju bolj skromni in danes se šele zavedajo, katere naloge mora ta veda predvsem rešiti. Te so sledeče:

1. Spoznavati mora natančno sedanjo obliko in zgodovinski razvoj vseh verstev. Tu pa nastane vprašanje: kaj spada med verske pojave, oziroma kaj je pravzaprav vera, religija? Že tu je krenil vsak na drugo pot in je definiral vero po svojem okusu. Glede definicije vere vlada pravi kaos. Saj je navedel amerikanski učenjak Leuba nič manj ko 48 različnih definicij.³

Webb⁴ pravi vsled tega: »Ne verjamem, da se dá vera sploh definirati.«

V eni točki vsi soglašajo: Vera v osebna, nadnaravna bitja, od katerih se čuti človek odvisnega in napram katerim mora izpolnjevati določene dolžnosti, je brezdvomno v e r s k i pojav.

Ker so se pa v zgodovini narodov pomešali z vero čestokrat drugi elementi, kakor mitologija (bajke o bogovih), astrologija (bogovi postanejo pogostoma lunarni, solarni junaki), totemizem (dolžnosti napram totemu dobivajo versko sankcijo), magija (verski obredi dobivajo značaj magije), se mora zgodovina verstev baviti tudi z vsemi takimi pojavi, čeprav čestokrat samo radi tega, da očisti vero vseh takih primesi.

³ Ap. Fred. Schleiter, *Religion and Culture* (New York 1919) 68.

⁴ *Group Theories of Religion* (London 1916) 59.

Prva naloga primerjevalnega veroslovja je torej, da ugotovi vse verstvene sisteme, ki so kadarkoli ali kjerkoli nastali na našem planetu, z vsemi posameznimi pojavi, bodisi strogo verskimi, bodisi veri sorodnimi: ogromno gradivo, o katerem pravi P. Pinard⁵, da bo dalo učenjakom dela za stoletja.

2. Gola zgodovina verstev ne more biti edini predmet te vede; nehoté sili na površje druga naloga, ki je izražena že v imenu primerjevalno veroslovje. — a) Primerjala bo analogne pojave raznih verstev ter jih skušala opredeliti po določenih skupinah, n. pr. preprosta in simbolična magija, osebni, spolni, skupinski totemizem, lunarna in solarna mitologija itd. — b) Skušala bo tolmačiti ideje, ki jih vsebujejo skupni pojavi, n. pr. kaj pomeni iniciacija, ki je razširjena po Avstraliji, Oceaniji, Afriki, Ameriki, t. j. slovesen verski obred, s katerim je mladenič sprejet med odrasle može. — c) Razmotrivala bo, kakšne notranje vezi spajajo posamezne verske elemente ene pokrajine, n. pr. v kakšni psihologični zvezi so med sabo matriarhat (potomstvo se računa izključno po materi), tajne moške zveze, češčenje mrtvih in duhov. Ti pojavi se nahajajo pogostoma skupaj. — d) Preiskovala bo, kako in zakaj so prišli narodi do te ali one gotove oblike verstva; se je li res razvoj verstev vršil povsod enako v stereotipnih stopnjah od doli navzgor, kakor to trdijo evolucijski sistemi animizma, magizma, totemizma itd., ali pa skokoma in brez notranje vezi.

Važno vlogo bodo igrale pri teh vprašanjih psihologija, sociologija, mitologija itd. kot pomožne vede.

3. Ker pa se vedno bolj kaže, da so verstva pronicala in prepajala vse življenje nekulturnih plemen in da so dajala tudi kulturnim narodom najsilnejše nagibe za napredek in prosveto, sili vprašanje na dan: kaj je realno bistvo vere? Vsem veroslovcem in psihologom je namreč jasno, da vera kot gola halucinacija in plod domišljije ne more ustvarjati tako silovitih realnih učinkov. Kaj je torej realnega, resničnega na veri? Kateri elementi verstev so v skladu s človeškim umom, kaj je naravna vera? Kaj je verski ideal, odkod izvira in katero verstvo ga vsebuje v najvišji meri? Kako je treba verstva vzporediti po njihovi notranji vrednosti?

S temi vprašanji pride subjektivni element v veroslovje, dočim je pri prejšnjih dveh točkah merodajno edino le objektivno zgodovinsko raziskavanje. Na vprašanja namreč, kaj je naravna vera, kaj je vzor-vera, višja verska vrednost, odgovarjajo veroslovci različno, vsak po svojih filozofskih nazorih. To ni več zgodovina, ampak filozofija verstev.

Za navedene tri panoge veroslovja se rabijo sledeča imena: 1. Zgodovina verstev (*histoire des religions, history of*

⁵ Semaine d'Ethnologie Religieuse I (Paris 1913) 63.

religion, allgemeine Religionsgeschichte). — 2. Primerjevalno veroslovje (histoire comparée des religions, phénoménologie religieuse, comparative religion, vergleichende Religionswissenschaft). — 3. Filozofija verstev (philosophie des religions, philosophy of religion, Religionsphilosophie).

Cela veda pa se zove veroslovje (science des religions, études des religions, science of religion, Religionswissenschaft).

M. Goblet d'Alviella⁹ je predlagal na mednarodnem veroslovnem kongresu v Oxfordu l. 1908 za omenjene tri panoge sledeče nazivoslovje:

1. Hierografija (ki ugotavlja, opisuje); 2. hierologija (ki primerja, vzporeja, tolmači); 3. hierosofija (ki ocenjuje, razsoja). Za vso vedo predlagajo nekateri skupno ime hierognoza.

Imena so kratka in izrazita; veroslovci so jih jeli več ali manj rabiti.

Metode.

Terminologija glede raznih metod, ki se uporabljajo v tej vedi, je neustaljena. Tako se govori o filološki, antropološki, psihološki, biološki, sociološki, etnološki, primerjevalni, zgodovinski, kulturno-historični metodi. Toda metoda se tu zameja s sistemom. Metoda⁷ bi ne smela biti drugega kot občeveljavni način raziskovanja, ki smotrno in izčrpno proučava to ali ono panogo znanstva. Sistem je šele rezultat metodičnega raziskovanja, ki zaokroža vse elemente ene panoge v urejeno celoto.

V bistvu se dajo vse omenjene metode speljati na dve. Prvo bi imenoval antropološko-evolucijsko-eklektično, drugo pa zgodovinsko-primerjevalno, ki se imenuje v gotovi obliki tudi kulturno-historična.

Bistveno razliko med prvo in drugo je jasno označil M. Hubert⁸ v sledečih besedah: Za prvo je vera predvsem »nujni in redni pojav človeške dejavnosti in vsled tega mora zgodovinar razlagati... in ne samo opisovati. Razlago pa mora iskati prav v človeškem udejstvovanju. Veroslovje mora vedno pripuščati kritiko zgodovinskih podatkov, ker zgodovina nima pravice biti absurdna.«

⁹ Cfr. Bricout, *Où en est l'Histoire des Religions?* (Paris 1911) 22 s.

⁷ O. Willmann, *Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke in histor. Anordnung* (Kempten 1909) 22.

⁸ Introduction au *Manuel de Chantepie de la Saussaye* (Paris 1904) p. XVI., XXIII.

Za drugo »se vera pojavlja v zgodovini kot slučajni pojav, ki je odvisen od slučajnega razodetja ali zamisli posameznikov«; vsled tega se mora zgodovinar omejiti na to, »da ugotovi dejstva«.

Antropološko-evolucijsko-eklektična metoda.

Bistvo prve metode je v tem, da uporablja že za hagiografijo in hagiologijo filozofske podstave. Te so sledeče:

1. Vsja verstva izhajajo iz dejavnosti človeka. Ni Bog ustvaril človeka po svoji podobi in sličnosti, ampak človek Boga po svoji. Tako je filološka šola trdila, da si je človek bogove na ta način izmislil, da je personifical solnce, luno itd. Antropološka šola trdi, da je človek polagoma deduciral Boga ali iz brezosebne magične sile, ali iz živalskega totema, ali iz pojma duše in duhov. Biološka in psihološka šola trdi, da je verstvo biološka funkcija človeške narave ter da se je pojem Boga polagoma razvil ali iz podzavestnih nagonov samoohrane in razplodbe, ali iz abnormalnih, patoloških teženj človeške duše.

2. Vsled splošne enakosti duševnih teženj človeštva niso samo prvotni, ampak tudi drugotni (sekundarni) pojavi duševne dejavnosti več ali manj pri vseh narodih isti; kvečjemu jih diferencira, in sicer nebitveno, različni zunanji milieu.

3. Ker je ves telesni in duševni razvoj človeka podvržen strogim zakonom evolucije, razvoju po naslednjih stopnjah navzgor, se je moralo tudi verstvo pri vseh narodih razvijati v nepretrgani vrsti navzgor, tako da popolnejša stopnja časovno sledi vedno nepopolnejši.

Te podstave so služile kot inštrument za umetne operacije. Znanstveniki so sestavili z njihovo pomočjo iz najrazličnejših verskih pojavov vsega sveta aprioristične tipe verskega razvoja.

Ako se namreč vera tolmači zgolj iz človeške dejavnosti in se ni treba bati, da posega vmes kak izvenčloveški činitelj, ako se je razvoj vršil navzgor, od nižjih do višjih stopenj in je bil povsod enak, potem je treba samo primerjati vse zgodovinske verske pojave in jih vzporediti v vrsto, ki se razvija navzgor.

Morda se nikjer na svetu ne dá več ugotoviti celotni aprioristični tip kake zamišljene razvojne vrste, a to evolucionista niti najmanj ne moti; on kratkomalo nadomesti pomanjkljive stopnje v Avstraliji z elementi, ki jih je našel za svojo idealno vrsto v Afriki. Saj je moral biti razvoj povsod isti; v Avstraliji se je pač spomin na to ali cno stopnjo zgubil.

Tako si je zamislil Tylor⁹ sledečo razvojno vrsto: Človek, ki opazuje pojave sanj, smrti itd., si ustvari najprej pojem duše, kot enote, ločljive od telesa. Sčasoma se mu zdi vsa narava oduševljena, ker je polna življenskih pojavov. Od duše preide na pojem duha, ki nikdar ni bil spojen s stvarjo. Potem si zamisli duhove ali bogove za vsako vrsto stvari: boga studentev, boga smrek, hrastov itd. Polagoma si ustvari cel panteon raznih bogov — politeizem. Končno jih uredi hierarhično, da postavi enega izmed njih nad vse druge.

V Avstraliji n. pr. ni najti ne animizma (oduševljenje narave), ne politeizma; a ker se nahajata ta dva pojavi drugod, n. pr. v Afriki, jih podstavljajo animisti tudi v razvoju avstralskih verstev.

Biologiisti zopet trdijo, da je vrsta Tylorova bistveno pogrešena, ker se pri njem razvoj začne z osebno, individualno dušo namesto s podzavestjo. Tako n. pr. podaje Scribner Ames¹⁰ sledečo vrsto: Posameznik se prvotno ne zaveda svoje osebnosti, ampak se čuti le kot del svojega plemena (plemenska zavest). — Ne razločuje med sabo, orodjem in predmetom. V njem deluje samo prehranjevalni in spolni nagon. Šele ko pride obstoj cele skupine v kritičen položaj vsled pomanjkanja hrane ali vsled pritiska zunanjih sovražnikov, »ko so živci celega plemena nategnjeni«, tedaj pripozna človek višjo nadčloveško silo, ki jo skuša ugnati z magičnimi skupinskimi obredi. — Ako se zdaj na svetu nikjer ne dobijo ljudje, ki bi se ne zavedali še svoje osebnosti in bi imeli le zavest cele skupine, to spet Ames ne moti. Kajti to stopnjo on vzame kratkomalo iz pojavov pri živalih, ker je človek samo višja žival.

To metodo imenujemo po pravici eklektično, ker jemlje vsepovsod posamezne pojave, da sestavi svojo aprioristično vrsto. Še bolj pa jo v to sili podstava, da so bile stopnje razvoja povsod v bistvu enake. Da zamore dati tej podstavi vsaj navidezno verodostojnost, zbira analogne in navidezno podobne pojave iz raznih dob in delov sveta ter jih ureja po istih etiketah. Navidezna ali delna ali materialna podobnost se tu vzame za popolno, notranjo, vitalno istovetnost.

Živ zgled take eklektične metode podaje Samuel Reinach v svoji knjigi »Orpheus«¹¹, ko trdi, da značijo grške bajke o Orfeju, Adonisu, Prometeju, judovski obred »Pascha«, krščanska evharistija, avstralski »intichiuma«-obred (čarovni obred za množitev plodnosti) eno in isto, namreč t o t e m s k o obhajilo: pleme ritualno zaužije svojo totemsko žival, da se redi od nje-nega »božjega« mesa ter postane deležno njenih lastnosti!

⁹ Primitive culture (London 1913) 424 s.

¹⁰ Psychologie of religious experience, London 1910.

¹¹ Orpheus, Histoire Générale des Religions, Paris 1909.

Zgodovinsko-primerjevalna metoda.

Ta metoda hoče biti v hierografiji in hierologiji edinole zgodovinska, ker gre za ugotovitev istinitih dejstev. Ne pripušča nobenih podstav, torej ne izključuje a priori možnosti razodetja ali zamisli in iniciative posameznikov, tudi ne postavlja nikakih apriorističnih vrst bodisi verskega razvoja, bodisi razkroja. Ona skuša ugotoviti samo dejanski razvoj in položaj. Primerja sicer analogne slučaje, a s tem jih še noče istovetiti.

Ta metoda uporablja sledeča načela:

1. Načelo prvenstva.¹² — Prvenstvo pri tolmačenju verskih pojavov gre nevidnemu elementu, ideji, ki je utelešena v tem pojavu, ne pa zunanji, materialni obliki. Zunanje oblike so lahko podobne ali enake, ideje pa popolnoma različne. Tako so si plesi v avstralskih, oceanskih, indijanskih in prazgodovinskih plemen zelo podobni, a kljub temu imajo eni lahko totemski, drugi magijski ali strogo verski, tretji samo posvetni značaj. V takih slučajih gre za malenkostne razlike, a prav te so odločilnega pomena. Stvar učenjaka je, razlikovati, izločevati, spoznavati nove kategorije, dočim neizvedenec rabi isto etiketo za navidezno podobne slučaje, kakor ima otrok eno ime za mnogovrstne stvari.

2. Načelo organske enote. — Posamezni pojav se sme tolmačiti samo v okviru organske celote, katere del tvori. Ni dopustno, da se n. pr. ameriški pojem Orenda, Manitu (dobri duh) tolmači z »Mana«-pojmom iz Oceanije (brezosebna čarovna sila). S tem je tudi obsojena nadomestitvena teorija (théorie des suppléances), ki kratkomalo nadomešča pomanjkljive stopnje enega verskega pojava z dotičnimi stopnjami analognega.

3. Načelo kriterija. — Za hierozofijo, ki primerja verstva po njihovi notranji vrednosti, je treba apriornega idejnega kriterija; zediniti se moramo, preden primerjamo, kaj bo merilo za višjo ali manjšo vrednost. Kajti vere same na sebi ne kažejo kriterija, ki bi (sam)posebi vsakemu bil očividni, ker so uprav transcendentnega značaja. Ako se ne zedinimo prej že na kriterij, in sicer idejni, bo sodba lahko odvisna od barv in okusov. V etnografskem oddelku britiškega muzeja v Londonu je neka dvorana, kjer so proizvodi verske umetnosti budizma poleg onih iz prve dobe krščanstva razstavljeni. Prvi vtis, ki ga dobi obiskovalec, je naravnost uničevalen za krščanstvo! In vendar so ravno v teh časih zmagovale epohalne ideje krščanstva nad poganstvom! Torej ne kipi, barve, slike, zunanja tehnika vere, ampak ideja je merodajna.

¹² Pinard, S. J., Quelques précisions sur la Méthode comparative, *Anthropos*, 1910, 542 sq.

Kulturno-historična metoda.

Ta hoče biti samo konkretna aplikacija zgodovinsko-primerjalne metode.

Omenil sem že uvodoma, da se je v naši dobi začela gojiti bolj splošno-kulturna kot zgolj politična zgodovina in da je nastala nova veda, etnologija, ki znanstveno proučava vse pojave duševnega življenja narodov. Etnologija pa, ki se zanima za vse panoge življenja (ekonomsko, socialno, versko itd.), ne upošteva samo pisanih dokumentov in virov, ampak smatra vsako sled kulturnih pojavov za važno, n. pr. orožje, orodje, grobove, risbe, slike, obrede, ustna izročila, oblačila, socialno organizacijo, jezik itd. Pri svojih obširnih in detajlnih raziskavanjih so etnologi polagoma opazili, da se ponavljajo širom sveta gotove tipične skupine kulturnih elementov. Tako n. pr. je Frobenius¹³ opazil, da obstaja neka sorodnost med zahodno Afriko in Melanezijo glede oblike loka, eksotične obleke, ščitov, mask, stanovanj itd. Pa Schmidt¹⁴, Ankerman¹⁵ in Gräbner¹⁶ so nadalje ugotovili, da se družijo z istimi elementi materialne kulture tudi vedno isti tipični elementi socialne in verske. Tako n. pr. se družijo z materialno kulturo lokov, širokih ščitov, mask, štirioglatih hiš matriarhat (potomstvo se računa po materi) kot socialni sistem in češčenje mrtvih kot verska oblika.

Na podlagi teh dejstev so zamislili omenjeni učenjaki teorijo »kulturnih krogov«, na kateri temelji kulturno-historična metoda.

Glavna njihova načela so:

1. Kultura se nikakor ni razvila povsod v istih stopnjah, tako da bi tudi sekundarni elementi kulture, kakor lok, ščit, maske, totemizem, patriarhat, matriarhat itd. bili nastali na neštetih krajih v paralelnih variantah, ampak posamezni kulturni krogi, kot celotne skupine z elementi iz vseh panog kulture, so nastali na enem gotovem kraju sveta in odtod so valovili preko zemlje. Ne torej posamezni elementi, ampak celi krogi kulture (kulturni cikli), ki so bili že nekako stalno formirani, so se selili od kraja do kraja.

2. Na svetu ne obstoja nikjer, ne pri primitivnih, ne pri kulturnih narodih kaka prvotna enolična kultura, ampak vse kulture so že mnogoličen rezultat (posledek) kontakta raznih kulturnih krogov. Analogni pojavi v raznih delih sveta niso torej samo posledice enakosti človeške narave ali zakona nujnega razvoja navzgor, ampak dostikrat so bili prenešeni potom preseljevanja narodov iz prvotne domovine drugam in so zato podobni onim, ki so v njihovi prvotni domovini.

¹³ Der Ursprung der afrikanischen Kulturen, Berlin 1898.

¹⁴ Die kulturhistor. Methode in der Ethnologie, Anthropos 1911, 1010.

¹⁵ Kulturkreise u. Kulturschichten in Afrika, 1905.

¹⁶ Die Methode der Ethnologie, Heidelberg 1911.

3. Dočim v naravi prirodne sile rodijo v istih okoliščinah iste učinke, nastopa v razvoju duševnih sil nov činitelj: svobodna volja, individualnost iznajditeljev in ženijev, ki kljub bistveni enakosti duševnih stremiljenj udeležijo svoje sposobnosti na različnih način. Celó med najprimitivnejšimi narodi, kjer prevladuje suha šablona in psihologija mas, je možnost dana za iniciative duševnih orjakov. Vsled tega mora obračati etnolog svojo pozornost ne samo na splošne pojave in obrede narodov, ampak tudi na mentaliteto posameznikov. To velja posebno za verstva, ki so vendarle v prvi vrsti notranji duševni pojav.

4. Da se more ugotoviti isti kulturni krog na različnih delih sveta, je treba uporabiti kriterij kvalitete in kvantitete: k v a l i t e t e, n. pr. ako opazujemo, da kaže kak mitologični tema ali ritualni ples na različnih krajih tako sličnost v posameznih potezah, da je skoro nemogoče iznajti dvakrat iste poteze, smemo sklepati, da je to element istega kulturnega kroga; k v a n t i t a t i v n o: ako se taka sličnost, ki ne more biti slučajna, nanaša na celo vrsto kulturnih pojavov, lahko sklepamo, da imamo pred seboj eden in isti kulturni krog v različnih krajih.

Kulturno-historična šola je šele v početku svojega razvoja. Stavila si je velikansko nalogo: proučavati hoče posamezne elemente vseh kulturnih panog z vsemi niansami in je zato zelo previdna v svojih trditvah. Kot zgled za to metodo hočem podati pregled kulturnih krogov, ki pridejo v poštev za nekulturnirana plemena.

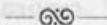
	Bumerang-kultura, staro-avstralska, predtotemistična	Totem-kultura zahodno-papuanska	Dual-kultura
Materijski elementi	orodje iz kamna; bumerang; leseni drogovci in kiji; plav na vodi	poostreno kopje; kopjemet; bodalo iz kamna ali kosti; ozek ščit; izdolbena debla na vodi; okrogla koliba s koničasto streho; nomadsko življenje	širok ščit z ročajem; godbene piščali in loki; čoln zložen iz lubja ali desk; četverokotna hiša; vaške naselbine; redno obdelovanje zemlje
Socialni elementi	totem za razne spole; organizacija v lokalnih eksogamnih klanih (zadrugah) (člani se ne smejo ženiti med sabo); patriarhat (očetovski rodovnik, potomstvo se računa samo po očetu)	organizacija v totemskih klanih (totem za cele skupine); patriarhat	dualni sistem: pleme je razdeljeno v dve eksogamni polovice A in B, tako da se ženijo A z B; A mož pa se ne sme ženiti z B ženo; matriarhat (materinski rodovnik)
Ver-mitolog. elementi	priznanje najvišjega bitja; lunarna mitologija	božja bitja; čarovništvo; mana-pojem (= brezosebna skrivnostna moč); solarna mitologija	češčenje prednikov in lobanj; animizem; tajne zveze moških z ritualnimi plesi v maskah; lunarna mitologija

Zelo zanimivo je, kako si ustvarja ta metoda neko relativno kronologijo kulturnega razvoja pri pra-, oziroma nezdgovinskih narodih. Delitev v zgodovinske in nezdgovinske narode je sploh napačna; kajti ta metoda zaznava zgodovino tudi nekulturnih narodov s tem, da jo proučava iz vseh pojavov, ne samo iz pisanih dokumentov, kakor sem že omenil.

Kronologijo kulturnih krogov skuša spoznati iz njihovega sedanjega geografskega položaja. Za zgled naj služi Avstralija. Na skrajnem severu in skrajnem jugovzhodu se nahajajo plemena (Kakaku, Bathurst, Melville na severu, Kurnai, Chepara, Turrbal na jugovzhodu), ki kažejo znake bumerang-kulture. Ostali kontinent, posebno osrednja in vzhodna Avstralija, ima neko mešanico totem- in dual-kulture, in sicer prevladuje v osrednji Avstraliji totemska, na vzhodu pa dualna.

Vsa konfiguracija Avstralije kaže na to, da so se vsi kulturni toki vselili v Avstralijo preko naravne poti Nova-Gvineja—Cape York. Kot prva je brzkonje prišla bumerang-kultura, ki se je razširila po vsem kontinentu. A totemska kultura, prišedši po isti poti, je preplavila ravnotako ves kontinent ter deloma prvo kulturo zadušila, deloma porinila nje ostanke na skrajne točke, kakor na otoke Melville in Bathurst na severu, in za visoke avstralske alpe (Kurnai, Chepara, Turrbal) na jugu. A isto usodo je prizadela totemski kulturi tretja, dualna kultura, ki je vdrla v Avstralijo od iste strani kot prejšnji dve. Deloma, posebno na odprti avstralski ravani, sta se kulturi pomešali, deloma se je totemska kultura ob skrajnih točkah ob ebali ohranila v zadnjih ostankih, tako n. pr. pri plemenih Iwadji, Port Essington na severu, Narrinyeri, Yerkla-Mining, Narranga na jugu.

Iz tega bi torej sledilo, da je mogoče postaviti ta-le časovni red: b u m e r a n g-, totem-, dual-kultura. S tem je podan kratek pregled sedaj uporabljenih metod primerjevalnega veroslovja. Oceno teh metod pa odložimo za drugo priliko.



Dr. Andrej Snój — Ljubljana:

Početki episkopata.

(De origine episcopatus.)

Summarium. — 1. Doctrinae protestantium et modernistarum, distinctionem inter charismata et hierarchiam negantes, in orientali quoque theologia recentiori sectatores habent, v. gr. Vl. Troickij, Giduljanov, A. P. Lebedev, de quo iam antea (B VI 79 s.). Inter historicos Russos, de hac quaestione ex professo tractantes, V. Myšcyn tantum cum dogmaticis insignioribus (Makarij, Siljvester, Malinovskij e. a.), doctrinam traditionalem, ecclesiae orientali et occidentali communem tenentibus, concordat. Solutio problematis de origine episcopatus a recta charismatum notione dependet. 2. Primis fidei temporibus, ubi Spiritus S. per charismata abunde inter fideles diffusa, fidei et constantiae neophytorum providebat, suprema iurisdictionis potestas non a charismaticis, sed ab apostolis exercebatur. 3. Non tantum duodecim, sed et Paulus a Christo in apostolum electus, vi ipsius apostolatus, absque praevia ordinatione, potestate episcopali imbutus est. Ideo reicienda est sententia, vel ab exegetis illustrissimis repetita, in Act 13, 3 de Pauli ordinatione agi. Manuum impositio, cuius ibi mentio, non ordinem episcopalem contulit, sed latius interpretanda est. Hoc ritu vel interna Spiritus S. per inspirationem prophetiam electio signo visibili pro foro externo manifestabatur vel nexus moralis ecclesiarum condendarum cum metropoli (Antiochia) expressus est. 4. Apostolis paulatim deficientibus non charismatici munus regiminis in communitatibus ecclesiasticis sibi usurpaverunt, sed apostoli ipsi sibi successores constituerunt iisque plenitudinem potestatis episcopalis contulerunt. 5. Regimen monarchicum in ecclesiis inde a temporibus apostolicis semper existebat. Quaestio de episcopatu collegiali hoc modo solvenda est: Ex S. Scriptura argumentum nec pro nec contra desumi potest. At historia teste praeter monarchicos rectores etiam collegia episcoporum ob speciales circumstantias antiquitus existebant; episcopi collegiales vero non omnes pari auctoritate et iurisdictione pollebant, sed semper unus tamquam primus inter pares supremi rectoris munereungebatur. 6. Episcopatus non in charismaticis, sed mediantibus apostolis in ipso Christo radices habet. Doctrina catholica de successione apostolica, iam a S. Clemente lucide delineata, in scriptis N. T. fundatur.

1. Glavni vzrok, da protestantski in pod njihovim vplivom nekateri pravoslavni bogoslovni pisatelji tajijo božjepravni značaj hierarhije, je zmotno pojmovanje harizem in njih odnosa do rednih cerkvenih služb. V razpravi »Harizme in postanek hierarhije« (BV I 264 nasl.) sem pojasnil, da je bila med harizmami in hierarhijo že v začetku bistvena razlika in da hierarhija, utemeljena v pravu in apostolskem nasledstvu, ni mogla imeti svojega izvora v harizmah, ki so bile slučajni, včasih samo trenutni darovi sv. Duha.

S tem, da je pojasnjeno vprašanje o razmerju med harizmami in hierarhijo, še ni rešen hierarhični problem v celoti. Vedno še ostane odprtih dosti vprašanj, ki so v zvezi z zamo-tanim problemom.

Med vprašanja, ki bodo vsled pomanjkanja jasnih virov ostala najbrž za vedno predmet diskusije, spada vprašanje o početkih episkopata.

Protestantska teologija je ta problem rešila tako, da prvotno episkopov v poznejšem pomenu besede sploh ni bilo. V 1. stol. so vladali občine harizmatiki; episkopi, ki se že v novozakonskih virih omenjajo poleg harizmatičnih prerokov in učiteljev, so bili upravni uradniki brez jurisdikcije in brez pravice do učenja; šele tekom 2. stol. so se pod vplivom razmer slučajno povzpeli nad harizmatične voditelje ter se razvili v prave duhovne glavarje krščanskih občin, v škofo, kakor jih pozna zgodovina od sv. Ignacija M. dalje.

Pri pravoslavnih glede početkov episkopata ne najdemo enotnega naziranja. Poglavitni ruski dogmatiki Makarij, Silvester, Malinovskij i. dr. se v tem vprašanju držijo na splošno tradicionalne smeri. Med historiki sta zastopani dve ekstremni struji: V. Myšcyn¹ — skrajno konservativen, pa Vl. Troickij (docent moskovske duhovne akademije) in P. Giduljanov (priv. doc. na imperatorski moskovski univerzi), ki v duhu Homjakove šole in protestantske teologije negirata božji izvor hierarhije². Originalen je A. P. Lebedev s svojo trditvijo, da nas glede episkopata dogmatike privede do drugačnih rezultatov kot zgodovina³. Po vzoru protestantov priznava tudi on, da je episkop prišel v občini do popolne veljave šele tedaj, ko je zatemnela slava navdihnenih prerokov in učiteljev⁴.

Vprašanje o početkih episkopata je, kakor vidimo, v najtesnejši zvezi z vprašanjem o harizmah. Zato menim, da ne bo odveč, če na podlagi rezultatov v razpravi o harizmah in postanku hierarhije osvetlim nekoliko to težko in zamotano vprašanje.

¹ Ustrojstvo hristianskoj cerkvi v pervye dva vjeka. Sergiev Posad 1909.

² Troickij priznava apostolom in njih naslednikom le moralno avtoriteto (Očerki iz istorii dogmata i Cerkvi, Sergiev Posad 1912, pg. 52 nsl.). Pri Giduljanovu se kaže močan vpliv protestantov v obeh njegovih delih: Mitropolity v pervye tri vjeka hristianstva (Moskva 1905) in Iz istorii razvitija cerkveno-pravitelstvennoj vlasti: vostočnye patriarhi v period četyreh pervyh vselenskih soborov. Jaroslav 1908 (glede druge knjige gl. oceno Palmierijevo v Acta Acad. Velehr. 1912, 138—145).

³ Duhovenstvo drevnej vselenskoj cerkvi. Moskva 1905. — Po voprosu o proizhoždenji pervohristianskoj ierarhiji. Sergiev Posad 1907. — Ierarhija (v Pravoslavnaia bogoslovskaja enciklopedija VIII. Petrograd 1907, pg. 673 do 686).

⁴ Razume se, da taki in podobni nazori ne bodo ostali brez vpliva na bogoslovne pisatelje ostalih slovanskih pravoslavnih cerkva. Tako bi n. pr. knjižico »Nekoliko antikanoničnosti u hrišćanskoj pravoslavnoj cerkvi« (Sarajevo 1919), ki jo je spisal neki J. J. (Srb), že mogli smatrati za rahel poziv srbski cerkvi, naj revidira tradicionalno mnenje o izvoru hierarhije. Pisatelj te 31 strani broječe knjižice brani mnenje, da cerkev prvih časov ni poznala razlike med prezbiterjem in episkopom. Odgovarjata mu prof. Anđelković (v službenem listu srbske pravoslavne patriaršije »Glasnik« I [Beograd 1920] 94—95) in J. V. (v reviji »Srpska Crkva« I [Sarajevo 1920] 212—214 in 260—266).

2. Že v dobi, ko so ne samo verniki, temveč tudi pisatelji svetih knjig stali pod mogočnim vtisom čudovitih dejanj, ki jih je sv. Duh izvrševal po harizmatikih, je opaziti vsaj v temnih obrisih začetke poznejše škofovske službe.

Dej. apostolov, ki podajajo najbolj verno sliko prvih občin v Jeruzalemu in Palestini, omenjajo že jako zgodaj nekatera opravila, spadajoča v kompetenco škofov. Ta opravila so bila pridržana izključno apostolom. Eno izmed teh opravil je bila n. pr. posvetitev »sedmerih«, predhodnikov poznejših diakonov, med molitvijo in pokladanjem rok za službo pri mizah (Dej 6, 1 ns.). Druga, še bolj važna zadeva, ki so jo apostoli prvotno pridržali sebi, je bilo vodstvo jeruzalemske občine. Ko je vsled preganjanja Heroda Agripa I. padel apostol Jakob st. kot žrtev, Peter pa odšel v drug kraj (Dej 12, 17), najdemo še vedno apostola Jakoba ml. v mestu. Misijonsko delo izven Jeruzalema je prepustil drugim, sam pa je vladal do svoje smrti v mestu kot pravi škof, le da naslova *ἐπίσκοπος*, kakor je zelo verjetno, še ni nosil. Stališče Jakobovo v Jeruzalemu bi se smelo primerjati s stališčem sv. Ignacija v Antiohiji ali sv. Polikarpa v Smirni.

Isto, kar v Jeruzalemu in Palestini, opažamo tudi v občinah med pogani, ki jim je bil ustanovitelj sv. Pavel. Kake vlade harizmatikov, ki naj bi izvrševali jurisdikcionalno oblast, tu ne poznamo. Apostol je občine takoj organiziral, postavil jim je na čelo starešine (*πρεσβυτέρους, προϊσταμένους, ἡγουμένους* — Dej 14, 23; 1 Tes 5, 12; Hebr 13, 7. 27. 34) in slednjim izročil gotovo tudi mnogo pravic, n. pr. voditi v njegovi odsotnosti občino, oskrbovati božjo službo, deliti sv. zakramente, upravljati premoženje občine, skrbeti za vdove in sirote itd.; neodvisne škofovske avtoritete jim pa vsaj v začetku ni prepustil. Pač pa je videti, da je Pavel vsaj do konca tretjega misijonskega potovanja pridržal škofovsko oblast v vseh svojih občinah sebi. On je ordiniral mašnike in diakone (Dej 14, 23) in si je tudi prilaščeval vrhovno nadzorstvo nad občinami. Ustanovljene občine tudi niso ostale pod izključnim vodstvom od njega posvečenih predstojnikov, ampak jih je opetovano sam obiskal, večkrat jim tudi pisal, da je vernike utrdil v stanovitnosti in dal predstojnikom potrebna navodila za modro izvrševanje dušnopastirske službe. Tako je n. pr. že na drugem misijonskem potovanju obiskal vse občine, kar jih je na prvem potovanju skupno z Barnabom v Mali Aziji ustanovil. To je bilo celo povod za drugo misijonsko potovanje: »Čez nekoliko dni (po apostolskem zboru v Jeruzalemu) pa je rekel Pavel Barnabu: Vrniva se in obiščiva brate po vseh mestih, v katerih sva oznanjala besedo Gospodovo, kako se imajo« (Dej 15, 36). Jasno je torej, da se je apostol Pavel čutil škofa onih občin, ki jih je ustanovil.

O judovsko - krščanskih in pogansko - krščanskih občinah moramo reči: V prvi dobi, ko so bile še mlade, niso imeli samostojnega vodstva v rokah harizmatiki, temveč apostoli so funkcionalni kot škofje. Ker pa so bili apostoli v prvi vrsti potujoči misijonarji, niso — vsaj prvotno ne — imeli stalnih škofijskih stolic.⁵ Najbrž je vsak apostol za dogleden čas vodil vse tiste občine, ki jih je sam ustanovil.

3. Tu je treba še nekaj pojasniti. Apostolat je že sam v sebi obsegal vse cerkvene službe, tudi najvišjo — škofovsko. Zato apostoli niso sprejeli od Zveličarja posebnega škofovskega posvečenja. To pa ne velja samo o »dvanajsterih«, temveč tudi o sv. Pavlu. Kajti tudi on je bil pravi apostol, njegov apostolat enakovereden apostolatu »dvanajsterih«. Kakor drugi, je bil tudi on kot apostol eo ipso škof z vsemi pravicami in dostojanstvom. Prav mnogo starejših in novejših kat. eksegetov pa uči drugače. Povod jim je sledeče mesto v Dej. apostolov: »Bili pa so v cerkvi, ki je bila v Antiohiji, preroki in učitelji, med katerimi so bili Barnaba in Simon, ki se je imenoval Níger, in Lucij iz Cirene in Manahen, vzrejen s tetrarhom Herodom, in Savel. Ko pa so oni opravljali sveto službo Gospodu in se postili, jim je rekel sv. Duh: Odločite mi Savla in Barnaba za opravilo, za katero sem ju izvolil. Tedaj so se postili in molili ter položili nanju roke in ju poslali« (*ἤστησαν οὖν αὐτοὶ καὶ προσεκύνησαν καὶ ἐπιδέσαντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν* — Dej 13, 1—3). Z ozirom na to Lukovo poročilo trdijo, da je Pavel postal škof skupaj z Barnabom šele neposredno, preden sta nastopila prvo misijonsko potovanje.⁶

Dasi dogodek, ki ga Luka popisuje v Dej, res zelo spominja na obred izvolitve in posvečenja »sedmerih« (Dej 6, 6) in na ordinacije prezbiterjev (Dej 14, 23), se moramo vseeno čuditi, da so se katoliški eksegetje tako malo potrudili, Dej 13, 1—3 pravilno razložiti. Poglavitni vzrok, da se je to mesto tolikokrat tolmačilo kot škofovsko posvečenje sv. Pavla in Barnaba, bo pač slabo spoznanje harizem, oziroma njih odnosa do pravih cerkvenih služb. Na drugi strani se moramo pa tudi čuditi, da protestantovska eksegeza ni tega mesta bolj izrabila proti katoliškemu nauku o postanku hierarhije.

⁵ Pozneje pač, n. pr. Peter v Rimu, Jakob ml. v Jeruzalemu. Pavel je ostal do konca življenja misijonar.

⁶ Prim. Fr. Pölzl, *Der Weltapostel Paulus* (Regensburg 1905) 86; J. Felten, *Die Apostelgeschichte* (Freiburg i. Br. 1892) 251; Schaefer-Meinertz, *Einleitung in das neue Testament*² (Paderborn 1913) 103; Vigouroux-Bacuez-Brassac, *Manuel biblique* IV¹⁵ (Paris 1916) 110—111; Michiels, *L'origine de l'épiscopat* (Louvain 1900) 94—96; Belser (*Die Apostelgeschichte* [Wien 1905] 116) meni, da je posvetitev Pavla in Barnaba izvršil kak apostol iz Jeruzalema ob asistenci treh prerokov. Cornelius a Lapide piše: *Nusquam legimus Saulum et Barnabam ordinatos fuisse episcopos nisi hic: unde et mox, cap. 14, et sequenti*

Naj pojmujeemo preroke in učitelje, ki so na Barnaba in Pavla roke pokladali, kakorkoli že, v nobenem slučaju ne more biti tu govor o škofovskem posvečevanju.

Če so bili *οἱ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας* samo harizmatični preroki in učitelji brez stalne višje cerkvene službe, je gotovo, da njih post, molitev in pokladanje rok ne pomeni škofovskih ordinacij, pri katerih naj bi Pavel in Barnaba prejela šele jurisdikcijo; kajti harizmatiki niso mogli podeljevati jurisdikcije, ki je sami niso imeli.

Ker so pa pri podeljevanju cerkvenih služb harizmatiki imeli prednost pred drugimi, ni izključena možnost, da so omenjeni preroki in učitelji spadali k stalni antiohijski hierarhiji, a se v našem slučaju ne nazivljejo z ozirom na njih stalno službo, temveč z ozirom na harizmo, ki so jo od sv. Duha prejeli. Lahko namreč, da so bili ti preroki in učitelji, ki so na Pavla in Barnaba roke pokladali, od apostolov (Petra?) poleg Barnaba določeni kot voditelji antiohijske občine⁷. Pustiti moremo celo, da so imeli škofovsko oblast, vendar ni mogoče, da bi bila Pavel in Barnaba od njih v škofo posvečena. Kajti Pavel je nedvomno že kot apostol bil škof z vsemi pravicami. O Barnabu pa tudi moramo reči, da po dostojanstvu in po oblasti vsaj ni bil nižji, kot antiohijski preroki in učitelji Simon Níger, Lucij iz Cirene in Manahen. Nasprotno, kontekst kaže, da je bil Barnaba višji od njih. Imenuje se na prvem mestu med preroki in učitelji, kar dokazuje, da je Barnaba v antiohijski občini zavzemal vodilno mesto. Po vsej pravici smemo celo trditi, da je bil ne samo Pavel, temveč tudi Barnaba, ko se je v Antiohiji nad njima vršil obred pokladanja rok, že škof. Ko je namreč pričelo grško prebivalstvo Antiohije na pobudo misijonarjev prestopati v krščanstvo, je jeruzalemska občina (apostoli) poslala Barnaba v Antiohijo, da tam ustanovi cerkveno občino in jo samostojno vodi (Dej 11, 22 nsl.). Če pomislimo, da je bilo

episcopalia munia obierunt ordinando presbyteros (Commentarii XI. Ventiis 140, p. 1740). — Izmed dogmatikov bodi omenjen Pohle, ki se vsaj zelo nejasno izraža glede tega mesta (Lehrbuch der Dogmatik III^o [Paderborn 1916] 602 sl.). — Dokaz, kako je mesto Dej 13, 1—3 bibličiste begalo, je to, da sta v Vigoureux, Dictionnaire de la Bible dve nasprotujoči si razlagi omenjenega mesta. Lesêtre navaja Dej 13, 1—3 kot zgled za škofovske ordinacije po pokladanju rok: »L'épiscopat est également conféré par les apôtres à Saul et à Barnabé, par l'imposition des mains accompagnée des prières (Imposition des mains. T. III, Paris 1899, col. 850). Toussaint pa v pokladanju rok ne vidi ordinacij. Pokladanje rok nad Pavlom in Barnabom je pomenilo, da je sv. Duh ta dva moža odločil za posebno važno opravilo in da jih občina kot svoje delegate pošilja k poganom: »L'imposition des mains était, dans l'Eglise primitive, le rite habituel auquel on soumettait celui, qui recevait quelque fonction spéciale au quelque délégation (T. IV, Paris 1906, col. 2202).

⁷ Manj verjetno je z ozirom na kontekst, kar misli Michiels, da so bili preroki odposlanci jeruzalemske občine, ki so jih apostoli prej v škofo posvetili (o. c. 95).

število vernikov v Antiohiji že izpočetka veliko (Dej 11, 21), dalje, da je bila Antiohija tretje največje mesto rimske države in sedež prokonzula, ne more biti dvoma, da je bil Barnaba že v Jeruzalemu od apostolov samih ordiniran v škofa in kot tak od tam poslan, da vsaj začasno vodi novo občino v Antiohiji.

Da je bil Barnaba samostojen v svoji službi, nas uveri tudi dejstvo, da si je vsled ogromnega dela, ki ga ni več sam zmagoval, brez vsakega naročila od strani »dvanajsternih« izbral za sodelavca apostola Pavla. Šel ga je osebno iskat v Tarz. Ne sme se zdeti čudno, da Barnaba skrbi za zvezo med Pavlom in ljudstvom, ko je bil vendar Pavel od Kristusa samega izbran za apostola. Kristjani do Pavla, ki jih je nekdanj strastno preganjal, niso imeli prvotno zaupanja in so se ga bali. Potrebno je bilo, da ga je nekdo uvedel v krščansko družbo. To je storil Barnaba, podobno, kakor svoj čas v Jeruzalemu, ko je tudi Pavla predstavil apostolom in ljudstvu⁴.

Obred, ki so ga nad Pavlom in Barnabom izvršili preroki in učitelji, potemtakem ni bil škofovsko posvečenje. Kakšen pomen pa naj ima potem pokladanje rok pri tem obredu?

Pri vprašanju o harizmah smo videli, da ni vsako pokladanje rok jurisdikcionalnega značaja. Zato je možno, da je v našem slučaju pokladanje rok bilo samo neko znamenje pro foro externo. Z njim so preroki dali Pavlu in Barnabu pred javnostjo potrdilo, da ju sv. Duh, ki javlja svojo voljo po notranji inspiraciji, kliče na misijonsko delo med pogane.

Zagonetni obred nam predstavlja lahko tudi poslovilno slovesnost pred Pavlovim in Barnabovim odhodom v misijone. Odhod misijonarja med pogane je tako važen dogodek, da še dandanes po misijonskih zavodih ob takih prilikah novim misijonarjem na čast prirede primerne slovesnosti.

Najverjetnejše pa je, da je imel obred v Antiohiji še globlji pomen. Antiohija je bila prva pogansko-krščanska občina in, kakor vemo iz Dej, izhodišče Pavlovega in Barnabovega misijonskega delovanja. Še dandanes je navada, da med misijonskimi zavodi ter misijonarji, ki so izšli iz teh zavodov, oziroma misijonskimi postajami, ki so jih ustanovili, ostane za vedno neka vsaj moralna, četudi ne pravna vez. Tudi v Pavlovih časih najbrž ni bilo drugače. Novoustanovljene občine naj bi se poslej grupirale okrog Antiohije, kot so se palestinske cerkve okrog Jeruzalema. Pokladanje rok, ki so ga izvršili preroki in učitelji, bi po analogiji onega pokladanja rok, s katerim se je podeljevala oblast ali milost sv. Duha, pomenilo toliko, kot pooblastilo in naročilo, da Pavel in Barnaba ustanavljata v področju Antiohije nove občine ter skrbita za zvezo med njimi in antiohijsko cerkvijo, ki naj bi bila odslej kot matica metropolitansko središče

⁴ Dej 9, 26—27.

vseh novih cerkva⁹. Seveda so morali preroki, ki so pokladali roke kot zastopniki antiohijske cerkve, v tem slučaju spadati k stalni hierarhiji¹⁰.

4. Že prva leta spoznamo v posameznih krščanskih občinah kot stalne voditelje samo kolegije mašnikov, ki so se zvali *πρεσβύτεροι*, ali *ἐπίσκοποι*, ali *προϊστάμενοι*, ali *ἡγούμενοι*, ali slično, in ki so s pomočjo diakonov vodili božjo službo, v posameznih slučajih tudi učili, ako ni bilo navdihnjenih učiteljev. Skof brez stalnega sedeža je bil apostol, ki je občino od časa do časa obiskal, krščenim podelil zakrament sv. birme, izpopolnil, če so razmere zahtevale, število prezbiterjev in diakonov, poravnal vse spore in vernike poučeval, ako je bilo treba. Take približno so morale biti v začetku razmere po vseh občinah izvzemši Jeruzalem.

Število občin se je hitro množilo, zlasti odkar se je pričel širiti sv. evangelij med pogani. Kolikor več je bilo občin, toliko manj skrbi so mogli apostoli posvečati posameznim občinam. Vrh tega so bili apostoli stalno izpostavljeni preganjanju. Tudi je naravno, da so jim vsled naporega misijonskega dela jele sčasoma pešati moči. Ker bi po njih smrti občine, ako bi ostale brez enotnega vodstva, morale prej ali slej propasti, zato so morali apostoli še v življenju poskrbeti za naslednike — škofe.

Kar nam novozakonske knjige poročajo o prvih naslednikih apostolov, torej o prvih škofih, je tako nejasno in tako pomanjkljivo, da smo v mnogih ozirih navezani le na ugibanja, ali pa se nam je treba zateči k poznejšim virom, ki semtertja nehoti s kako opazko osvetljujejo tudi apostolsko dobo.

Zelo verjetno je, da so za časa prvega Pavlovega rimskega ujetništva v nekaterih občinah že vladali škofje. V tem nas potrjujejo nekatera mesta iz listov, ki jih je Pavel pisal v ujetništvu. V Kolosah je n. pr. zavzemal zelo častno mesto neki Arhip, ki ga ima tradicija za škofa, dasi iz Pavlovih besedi: »Povejte Arhipu: pazi na službo (*τὴν διακονίαν* — tukaj pač ne služba diakona), ki si jo prejel v Gospodu, da jo prav izvršuje« (Kol 4, 17), ni prav jasno razviden značaj Arhipove službe. V naslovu pisma Filipljanom so omenjeni *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι*. Če bi bilo ime *ἐπίσκοποι* tukaj že tehnični izraz za škofe, bi morali misliti na zbor škofov v Filipih, ali pa, kakor Tillmann¹¹, na škofe mesta Filipi in sosednjih občin. Seveda iz izraza samega v tej dobi, ko cerkveni službeni nazivi še niso bili ustaljeni, ne smemo preveč sklepati. Vsekakor pa je značilno, da v istem listu sv. Pavel nekoga nagovarja z *γνήσιε*

⁹ Prim. A. Steinmann, *Die Apostelgeschichte* (Bonn 1916) 94—96.

¹⁰ Če so bili ti zastopniki antiohijske cerkve ordinirani od sv. Petra, bi imeli tu že prve začetke antiohijskega patriarhata.

¹¹ *Der Philipperbrief* (Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus. Bonn 1917) 111.

σύνζυγε, t. je dragi (zvesti) tovariš in ga prosi, naj poravna spor, ki je nastal med dvema ženama, Evodijo in Sintiho: »Evodijo spominjam in Sintiho prosim, naj bosta enega duha v Gospodu. Pa tudi tebe prosim, dragi tovariš, zavzemi se za ti dve, ki sta me podpirali pri oznanjevanju evangelija; pomagajo naj ti Klement in moji drugi pomočniki, katerih imena so zapisana v knjigi življenja« (4, 2. 3). Če ni *γυναιὸς σύνζυγος* soproga ene teh dveh žen (s v. K r i z o s t o m), potem pač ni izključeno, da je voditelj-škof v filipiški občini, vsled česar uživa Pavlovo zaupanje.¹²

Popolnoma gotovo pa je, da ob zatonu Pavlovega življenja delujeta dva moža kot škofa s stalnimi sedeži, Timotej v Efezu in Tit na Kreti. Ugovarjati temu, da sta bila Timotej in Tit res prava škofa, ni mogoče, ker se Pavlovi pastirski listi preveč jasno izražajo. Bila sta posvečena v škofo in prejela po pokladanju apostolovih rok zakramentalno milost, ki ju je usposobila za izvrševanje višjepastirskih dolžnosti (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6). Sv. Pavel jima je podelil oblast, ordinirati s pokladanjem rok diakone in prezbiterje (1 Tim 5, 22; Tit 1, 5). Mogla sta tudi cerkvene služabnike klicati na odgovor in jih kaznovati, če so na podlagi pravične obtožbe zaslužili (1 Tim 5, 19 nsl.). V občini sta bila prva učitelja in sta imela skrb, da se niso krivi nauki vtihotapili med vernike (1 Tim 6, 20; 2 Tim 2, 2. 16; Tit 2, 1—6). Če sta se podala v drug kraj, so takoj stopili na njih mesto od Pavla pooblaščenim monarhičnim namestniki, Tihik v Efezu (2 Tim 4, 12), Artemas na Kreti (Tit. 3, 12). O Timoteju in Titu smemo reči: Če bi pred njima tudi ne bilo nobenega škofa, sta ta dva prva, ki imata vse pravice in lastnosti pravih, monarhično vladajočih škofov. Tradicija ju je tudi vedno smatrala za škofo. Resni in prisrčni opomini, ki jima jih sv. Pavel v pastirskih listih polaga na srce, dokazujejo, kako vzvišena, pa tudi, kako težka je bila njuna služba.

5. Če govorimo o početkih episkopata, ne smemo prezreti tudi tega-le vprašanja: So-li apostoli ob koncu svojega življenja izročili najvišjo oblast v občinah izključno monarhičnim načelnikom, ali pa tudi morda celim kolegijem škofov, ki so skupno kot enaki vladali in vodili eno ter isto občino ter si delili jurisdikcijo? Na podlagi gori omenjenih dejstev namreč ni mogoče tajiti monarhičnega episkopata v apostolski dobi; obstoji pa tudi upravičena domneva, da so v prvi dobi stali vsaj ponekod občinam na čelu celi kolegiji škofov. Protestantski teologi, ki seveda episkopat po svoje pojmujejo in ki zagovarjajo počasen razvoj od episkopa-ekonoma in prvega stoletja do episkopa vrhovnega voditelja in prvega učitelja vernikov v drugem in naslednjih stoletjih, običajno negirajo obstoj monarhičnih

¹² Prim. Pölzl, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus (Regensburg 1911) 215 f. dr.

škofov tja do srede 2. stoletja in pišejo le o kolegialni obliki episkopata v prvem stoletju. Med katoliškimi teologi ima kolegialni episkopat vsled neopravičene bojazni, da bi bila to koncesija protestantom, primeroma malo zagovornikov, med drugimi znanega francoskega historika Duchesne-a¹³.

V prilog kolegialni obliki episkopata govori zlasti množinska oblika *ἐπίσκοποι* v Fil 1, 1 (*Παῦλος καὶ Τιμόθεος . . . πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς ὄντιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις*) in Dej 20, 28 (*Προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμεῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους . . .*). Značilno je, da tudi »Učenje dvanajsterih apostolov« pozna le kolegialno načelstvo (*Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους* — 15, 1), dalje Klement v Korintu (I ad Cor 42—44) in Polikarp v Filipih (ad Philipp. 7.)

Glede vprašanja o monarhičnem in kolegialnem episkopatu je predvsem treba pripomniti, da ni mogoče zanikati obstoja monarhičnega episkopata v 1. stoletju, ker je ta gotovo apostolskega izvora. Ideja monarhičnega regenta je dana že s tem, da apostol Jakob sam vlada jeruzalemsko občino, apostol Pavel dolgo časa sam vse občine, ki jih je z Barnabom in drugimi pomočniki ustanovil. Tudi Timotej in Tit vladata kot monarhična škofa. V začetku 2. stoletja se v Ignacijevih pismih monarhični episkopat ne omenja kot nekaj novega, kar je treba še braniti pred napadi. Osnovna misel Ignacijevih pisem sploh ni ta-le: »V vsaki občini vlada po en episkop, ki ga podpira zbor prezbiterjev in diakonov,« temveč: »Bodite vsi eno s svojimi duhovnimi predstojniki!« Okoli srede 2. stoletja je že polno dokazov za monarhični episkopat v Rimu, Korintu, Atenah in drugod, a nikjer v starokrščanskem slovstvu ni najmanjšega sledu, da se je uvedel nasilnim potom ali z zvižajo, nikjer nobenega protesta proti preobratu iz kolegialnega v monarhični episkopat. Mnoge ohranjene, zelo starodavne škofovske liste, ki navajajo imena škofov do apostolskih časov, omenjajo na posameznih stolicah istočasno le po enega škofa¹⁴.

Kljub tem zgodovinskim dejstvom pa tudi ni mogoče tajiti možnosti, da so kdaj, zlasti po večjih mestih, kolegiji škofov vladali občine. Z množinskega izraza *ἐπίσκοποι* ne smemo sicer nič gotovega sklepati, ker je po sodbi cerkvenih očetov in najboljših eksegetov ta izraz v vseh novozakonskih knjigah sinonimen z izrazom *πρεσβύτεροι*¹⁵ in pomeni redno navadne mašnike. A ni izključena možnost, da imata ta dva izraza kdaj

¹³ Histoire ancienne de l'Eglise³ I (Paris 1907) 84—95. — Proti monarhičnemu episkopatu v dobi pred l. 67 piše novejši čas Metzner, Die Verfassung der Kirche in den ersten zwei Jahrhunderten (Danzig 1920).

¹⁴ Prim. Duchesne o. c. 91; Vigouroux-Brassac o. c. 479—481.

¹⁵ Le redki so, ki zanikavajo sinonimnost, n. pr. Myšcyn, Ustrojstvo hristjanskoj cerkvi v pervye dva vjeka (Sergiev Posad 1909) 405—411.

tak pomen, kakor slovenska beseda duhovščina ali dušni pastirji, kar znači lahko navadne duhovnike ali tudi duhovnike z enim, oziroma več škofi skupaj.

Zgodovina nam res poroča o enem takem slučaju kolegialne vlade, namreč v Aleksandriji. V Egiptu je bila vsled preganjanja dolgo samo ena škofijska stolica. Šele v 3. stoletju se je število škofij pomnožilo. Aleksandrijski škof je pa imel vsled razsežnosti svoje škofije več pomočnikov, ki se sicer niso zvali episkopi, a so vendar prejeli škofovsko posvečenje. Bili so nekaki misijonarji v obsežni aleksandrijski škofiji, obenem pa škofovi svetovalci. Po smrti glavnega škofa, katerega edinega omenjejo stare škofovske liste, so ti pomočniki volili iz svoje srede njegovega naslednika. Spomin na te starodavne razmere so ohranili še nekateri stari pisatelji in kronisti. Tako piše n. pr. s v e t i H i e r o n i m : »Nam et in Alexandria a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos, presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradu collocatum episcopum nominabant; quomodo si exercitus imperatorem faciat, aut diaconi eligant de se, quem industrium noverint et archidiaconum vocent.«¹⁶

Tudi korepiskopi (*χωρεπίσκοποι, ἐπίσκοποι τῶν ἀγρῶν* ali *τῆς χώρας ἐπίσκοποι*), ki so poznejšega izvora¹⁷ in ki so imeli vodstvo vernikov na deželi ter bili odvisni od škofa bližnjega mesta (*ἐπίσκοπος τῆς πόλεως*), spominjajo nekoliko na kolegialni episkopat. Imeli so vsaj v začetku pravo škofovsko oblast, tudi pravico ordinirati.¹⁸

Oprti na zgodovinska dejstva smemo torej reči: Lahko, da so istočasno poleg monarhičnih episkopov, ki o njih govore že viri apostolske dobe, vladali po razsežnejših cerkvenih občinah večji ali manjši kolegiji škofov. Toda kolegija škofov si tudi v slučaju, da so nekateri, ali da je vsak posamezni član takega kolegija imel vse škofovske pravice, torej tudi pravico ordinirati, ne smemo predstavljati brez enega, ki je kot primus inter pares vodil kolegij ter mu dajal smernice. Ta je bil glavni škof, drugi so bili njegovi pomočniki s podobnimi pravicami kot jih imajo današnji pomožni škofje. Morebiti tudi, da je kolegij škofov okrog svojega predsednika pomenil približno to, kar danes kolegij kanonikov ob strani škofovi. Take vrste kolegialni episkopat se je pozneje z lahkoto izprevrgel v monarhičnega, ne da bi ta izprememba mogla povzročiti kak resen odpor od strani pomožnih škofov. Ali se je tudi zgodilo, da so bili kole-

¹⁶ Ep. 146, ad Evangelum 1. — PL 22, 1194.

¹⁷ Na vzhodu v 3. stol., na zapadu v 8. stol.

¹⁸ Pozneje se je oblast korepiskopov znatno omejila. — Prim. M. d'Herbigny, *De Deo catholicam ecclesiam organice vivificante* (Parisiis 1921) 278—280; Duchesne o. c. 94; Prat, *Evêques. Origine de l'épiscopat* (Dictionnaire de Théologie catholique V. Paris 1912) 1684—5.

gialni episkopi popolnoma enaki in da so si jurisdikcijo delili nad eno ter isto čredo? Za to pa nimamo nobenega zgodovinskega dokaza.¹⁹

6. Dotaknil sem se najvažnejših točk, okoli katerih se suče problem episkopata v njegovem začetku. Iz povedanega sledi jasno, da episkopat nima svojih korenin v harizmah, temveč v apostolatu. In kakor ni mogoče odrekati božjega poslanstva in zato pravne avtoritete apostolom, tako tudi ne škofom kot naslednikom apostolov. Vse pravice, ki so jih škofje drugega in naslednjih stoletij vršili, so prejeli od svojih prednikov iz prvega stoletja in neposredno od apostolov. V tem je izraženo bistvo apostolske sukcesije, ki je o nji pisal že koncem 1. stoletja Klement R.: Apostole nam je poslal kot blagovestnike gospod Jezus Kristus, Jezusa Kristusa nam je poslal Bog. Kristus torej od Boga, apostoli od Kristusa; oboje pa se je zgodilo v redu in po božji volji (*εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ*). Apostoli so sprejeli ukaz; potrjeni v veri vsled vstajenja našega gospoda Jezusa Kristusa in utrjeni v božji besedi so, napolnjeni s svetim Duhom, šli oznanjat, da se bliža božje kraljestvo. Pridigali so na deželi in po mestih in postavljali prvence, ko so jih preizkusili, kot episkope in diakone za one, ki so postali verni... Kaj čudnega, če so možje, ki jim je Bog to v Kristusu kot nalogo izročil, res postavili v službo prej imenovane prvence... Po našem Gospodu Jezusu Kristusu so doznali tudi apostoli, da bo radi episkopata (*ἐπισκοπή*) nastal spor. Ravno vsled tega, ker jim je bila znana prihodnost, so apostoli postavili imenovane može in so nato določili, da po njih smrti prevzamejo drugi skušeni možje njih službo.²⁰

Novozakonski viri, ki smo se nanje v razpravi ozirali, govore isto: Red v cerkvi izvira iz božje volje. Bog je poslal Kristusa, Kristus apostole, apostoli skušene može in ti so oblast podeljevali naprej. Oblast je bila pa v vseh časih enaka, in že episkopi prvega stoletja so bili z vsemi pravicami obdarjeni duhovni voditelji krščanskih občin, »dispensatores mysteriorum Dei« (1 Kor 4, 1), torej bistveno enaki episkopom, ki jih je imel Ignacij Antiohijski v mislih, in episkopom poznejših dob do danes.

¹⁹ Prim. d'Herbigny o. c. 277; Duchesne o. c. 94—95.

²⁰ 1 Clem. ad Cor. 42, 1—44, 2.

Dr. Fr. Grivec — Ljubljana.

Scholia Veteroslavica de primatu ecclesiae.

(Fragmentum nomocanonis s. Methodii, Slavorum apostoli.)

Textum Veteroslavicum cum commentario edidit A. Pavlov in »Vizantijskij Vremennik« 1897, pg. 143—154. Huius fragmenti pro catholica de ecclesia doctrina momentum primus obiter commemoravit Ottiger (Theol. fund. II 714) iuxta brevem relationem in Byz. Zeitschrift. M. Jugie a. 1918 in »Bessarione« (pg. 47—55) versionem Gallicam cum commentario publicavit. M. d'Herbigny versione Gallica usus est in libro »Theologica de Ecclesia« II 150 s.

Ob magnam huius fragmenti (theologiae Graeco-slavicae saec. IX) gravitatem novam confeci versionem Latinam (a versione Gallica multis differentem) atque obscuritates quasdam, quas nec Pavlov nec d'Herbigny nec Jugie solvere potuerunt, illustrare tentavi.

Fragmentum duo continet scholia (I, II). In textu sequenti uncis rotundis includuntur verba, quae in archetypo inveniuntur, in versione autem omitti possunt; uncis vero angulatis includuntur verba, quae in archetypo non inveniuntur, in versione claritatis gratia addita.

I. Scire vero oportet, quod hic canon [28. Chalcedonensis] non acceptus est a sancto papa Leone, tunc veteris Romae thronum administrante. Nec consensit hac in re sancto Chalcedonensi concilio, sed scripsit concilio, nihil tale se accipere [posse], et quidem propter novitatum ambiguitatem (ambitionem?) episcopi Constantinopolitani illius temporis, Anatolii. Quam ob rem episcopi nonnulli, in concilio praesentes, non subscripserunt huic canoni. Nec sicut hic canon dicit, »quia regnat vetus Roma, [ideo] honorem ipsi [Romae] tribuerunt sancti patres«. Sed desuper ab initio gratia divina, propter fidei gradum, id est supremo apostolorum Petro [honor collatus est]. Nam ab ipso domino Iesu Cristo vocem audiens: »Petre amas me? Pasce oves meas«, honorem praecedentium in sacerdotibus, ordinem et primam sedem obtinuit. Si enim, sicut dixerunt scholion antecedens [Byzantinum] componentem, »quia regnavit vetus Roma, et honorem obtinuit«, nunc quidem Cpoli regnante, haec [Cpolis] successit honori.

II. Notum sit, Mediolani et Ravennae imperatores constitisse, quorum palatia usque ad hunc diem stant, tamen hisce urbibus honor ideo non est collatus. Sacerdotalis enim ordinis honor principatusque non mundi gratia [conferitur], sed divina electione atque apostolica potestate honoratus est [sacerdotum ordo]. Si enim sancti patres Hierosolymam urbem propter

regem regnantium, Deum Dominum nostrum Iesum Christum crucique affixum eius passionem honoraturi, metropolis honorem ipsi firmaverunt, non autem patriarchale privilegium contulerunt, quia non potuerunt terminos amovere, quos verae fidei praedicatores [patres concilii Nicaeni I.] posuerunt; quomodo possibile est, ut propter imperatorem terrestrem dona divina atque apostolici honores transferantur, fideique immaculata praecepta mutantur. Immobiles enim usque ad finem sunt veteris Romae honores. Ideo, quia praesidet omnibus ecclesiis, eius episcopus propter honorem non cogitur, ut conveniat ad sancta universi mundi concilia. Ast sine eius consensu, per nonnullos ab ipso missos suo throno subditos [legatos] universi mundi concilium non existeret; quia ipse disponebat praesidium (praesidere) in concilio. Si autem quidam contradicunt huic sermoni, non ita rem se habere, exquirant ab eodem sanctissimo papa Leone scriptum Marciano et Pulcheriae, in finem piis (piae memoriae), et ad dictum episcopum Cpolitanum Anatolium atque ex his veritatem discant.

Textum Veterslavicum, versionem Latinam atque commentarium edidi in libro »Doctrina Byzantina de primatu et unitate ecclesiae« (Ljubljana 1921).



Dr. G. Rožman — Ljubljana.

Odveza izobčenca po kan. 2314 § 2.¹

(Absolutio ab excommunicatione ad normam can. 2314 § 2.)

Summarium. — Ex casu concreto (adultera et vir liber in publico concubinato viventes spe matrimonii civiliter saltem validi permoti in haeresim lapsi sunt. Spe vero destituti redire ad ecclesiam cath. volunt, ut proles adulterina catholice educari et baptismum recipere valeat, concubinatum autem relinquere nolunt) quaestio orta est, posset ne absolvi ab excommunicatione haereticus, qui ob alias causas sacramentaliter absolvi nequit.

1. Praeprimis excommunicationis notio secundum can. 2257 § 1 contra Kober et Hollweck explicatur: Excommunicatus omnia.

¹ Povod tej razpravi je dal konkreten slučaj, v katerem se je morala za kan. 2314 § 2 iskati natančna in obširnejša razlaga. Žena ločena od svojega zakonskega moža živi v konkubinatu z drugim moškim. Da bi se vkljub zadržku obstoječega zakona mogla vzeti, sta odpadla od katoliške cerkve. A ker nista dobila spregleda od državnega zadržka po § 62 drž. zak. avstr., nista mogla biti poročena po protestantskem obredu in tudi ne civilno. Zdaj pa prosita za sprejem v katoliško cerkev, posebno še zaradi otroka, da bi mogel biti katoliško krščen. Medsebojnega grešnega razmerja pa nikakor nočeta opustiti. Vpraša se, ali moreta biti odvezana od izobčenja ter biti sprejeta v zunanje občestvo cerkve (communio externa), ko nista in ne moreta biti v notranjem cerkvenem občestvu (communio interna), katerega bistvo je stanje posvečujoče milosti božje.

christianorum iura amittit, manet autem membrum Ecclesiae sub iurisdictione ecclesiastica (cann. 87, 1038 § 2; 1095—1097). — 2. a) Ordinarius haereticum excommunicatum absolvere potest *resipiscensem*. *Resipiscencia* non totalem vitae emendationem sed in crimine, propter quod excommunicatio lata est, correctionem significat. Quod ex can. 2242 § 3 et antiquioribus iuris eccl. fontibus probatur. Cum quis ab una excommunicatione, manentibus ceteris, absolvi possit, eo magis ille, qui ad absolutionem sacramentalem a peccatis dispositus non est. Haereticus reconciliatus non statim ad confessionem accedere debet neque Ordinarius illi confessionem tanquam conditionem imponere potest; nam absolutio sub conditione suspensiva de futuro praxi ecclesiasticae contraria est. — Haereticus *resipiscens* ius ad solutionem habet, etiamsi alio ex capite peccator sit et maneat, excluso semper scandalo, et eo magis quidem, si ius tertii innocentis (prolis) absolutionem exigit. Concubinatus et adulterium in Codice poena excommunicationis latae sententiae non plectuntur, quia non possunt dici bigamia (can. 2356). — b) Scandalum datum haereticus abiuratione iuridice peracta reparat. Ritus reconciliationis (Pont. Rim. c. III.) ad essentiam absolutionis non pertinet, quem Ordinarius ex causa proportionis gravi omittere potest.

Odpadniki (apostatae), krivoverci (haeretici) ter razkolniki (schismatici) zapadejo cerkveni kazni izobčenja², in sicer ipso facto, kakor hitro so inkriminirana dejanja na zunaj izvršili tudi pro foro externo. Odveza iz tega izobčenja je na poseben način zadržana papežu. Ako pa je bila zadeva na katerikoli način, najsí tudi prostovoljno, predložena škofovemu zunanjemu sodstvu, tedaj more ordinarij, ne pa generalni vikarij brez posebnega pooblastila, izobčenja odvezati in foro exteriori, in sicer na podlagi redne svoje oblasti (sua auctoritate ordinaria). Tako odvezanega pa more katerikoli spovednik odvezati od greha, ne da bi rabil v to posebnega dovoljenja ali pooblastila. Tako se v prihodnje v nobenem slučaju ne bo treba obračati za odvezo odpadnikov in foro externo na apostolsko stolico. Pač pa stavi kanon pogoje, pod katerimi more ordinarij odvezati izobčenja: a) *resipiscensem*, b) *praevia abiuratione iuridice peracta*, aliisque servatis de iure servandis.³

Namen te razprave je, da pojasni in razloži pogoje in njih pomen. Pri tem se hočemo v glavnem držati virov, katere navaja kodeks sam, ker le-ti nam najresničnejše kažejo misel zakonodajalca (mentem legislatoris). Preden pa moremo to storiti, moramo natančno ugotoviti pravni pojem izobčenja.

1. Kan. 2257 § 1 podaja opredelbo ekskomunikacije, ki je izključitev iz občestva vernikov z določenimi nujnimi učinki, ki so v kanonskem pravu natanko določeni in opisani (can. 2285 do 2267). Izključitev iz občestva vernikov (*excluditur a communione fidelium*) nikakor ni istovetna z izključitvijo iz cerkve. Izobčenec izgubi sicer vse članske pravice, katere je imel v cerkvi,

² Can. 2314 § 1, 1^o.

³ § 2. Določba tega paragrafa se domalega dobesedno ujema z odgovorom S. C. Off. z dne 8. jun. 1900 tržaškemu škofu. »Ordinarius« v smislu tega kanona je tudi Vicarius capitularis in Administrator Apostolicus, take v kodeksu citirani vir S. C. Off. 1. febr. 1865.

članstva samega pa ne izgubi. Ostane še nadalje član cerkve, seveda tak, ki začasno nima nobene pravne skupnosti z ostalimi člani, a spada še vedno pod cerkveno jurisdikcijo.

Le tako se more razlagati izraz »excluditur a communione fidelium«, kar je v smislu starih pravnih virov in priznanih interpretov (c. 6, n. 2. 3.). Po sv. krstu je človek učlanjen katoliški cerkvi; krst pa vtisne duši neizbrisno znamenje, tako da se ta zakrament nikdar po nobenem odpadu od cerkve in vere ne sme več ponavljati³; torej veljavno krščeni ne more nikdar več pravno izstopiti iz katoliške cerkve, t. j. noben odpad od vere mu ne vzame cerkvenega članstva, ki izhaja iz neizbrisnega znamenja sv. krsta, v kolikor ga to članstvo podreja pravnemu vplivu cerkve ter mu nalaga dolžnosti.⁴ Tudi cerkvena kazen izobčenja ne more kaznovanemu izbrisati krstnega znamenja, torej mu ne more vzeti cerkvenega članstva, ampak mu more vzeti samo vse aktivno in pasivno izvrševanje članskih pravic ter vse naravne in nadnaravne dobrine, katerih se udeležuje na podlagi članstva. To stališče zastopa z vso jasnostjo kan. 87.⁶

V istem smislu pojmujejo ekskomunikacijo tudi klasični avtorji skolastične dobe, ki pač spadajo med »auctores probati«⁷. Isto definicijo najdemo v starejših pravnih virih.⁸ Cod. I. C. tudi praktično

³ Prvi, ki je neizbrisno znamenje sv. krsta teologično obdelal, je bil sv. Avguštin. Prim. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik², § 159 str. 639 sl. Čim bolj se je ta nauk v cerkvi razširjal in razjasnjeval, tem bolj je izginjalo pravno naziranje, da bi bila popolna izključitev iz katol. cerkve mogoča.

⁴ Conc. Trid. sess. VII. de bapt. c. 11. — Hinschius, System des kath. Kirchenrechtes Bd. IV. § 200.

⁵ »Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis, nisi, ad iura quod attinet, obstet obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura.«

⁷ N. pr. S. Thom. Aq. Summa theol. suppl. ad 3am q. 21 a. 1.: »Excommunicatio est separatio a communione Ecclesiae quoad fructum et suffragia generalia.« Suarez zaključuje v svojem obsežnem delu »Disputationes de censuris in communi, excommunicatione, suspensione et interdicto, itemque de irregularitate«, razpravo o pojmu izobčenja: »Nunc satis sit dicere, non ita eiici fidelem ab Ecclesia per excommunicationem, quin ille maneat subiectus ratione characteris et unitus per fidem, si alioquin illam non amittit; sed solum quia privatur dicto iure morali ad utendum Ecclesiastica communicatione et participatione« (Disp. 8, s. 1, n. 3. — Ed. Monguntiae 1607, 179).

⁸ N. pr.: Urban II. (1088—1099) zagovarja izobčenje proti ugovoru, da je Kristus prepovedal izruvati ljuljko (Mt 13, 29), »aliud esse excommunicationem, aliud eradicationem... Disciplina enim est excommunicatio et non eradicatio« (c. 37 C XXIV, q 3). — Inocencij IV. na lyonskem cerkv. zboru (l. 1245) pravi isto: »Cum medicinalis sit excommunicatio, non mortalis, disciplinans, non eradicans« (c. 1 X, V, 11 in VI^o). Izobčenje pa bi bilo smrtno (mortalis), ako bi bilo popolno izključenje; če je izobčenec še s korenino v zemlji cerkve (non eradicans), potem ni izgubil članstva. Prim. c. 12 C. III q. 4; c. 32 C XI q. 3; c. 2 XII, 25 (Innoc. III l. 1208); c. 59 X, V 39 (Greg. IX. l. 1237). — Izrazi kakor »separatio a communione fidelium«, »ab ecclesiastica communione removeri«, »a fraterna societate separati«, »a communione fidelium exclusus« — se morejo razumeti edinole tako, da izobčenec izgubi pravice člana cerkve, ker je izključen iz občestva, ne pa iz cerkve. In če primerjajo viri izobčenje z izločitvijo garjeve ovce iz

zastopa načelo, da stoje izobčenci, tudi oni, ki so odpadli k hereziji, še pod oblastjo cerkve, da so torej še njeni člani, ker le nad temi ima cerkev jurisdikcijo⁹. Tako, mislim, je končno veljavno novi kodeks rešil kontroverzo o pravnem položju izobčenja.¹⁰ Izobčenje je torej zdravilna cerkvena kazen, s katero se članu cerkve začasno odvzamejo vse pravice, ki izvirajo iz cerkvenega član-

črede (c. 16 C. XXIV q. 3), pove tudi ta primera, da ovca še ostane ovca iste črede pod vodstvom istega pastirja, dasiravno nima z ostalo čredo nobenega stika.

⁹ Za veljavnost zakona predpisana oblika poroke (pred lastnim župnikom ali njegovim pooblaščenecem ter dvema pričama) veže tudi odpadnike, ki so bili v katoliški cerkvi krščeni ali ki so iz herezije ali razkola bili prestopili v katoliško cerkev, pa zopet odpadli. Vsi ti so zapadli kazni izobčenja in vendar jih še veže kan. 1095—1097, kar bi bilo pravno nemogoče, ako bi jim bilo z izobčenjem popolnoma odvzeto cerkveno članstvo kot tako, ne pa zgolj pravice in predprave članstva. Cerkev upostavlja zakonske zadržke za krščene — torej tudi za take, ki so izobčeni; izvršuje še oblast nad njimi, torej so še njeni člani (kan. 1038 § 2). Istotako nesmiselno bi bilo, da imajo izobčeni kardinali pravico voliti papeža in celo voljeni biti, ako bi izgubili z izobčenjem članstvo katoliške cerkve (c. 2 XI, 3 in Clem. § 4 in conc. Viennensi an. 1311). Da tudi doktrinarno ne more biti v tem vprašanju nobenega dvoma več, je Pij X. določil, da se ekskomunikacija kardinala za volitev papeževo suspendira (Const. Pii PP X »Vacante Sede Apostolica« d. 25 Dec. 1904 n. 29).

¹⁰ Kober, *Der Kirchenbann nach den Grundsätzen des canonischen Rechtes* dargestellt (Tübingen, 1857) trdi, da je izobčenje popolna izključitev iz cerkve in da razreši cerkveno članstvo povsem (str. 18, 39). — Hollweck, *Die kirchlichen Strafgesetze* (Mainz, 1899) tudi uči, da obstaja ekskomunikacija v tem, da ne odvzame zgolj članskih pravic, ampak da razveljavi članstvo samo. Kako se to mnenje ujema z neizbrisljivostjo sv. krsta, je neumevno. Še prav temperamentno pristavlja: »Die Ansicht, dass der excommunicatus toleratus noch membrum ecclesiae sei, ist aller Begründung baar und kann nur durch gedankenloses Abschreiben in der Doktrin weitergeschleppt werden, sie steht nicht bloss im schreienden Widerspruch mit den Rechtsquellen, sondern auch mit dem Begriff der excommunicatio selbst« (§ 45 n. 4). — Res da se je pravno pojmovanje izobčenja v zgodovini menjavalo. Že sv. Pavel pozna to kazen (I Kor 5; II Kor 2, 5—11), s katero je — po nekaterih razlagalcih — hotel apostol dotičnemu grešniku odtegniti članstvo — a vrnitve po potu kesa in pokore ne zanikuje (II Kor 2, 7. 8. 10). Tekom 2. stoletja pa se je uveljavilo strožje naziranje, posebno v severni Afriki, da je zaradi nekih zločinov (malikovalstva, nečistosti in umora, osobito zaradi ponovitve teh zločinov) vsak povratek v cerkveno občestvo izključen. V Španiji se je pridružila tej strogosti zlasti sinoda v Elviri l. 306 (Hefele, *Conciliengeschichte* 2, str. 156). Vplivni krog tega strogega nazora pa se je vedno bolj zoževal in za časa frankovskega kraljestva Merovingov je prodrli nov nazor o značaju izobčenja, namreč da vzame prizadetemu le pravice članstva, ne pa pripadnosti k cerkvi, v kolikor vsebuje dolžnosti, posebno podložnost pod cerkveno oblast. Razlog za to je najti v dejstvu, da za časa poganske države izobčenje ni imelo nobenega vpliva na državljanske pravice izobčenega. Ko pa je država postala krščanska (tekem 4. in 5. stol.), bi izobčenec, ki bi bil popolnoma izključen iz cerkve, sploh ne mogel živeti v državi, ker bi ne imel nikakih državljan-skih pravic, niti ne bi mogel zadostiti svojim verskim potrebam, ker niti cerkev niti država ni priznavala in pripuščala pripadnosti h kakim drugim verskim družbi. Radi tega ni mogla cerkev popolne izključitve več priznati. Izčrpno podaja zgodovino tega razvoja Hinschius l. c. Bd. IV, V 1, 2, VI.

stva ter ga oropa vseh duhovnih dobrot, katerih so deležni člani katoliške cerkve.¹¹ Namen izobčenja je v prvi vrsti poboljšanje, duhovna ozdravitev prizadetega.

2. a) Vrnitev je cerkev heretikom in odpadnikom vedno skušala olajšati kakor pastir izgubljenim ovčicam.¹² Brezpogojno pa je zahtevala vedno za sprejem v občestvo vernikov kes nad odpaddom, odpoved teoretičnim naukom in katoliško veroizpoved.¹³ Dosledno zahteva tudi kan. 2314 § 2, da more ordinarij z redno svojo oblastjo (sua auctoritate ordinaria) odvezati izobčenja »resipiscentem«, t. j. takega, ki se je »spametoval«.

Prvi bistveni predpogoj (*conditio sine qua non*) za odvezo je poboljšanje; prenehati mora zakrknjenost (*contumacia*)¹⁴. Ko pa se je izobčenec poboljšal ter prenehal z zakrknjenostjo, ima pravico do odveze in se mu ne more in ne sme

¹¹ Eichmann pravi na kratko: »Die Exkommunikation ist nicht Ausschluss »aus der Kirche«, sondern nur einstweilige Absonderung von der kirchlichen Rechtsgemeinschaft.« Das Strafrecht des Codex Iuris Canonici (Paderborn, 1920) 91.

¹² Prim. Kober op. cit. 447 sl. Že nicejski cerkveni zbor je uveljavil nasproti Meletiju milo postopanje, »akoravno ni bil nobene obzirnosti vreden« (Sinodalno pismo egiptovskim škofom. Socrat. hist. eccl. I, 9, Migne PG 67. 79). — Atanazij se je sicer pozneje pritoževal, da je bil Meletij na nicejskem zboru sprejet v cerkveno občestvo (Apolog. contra Arianos c. 71 Migne PG 375). Pa na sinodi v Aleksandriji l. 362 je on sam zelo milo postopal napram Arijancem, osobito škofom in duhovnikom, da jim je vrnitev omogočil. Sklepe te sinode so sprejeli tudi na zapadu v Galiji, Španiji (Athanasius, Epist. ad Rufinianum. Migne PG 26, 1179). Po Hieronimovem poročilu so na zapadu s tem zadali Arijancem najtežji udarec, ker se je na ta način mnogo škofov, ki so bili pomotoma ali iz nevednosti Arijanci, vrnilo v naročje katoliške cerkve (Hefele, Conciliengeschichte I 703). Istotako naznanja VI. sinoda v Kartagi l. 401, da hoče z Donatisti prizanesljivo ravnati (Mansi, Sacr. Conciliorum... collectio III, 771, c. 33... »annuente atque admonente spiritu Dei elegimus cum memoratis hominibus... leniter et pacifice agere«).

¹³ Že omenjena aleksandrijska sinoda določa skesanim Arijancem za sprejem v cerkev dva pogoja, da izrečejo nad ariansko herezijo in njenimi glavarji anatem in da sprejmejo nicejsko veroizpoved (Hefele l. c. I. 703).

¹⁴ Tudi brez poboljšanja je odveza mogoča in veljavna (Thom. Aq. Suppl. 3ae q 24, a 2) in ako je pameten razlog (*causa rationabilis*) tudi dovoljena (Ballerini: Opus theol. morale, VII.² n. 327). Suarez obravnava širše to vprašanje ter dokazuje, da je možna odveza tudi manente *contumacia*... si *censura non agit ut medicina sed potius detrimento est*. Prelatus inferior sicer v tem slučaju ne more dati odveze, če je kazen a iure non ab homine, pač pa papež, ki more navaden red iz razumnih razlogov spremeniti, »si viderit vel communi bono expedire vel saltem non repugnare et aliunde sperari maiorem fructum alicuius personae«. Celo ako je kdo izobčen zaradi herezije, bi po Suarezu bila možna veljavna odveza, čepravno bi se ne poboljšal, seveda ako bi bil primeren razlog (Disp. VII. s. 7, n. 5—12, Ed. cit. 168 sl.). Takšen razlog bi bila tudi duševna korist tretje osebe, n. pr. katoliški krst in kat. vzgoja otroka. Kober (op. cit 515—516) nasprotno trdi, da bi bila taka odveza neveljavna, česar pa tako splošno ne more dokazati.

odreči, pač pa se mu more naložiti kakšna kazen ali pokora.¹⁶ V tem si je bila doktrina vedno edina. Če preneha »contumacia« in nastopi poboljšanje, je namen kazni dosežen.¹⁶ Dvomno bi moglo biti le vprašanje, v čem se mora izobčenec poboljšati, ali samo glede zločina, zaradi katerega je bil izobčen, ali pa v krščanskem življenju sploh. Odgovor pa se more glasiti le tako: Poboljšanje mora nastopiti v zadevi, zaradi katere je bila ekskomunikacija izrečena. Ne more pa se zahtevati za odvezo izobčenca poboljšanja v zadevah, ki niso v zvezi s to kaznijo. Upravičenost takih zahtev se iz pravnih virov nikakor ne da dokazati.¹⁷ Da bi v tem oziru izključil vsak dvom, pravi cerkveni zakonik: »Contumaciam desiisse dicendum est, cum reum vere delicti commissi poenituerit et simul ipse congruam satisfactionem pro damnis et scandalo dederit aut saltem serio promiserit« (can. 2242, § 3).¹⁸ Ko se je včasih namesto obljube zahtevala celo prisega

¹⁶ Can. 2248 § 2: »Absolutio denegari nequit cum primum delinquens a contumacia recesserit ad normam can. 2242, § 3; a censura absolvens, potest, si res ferat, pro patrato delicto congruam vindictivam poenam vel poenitentiam infligere.«

¹⁶ »Zweck der Zensur ist, den Trotz des Schuldigen zu brechen. Ist dieser Zweck erreicht, so kann nicht wegen der Sühne, welche etwa der Communität gegenüber zu leisten ist, die Strafe aufrecht gehalten werden.« Hollweck op. cit. §. 31, n. 2. — Si reus a sua cessavit contumacia ipsa iustitia exigit, ut a censura absolvatur.« (Bucceroni, Institutiones Theol. Moralis Pars II., Vol IV.^o 1100.) Ballerini op. cit. n. 270 citira sv. Alfonza: »cessante contumacia censura debeat statim absolvi.« Prim. še Hinschius op. cit. V. § 306; Kober op. cit. 451; Eichmann op. cit. 84.

¹⁷ Kober (op. cit. 512) zahteva od izobčencev sicer, »dass sie eine aufrichtige Reue und Besserung zeigen und das ernstliche Versprechen abgeben, fortan den Geboten der Kirche sich unterwerfen, namentlich dasjenige Verbrechen meiden zu wollen, um desswillen der Bann über sie verhängt worden war«. A mislim, da smemo zahtevo »den Geboten der Kirche sich unterwerfen zu wollen« umevati le tako, da skesanemu izobčencu nalaga enako dolžnost kakor vsem vernikom, izpolnjevati cerkvene zapovedi, da pa pregrešek zoper kako cerkveno zapoved, ki ni v nobeni zvezi z dejanjem, zaradi katerega je bil izobčen, ne izključuje ali zabranjuje odveze. — Za klerike pač je cerkev zahtevala temeljito in vsestransko poboljšanje že zaradi visoke njihove službe in zaradi pohujšanja, ki ga daje nevreden klerik. Vkljub temu pa je dobil klerik-heretik odvezo, če se je krivi veri odpovedal — ostal pa je suspendiran, dokler ni z dobrim krščanskim življenjem popravil pohujšanja. Tako Inocencij III. nadškofu v Sensu l. 1214 (c. 10 X. V., 34).

¹⁸ Ta kanon ne iznaša nič novega, ampak se strinja s starejšim pravom; Aleksander III. (l. 1180) piše nadškofu canterburškemu: »Si quis... excommunicatione tenetur adstrictus et offert se ad iustitiam de his, pro quibus sententiam ipsam excepit, iudex eum absolvere poterit«, četudi je nasprotna stranka vložila proti temu priziv (c. 25, X., l. 28). Četokrat se je pri proglasitvi ekskomunikacije še posebej poudarjalo, da traja kazen dotlej, da se v prizadeti točki poboljša. N. pr. c. 107, C. XI., q. 3 (ex concil. Arausic.). »Ecclesiarum Dei violatores... a gremio sanctae Ecclesiae et a consortio totius christianitatis eliminamus quoad usque resipiscant...« Tudi Pij VII. je v buli z dne 10. junija 1809, s katero je izobčil Napoleona, dodal, da prizadeti ne morejo dobiti odveze, dokler javno svojih zločinov ne prekličejo, z njimi ne prenehajo in zadoščenja ne dajo.

v podkrepitev poboljšanja, se je nanašala vedno le na to, da dotičnik ne bo več zagrešil zločina, zaradi katerega je bil izobčen, ne pa na to, da se ne bo zoper nobeno cerkveno ali božjo zapoved težje pregrešil.¹⁹

Da se za odvezo ne zahteva splošnega poboljšanja, ampak samo v kočljivi točki, sledi jasno iz tega, da je mogoča odveza od ene ekskomunikacije brez druge — če je namreč kdo zagrešil več zločinov, čijih kazni je izobčenje (can. 2244). Cerkveni zakonik nedvoumno določa: »Si quis pluribus censuris detineatur, potest ab una absolvi, ceteris minime absolutis« (can. 2249, § 1).²⁰

Ali je zakrknjenost odnehala in nastopilo poboljšanje, to presodi ordinarij, ki je naprosen za odvezo (can. 2242, § 3). In tu nastane vprašanje: bi li mogel škof zahtevati kot dokaz poboljšanja sv. izpoved in le pod pogojem, da vredno sprejme zakrament sv. pokore in sv. Rešnj. Telesa, dati odvezo. Naš kanon razločuje med odvezo izobčenja in med odvezo grehov, ki sta povsem različni in morena obstojati brez druge²¹, ker je možen slučaj, da bi bil kdo zadostno disponiran za odvezo izobčenja, ne pa za zakramentalno odvezo.²² Ko je skesani izobčenec dobil odvezo od ordinarija, ozir. njegovega pooblaščenca, potem gre h kateremukoli spovedniku, ki ga more odvezati od greha, ki je bil razlog izobčenja. Da bi pa moral iti k spovedi, o tem kanon ne govori. Kdaj da mora se spovedati, v tem velja tudi za izobčenca splošna cerkvena zapoved kakor za vse druge vernike. Starejši partikularni pravni viri, katere navaja

¹⁹ Glede izobčenih požigalcev določa staro kan. pravo: ne absolvatur nisi prius dammo... resarcto iuret se ulterius ignem non appositurum« (c. 32, C. XXIII., q. 8). Suarez piše o tem vprašanju: »Sed non est intelligendum, necessarium esse iuramentum generale de servandis Ecclae praeceptis, quia neque in (illis) iuribus hoc dicitur, neque esset expediens hoc novum vinculum et obligationem communiter hominibus ponere; sed ad summum potest esse hoc iuramentum de obediendo Ecclae in illa materia... ut iuramentum sit de non transgrediendo legem ob cuius violationem excommunicatus mansit« (Disp. 19, s. 2, n. 10—346). Ballerini: »Iuramentum exigi potest tantum de non committendo amplius tali crimine« (op. cit. n. 328). Rit. Rom. (tit. III., c. 3, n. 3) zahteva v slučaju težkega zločina prisego v istem pomenu. Pravi namreč: »Iuramentum ab eo exigatur de parendo mandatis Ecclae, quae illi fient pro tali casu (tu s tem ne morejo biti omenjene splošne cerkvene zapovedi, ampak le naloge, pokore i. sl., kar mu cerkvena oblast naloži kot zadoščenje, in pa povrnitev škode, poprava pohujšanja); ac praecipue ne deinceps delinquat contra illum Canonem vel Decretum, contra quod faciendū censuram incurrit.«

²⁰ Tudi v tem je bila jurisprudenca edina (Hinschius, op. cit. Bd V. 668; Suarez. Disp. VII., s. 9, n. 7). Čudno, da je Kober (op. cit. 535 sl.) kategorično trdil nasprotno: »Wenn sich der Gebannte nur in einem Punkte unterwirft und um Aufhebung der auf denselben sich beziehenden Excommunication nachsucht, dagegen in allen übrigen Richtungen bei seinem widerspenstigen Sinne verharret, so kann ihm die Lossprechung auch von der ersten Excommunication nicht erteilt werden.« Kodeks je to mnenje zavržl.

²¹ Bucceroni (Inst. Theol. Mor. vol. IV.^o 1100), ki se sklicuje na sv. Tomaža Akv., Laymanna in Schmalzgrueberja.

²² Lehmkühl, Theol. mor. II.¹⁰, n. 876.

Gasparrijeva izdaja kodeksa pri tem kanonu, ne zahtevajo nikjer spovedi kot pogoja za reconciliatio, temveč trdijo le, da more in sme sprejeti zakrament sv. pokore izobčenec le, če je enkrat odvezan pro foro externo.²³ V cerkveni praksi je bila in je pogojna odveza vedno le izjema. Suarez trdi, da bi bila odveza sub conditione de futuro sicer veljavna, a nedovoljena, ker nasprotuje cerkveni uporabi, kajti absolvend je ob času odveze vreden ali nevreden, torej ni nobene potrebe pogojne odveze.²⁴ Kodeks omenja odvezo sub conditione resolutiva, i. e. sub poena reincidentiae in eandem censuram. Pa ta odveza po svojem bistvu ni pogojna, temveč absolutna, odvezani zapade namreč novi cenzuri, ako naloženega naročila ni izvršil.²⁵ Ali bi mogel torej ordinarij absolucijo in foro externo navezati na pogoj: »če boš sprejel zakrament sv. pokore in sv. Rešnjega Telesa«? — Pogojna odveza (sub conditione suspensiva) sicer v kodeksu ni izrecno prepovedana, a ker kanoni natančno določajo slučaje, v katerih se naj uporablja odveza sub conditione resolutiva, je gotovo, da tudi sedaj veljavno cerkveno pravo take odveze kot tuje cerkveni disciplini ne odobrava. Ker pa ni izrecno prepovedana, bi jo ordinarij mogel uporabiti pač samo v izrednih slučajih iz prav posebno tehtnih razlogov.

Iz vsega povedanega sledi, da ordinarij more in sme odvezati pro foro exteriori odpadnika ter ga sprejeti v naročje cerkve, ako svoj korak obžaluje in hoče zopet v katoliški veri živeti, akoravno se v drugih ozirih ni poboljšal, ampak živi naprej v grehu in ga noče pustiti. A vprašanje je, ima-li takšen tudi pravico do odveze, do zopetnega sprejema v katoliško cerkev? Z zgolj juridičnega stališča ima to pravico! Ako se je poboljšal v dotičnem zločinu tako, da prosi sam za sprejem in obljubi, ako treba s prisego, da v bodoče ne bo več odpadel, ampak se stanovitno držal katoliške veroizpovedi, je s tem zahteva kan. 2314, § 3, (»resipiscentem«) izpolnjena in potem ima pravico do zopetnega sprejema v občestvo vernikov, četudi še nadalje ostane grešnik, nemara javen grešnik. Tudi grešnik ima pravico do molitev (suffragia)

²³ Dekret S. C. S. Off. 5. sept. 1736 (Tunkin. Orient.) določa, da odpadniki neophyti »abiruatione peracta admittantur ad confessiones sacramentales«. Istotako molči odgovor eppo. Constantien. 25. junija 1715, ki določa modalitete za odvezo heretikov, o spovedi. Škof v Filadelfiji je dobil od S. C. S. Off. dne 20. jul. 1859 obširno instrukcijo o sprejemu inovercev v katoliško cerkev, za razne slučaje: 1. če je krst heretika neveljaven; 2. če je veljavnost krsta dvomljiva in 3. »Quando denique validum iudicatum fuerit baptismi, sola recipitur abiuratio seu fidei professio quam absolutio a censuris sequitur«. V tem zadnjem slučaju ne omenja spovedi kot pogoja. Slično odgovarja ista kongregacija dne 28. avg. 1861 (Mysur.) na dvome o fakultetah misijonarjev.

²⁴ Disp. VII. 1. 8, n. 10. Hinschius op. cit. V., 673 sl. meni, da je pogojna odveza dovoljena, ako pogoj bistvu absolucije ne nasprotuje; Kober (op. cit. 537—540) dokazuje, da je pogojna odveza veljavna in dovoljena, da pa je vedno le izjema.

²⁵ Can. 2248, § 3; 2252; 2254, § 1—3.

v cerkvi, ker jih tem bolj rabi, da zadobi milost popolne izpreobrnitve. V našem slučaju pride še nekaj v poštev. Glavni razlog, da prosita konkubinarja za odvezo od izobčenja, je, da bi njun otrok mogel biti katoliško krščen in vzgojen. Otrok ima pravico do tega: pri zločinu staršev, zaradi katerega so bili izobčeni, nikakor ni udeležen; ako pa se staršev odpadnikov ne sprejme v cerkev, ne more biti krščen, in sicer po državnih zakonih ne; po cerkvenih zakonih bi bilo to mogoče, ako starši to hočejo in garantirajo katoliško vzgojo.²⁶

Toda — ali ni konkubinat in prešuštvo zločin, ki zasluži itak že ekskomunikacijo? Torej bi ta dva konkubinarja, namesto da bi dosegla odvezo, bila znova izobčena *sententia ferenda*. Kako naj imata pravico do odveze? Staro cerkveno pravo je res kaznovalo konkubinat in prešuštvo z ekskomunikacijo²⁷, a novo te kazni več ne navaja. Kan. 2356 govori le o bigamiji: »Bigami, id est qui obstante coniugali vinculo, aliud matrimonium, etsi tantum civile, ut aiunt, attentaverint... si, sprete Ordinarii monitione, in illicito contubernio persistent, pro diversa reatus gravitate excommunicentur...« Ta kanon vsebuje gotovo »rem odiosam«, se mora torej strogo razlagati. Po striktni razlagi pa navadnega konkubinata ne obsega, ker ta ni »drugi zakon«. Pač pa so konkubinarji in prešustniki izključeni od legitimnih cerkvenih aktov.²⁸ Ti akti pa so v cerkvenem pravu naštetih²⁹, pa med njimi ni niti enega, iz katerega bi se dalo le od daleč sklepati, da dotični, ki ni pravno zmožen zanj, ne bi mogel biti tudi odvezan od ekskomunikacije, katera s krivdo, ki izključuje od teh aktov, nima nobene zveze. Da torej živi kdo v konkubinatu, ne izključuje možnosti odveze od herezije, mu ne jemlje pravice do nje, ako je contumacia resnično prenehala na način, ki se zdi ordinariju, kateri je za odvezo naprošen, zadosten, tem manj, ako zahteva pravica nedolžnega tretjega odvezo.

b) Pohujšanje, katero je osobito odpadnik dal svojim sovernikom, mora popraviti, kar se zgodi v zadostni meri, če javno izpove katoliško vero in se odreče krivoverstvu. In to zahteva naš kanon z izrazom »*abiuratione iuridice peracta*«.

Heretika izobčenega sme škof absolvirati le, če je slučaj bil škofu in foro externo predložen, ali se je to zgodilo na podlagi kakšne preiskave (can. 1939 § 1) ali pa je izobčenec prostovoljno svojo zadevo

²⁶ Can. 750, 751.

²⁷ Ta cenzura je bila *sententiae ferendae* (c. 6. X, IV, 7; c. 1. X, IV, 8; Conc. Trid. Sess. XXIV. de ref. mali: c. 8), le enkrat se nahaja izraz, ki bi lahko značil *excom. latae sententiae*: »*Laicus vero uxorem simul et concubinam habens non communicet Ecclesiae*« (c. 17. C XXXV q. 2, 3). Prešustnikom je bila naložena stroga pokora vse dni življenja (c. 19. X, III, 32, c. 5, c. 28. C. XXVII, q. 1; c. 22, C XXXII, q. 7) in odvzeta vsaka možnost skleniti zakon (c. 23. C XXXII, q. 7; c. 6, C XXXIV, q. 1, 2). Zgodovino teh kazni glej: Reiffenstuel, Ius can. univ. tom. V. tit. 12. § 1. q. 2; tit. 16. § 3. q. 2.

²⁸ Can. 2357, § 2.

²⁹ Can. 2256, n. 2; 765, n. 2; 795, n. 2. Prim. Eichmann op. cit. 90.

predložil škofu. Ako se to ni zgodilo, ne more škof auctoritate ordinaria niti tajnega heretika odvezati pro foro exteriori.³⁰ V čem obstoja juridična oblika odpovedi krivoverstvu? V tem, da se odreče krivoverstvu in izpove katoliško vero v pričo škofa ali njegovega poverjenika in nekaterih (vsaj dveh) prič. Ako bi storil to samo pred župnikom brez prič, bi odpoved ne bila pravnoveljavna.³¹ A kodeks še pristavlja »aliisque servatis de iure servandis«. Kaj pa je to? Splošno trdijo kanonisti, da so s tem menjeni predpisi v Pontificale Romanum III, Ordo ad reconciliandum apostatam, schismaticum vel haereticum.³²

Pontificale Romanum predpisuje poseben obred za sprejem krivovercev v katoliško cerkev, ki se prične liki obred sv. krsta pred cerkvenimi vratni ter se vrši z večjo ali manjšo slovesnostjo v pričo vsega ljudstva. Ali je ta obred bistven? Ali se mora za pravno veljavnost odveze vršiti kot »de iure servandus«? Nikakor ne! Obred ni bistven, ne za odpoved kot tako in ne za njeno pravno veljavnost pro foro externo, pač pa napravi na skesanega izobčenca in na prisotne vernike globok vtis. Vobče pa lahko rečemo, da bi se v naših razmerah mogel ta obred priporočati le izjemoma. Zadostovati bi morala abiuratio pred škofovim poverjenikom in nekaterimi izbranimi pričami, ki se vrši v cerkvi ali pa tudi v župnijski pisarni.³³

³⁰ Že 7. maja 1822 je S. C. S. Off. odgovorila na predloženi dvom glede fakultet danih misijonarjem v tem smislu: »Eppi. non possunt absolvere haereticum nisi iudicialiter in ipsorum foro exteriori comparentem et ibi suum crimen confitentem.« Tajne heretike, če prostovoljno pridejo pred škofovo sodišče, mora škof zaslišati (»audiendos esse iudicialiter ab episcopo vel ab officiali ab eodem delegato«) in nato šele odvezati. S. C. Off. 30. jul. 1806.

³¹ Dne 28. marca 1900 je odgovorila S. C. S. Off. nekemu škofu iz Nemčije, ki je vprašal, ali je abiuratio coram solo paracho zadostna, tako in se sklicevala na svojo instructio de 8. apr. 1786 ad episcopum Limericensem ... »non est necesse ut ... publicam abiurationem praemittant sed satis est ut privatim coram paucis abiurent«.

³² Eichmann op. cit. 128.

³³ Posebno tedaj kaže opustiti večjo zunanjo slovesnost, ako bi ta utegnila v verskem oziru kakorkoli škodovati. Tako je S. C. de Prop. fide 26. jun. 1790 na vprašanje iz Irske, če bi smeli biti heretiki na tihem sprejeti v cerkev, da ne bi izgubili posesti in premoženja, katerega morejo posedati le kot heretiki, odgovorila z odločnim »Ne«. Pač pa pravi: »satis erit quod formalis abiuratio fiat coram Episcopo et in praesentia 4, 5 aut plurium testium... non enim necessarium videtur quod publice fiat aut maiori cum solemnitate, quae in Hibernia fortasse graviora religioni detrimenta afferre posset.«

Leta 1770 misijonarji na Kitajskem odpadnikov, ki so v preganjanju zatajili vero in se skesani vrnili v naročje cerkve, niso pustili k spovedi radi nevarnosti, da bi v novem preganjanju zopet ne odpadli. S. C. de Prop. fide je to prakso zavrgla in zabičala zopet svoj dekret iz l. 1629: »apostatas ... redeuntes ad poenitentiam omnino debere abiurare apostasiam coram fidelibus captivis, quibus dederunt scandalum in propriis carceribus publice et explicito. At coram infidelibus non videtur hoc necessarium, le vzdržati se morejo vsakih dejanj, znamenj, oblek, ki značijo pripadnost k poganstvu in naj skrbе, da nevarniki tekom časa zvedo za njihovo spreobrnitev. S. C. de Prop. fid. 28. dec. 1770.

Kanon 2314 § 2 daje po tej razlagi na podlagi zgodovinskih virov ordinariju oblast, heretika sprejeti v katoliško cerkev, ako se je svojega odpada skesal in odnehal od zakrknjenosti v hereziji in se krivi veri odpove javno v juridični obliki. Izobčenec pa ima pravico do odveze, ako ta dva pogoja izpolni. Potemtakem more ordinarij v našem slučaju mirno sprejeti konkubinarja v zunanje občestvo cerkve in tako odpreti proli adulterinae pot k sv. krstu. Natančnejši način, kako naj se ta sprejem izvrši, pa ne more dati kanonsko pravo, ampak pastorala.



Prispevki za dušno pastirstvo.

Nekaj o mistiki. — Da ljudje čutijo v vseh časih neko željo po bližini božji, je psihologično popolnoma umevno; saj je duša ustvarjena za Boga, po katerem hrepeni, kakor hrepeni jelen po živi vodi, in je nemirna, dokler ne počiva v Njem. To hrepenenje po neskončnem je človeku tako prirojeno, da ga najdemo kakor pri katoličanih tako pri heterodoksnihi, pa tudi pri poganih (prim. helenistične misterije, neoplatonizem, buddhizem itd.).¹ Nadzemsko, nadčutno življenje, združitev z neskončnim bitjem je cilj, po katerem stremi vsaka religija. Seveda je tu zelo važno vprašanje, k a k o si posamezne religije predstavljajo najvišje bitje. Kolikor bolj čist je v kaki religiji pojem o Bogu, toliko bolj zdrava bo tudi njena mistika. N e k o mistiko pa najdemo gotovo povsod, celo pri panteistih, ki tajé osebnega Boga. Umevno je, da more biti to le psevdomistika; njena delna sličnost s cerkveno mistiko se da pa lahko razložiti, ker so n a r a v n e sile, ki delujejo pri »človeku« in pri »verniku«, iste. Tu tiči tudi nevarnost za katoličana, ki ni teološko dobro podkovan, da zamenja radi sličnosti pojavov naravno in cerkveno mistiko in da »občuduje« delovanje božje tudi tam, kjer se razvijajo zgolj naravne sile. Ta moment znajo izrabiti akatoliški propagandisti, ko zlasti pred ženskim svetom razkladajo razne mistične pojave, ki so na prvi pogled v soglasju s katoliškim prepričanjem in zavzamejo tako srca poslušalcev.

Da je danes mistično gibanje zelo razširjeno, je brezdvomno; to nam dokazuje že knjižni trg, na katerem opazamo neko posebno rodovitnost na polju mistike. Odkod ta pojav?

Velike katastrofe, ki jih je povzročila vojska pri posameznikih kakor pri celih narodih, so prepričale mnoge osebe o minljivosti tega sveta, in tako opazujemo, da, ko se en del družbe vdaja mamonu in čutnosti, se bolj resni značaji obračajo s studom od tega počenja ter iščejo tolažbe v nadzemskih idejah. Ta pojav ni nikakor nov v

¹ Es war, ist und bleibt das tiefste Sehnen und Trachten der Menschenseele, ihrem Gotte nahe zu sein. Fischer, Lebensquellen vom Heiligtum (Freiburg 1920) 183.

zgodovini: lahko se dokaže, da so vprav veliki hrup sveta in splošne nadloge ona tla, na katerih se razvija prava in napačna mistika mnogo bolj nego v navadnih časih. Ko je divjala rimska cezarska manija, ko je propadala antična kultura, ko se je rimski kolos drobil v kosce, vidimo, da je cvetela poganska, posebno pa cerkvena mistika. To so bili časi velikih anahoretov, ki so iskali miru in tolažbe v notranjem življenju; tedaj se je razvijala ona čudovito nežna l'ubezen med dušo in nebeškim ženinom, ki nam zveni nasproti n. pr. v oficiju sv. Cecilije. Slične pojave vidimo v najbolj razburjenih časih nemške zgodovine, na španskem, v dobi po francoski revoluciji in tudi danes po »samomoru evropske kulture«. Radi tega je za dušnega pastirja važno vprašanje: *Kaj je sploh mistika?* Na to vprašanje nam odgovarja v jasnem jeziku in s teologično zanesljivostjo friburški profesor dogmatike E. Krebs v svoji knjigi o »cerkveni mistiki«.²

Mistika kot duševni pojav je doživetje izredne združitve duše z neskončnim (*»das Erlebnis einer außergewöhnlichen Vereinigung der Seele mit dem Unendlichen«*). Ta definicija nam dokazuje jasno, da more soditi o takih pojavih le dogmatika, in da je torej mistika kot cerkvena znanost le veja dogmatike; vsaka prava mistika se mora torej strinjati z dogmatičnimi resnicami, vsaka nasprotna zasluži le ime psevdomistike.

Ker se z Bogom združimo po Kristusu, je prava krščanska mistika samo »*vita abscondita cum Christo in Deo*« (Col 3, 3). Kristus pa deluje v nas potem milosti, *quae non destruit, sed supponit naturam*.

Mistično doživetje, čeprav nadnaravni pojav, je in ostane torej obenem tudi naravni pojav in nosi dosledno subjektivni beleg. — Radi tega mistično doživetje ni nezmotljivo, kar uči že Benedikt XIV. (Krebs 21), ki nam dokazuje na Katarini Sijenski, kako so delovala na njeno mistiko šolska in redovna teološka naziranja, ki niso bila objektivno pravilna. — Nekatero svetnico pa so napisale (kakor nam svedoči isti Benedikt XIV.) take fantastične prizore, da cerkev ni mogla dovoliti njih natasa.

Potemtakem morajo stati mistična doživetja, tudi največjih svetnikov, pod vodstvom in kontrolo cerkvenega učiteljstva; je li torej kak pojav cerkveno-mističen ali ne, se ne da presoditi le po psiholoških zakonih, marveč bistveno le po dogmatičnih načelih. — Le dogmatika je zmožna, da loči, kaj je na mističnem pojavu v soglasju z razodetjem in kaj preostane kot zgolj subjektivni element.

Milost in cerkev puščata mistiku veliko svobodo; to zahteva že dostojanstvo mistika kot razumnega prostega bitja.

Treba je naglasiti, da milost ne uničuje aktivitete duše tudi na najvišji mistični stopnji; cerkev pa ne brani duši ni malo, da razvija vse svoje sile v smeri mistike, ona nastopa le tedaj, ko hoče mistik (prav za prav psevdomistik) prekoračiti meje dogmatike, cerkvene discipline, ali pa ko hoče »razširiti« zaklad verskih resnic.

² Dr. Engelbert Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, 8^o. (VIII + 266 str.) Freiburg, 1921. Herder, M. 14-20, vez. M. 17-80.

Tako je nastopila cerkev proti različnim kvietističnim strujam v mistiki, ki so nekateri pisatelji preveč omalovaževali ali naravnost tajili osebno samostojnost ter mistika »deificirali«: »nos trans-formamur totaliter(!) in Deum et convertimur in eum«, je učil Eckhardt († 1327).³

Mistična duša ne preneha delovati, marveč sodeluje z milostjo, z drugimi besedami, ona ni pasivna, temveč aktivna: to je jedro cerkvenega nauka, ki ga izvajamo iz obsojenih kvietističnih stavkov Molinosa in Fénelona. Zato imenuje Krebs mistične pojave »mešano« dušno stanje: »Die echt mystischen Zustände sind immer gemischte Zustände, d. h. solche, in welchen die natürlichen Seelenkräfte unter dem Einfluß der mystischen Gnade... eine erhöhte Erkenntnis und vermehrte Liebe hervorbringen« (34). Iz teh besed je razvidno, da mistika ni nič drugega nego potencirano krščansko življenje, ki se razlikuje od življenja »navadnega« vernika ne bistveno, temveč le po intenzivnosti. Mistik ljubi Boga bolj nežno, bolj živo, slično nevesti v Visoki pesmi, toda ta ljubezen ne absorbira osebnosti, marveč jo združuje v sladkem objemu z Bogom: »Diese Vereinigung ist keine Umgestaltung in Gott, sie ist ein bräutliches Einswerden in Liebe und Gnade«, pravi Krebs (35).

Spoznanje Boga more biti pri mistiku tako globoko, da gleda razodete resnice brez podob (contemplatio = »bogogledanje«), vendar ni s tem rečeno, da vidi mistik neposredno Boga, marveč je njegovo »bogogledanje« samo cognitio Dei experimentalis.

Razloživši te temeljne misli nas vodi Krebs k virom mistike.

Prvi vir za cerkveni nauk o mistiki je svetopisimo. Krebs razpravlja najprej na podlagi Kristusovega govora pri zadnji večerji, potem se naslanja na misli, izražene v Apokalipsi in pri sv. Pavlu.

Tesno združitev z vernikovo dušo naglašja Kristus, ko pravi apostolom: »Vi ste v meni in jaz v vas« (Jan 14, 20). Taki ljubeči duši se Kristus razodene (qui diligit me..., manifestabo ei meipsum, Jan 14, 21), k njej prideta Oče in Sin in stanujeta pri njej (mansio-nem apud eum faciemus, Jan 14, 23) ter mu pošljeta svetega Duha, ki pa ne bo oznanjeval »novega« nauka, marveč le spominjal na Kristusov nauk (de meo accipiet, et annuntiabit vobis, Jan. 16, 14; suggeret vobis omnia, quaecunque dixero vobis — bolj jasno v grškem: ἃ ἐγὼν ὁμῶν — Jan 14, 26).

Iz tega sklepamo: Bog se razodene vernikovi duši najprej »uradno« potom cerkve, ki oznanjuje zaklad Kristusovih resnic, potem pa z »osebnim« obiskom, pri katerem pa ne razodeva novih nauk. Razodetje potom cerkve in potom osebnega obiska se razlikujeta samo glede na čina, nikakor pa ne glede vsebine!

Kako pristréna je združitev med Bogom in ljubečo dušo, nam razlaga apostol ljubezni, ko nam slika Kristusa, kako stoji pri vratih

³ Denzinger-Bannwart, Enchirid.¹², n. 510.

našega srca in trka, da bi vstopil k nam ter večerjal z nami (et coenabo cum illo et ipse mecum, Apoc 3, 20). Gostija je znamenje medsebojnega spoznanja in iskrenega prijateljstva. Prvega koraka k tej gostiji pa ne storimo mi, temveč Kristus, ki trka; ako hočemo pa priti do gostije, je potrebno, da odpremo mi vrata; torej sodelovanje z milostjo. Takemu sotrudniku pa odkrije Kristus vse lepote verskega zaklada, povzdigne njegovega duha v najvišje mistične sfere (dabo ei sedere mecum in throno meo, Apoc 3, 21), v katerih uživa vernik predokus večnih radosti.

Odkod pa ve duša, da je združena z Bogom? To ji potrjuje Duh, ki »sam izpričuje našemu duhu, da smo otroci božji« (Rim 8, 16), ki stanuje v nas (Spiritus inhabitans) in vsled čigar pričujočnosti smo otroci božji in so naša telesa Kristusovi udje.

To bivanje Boga v nas, združitev naše duše z Duhom božjim, pa ima razne stopnje. Čim globokejša je namreč spoznanje Kristusa (prim. Ef 3, 16—19), tem večja je tudi naša popolnost, ki naj bi se napolnila do vse polnosti božje. Zgolj stanje milosti ni torej še »mistično stanje«, marveč le ono stanje, kjer se povzpne duh do višjega spoznanja in ljubezni, kjer vernik sliši Duha, stanujočega v svojem srcu »clamantem Abba, Pater« (Gal. 4, 6). Ta Duh rodi sadove, ki jih Pavel našteva Gal 6, 22.

S tem bi bili, kajpada na kratko, začrtani temelji mistike v novozakonskih knjigah. Da je ta mistika poznala tudi izredne pojave (vizije, ekstaze, razodetja), je znano. Zanimivo pa je, da biblični mistiki presoajo te darove vedno z mirnim razumom. Kot zgled navaja Krebs Marijo. Ko je videla angela, se je na prvi mah prestrašila, toda za afektom strahu sledi takoj mirno delovanje intelekta, ki je jel premišljevali (*διελογίζετο*), kakšno bilo to pozdravljenje. Slično vpraša Pavel prikazen: »Kdo si, Gospod?« in se bavi resno z vsebino razodetja (Dej 9, 5; 22, 17 nsl.). Izrečno poudarja, da v mistični molitvi ne smemo zanemarijati uma: »Molil bodem z duhom, a molil tudi z umom« (1 Kor 14, 14). Um pa zahteva, da primerjamo svoja osebna doživetja z vsebino javnega razodetja, da ne pademo znabiti v subjektivizem. Tozadevno bi bil Krebs lahko omenil zelo poučljiv dogodek s Kornelijem: Angel mu sicer zagotavlja v prikazni božjo naklonjenost, toda ga radi vsebine verskega nauka napoti na uradnega predstavnika cerkve: »Pošlji po Petra... ta ti bo povedal, kaj ti je storiti« (prim. tudi J. Zidanšek, Novi Zakon I [Maribor 1918] 444').

S svetim pismom soglašata cerkveno izročilo. Že »Didache« (spisana okoli 90) poudarja, če »nositelj duha« spreminja izročeni nauk, ga verniki ne smejo poslušati. Tako vidimo, da se je cerkev že v začetku zavarovala proti razbrzdanemu subjektivizmu v mistiki in se je vedno sklicevala na objektivno veljavni nauk javnega razodetja.

Poseben boj proti subjektivizmu je morala voditi cerkev, ko se je pojavil montanizem. To je bila prava organizacija »pneumatikov«, med katere je zašel tudi tako nadarjeni Tertulian⁴.

Glavni nositelji cerkvene mistike so bili mučenci, device in asketi, med katerimi se je nahajalo (kakor omenja Krebs izrečno) tudi mnogo laikov; v dokaz nam prinaša (str. 80—84) prevod nekega starega reda (Kirchenordnung), po katerem so morali živeti. Ta red jih navaja, naj imajo Kristusa vedno v spominu in naj živijo življenje notranje molitve. Da je najti mnogo mističnih elementov v knjigah starocerkvenih pisateljev, je samo ob sebi umevno. Poučna so v tem pogledu mnoga mesta v spisih Klementa Aleksandrijskega, kateremu sledijo Origen, veliki učitelji iz Kapadokije i. dr. Na zapadu se odlikuje Avguštin, ki je dolgo iskal Boga, našel pa ga je, ko je objel Kristusa. Značilno za Avguštinovo mistiko je, da išče Boga v notranjosti svoje duše (»intimum mentis«), da mu je radost mistične združitve le s a d napornega iskanja in obenem d a r božje ljubezni.

Avguštinovo dediščino je prevzel Gregor Vel., čigar glavna mistična misel je: milost bogogledanja je prost dar božji, vendar se mora človek pripraviti na sprejem tega daru s tem, da kroti svoje telesne nagone.⁵ Bogogledno življenje pa se kaže v l j u b e z n i: »Contemplativa vita est, caritatem Dei et proximi tota mente retinere et soli desiderio conditoris inhaerere.«⁶

Med velikimi srednjeveškimi mistiki nam predstavlja Krebs zlasti dva: Bonaventura, ki se naslanja bolj na Avgušтина, in Tomaža, ki se drži bolj Gregorja. Po B o n a v e n t u r u se moramo združiti s Kristusom potom duhovnih čutil; njegova nežna duša smatra kontemplacijo kot »aspectus amplexus sponsi et sponsae quae fieri habent secundum sensus spirituales«⁷. Do te združitve ozir, tolažbe pa duša ne pride, če ni prej deležna tudi Kristusovega trpljenja. Po T o m a ž u se začne kontemplacija v ljubezni, ki žene človeka, da bi vedno bolj spoznal neskončno božjo lepoto; aliquis ex dilectione Dei in ardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam.⁸ Pri tem gledanju pa vernik ne vidi božjega b i s t v a, pač pa spozna vedno bolj, kaj Bog ni, in se povzpne tako do izredno čistega spoznanja božjega.

⁴ Adv. Marc. IV 22: »In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspiciat; vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina; de quo inter nos et psychicos (= katoličani) quaestio est.« PL 2, 413. — De anima 9: »Est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica solemnia per ecstasin in spiritu patitur; conversatur cum angelis, aliquando etiam cum Domino; et videt et audit sacramenta, et quorundam corda dignoscit, et medicinas desiderantibus submittit.« PL 2, 659.

⁵ Moral V 30, 53: »...ad huius sublevationis culmen minime pertingitur, nisi prius desideriorum carnalium importune perstrepens turba reprimatur.« PL 75, 708.

⁶ Moral. VI 37.

⁷ Breviloq. V 6, 5.

⁸ 2 II q. 180 a. 1.

Iz Bonaventura in Tomaža so črpali nemški mistiki, izmed katerih je najbolj znan Tomaž Hemerken Kempčan, ki nam slika v jasnem, prijetnem jeziku najglobokejše mistične resnice.

Zelo jasen nauk o mistiki ima Suarez. Pri njem se vrši kontemplacija vedno v dejih spoznanja in volje, toda tudi on poudarja, da mistično spoznanje ni *cognitio Dei immediata*, temveč le *experimentalis*. — Njegovim mislim so sorodni nauki njegove španske rojakinje sv. Terezije, čeprav se v izrazih ne krijeta povsod, ker se je Terezija oddaljila od tomistične terminologije.

Mistika je cilj, po katerem bi moral hrepeneti vsak vernik; saj so vsi poklicani k bogogledanju. Stopnja tega gledanja pa je odvisna od treh činiteljev: od milosti, naravnega razpoloženja in sodelovanja.

Milost je po svoji naravi svobodna: duh veje, kjer hoče; v zadostni meri prihaja k vsem, v večji h komur hoče. Da se mora človek prepustiti vodstvu milosti, to zahteva že njen vzvišen izvor; le pod tem vodstvom ostane človek otrok božji: »*Quicumque... spiritu Dei aguntur (ἀγούται), ii sunt filii Dei*« (Rim 8. 14). To vodstvo pa ne obstoji v tem, da človek ostane v mistiki pasiven, marveč je potrebno, da sodeluje: »*Aktivität und Passivität, Leistung und Empfang vereinigen sich (also) im mystischen Erlebnis*« (Krebs 157). S temi besedami je pisatelj obenem zavrnil teorijo onih učiteljev, ki vidijo v pasivnosti pravi znak mistične milosti, kakor n. pr. Poulain. Zdi se, da se ta sicer priznani francoski avtor še ni mogel otresti vpliva kvietističnih struj, ki so vladale svojčas na Francoskem. Njegova teorija, da pri višji stopnji navadnih milosti čutimo sicer »učinke bližine božje«, dočim v mistiki »doživimo navzočnost božjo«, je znabití lepa govorniška fraza, pa nikak teološki dokaz, ko je vendarle znano iz sv. Pavla, da je vsako spoznanje Boga na tem svetu izkustveno, iz učinkov, in ne neposredno.

Zanimivo je poglavje, kjer razpravlja Krebs o naravnih podlagah mističnega življenja. Najprej naglašá, da je subjekt mističnega doživetja ves človek, torej ne samo spoznavne sile ali samo volja in še manj samo čuvstvo. »*Seelengrund*«, so pravili nemški mistiki, je kraj, kjer stanuje Bog (prim. Avguštinovo: *abstrusior profunditas nostrae memoriae, ubi gignitur intimum mentis...* de Trinit. XV 21, 40).

Drugi značilni moment mističnega doživetja je čuvstvo, da človeka nekaj nosi, da sprejema pobude za razvijanje duševnih zmožnosti. V tem oziru imajo, kar opisuje Krebs prav zanimivo, mistiki in umetniki skupna (naravna) tla. Zato so bili veliki mistiki mnogokrat tudi veliki umetniki, zlasti v pesništvu. — V vsakem človeku je skrita, seveda mnogokrat le v kali, umetniška duša. Umotvor ali umetnik pa deluje na njo s tem, da obudi v človekovi duši sorodne sile k življenju. Tudi mistik je skrit v vsakem človeku; milost obuja pri vsakem to mistično nagnjenje, od svobodne volje pa je odvisno, hoče li in koliko hoče sodelovati. Mnogi veliki umetniki bi bili postali gotovo slavni mistiki, ko bi ne bili zanemarjali nadnaravnih vplivov; s tem pa, da so udejstvovali svoja nagnjenja le v smeri

naravnih predmetov, so ostali pač samo umetniki. Za mistika ne zadostuje le čuvstvo in oblika, kakor menijo mnogi umetniki za svojo stroko, marveč pri njem je obrnjena glavna pozornost na vsebino⁹. Tu pa smo, hvala Bogu, zopet na trdnih teoloških tleh, kjer moremo dokazati na merilu cerkvenega nauka, je li duh, ki govori v mistiku, zajel iz Kristusovega zaklada, ali pa iz svoje — fantazije.

Ako veje v mistiku Kristusov duh, tedaj je njegovo doživetje, ozir, življenje, nadnaravno. Duh pa dá verniku potrebno nadnaravno podlago za tako življenje s svojimi sedmerimi darovi. Važnost darov naglašajo že najstarejši cerkveni pisatelji in Klement Aleksandrijski primerja Kristusa s sedmoročnim svečnikom stare zaveze. — Tomaž in Bonaventura pa uči, da so ti darovi nadnaravne sposobnosti (*habitus*), »quia secundum ea (dona) homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina«¹⁰. Seveda je treba s temi darovi, ki nam jih Bog vlije pri sv. krstu, »kupčevati« v smislu prilike o talentih, potem velja o njih beseda Leona XIII.: »Haec dona tantae sunt dignitatis, ut ad fastigium sanctitatis adducant.«¹¹

Končno razpravlja Krebs o raznih stopnjah in posebnih pojavih v mističnem življenju. Da so stopnje v molitvi, o tem so vsi edini; toda kakor se vrstijo te stopnje, to je vprašanje. Bistveno moremo trditi le to: od premišljevalne molitve se duh dviga h kontemplativni molitvi. Pri tej razlikuje znani pisatelj Zahn pridobljeno in vlitto kontemplacijo (*contemplatio acquisita, contemplatio infusa*); toda, kje je meja?

Ta napredek se vrši v vsaki duši primerno njeni osebni naravi in njenemu sodelovanju; preveč teoretizirati o teh stopnjah pri posameznikih pa ne kaže. Nekateri pisatelji so to ali ono dušo pregledali z medicinsko natančnostjo glede njene mistike, dokazujoč, da je ta prišla do mistične zaroke, ona do poroke itd. To počenjanje imenuje Krebs z upravičeno ironijo »Diagnosentheorie« in pravi: »Mit der Diagnosentheorie wird nur Unheil angerichtet und eitle Selbstbespiegelung in die Frömmigkeit hineingetragen« (216).

So li vizije, razodetja, ekstaze mistika? Ne! One samo spremljajo mistiko: »Sie sind nur Begleiterscheinungen untergeordneter Bedeutung« (217). Da na tem polju niso izključene halucinacije, je pač umevno. Katoličanu je odprta pot do resnice s tem, da loči pleva od žita, da primerja vsebino vizije s cerkvenim naukom, nevernemu raziskovalcu pa ne preostane nič drugega nego ali tajiti vse pojave ali sprejeti vse. Zanimiv in poučljiv je kratek nauk, ki ga ima Krebs zlasti o ekstazi. Proti Poulainu trdi, da je možno tudi naravno zamaknjenje in ne samo nadnaravno. Bistveno pa je pri tem pojavu, da se duša v visoki meri združi z Bogom, dočim so telesni pojavi na

⁹ To je treba naglašati tudi proti Poulainu, ki zelo gleda na obliko mističnega doživetja in izločuje radi pomanjkanja oblike iz vrste mističnih del celó *Imitatio Christi*

¹⁰ I II q. 68 a. 1

¹¹ Enc. »Divinum illud« z dne 9. maja 1897.

zamaknjencu zgolj naravne posledice potenciranega duševnega stanja in dokaz šibkosti naše sedanje narave (eine rein natürliche Folgeerscheinung, eine Schwäche des Leibes, 234). Združitev z Bogom ne zahteva ločitve od telesa; saj na drugem svetu bo uživala duša Boga, stanujoča v telesu, ne da bi se telo moralo odpovedati svojemu navadnemu delovanju (n. pr. čutiti, premikati se). Če zdaj telo v ekstazi odpove, izvira to le iz šibkosti naturae lapsae.

Vsekakor moramo biti previdni, ko presojamo izredne mistične pojave, in ne smemo iskati kar kratkomalo vzroka izven človeka (Bog, demon) ali v blaznosti, marveč v duši mistika: »Wenn ein beschaulicher Mensch im Gebet der Vereinigung bestimmte Worte zu vernehmen glaubt, die an ihn eine ganz bestimmte Forderung richten, so ist gar nicht nur die Wahl zwischen den drei Annahmen, daß entweder Gott oder Satan oder der Wahnsinn hier rede, sondern es bleibt immer die vierte, am meisten wahrscheinliche Annahme übrig, daß die eigene seelische Veranlagung, der verborgene Künstler im Menschen, die Ursache dafür ist, daß sich der betreffende Gedanke in so vollendeter Wortform der Seele darbietet« (244).

To so osnovne misli imenovane Krebsove knjige, ki jo toplo priporočamo, ker je pisana s prav toliko ljubeznijo do stvari kot s previdno sodbo in teološko akribijo.

Jos. Ujčič.

Smiju li se blagoslovljene krunice prodati po novom zakoniku crkvenom? — Ugledni španjolski moralist Antun Arregui D. J., čija se je jezgra »Summarium theologiae moralis« kroz tri godine raspačala u 5 izdanja i 50.000 primjeraka, raspravljajući o svetoprodaji (1920⁵ n. 198 b) spominje u 1. bilješci riječi isto tako uvaženog moralista oca Ferreresesa (I. 381): »Calix consecratus, cera benedicta, rosaria vel numismata indulgentiis ditata, etc. hodie vendi posse videntur, modo non augeatur pretium propter consecrationem, benedictionem aut indulgentias.« Povod ovoj općenitoj izjavi Ferreresovoj možemo naći u kan. 730.: »Non habetur simonia, ... cum datur res temporalis pro re temporalis, quae tamquam subiectum habeat adnexum aliquid spirituale, ex gr. calix consecratus, dummodo pretium non augeatur propter adnexam rem spiritualement.«

Međutim kod ove generalizacije svoje Ferreres je odviše smetnuo s uma kan. 727 § 2: »Dare vero res temporales spirituali adnexas pro temporalibus spiritualibus adnexis, vel res spirituales pro spiritualibus, vel etiam temporales pro temporalibus, si id ob periculum irreverentiae erga res spirituales ab Ecclesia prohibeatur, est simonia iuris ecclesiastici.« Pita se ovdje, da li je doista kanonom 730. ukinuta ponovna zabrana prijašnje rimske kongregacije za oprostite i svete moći, po kojoj baš poradi pogibelji nepočitanja prema svetinjama nije slobodno prodati blagoslovljene krunice. Kraj svega autoriteta o. Ferreresesa odlučno to niječemo. Da dokažemo svoju tvrdnju, razložit ćemo 1. na temelju nekih autentičnih i u vrelima novog zakonika od kardinala Gasparrija

spomenutih dekreta te rimske kongregacije, kako doista obzirom na prodavanje blagoslovljenih krunica opstoji mnogostruka zabrana crkvena; 2. kako ta zabrana crkvena nije ni formalno i izričito ni virtualno i uključno ukinuta po kan. 730.; dapače 3. kako iz nekih drugih kanona pa ujedno iz nutarnjih razloga možemo pozitivno zaključiti, da ova zabrana crkvena obzirom na prodavanje blagoslovljenih krunica ostaje i dalje u krjeposti.

1. Navedimo najprije neke dekrete kongregacije oprosta, što ih kardinal Gasparri spominje kao vrela kanonu 924 § 2. Već 4. lipnja 1721 ova je kongregacija (*Decreta authentica*, 1883, n. 78) prigodom žigosanja nekih apokrifnih oprosta izjavila: »Insuper cum eidem Sacrae Congregationi pariter delatum fuerit, nonnullos turpis lucris cupidus, non sine magno fidelium scandalō praedictas cruces et coronas (in Terra sancta indulgentiis ditatas) publice vendere aut mercibus commutare ausu temerario non erubescere; ideo districte prohibuit, ne in posterum aut publice aut secreto vendantur vel quomodocumque commutentur...« Malo po tom neki augsburški građanin uz preporuku svoga biskupa moli istu kongregaciju, da bi smio »iusto pretio nec ullo habito respectu vel ad contactum rerum sacrarum vel ad indulgentias...« prodati one premnoge križeve i krunice, što ih je uz velike troškove i uz pogibelj života donio kući sa svog hodočašća u svetu zemlju. »Quaeritur itaque: An non obstante supra memorato decreto danda sit facultas Oratori supradictas cruces et coronas vendendi? S. Congregatio die 14. Dec. 1722 respondit: Negative« (*Decr. auth.* n. 82).

Pod brojem 344 ista zbirka autentičnih dekreta spominje upit biskupa Valentinskoga: »2. An qui emit cruces, numismata etc., ut ea distribuatur postquam benedicta fuerint cum applicatione indulgentiarum, possit horum petere pretium ab accipientibus sine culpa vel sine periculo indulgentias amittendi? An amittantur tantum, quando quis sibi eas res proprias fecerit, et iis usus fuerit cum intentione lucrandi indulgentias?« — Odgovor kongregacije od 12. srpnja 1847 glasio je: »Ad 2m: Negative ad primam partem; ad secundam: non indigere responsione.«

Navedimo još jedan noviji odgovor iste kongregacije, koji jasno tumači, što je u ovom pogledu slobodno i što nije. U zbirci »Collectanea S. Congr. de Propag. Fide« (II n. 1946 pag. 337 a) čitamo: »S. Congr. Indulg. 10. Julii 1896. — Quamvis haec S. Congregatio... decreverit sub die 16. Julii 1887. res indulgentiis ditatas tradi debere fidelibus omnino gratis, ita ut, si aliquid quocumque titulo requiratur vel accipiat, indulgentiae rebus adnexae amittantur; nihilominus ab hac S. Congr. humiliter petitur sequentium dubiorum solutio:

1. An amittant indulgentias cruces, coronae etc., si quis eas emens, ipsi venditori earum benedictionem nomine suo curandam committat, soluturus pretium expensasque in ipso actu, quo res illas iam benedictas sibi tradentur. — Et quatenus negative:

2. An amittant indulgentias cruces, coronae etc., si quis praevideos eas iam benedictas postulatū iri certa occasione, puta magni

concursum fidelium, in antecessum benedicendas curet pro iis qui eas, restituti pretio expenso, petituri sint.

Ad 1m Negative. — Ad 2m Affirmative.

Jasno je dakle, da se prije izdanja novoga kodeksa blagoslovljene krunice nijesu smjele nikako prodati »sine culpa«, drugim riječima, da se je svako prodavanje takovih krunica, makar i uz istu cijenu, osudilo kao simonia iuris ecclesiastici, i to poradi pogibli sablazni ili nepočitanja prema svetinji. — No ista zabrana postoji i sada.

2. Kan. bo 730 pretpostavlja kanon 727 § 2 te valja tumačiti u suglasju s njime. Svakako kan. 730 izričito ništa ne veli o ukinuću prijašnje crkvene zabrane obzirom na prodavanje blagoslovljenih krunica. Tekst toga kanona nema i ne može imati tako općenih izraza, da bi onemogućena bila svaka simonija »iuris mere ecclesiastici«, jer bi tako § 2 kan. 727 postao suvišan i bez predmeta. Primjer pak o posvećenom kaležu, što ga je po kan. 730 slobodno prodati (privatno, a ne javno, isp. kan. 1305 § 1 n. 2), ne ovlašćuje nas, da isto tvrdimo i o prodavanju blagoslovljenih krunica, jer je Crkva i prije u ovom pogledu konstatovala razliku pa je izričito zabranila ne samo javno nego i tajno prodavanje njihovo. Pošto dakle nema potpunog pariteta između jednog i drugog primjera, kan. 730 nije mogao ni virtualno ili uključno ukinuti one ponovne i izričite zabrane o prodavanju blagoslovljenih krunica.

3. Dapače pozitivno možemo zaključiti osobito iz kan. 924 § 2, da i dalje postoji ta zabrana. Veli se tu: »Indulgentiae coronis aliisve rebus adnexae tunc tantum cessant, cum coronae aliaeve res prorsus desinant esse vel vendantur.« Prestanu li oprostiti prodavanjem krunica, onda u opće nema pametnog razloga, da ih tko blagoslovom obdari oprostima, kad ih vlasnik kani opet prodati. Drugim riječima: Svećenik bi nerazborito radio i protiv volje svete Crkve, kad bi blagoslovio krunice, određene za prodaju. A to vrijedi i bez obzira na prijašnje zabrane crkvene.

Nešto svijetla u ovom pogledu donosi nam i kan. 1305 § 1 n. 2: »Sacra supellex benedicta aut consecrata benedictionem aut consecrationem amittit: ... 2º Si ad usus indecoros adhibita vel publicae venditioni exposita fuerit.« Direktno to vrijedi dakako samo o svetom posudu, koje se bez sablazni i nepočitanja javno ne može prodati kao takovo (sveto). Privatno prodavanje takova svetog posuda nije zabranjeno niti je skopčano sa gubitkom blagoslova ili posvete, kadgod je naime isključena »nedolična poraba« i »pogibelj nepočitanja prema svetinji«.

No isti razlog »pogibelji nepočitanja prema svetinji« vrijedi ne samo kod javne, nego i kod privatne prodaje blagoslovljenih krunica. I tu se baš vidi, zašto nema potpunog pariteta između slučaja privatnog prodavanja posvećenog kaleža, koji nije redovito izložen svakidanjem trgovačkom saobraćaju, i između slučaja privatnog prodavanja blagoslovljenih krunica, gdje je pogibelj zloporabe i nepočitanja prema svetinji per se, non solum per accidens uvijek dosta velika

O ispravnosti mnjenja Ferreresova čini se da sumnja i sam, o. Arregui, jer odmah iza onog citata u bilješki svojoj dodaje: »Sed cf. n. 856.«, gdje nas upozoruje na kan. 924 § 2. I Noldin u najnovijem (13.) izdanju svoje moralke (II n. 184, 4, a coll. n. 189, 2 b) proteže zabranu crkvenu i simoniju iuris ecclesiastici također na prodavanje blagoslovljenih krunica.

J. P. Bock D. J. — Sarajevo.

Ali moremo molke, svetinjice, obdarjene z odpustki, drugim prepustiti? — Doslej je veljalo načelo: Z odpustki obdarjen molek, svetinjico in druge take reči more rabiti samo ena oseba v ta namen, da dobi odpustek. Kdor je torej dal záse blagosloviti molek ali kdor je prejel v dar blagoslovljen molek in ga je že rabil v ta namen, da bi bil deležen odpustkov, tega molka ne more posoditi ali prepustiti komu drugemu, da bi tudi on dobil odpustke. — Po novem zakoniku (kán. 924 § 2) odpustki, ki so navezani na blagoslovljene molke, svetinjice, križce in podobne reči, prenehajo samo tedaj, če se te reči docela razdenejo ali prodajo. Ali se morejo torej odslej blagoslovljene reči posojevati, dedovati, ne da bi se odpustki izgubili? Stvar je bila dvomna. Sv. oče je odločil, da se z odpustki obdarjene reči morejo drugim posojevati, prepuščati in se odpustki ne izgubé (S. Poenit. 18. febr. 1921; AAS 1921, 164). F. U.

Dokaz samskega stanu in naznanilo o sklenjeni poroki. — S. Congregatio de disciplina Sacramentorum je dne 4. julija 1921 izdala posebno navodilo, kako je treba zahtevati dokaz samskega stanu in naznanjati domačemu župniku v tujini sklenjene poroke (Instructio ad Reverendissimos Ordinarios super probatione status liberi ac denuntiatione initi Matrimonii). Navodilo veli: Več škofov se je pritožilo, da župniki, zlasti v daljnih, tujih krajih, kamor se selijo delavci iz Evrope, časih poročajo ženine in neveste, ne da bi se strogo držali tega, kar ukazuje zakonik, da se dokaže samski stan in poroka naznani, kamor treba. Odtod se dogaja, da ne redko skušajo skleniti nov zakon taki, ki so že poročeni.

Da se zabrani to zlo in čuva svetost krščanske družine, je kongregacija že leta 1911 dne 6. marca izdala navodilo, kako ravnati. To navodilo kongregacija sedaj obnavlja in se sklicuje obnem na določbe v novem cerkvenem zakoniku:

1. Ordinariji naj opomni, župnike, da ne smejo poročati ženinov in nevest, dokler se ne dokaže njih samski stan po določbah cerkvenega zakonika (can. 1020 in 1097, § 1, n. 1); od vsakega, ki je bil krščen v drugi župniji, morajo po kan. 1021 zahtevati krstni list; drugače župniki ne smejo poročati niti pod pretvezo, da se odvrne med verniki grdi konkubinat ali zabrani pohujšanje civilne poroke.

2. Župnik, ki je bil navzoč pri poroki, naj sklenjeno poroko po kan. 1103, § 2, hitro naznani župniku onega kraja, kjer sta bila ženin in nevesta krščena. V tem oznanilu naj označi: ime in priimek poročenih in njih roditel'ev, starost poročenih, kraj in dan poroke, ime in pritisne župni pečat. Župnik naj se natanko pouči, iz katere župnije

sta ženin in nevesta, iz katere škofije, kje sta bila krščena; stori naj vse, kar treba, da se bo pismo varno poslalo.

3. Da bode pošiljanje bolj varno, naj župniki zahtevajo ali pošiljajo potrebne listine po škofijskem ordinariatu; to velja za župnika, ki išče dokaza za samski stan ženinov in nevest, in za župnika, ki pošilja naznanilo o sklenjeni poroki; vsak naj se obrne do svojega ordinariata.

4. Župniki naj pomnijo, da so med izseljenci nekateri »quasi vagi«, ki nimajo nikjer niti pravega, niti nepravega domovanja; teh župnik po kan. 1032 ne sme poročati, dokler ni dobil dovoljenja od ordinarija tistega kraja. Če izseljenci sicer niso »vagi«, vendar je težko kdaj izključen dvom o kakem zadržku med ženinom in nevesto, in zato župnik po kan. 1031, § 1, n. 3, ne sme poročati brez ordinarijeve vednosti; imeti mora pred očmi tudi kan. 1023, § 2. Brez vednosti ordinarijeve smejo župniki poročati izseljence samo v sili in zlasti v smrtni nevarnosti.

5. Če se kraj vse previdnosti, o kateri govori n. 1, morda zgodi, da župnik tistega kraja, kjer sta bila ženin in nevesta krščena, po prejetem naznanilu o sklenjeni poroki dožene, da je eden ali drugi že poročen, naj po škofijskem ordinariatu to čimprej naznani župniku onega kraja, kjer se je izvršila nova poroka.

6. Ordinariji naj skrbno pazijo, da bodo župniki te določbe vestno izpolnjevali; in ko bi za koga doznali, da določbe krši, naj ga opomnijo na njegovo dolžnost, in če ni drugače, naj uporabljajo tudi kanonične kazni (AAS 1921, 348 s).

F. U.

O votivni maši v čast presv. Srcu Jezusovemu prvi petek v mesecu. — Če je v petek po osmini Gospodovega vnebohoda oficij in maša »de ea« in če je ta dan obenem prvi petek v mesecu, ali se sme opraviti ena sv. maša v čast presv. Srcu kot slovesna votivna maša v onih cerkvah, v katerih se ta dan zjutraj vrši kaka pobožnost v čast presv. Srcu? — K temu vprašanju je odgovorila kongregacija sv. obredov dne 8. julija 1921: Sv. maša v tem slučaju mora biti »de feria sexta post Octavam Ascensionis«, ima pa značaj slovesne votivne maše (AAS 1921, 391). Mašni formular torej ni formular votivne maše v čast presv. Srcu, »Miserebitur«, ampak opraviti se mora sv. maša, ki jo rubrika ukazuje za ta dan, in to je maša nedelje med osmino Gospodovega vnebohoda (»feria VI post Octavam dicitur Missa Dominicae praecedentis«, tako veli rubrika ob koncu maše v nedeljo med osmino Gospodovega vnebohoda). Ima pa ta maša v čast presv. Srcu značaj slovesne votivne maše, in zato »Gloria« in »Credo« in eno samo oracijo.

F. U.

Oratio »Fidelium«. — Rubricisti ne govoré prav jasno, kdaj naj se dodá pri maši molitev za duše v vicah »Fidelium«, Rubrika v novem misalu (tit. III, n. 2. 3.) veli razločno:

a) *Prima die cuiusque mensis, extra Adventum, Quadragesimam et Tempus Passionis, in qua Officium fiat de Feria,*

in Choro, loco Missae de Officio diei, dicitur Missa conventualis pro defunctis Sacerdotibus, Benefactoribus et aliis; et in omnibus Missis privatis, in quibus non adsit obligatio Chori, paenultimo loco inter omnes Orationes, comprehensis iis, quae ad Celebrantis libitum sint dicendae, additur oratio »Fidelium«, non omissa ob eam ulla ex Orationibus pro diversitate Temporum assignatis. Haec tamen Missa (conventualis pro defunctis) omittitur mense Novembri, in quo Omnium Fidelium Defunctorum Commemorationem universa celebrat Ecclesia. Quod si prima die libera mensis occurrat FERIA Quatuor Temporum, aut aliqua Vigilia, aut primo resumenda sit Missa Dominicae praecedentis impedita, eadem Missa conventualis pro Defunctis et Oratio »Fidelium« dicantur in proximiori sequenti die similiter non impedita.»

b) »Praeterea FERIA II cuiusque Hebdomadae, extra Quadragesimam et Tempus Paschale, in qua Officium fiat de FERIA, dummodo aliqua Vigilia non occurrat, aut primo resumenda non sit Missa Dominicae praecedentis impedita, in Choro, loco Missae conventualis de die, dici potest Missa pro Defunctis. Si vero Missa conventualis celebretur de FERIA currenti vel votiva de SSMA TRINITATE, paenultimo loco, ut supra, additur Oratio »Fidelium« pro Defunctis. Quae item Oratio, etiam in iis ecclesiis aut oratoriis, in quibus non adsit obligatio Chori, additur in omnibus Missis privatis, quae non sint Defunctorum.«

Molitev »Fidelium« se torej dodá prvi dan v mesecu, ko je oficij de FERIA. Po stari rubriki se je ta molitev dodajala prvi dan v mesecu, ko je bil oficij de FERIA ali pa de Festo simplici. Nova rubrika govori samo o feriji.

Ce je prvi dan v mesecu, ko je oficij de FERIA, kvatrni dan ali kaka vigilijska, ali če je tisti dan prvič treba brati nedeljsko mašo, ki je prejšnjo nedeljo ni bilo mogoče brati, se molitev »Fidelium« ne doda in se bo dodala prvi prost dan, ko bo zopet oficij de FERIA.

Od tega pravila, da se molitev »Fidelium« dodá prvi dan v mesecu, ko je oficij de FERIA, je izvzet: adventni čas, postni čas in mesec november.

Molitev »Fidelium« se dodá tudi vsa k ponedeljku, kadar je oficij de FERIA. Izvzeti so ponedeljki v postnem in velikonočnem času, ne pa ponedeljki v adventu. Če v ponedeljek ni oficij de FERIA, se molitev »Fidelium« ne more dodati kak drugi dan med tednom, ko je oficij de FERIA.

Molitev »Fidelium« se dodá po vrhu k vsem drugim molitvam, ki jih mašnik po rubrikah mora moliti. Radi te molitve se ne sme opustiti druga molitev, ki jo rubrika za tisti dan ukazuje. Vstavi pa se molitev »Fidelium« pred zadnjo oracijo, ki jo rubrike ukazujejo. Radi molitve »Fidelium« se tudi ne sme opustiti po škofu ukazana kolekta. Ko rubrika v novem misalu veli, da se oratio imperata opusti, kadar so pri maši že štiri oracije, je pomniti, da se molitev »Fidelium« ne šteje med druge molitve. — Navadne dni med letom se torej pri maši, v kateri se mora dodati oratio »Fidelium«, molitve

vrste po tem-le redu: 1. oratio mašnega formularja (prejšnje nedelje); 2. A cunctis; 3. Fidelium; 4. ad libitum; 5. imperata (cf. Pastor bonus, Trier 1921, 335—337). F. U.

Orationes ab Ordinario imperatae. — Izšel je 20. oktobra 1920 nov misal, ki so v njem rubrike posnete po konstituciji Pija X. »Divino afflatu« in po poznejših odlokih S. R. C. O oracijah ali kolektah, ki jih škof ukaže za svojo diecezo, veli nova rubrika (tit. VI, n. 4):

a) Škof sme ukazati kvečjemu dve oraciji, ne več.

b) Če je po rubrikah tretja oracija »ad libitum«, se moli za tretjo oracijo po škofu ukazana kolekta,

c) Po škofu ukazana oracija se opusti: v godove in praznike 1. in 2. reda (in omnibus duplicibus 1. et 2. classis); v nedelje višje vrste (in Dominicis maioribus: štiri adventne nedelje in vse nedelje od septuagzime do bele nedelje), če ni ta dan oracije »ad libitum«, zakaj v tem slučaju se namesto oracije »ad libitum« moli po škofu ukazana kolekta; v privilegirane ferije (pepelnična sreda in prvi trije dnevi velikega tedna), vigilije (božična, Treh kraljev, binkoštna), oktave (božična, Treh kraljev, velikonočna, vnebohodna, binkoštna, sv. R. Telesa); opusti se tudi v votivnih mašah zavažno, javno zadevo, in v votivnih mašah, ki imajo značaj slovesnih maš; kadar so pri maši že štiri oracije.

Če škof ukaže posebno kolekto za duše v vicah (pro defunctis), se ta opušta razen v naštetih slučajih tudi v velikonočnem času in pri vseh mašah, ki se vrše de officio duplici vel semiduplici ali pri katerih je spomin officii duplicis vel semiduplicis. Moli pa se kolekta za duše v vicah, če jo škof ukaže, tudi pri črnih mašah, ki imajo tri oracije.

č) Če škof ukaže kolekto »contra persecutores Ecclesiae vel pro Papa«, se tiste dni, v katere tudi rubrika ukazuje eno ali drugo izmed teh dveh oracij, moli ena sama, ne obe.

d) Če škof ukaže kolekto »pro re gravi«, se ta opušta samo na božično ali binkoštno vigilijo, na cvetno nedeljo in v godove praznike 1. reda (in omnibus duplicibus 1. classis). Če pa škof izrečno ukaže, da se mora kolekta moliti tudi v praznike 1. reda, tedaj se opusti samo na božič, epifanijo, veliki četrtek, veliko soboto, veliko-nočno nedeljo, vnebohod Gospodov, binkoštno nedeljo, na praznik presv. Trojice in na praznik presv. R. Telesa.

Zgled ad č): V ljubljanski škofiji je bila letos v zimskem času oratio imperata ab Ordinario: za ponedeljek »pro Papa«, za dneve od srede do sobote »contra persecutores Ecclesiae«. Za tisti teden po tihi nedelji ukazuje rubrika za ferialne maše eno ali drugo izmed teh dveh oracij. Duhovniki v ljubljanski škofiji so torej v ponedeljek po tihi nedelji zadostili rubriki in škofovemu ukazu, če so molili kot drugo oracijo »pro Papa«, tretjo oracijo pa opustili. V sredo po tihi nedelji so zadostili dvoji zapovedi, če so molili samo »contra persecutores Ecclesiae«. F. U.

Bogoslovna semenišča na Francoskem. — Bogoslovna semenišča na Francoskem so drugače urejena nego pri nas, drugače nego ukazuje cerkveni zakonik. Kánon 1358. veli: »Curandum, ut in quolibet seminario adsint rector pro disciplina, magistri pro instructione, oeco-

nomus pro curanda re familiari, a rectore distinctus, duo saltem confessarii ordinarii et director spiritus.« Zakonik torej hoče, da bodi delo v semenišču porazdeljeno. Rektor, ravnatelj, skrbi za zunanji red in disciplino; ekonom vodi gospodarstvo; učiteljem, profesorjem, je poverjena znanstvena izobrazba, izpovednikom in duhovnemu voditelju, spiritualu, pa asketična vzgoja in notranje življenje mladih klerikov. Razen rednih izpovednikov naj bodo določeni še drugi izpovedniki, do katerih se morejo gojenci svobodno obrniti, kadarkoli hočejo (can. 1361 § 1. 2.). Poglavarji (rektor i. dr.) naj svojih gojencev, ki z njimi bivajo skupaj v eni hiši, ne izpovedujejo, razen, ko bi iz važnega in nujnega razloga v posebnih slučajih gojenci sami želeli pri njih opraviti sv. izpoved (can. 891). — V zunanjem vodstvu nimajo izpovedniki ničesar govoriti, ničesar odločevati. Zakonik posebej naglašja: če gre za to, ali naj koga pusté k ordinaciji, ali naj koga odslové, ne smejo nikoli vprašati za svét izpovednikov (can. 1361 § 3).

Iz tega se vidi, da hoče zakonik, naj se v semeniščih v vodstvu in vzgoji strogo loči »forum externum« in »forum internum«, zunanji red in disciplina, pa notranja vzgoja in notranje življenje. In kar veleva zakonik, ni novo; že davno prej nego je izšel novi zakonik, je rimska stolica vse te reči ukazala in določila.

Podobno govori novi zakonik tudi o vzgoji mladih redovnikov po samostanih. Za novice mora biti v samostanu eden ali več rednih izpovednikov. Razen rednih izpovednikov pa morajo biti določeni še drugi izpovedniki, pri katerih morejo novici v posebnih slučajih opraviti sv. izpoved (can. 566 § 2). Samostanski poglavar brez važnega razloga navadno (per modum habitus) ne sme izpovedovati svojih podložnih (can. 518 § 2); takisto magister novitiorum ne sme izpovedovati novicev, razen ko bi v posebnem in nujnem slučaju kdo sam želel pri njem se izpovedati (can. 891).

Naša bogoslovna semenišča so v glavnih rečeh tako urejena, kakor določa zakonik. Drugače je na Francoskem.¹

V francoskih semeniščih rektor ali superior ni to, kar pri nas. Vsi mašniki, ki mlade klerike v semenišču vzgajajo in učé, superior in njegov namestnik in profesorji, vsi se imenujejo direktorji (directeurs) in vsi skupaj vodijo in vladajo semenišče. Vsi imajo enake pravice in dolžnosti. Superior ne more sam nič važnega ukreniti. Za vsa važna vprašanja o disciplini, o odslavljanju gojencev, o ordinacijah mora pozvati vse tovariše direktorje v posvèt (conseil). V posvetu superior ne more svoje misli drugim vsiliti in sam odločiti o preporočnem vprašanju; odločuje večina glasov.

Skrb za asketično vzgojo in notranje življenje klerikov je pri nas poverjena posebnemu duhovnemu voditelju, spiritualu, in izpovednikom. V francoskih semeniščih ni nihče posebej določen za duhov-

¹ Gl. J. Blouet, Supérieur du grand Séminaire de Coutances, La communauté éducatrice du clergé de France. Paris 1916. Po tej knjižici, ki jo je uredništvo B. V. prejelo iz Pariza, sem posnel, kar tu podajam o vzgojnem sistemu v francoskih bogoslovnih semeniščih.

nega voditelja, nihče posebej za izpovednika. Vsi direktorji, superior in profesorji, so obenem izpovedniki in duhovni voditelji svojim gojencem. Vsak gojenec si po svoji volji izbere izmed direktorjev izpovednika in duhovnega voditelja. Izbranega prijavi superiorju. Ko bi kateri izmed direktorjev bil že preveč obremenjen z duhovnim vodstvom in izpovedovanjem, superior novega gojenca opomni, naj si izbere koga drugega. Če komu izbrani voditelj in izpovednik ne ugaja, si poišče drugega.

To je v bistvu vzgojni sistem v francoskih semeniščih. Vsi niso zadovoljni s tem ustrojem, in vprav zadnja leta pred vojsko in tudi še med vojsko so duhovniki pri konferencah in tudi v javnih listih razpravljali vprašanje, ali ne bi kazalo vzgajanje mladih klerikov v semeniščih reformirati in tako urediti, kakor velevalo odloki rimske stolice. Novi zakonik takrat še ni bil izšel. Duhovniki, ki jim sedanj način vzgoje ne ugaja, vidijo zlasti dvojen nedostatek v tej vzgoji. Najprej ugovarjajo »parlamentarnemu«¹ ustroju v zunanjem vodstvu. Ker v svetu (conseil) odločuje večina glasov, se lahko zgodi, da mlajši, manj skušeni in manj preudarni člani vodstva preglasujejo starejše, bolj skušene može vzgojitelje. Superior je samo — primus inter pares; in vendar je on škofov namestnik, nositelj škofove avtoritete, ki ga člani vodstva niso sami izbrali, ampak ga je škof poslal v semenišče.

Še težje pomiselke imajo proti temu, da so poglavarji in profesorji v semenišču izpovedniki in duhovni voditelji gojencem. Sklicujejo se na odlok kongregacije sv. oficija z dne 5. julija 1899. Sv. kongregacija odločno prepoveduje, da bi poglavarji v semeniščih izpovedovali svoje gojence. Odlok je bil sicer dan samo za Rim. A iz razlogov, ki jih kongregacija navaja, je vsakemu jasno, da je želja rimske stolice, naj bi se po tem odloku ravnali tudi drugod. Odlok veli: Če poglavarji izpovedujejo svoje gojence, »ex una parte minuatur alumnorum peccata confitendi libertas ipsaque confessionis integritas periclitatur; ex alia vero superiores minus liberi esse possunt in regimine communitatis, ac suspicioni expouuntur aut se notitiis in confessione habitis uti, aut benevolentiores se praeberere erga alumnos, quorum confessiones excipiunt«. Kongregacija dostavlja: te velike neprilike (incommoda, immo gravia mala) mora priznati vsak, kdor ima le količkaj skušnje v duhovnem vodstvu spokornikov.

V popolnem soglasju s tem odlokom je S. C. Episcoporum et Regularium v pravilih, ki jih je dne 18. januarja 1908 izdala za semenišča v Italiji, v čl. 57 ukazala: Poglavarji in profesorji v semenišču ne morejo obenem izvrševati službe duhovnega voditelja ali rednega izpovednika.

Kaj odgovarjajo k tem pomislekom zagovorniki francoskega vzgojnega sistema?

K prvemu očitku, da je vodstvo v francoskih semeniščih nekako parlamentarno, pravijo: za blagor dieceze ni nič tako važno kakor dobro vodstvo v semenišču. Tudi najboljši superior pa ima človeške slabosti. Zato je prav, da je v važnih rečeh vezan na svet drugih in

da proti večini v posvetu ne more ničesar ukreniti. Če se mu za kak sklep večine zdi, da ne bi bil semenišču v prid, naj se obrne na škofa.

Škof naj odloči. Čisto prav. A nam se zdi: če se take stvari v posvetu direktorjev ponavljajo, mora v vodstvu nujno priti do spora in razdora. Tudi drugod, kjer so semenišča urejena, kakor vелеvajo kánoni, so si člani vodstva v svojih nazorih lahko časih navzkriž. Toda spor ne bo tu nikoli tako oster in razdor nikoli tako globok kakor tam, kjer vlada parlamentarni sistem in ima vsak član vodstva enako pravico, s svojim glasom odločevati v prepornih rečeh.

Kar pa zadeva drugi ugovor, češ, da po dekretih sv. stolice direktorji in profesorji v semeniščih ne morejo biti redni izpovedniki in duhovni voditelji svojim gojencem, sodijo zagovorniki francoskega sistema, da ti odloki sv. stolice za francoska semenišča ne veljajo. Po francoskem sistemu da je že drugače dosti poskrbljeno, da se ločita »forum internum« in »forum externum«. V posvetu (conseil) se direktorji razgovarjajo o zunanjem vodstvu, o disciplini, vedenju, znanstvenem in asketičnem napredku gojencev. A kadar govoré o tem ali onem določenem gojencu, mora direktor, ki je tistemu gojencu duhovni voditelj in izpovednik, absolutno molčati. O gojencu, svojem spokorniku, ne sme izpregovoriti nobene besede: ne sme ga ne braniti, ne tožiti.

Nič ne dvomimo, da se na ta način čuva meja med notranjim in zunanjim forum. Ali pa so s tem tudi že zabranjene vse druge nepravilike, ki govori o njih kongregacija sv. oficija? — Ali se ne čutijo poglavarji, ki so izpovedniki svojim gojencem, nekako vezane in opovirane v zunanjem vodstvu? Ali ne bodo, morda nevede, bolj dobrohotni do onih gojencev, ki se pri njih izpovedujejo? Ali ni tudi to mogoče, da bi se v gojencih tu in tam vzbudila sumnja, kakor da poglavarji uporabljajo v zunanjem vodstvu to, kar vedo iz izpovedi? In če gojenca muči ta sumnja, ali se bo mogel potem še tako odkrito izpovedati, kakor bi se moral?

Zagovorniki francoskega sistema mislijo, da se je mogoče izogniti vsem tem nepravilikom in zato ni treba, da bi v dosedanjem sistemu kaj preminjali. In ker se zlasti za superiorja ne zdi primerno, da bi bil izpovednik svojim gojencem, odgovarjajo zagovorniki tega sistema, da je za vzgojo še bolje, če je superior obenem tudi izpovednik. Superior, tako pravijo, ni samo čuvar zunanje discipline, ampak biti mora oče v družini mladih klerikov. Vsak večer zbere krog sebe gojence in jim govori o notranjem življenju. Zato pa ni dosti, da pozna nauk o krščanski popolnosti, globoko mora poznati tudi dušo in srce svojih gojencev. A dušo in srce svojih gojencev, njih notranje boje, misli in želje najlažje spoznava, če je gojencem izpovednik in duhovni voditelj.

Ne govorimo o tem, kje in kako naj mašnik spoznava resnično življenje. To pa se nam zdi gotovo: če je kdo izpovednik in duhovni voditelj majhnemu številu spokornikov, pa kakorkoli uporablja na

zunaj znanje zajeto iz izpovedi in duhovnega vodstva, se komaj, komaj more izogibati težkim neprilikam, ki jih našteva kongregacija svetega oficija.

S francoskim vzgojnim sistemom pa je združena še druga težava. Služba v semenišču zahteva mašnike, ki se odlikujejo v kreposti in vednosti in so enako sposobni za duhovne voditelje in profesorje. Kolikor profesorjev, toliko izpovednikov in duhovnih voditeljev. In vsi morajo vzgajati klerike v istem duhu; vzgoja mora biti enotna. Zagovorniki francoskega sistema sami priznavajo, da je vprav ta stvar, enotna vzgoja, posebno težavna v semeniščih, kjer so superior in profesorji obenem izpovedniki in duhovni voditelji gojencem. Lahko se zgodi, da pride v zbor direktorjev mlad mašnik, ki hodi v duhovnem življenju svoja posebna, drzna pota in oznanja učencem sumne, nevarne nazore. Vzgajal bo klerike v svojem duhu, ne pa v duhu sv. cerkve.

Do l. 1905. so v več kot 40 francoskih semeniščih vodili vzgojo in izobrazbo lazaristi in sulpicijanci. Vseh semenišč na Francoskem je nad 80. Ko so pa izvedli zakon o ločitvi cerkve in države, so iztirali redovnike iz semenišč. Tedaj se je pokazalo, kako težko je dobiti za vsako semenišče deset do dvajset mašnikov, ki bi bili sposobni, da učé in vzgajajo mlade klerike. Mnogi škofje pošiljajo svoje mašnike k lazaristom in sulpicijancem, da se pripravljajo za vzgojo klerikov v domačem semenišču. L. 1907. so zasnovali v Parizu posebno semenišče (*séminaire normal*), kjer naj bi mašniki prihodnji direktorji diecezanskih semenišč dobili potrebno asketično in pedagoško izobrazbo. Voditelji semenišč imajo tudi posebej, sami zase, vsako leto svoje duhovne vaje. Vsa semenišča so med seboj v zvezi in direktorji se zbirajo k skupnim shodom. Pri teh shodih obravnavajo vsa važna vprašanja, ki morejo zanimati vzgojitelje duhovskega naraščaja.

Francoski vzgojni sistem v semeniščih nam v vsem ne ugaja. To pa moramo Francozom priznati, da izredno veliko storé za dobro vzgojo mladih klerikov. Prizadevanje škofov in mašnikov podpira tudi verno francosko ljudstvo. Po zakonu l. 1905, ki je nasilno ločil cerkev in državo, je francoska vlada zasegla vso cerkveno lastnino; tudi semeniščem je zaplenila vse premično in nepremično imetje. V mesecu decembru 1906, sredi mrzle zime, so po vsem Francoskem izgnali bogoslovce iz semenišč, ki so bila zanje zidana in urejena za skupno življenje. Velikodušna požrtvovalnost francoskih katoličanov pa je v nekaj mesecih povsod ustvarila nove domove za mlade klerike. Res da so ti domovi tako v naglici prirejeni od kraja samo za silo mogli služiti svojemu namenu. Trpelo je skupno življenje, pa tudi za zdravje je bilo mnogokje premalo poskrbljeno. A katoličani so storili, kar se je storiti dalo. Polagoma so uredili nove domove, kakor to hoče življenje in vzgoja v semeniščih. Sedemnajst semenišč pa do danes ni moglo dobiti pripravnega prostora v mestu, kjer biva diecezanski škof. Naravno in samo po sebi umevno, da je prva leta po tej katastrofi, ki je zadela semenišča, padlo število kandidatov.

In potem je prišla še vojska. Vojska je izpraznila tretjino francoskih semenišč. Drugod je ostalo le majhno število onih, ki so bili premladi ali preslabi, da bi mogli iti na fronto. Večji del semenišč so premenili v vojne bolnišnice.

Po vojski se opaža veselo znamenje, da se mladeniči zopet bolj oglašajo za semenišče. Bolj kakor prej prihajajo v semenišče sinovi imovitih družin. Mnogo jih je med kandidati, ki so bili v vojski. V pariškem semenišču je bilo lani (l. 1920) 68 oficirjev.

Da bi se med ljudmi budilo zanimanje za mašniški poklic, pišejo francoski duhovniki knjižice, v katerih razpravljajo vprašanje o poklicu, in izdajajo tudi poseben list: *Recrutement sacerdotal* (Toulouse, 9, rue Montplaisir). Uspehi tega dela se že kažejo, in upanje je, da se bodo po vojski razredčene vrste mašnikov počasi, počasi zopet izpopolnile.¹

F. Ušeničnik.



Razgled po krščanskem svetu.

Iz bogoslovnega sveta.

1. Na gregorijanski univerzi v Rimu so se pred nekaj leti otvorili posebni tečaji za pripravo bogoslovnih profesorjev (*cursus magisterii*). V lanskem študijskem letu so že obstoječim dodali tečaj za metodologijo ter za zgodovino skolastične teologije in filozofije. Na isti univerzi se je obnovila stolica za liturgiko in ustanovila stolica za asketiko in mistiko. Prvo je ustanovil papež Benedikt XIV in je obstajala do l. 1870/71, ko se je po okupaciji Rima univerza morala preseliti iz prostranega rimskega kolegija v tesni Palazzo Borromeo. — Za laike se vrše redna predavanja o verskih vprašanjih in so zelo dobro obiskana.

Biblični institut izdaja poleg strogo znanstvenega četrtletnika »*Biblica*«, o katerem bomo še poročali, in poleg v nedoločenih obdobjih izhajajočega zbornika »*Orientalia*« mesečnik »*Verbum Domini*«, namenjen dušnim pastirjem. Ob nedeljah se vrše javna predavanja o zanimivih bibličnih vprašanjih. Tako je n. pr. letos 20. februarja govoril asiriolog A. Deimel o »borbi z zmajem v babilonski religiji« in nje sledovih v sv. pismu.

Na kolegiju de propaganda fide se je v šolskem letu 1919/20 ustanovila nova stolica za misijonsko znanost.

Collegium pontificium internationale Angelicum oo. dominikancev je obhajal lani desetletnico ustanovitve. V študijskem letu 1920/21 se je tudi na tem zavodu otvoril višji tečaj za izobrazbo in pripravo bogoslovnih profesorjev. Tečaj je razdeljen na pet sekcij: historično, filozofično, spekulativno in historično teološko, biblično in cerkvenopravno.

¹ Etudes, tom. 162 (1920), pg. 102—110.

O orientalskem zavodu je BV že poročal (I 181).

2. V Varšavi se je na državni univerzi otvorila »katoliška fakulteta cerkvenih znanosti«, ki obsega teologijo, filozofijo in cerkveno pravo. Dekret kanonične ustanovitve je izdala kongregacija za semenišča in univerze dne 4. aprila 1920. Z dekretom iste kongregacije z dne 25. julija 1920 se je kanonično ustanovila katoliška univerza v Lublinu, obsegajoča dve fakulteti, bogoslovno in cerkvenopravno. Na varšavsko fakulteto je bil pozvan med drugimi tudi znani biblicist L. Szczepanski, bivši profesor na bibličnem institutu v Rimu. — V Lvovu je začel izhajati bogoslovni četrtletnik »Pregľad teologiczny«.

Znani mesečnik »Časopis katolického duchovenstva« je postal organ katoliške bogoslovne fakultete v Pragi, kamor je pozvan slovit preiskovalec petrejske Arabije Al. Musil. V Bratislavi se je ustanovila slovaška bogoslovna fakulteta.

Na modroslovni fakulteti katoliškega instituta v Parizu sta na novo nastali dve stolici za mednarodno in za naravno pravo.

Bogoslovni fakulteti (katoliško in protestantsko) na univerzi v Strasbourgu je prevzela francoska republika kot sestavna člena »odotne univerze. Katoliška fakulteta bo izdajala svoje glasilo »Revue de sciences religieuses«, zamišljeno kot nadaljevanje izbornega četrtletnika »Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes«, ki je vsled vojske prenehal. Protestantska fakulteta izdaja svoj časopis »Revue d'histoire et de philosophie religieuses« kot nadaljevanje bivše »Revue de théologie et philosophie chrétiennes« (Revue de Strasbourg).

Znanstveno visoko stoječo biblično šolo oo. dominikancev v Jeruzalemu je prevzela francoska republika in ji dala naslov »francoska vzhodna arheološka šola«. Vodi jo p. M. J. Lagrange.

V Milanu se je ustanovila nova katoliška univerza z modroslovno in pravno fakulteto; zanj ima posebne zasluge rajni nadškof kardinal Ferrari. Kanonično je bila upostavljena z dekretom kongregacije za semenišča in univerze z dne 25. decembra 1920. Nova univerza je izšla iz instituta za višje študije »Giuseppe Toniolo«.

3. Povodom 1500letnice smrti sv. Hieronima se je vršilo mnogo prireditvev. V znanstvenem pogledu pomembne so bile nekatere, ki jih hočemo tu omeniti. V Rimu je bilo v aprilu, maju in juniju 1920 v Palazzo della Cancelleria sedem javnih predavanj. Sredi decembra 1920 so predavali v veliki dvorani višje cerkvenoglasbene šole trije kardinali, Maffi, Mercier in Gasquet O. S. B. — V starem univerzitetnem mestu Cambridgeu se je od 17. do 19. julija 1921 vršil biblični kongres, kjer so nastopili prvi angleški biblicisti. Kardinal Gasquet je govoril o velikem, od Pija X. započetem delu, o reviziji vulgate. — Rimska družba sv. Hieronima za razširjanje sv. evangelijev je razen latinske antologije iz Hieronimovih del izdala znanstveni zbornik »Miscellanea Geronimiana« (Roma 1920, Tipografia poliglotta Vaticana. 8°, VIII. in 331 str.), o katerem bom o drugi priliki poročal.

4. Najstarejši katoliški bogoslovni znanstveni časopis v Nemčiji je »Theologische Quartalschrift«, ki ga izdajajo profesorji katoliške fakultete na univerzi v Tübingenu. L. 1919 je izšel 100. letnik. Letos so bili izdajatelji vsled težavnih gmotnih razmer prisiljeni, skrajšati četrtletnik na dva polletna zvezka, obsegajoča po šest tiskanih pol. — Petdesetletnico obstoja so obhajale »Stimmen der Zeit«. Od l. 1865 naprej so profesorji filozofije in teologije v kolegiju Družbe Jezusove v Maria-Laach izdajali pod skupnim naslovom »Stimmen aus Maria-Laach« serijo zvezkov v obrambo silaba in pozneje vatikanskega cerkvenega zbora. L. 1871 (15. julija) pa je začel izhajati mesečnik z istim naslovom; v njem so učeni člani jezuitskega reda, ki jih je kulturni boj kmalu nato pregnal iz domovine, presojali vsa sodobna kulturna vprašanja v luči katoliškega verskega naziranja. L. 1914 so zamenjali stari naslov »Stimmen aus Maria-Laach«, ki je bil samo še zgodovinska reminiscenca, z novim, primernejšim »Stimmen der Zeit«. Poleg redno izhajajočih zvezkov časopisa so se izdajali dodatni zvezki, obsegajoči večje študije in monografije. Njih število je 130. V zadnjih letih so te ločili v dve seriji: »Forschungen« und »Kulturfragen«. Po revoluciji l. 1918 so začeli izhajati zveščki »Flugschriften der Stimmen der Zeit«, posvečeni socialnim, političnim in gospodarskim vprašanjem. Časopis izdaje od prvega početka Herderjevo založništvo. — Petdeseto leto je nastopil še drugi list istega založništva, »Die katholischen Missionen«, ki ga tudi izdajejo duhovniki iz Družbe Jezusove.

5. Dne 4. oktobra 1921 je obhajal svojo 75letnico učeni arheolog, ravnatelj muzeja v Splitu, mons. Fr. Bulić, mož svetovnega slovesa. Lani, v svojem mašniškem jubilejnem letu, je napisal učeno razpravo o domovini sv. Hieronima, o kateri bom poročal na drugem mestu. Staro preporno vprašanje je pač v njej rešeno.

Sedemdeset let je 16. marca 1921 dopolnil eden največjih patrologov sedanosti, Oton Bardenhewer, profesor na univerzi v Münchenu. Njegovi kolegi so mu posvetili lepo knjigo »Einführung in das Studium der kath. Theologie« (Kempten 1921, Verl. Jos. Kösel & F. Pustet). — Adolfu Harnacku so ob 70letnici poklonili prijatelji in učenci dva obsežna znanstvena zbornika skupaj z 61 razpravami. K prvemu zborniku »Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. v. Harnack zum 70. Geburtstage dargebracht« (Tübingen 1921, J. C. B. Mohr) je prispevala starejša generacija protestantskih učencev, v drugem, »Harnack-Ehrung« (Leipzig 1921, J. C. Hinrichs), je zastopana mlajša. Oba zbornika nudita zajemljiv vpogled v delo sodobne historične teologije pri nemških protestantih.

6. Slednjič še nekaj spominskih vrstic o bogoslovnih znanstvenikih, ki so umrli v l. 1920 in 1921. Dne 5. februarja 1920 je zatisnil oči H. Cladder S. J.; ni mu bilo usojeno, da bi bil dovršil svoje duhovite študije o literarni plati evangelijev. — Sredi v študijah o jeruzalemski topografiji je prehitela smrt dne 26. marca 1920 Avguščina Stegenška, duhovitega arheologa in umetnostnega zgodovinarja. — Dne 15. marca 1920 je umrl v Göttingenu profesor W.

Bousset, eden najradikalnejših predstavnikov verstvenozgodovinske šole. Njemu sta v kratkih presledkih sledila ustanovitelj in izdajatelj četrtrletnika »Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums«, Ervin Preuschen († 25. maja 1920) in K. H. Cornill, profesor starozakonske vede v Halle († 14. junija 1920). — V Litomericih je sklenil življenje dne 1. julija zaslužni filozof in pedagog Oton Willmann. — V visoki starosti je dne 23. oktobra 1920 na Dunaju preminul pomožni škof Herman Zschokke, bivši profesor na dunajski univerzi in dolgoletni sekcijski načelnik v ministrstvu za bogočastje in uk. — V Gradcu je končal tek življenja umetnostni zgodovinar, konservator mons. J. Graus († 6. aprila 1921). — 20. julija 1921 je pobrala smrt veterana iz zadnjih faz kulturnega boja, münsterskega socialnega ekonomista prof. Fr. Hitzaja. — V Münchenu je dne 14. julija izdihnil zaslužni cerkveni zgodovinar Alojzij Knöpfler, enako čislán kot pisatelj in kot akademski učitelj.

F. K. Lukman.



Slovstvo.

a) Pregledi.

Ločitev države od cerkve.

Vsaka revolucija več ali manj nasilno načne vprašanje o ločitvi države od cerkve. Ko so se ob koncu vojne srednjeevropske monarhije pretvorile v ljudovlade, se je v vseh sprožila ideja te ločitve ali uradno ali pa se je vsaj po časopisju vzbujala želja po kulturnem boju. Ob tej priliki je nastalo mnogo literature, osobito v Nemčiji, ki obravnava to vprašanje, katero še vedno ni popolnoma izginilo z dnevnega reda.

V časih burnega boja, ko dnevno časopisje in poljudne brošure na obeh straneh netijo bojno razpoloženje, je predvsem potrebna jasnost v načelih, in to je podal na podlagi temeljite znanosti bonški profesor dr. Schrörs¹. Katoliško pojmovanje države temelji na bibličnih dogmah in na filozofskem spoznanju. Iz teh dveh virov se sestavlja sistem načel o obsegu in izvoru državne oblasti, o postanku in namenu države, o mejah državne oblasti — in ta sistem vsebuje nauke katoliške cerkve, ki spadajo k depositum fidei, in kot take jih morajo katoliški politiki teoretično pripoznavati in se praktično po njih ravnati. Ker imamo katoliško pojmovanje države, izviraajoče iz dogem in »katoliških resnic«, imamo tudi katoliško politiko v teoriji in v praksi

¹ Schneider, Literatur zur Kirchenfrage der Gegenwart (Berlin. Pressverband für Deutschland 1919) našteva 230 knjižnih naslovov brez števila člankov in razprav po revijah.

² Katholische Staatsauffassung. Kirche und Staat. Nach den prinzipiellen Grundlagen dargestellt. 8^o (III + 101). Freiburg i. B. 1919.

(udejstvovanju) in stranka, obstoječa iz katolikov, je k tej politiki obvezana (str. 59—62). V drugem delu svoje temeljite in živahno pisane brošure obravnava Schrörs razmerje cerkve in države. Pravilno medsebojno razmerje je prirejenost in enakopravnost vkljub temu, da je cerkev činovno državi nadrejena glede izvora in namena. Ta nadrejenost je zgolj ideelnega, ne pa pravnega pomena. V pravnem pomenu odločuje suvereniteta in obojestranski dogovori. V slučaju konflikta pa, če se ne sklene noben dogovor, odločuje ideelna nadrejenost (Act. 5, 29, str. 62—69). Obe vrhovni oblasti morata biti organsko zvezani. To odgovarja obojni njuni naravi, ker obe oblasti sta od Boga, Bog sam pa je najpopolnejša enota (str. 80). Negacija te organske zveze izvira iz dvojnega napačnega načela, češ: a) nič nadnaravnega ne obstoja, b) vernost (religiositas) je zgolj notranje stanje posameznika (str. 85). Da je pa načelo o organski zvezi pravo in nujno, to uči cerkev in ta točka spada k zakladu večnih resnic (str. 86). Kar se tiče ločitve, pokaže Schrörs na zgodovinskih zgledih, da je popolna ločitev nemogoča in neizvedljiva (str. 87—96). Katoliško pojmovanje stoji v načelnem nasprotju zoper vsako državno onipotenco, naj si je nosilec te vse-mogočnosti absoluten vladar ali pa ljudstvo.

Širšim krogom je namenjena poljudno pisana brošurica dr. iur. Neudörferja³, ki je sicer že iz predvojne dobe, a je sedaj bolj aktualna kot ob času natiska. Razpravlja dvojni tip ločitve, prijazni in sovražni, na dveh zgodovinskih zgledih, na Združenih državah Sev. Amerike in na Franciji.

Vsestransko informativno v vprašanju ločitve cerkve od države je predavanje dr. K. Luxa v Münsteru⁴. Proti ločitvi, katero je nameravala izvesti socialistična vlada, so se dvignili najprej katoliki, pred vsemi episkopat, kler, katoliški tisk, katoliško učiteljstvo, katoliški starši in katoliški akademiki, potem pa so se pridružili temu protestu tudi protestanti, tako da je morala vlada preklicati že izdane odredbe glede šolske molitve, službe božje, verskega pouka, duhovniškega šolskega nadzorstva, minister bogočastja Adolf Hoffmann je moral odstopiti. Po kratki razlagi teoretičnega pojma ločitve in praktične izvedbe v raznih državah se peča natančneje z ločitvenim vprašanjem v Prusiji; kakšno stališče zavzemajo v tem katoliki in kakšno protestanti. Odločno poudarja, da ločitev cerkve od države ni zadeva celokupne države, ampak posameznih dežel. Ako že mora priti do ločitve, potem: 1. treba temeljitega posveta vlade z episkopatom, 2. ne sme imeti ločitev cerkvi in veri sovražnega znaka, 3. ne sme se cerkev imovine oropati, 4. zasigurati se mora absolutna verska svoboda (dovoljenje konfesionalnih šol), 5. ohraniti se morajo teološke

³ Die Frage der Trennung von Kirche und Staat nach ihrem gegenwärtigen Stande (120 str.). München u. Mergentheim 1913. Ohlinger.

⁴ Trennung von Kirche und Staat (Politische Bildung, Heft 4). 2. Aufl. 80 (54 str.) Münster 1919. Aschendorff.

fakultete, 6. cela cerkvena (premoženjska) uprava mora ostati neodvisna in 7. prehodna doba naj traja vsaj 10 let. Luxova brošurica se mi zdi vzor kratke poljudne razprave, sloneče na solidnem znanstvenem temelju.

Poleg šole dela pri ločitvi težave g m o t n o vprašanje cerkve. Ali ima država kakšne finančne obveznosti napram cerkvi in kakšne? To vprašanje obdeluje za Nemčijo temeljito dr. iur. J o s. S c h m i t t, tajni finančni svetnik v Karlsruhe⁵. V prvi svoji knjigi obširno dokazuje, da je sedanji fiskus popolni pravni naslednik vseh obveznosti, ki slone na sekulariziranem cerkvenem premoženju, ima torej dolžnost vzdrževati cerkev in vse njene ustanove, katerim je imovino odvzel. Za izhodišče obširnega dokaza, v katerem pusti mnogokrat govoriti vire same, je vzel § 35. Reichdeputationshauptschluß-a iz l. 1803. Pravo, zahtevati od fiskusa ali vzdrževanje ali primeren odkup te dolžnosti ima katoliška in evangelijska cerkev v Nemčiji. Medtem je sedanja nemška ustava v § 138. sprejela načelo, da se obvezne državne dajatve verskim družbam (cerkvam) o d k u p i j o potom posebnih deželnih zakonov, za katere bo izdala država enotna načela. Schmitt v drugi svoji knjigi izčrpno obravnava ta odkup v nemški državi. Po ustavi in prejšnjih konkordatih dokaže, da mora fiskus, kot pravni naslednik vseh obveznosti nekdanjih ustanovnikov, odkupiti svoje obveznosti v tem obsegu in popolnosti, kakor je to hotel ustanovnik, t. j. da odkupna glavica zadošča v s a k o k r a t n i m potrebam (št. 93—106). Odkupna glavica mora biti trajna in takšna, da se prilagaja rastočim cerkvenim potrebam, in to so edinole z e m l j i š č a. Obseg zemljišč, katere naj fiskus cerkvi odstopi, se ne sme določiti po kupni ceni, marveč po č i s t e m l e t n e m d o n o s u. Naj še omenim iz te sicer temeljite, a v težki juristični nemščini pisane knjige, da so po pisateljevem mnenju konkordati svete stolice s protestantskimi deželami (Prusijo, Hannoversko, zgornjerenskimi državicami) m e d n a r o d n e p o g o d b e, katerim zasigurava § 4. in 173. nemške ustave nedotakljivost, da so potemtakem še tudi za sedanjo republiko obvezni.

Mnogo usodnejša kakor za katoliško cerkev bi bila ločitev za evangelijske »deželne« cerkve, ki so tako organično zvezane na podlagi vladarskega sumepiskopata z državno oblastjo, da morajo v slučaju ločitve iskati povsem nove temelje. Zato je pa tudi vprašanje ločitve razburilo protestantske cerkvene kroge, a ni našlo istega enotnega naziranja kakor v katoliških vrstah. Protestantsko stališče napram ločitvi je čisto subjektivno. En del je ločitvi odločno nasproten. češ, da bi pomenila gotovo pogibelj evangelijske cerkve; drugi del je precej indiferenten in tretji del pričakuje od ločitve zboljšanje, deloma ker bi zavladala s tem še večja svoboda v verskem naziranju (liberalni

⁵ Staat und Kirche. Bürgerlich-rechtliche Beziehungen infolge von Säkularisation. 8^o (VII + 138 str.) Freiburg i. B. 1919. — Die Ablösung der Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften. 8^o (VIII + 201 str.) Ibid. 1920.

protestanti), deloma pa ker bi cerkev postala prava ljudska cerkev, ki izključuje sama ob sebi liberalne elemente, katerim je država vendar še preveč pravic dajala (pozitivno verni protestanti). Tako sliko nam nudi zbirka razprav, ki sta jo izdala Friedrich Thimme in Ernst Rolffs⁶.

Izmed 19 sotrudnikov sta le dva katolika, Karl Muth, ki opisuje stališče katoliške cerkve v javnem življenju pred prevratom (83—110), dr. Alex. Brandt razlaga temelje pravnega stališča katoliške cerkve v Prusiji ter se izreka za ohranitev dosedanjega uspešnega razmerja (122—162). Vsi drugi sotrudniki so bolj levičarski protestanti, ki so že pred vojno bili ločitvi prijazni, a soglašajo vsi v tem, da se mora razmerje med cerkvijo in ljudovlado urediti z največjo zmrnostjo, pravičnostjo in obzirnostjo. Med njimi podaja D. Wilh. Bousset, univ. prof. v Gießenu, žalostno sliko o vplivu evangelijske cerkve na javno življenje: na mednarodnem poprišču je popolnoma odpovedala, v notranjosti pa ni znala doseči, da bi živo krščanstvo vodilo vest ljudstva (50—69); dr. Otto Baumgarten-Kiel, gleda simpatično na nameravano ločitev, odločno pa je proti kulturnoboju načinu ločitve, ker bi izčrpal kulturne sile mlade nemške republike (70—83). Štirje članki, vsi iz protestantskih rok, se pečajo z šolskim vprašanjem. Državni podtajnik dr. E. Troeltsch hoče rešiti nerazrešljivo uganko moderne kulture: državna šola ter svoboda vesti, na ta način, da dodeli verski pouk cerkvi, šola pa naj podaja le zgodovinski opis religije (301—325). dočim pa pastor E. Rolffs toplo zagovarja pravico staršev do verske vzgoje v državnih šolah (325—337). Joh. Meyer-Göttling gen dokazuje dolžnost cerkve, mladini podeljevati verski nauk s tem, da bi brezverska šola izpodkopala dosedANJI kulturi vse temelje (338—352). Prof. Deißmann dokazuje pomen teoloških (protestantskih) fakultet v vseobčem znanstvenem in kulturnem življenju naroda, opisuje jih z vidika vede, ljudske prosvete in duševne svetovne politike (352—364).

Kako se v resnici vrši načelna ločitev države od cerkve, slika Franz Goldschmitt na francoskem primeru⁷. V prvem delu svoje knjige našteva proticerkveno zakonodajo od l. 1880—1914 v podrobnem razvoju, v postanku in izvršitvi (10—121); v drugem delu raziskuje vzroke kulturnega boja, notranje (v značaju ljudstva ležeče) in zunanje (122—154); v tretjem kaže posledice in uspehe kulturnega boja (154—208). To poglavje razkriva vse opustošenje, duševno in materialno, katerega je vodil nasilni kulturni boj — in ta povest je silno žalostna, vkljub temu da zadnje poglavje (209—226) v svetlejših barvah riše novo oživetje katolicizma. Goldschmitt ima zbrane mnogo statistike, kar vrednost knjige še povečuje. Zato je zelo primerna in

⁶ Revolution und Kirche. Zur Neuordnung des Kirchenwesens im deutschen Volksstaat. 8^o (VIII + 373). Berlin 1919. Georg Reiner.

⁷ Der Kulturkampf in Frankreich, 2. Aufl. Metzger kathol. Kolportage. 8^o (XIX + 238). Metz 1918.

priporočljiva vsakemu, ki hoče ali celo mora zasledovati, kako so se kulturni boji vršili.

Krajši pregled o sedanjem položaju katoličanov v Franciji podaja p. H. I. Terhünte S. C. J.⁸ V kratkih potezah oriše najprej brezversko in proticerkveno oficijelno Francijo, ko je počela kulturni boj l. 1875. že pod pretvezo narodne edinosti, mnogi katoličani pa, ki izvršenega dejstva republike niso priznavali, temveč se pretirano potegovali za monarhijo, so ta boj le olajšali. Narodne edinosti pa nič bolj ne raztrga kot nasilno preganjanje drugomislečih in drugovercev (13—27). Natančneje analizira v II. poglavju mišljenje francoskega naroda, kako da je pri volitvah šel v veliki večini proti katoliškim strankam (34—45). Toda nov verski duh je zavel po Franciji vzhod tega, ker je moderna veda in filozofija popolnoma odpovedala in ker so katoliki pričeli z nesebičnim in požrtvovalnim delom, katero je ravno največje duhove in mlajše talente privedlo zopet k pozitivni cerkveni vernosti (50—69). Končno nam pisatelj opiše na kratko krepko delo francoskih katolikov, ki imajo pet katoliških univerz, mnogo srednjih šol s 77.037 dijaki, dočim državne šole ne štejejo več nego 98.888 dijakov. Ljudskih šol imajo katoliki 14.428, državnih je 71.091. Brez dvoma pa je število do danes že narastlo, kajti statistika je vzeta iz leta 1912/13. Nadalje našteva razne organizacije za varstvo in vzgojo izšolane mladine (*Patronages et œuvres postsecondaires*), za ljudsko prosveto, katoliški tisk in laiški apostolat itd. Iz cele brošure se vidi, da francoska vlada z ločitvijo od cerkve ni dosegla moralnega uspeha, kakor ga je pričakovala, da pa tudi ni dosegla političnega, dokazuje obnovitev diplomatskih zvez z Vatikanom. Proti ločitvi cerkve in države govore glasno načela oboje oblasti, še glasneje pa praktične skušnje ponesrečenih poskusov ločitve. Rožman.

b) Ocene in poročila.

Slipyi, Dr. Jos., *Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios*. Sonderabdruck aus der Zeitschrift für katholische Theologie; Bd XLIV (1920) u. Bd XLV (1921). 8^o (90 str.) Innsbruck 1921. Fel. Rauch.

Z velikim zanimanjem bo čital to delo dogmatik in historik, ker obema podaja važne rezultate dolgega študija in nove vidike v enem najtežjih problemov iz zgodovine krščanske cerkve. Bilo je predvsem naziranje o cerkvi in naziranje o presv. Trojici, kjer se je grški iztok ločil od latinskega zapada. Fotij tvori zaključno točko stoletja trajajočega razvoja, ki ga označuje vedno večje odtujevanje med obema deloma krščanske cerkve. Svoj izvor ima to odtujevanje v kulturnih in nacionalnih razlikah grškega in latinskorimskega sveta, prehaja vedno bolj na verskodogmatično polje ter doseže svoj višek v drugi

⁸ Die religiöse Lage der Katholiken Frankreichs in der dritten Republik. (Bücher der Stunde 12 Bd.), 12^o (102 str.) Regensburg 1919, Pustet.

polovici 9. stoletja, ko trčita kot predstavitelja obeh svetov drug ob drugega silna duhova v osebah Fotija in Nikolaja I. Pisatelj nam tega ne slika, ker ni to njegov namen; on nam tolmači, kaj je tedaj Fotij glede sv. Trojice učil, kako je prišel do svojega nauka, ki se bistveno razlikuje od onega na zapadu in od onega grške preteklosti na iztoku. Evo v naslednjem njegove misli.

Nauk o presv. Trojici na zapadu je vsekakor nauk sv. Avguščina. Sv. Avguštin vidi v Bogu najprej božjo naravo, ki se razkriva v treh značaj oseb dobivajočih relacijah. Miselni prehod od narave na relacije podajajo imanentni deji božjega spoznavanja in hotenja. Sv. Trojica ni nič drugega kakor božja narava gledana z vidika relacij ali odnosov. Narava je dejavno počelo spoznavanja in hotenja. Prvo se v brezčasnosti javlja kot roditelj (generatio), katere izhod je Oče, sad pa Sin, oba v isti naravi, ker sta pač narava in spoznavanje v Bogu istovetna. Hotenje se javlja prav tako v brezčasnosti med Očetom in Sinom v obliki medsebojne ljubezni, katere imanentni plod je sv. Duh. Ker je pa ta ljubezen zopet identična z božjo naravo, zato sta tukaj Oče in Sin le en princip, od katerega izhaja sv. Duh, qui ex Patre Filioque procedit. To je bil od sv. Avguščina dalje nauk na zapadu. Sin je rojen od Očeta, sv. Duh pa izhaja od Očeta in Sina; v teh treh osebah se javlja ista božja narava, ker sta v Bogu le dva imanentna deja, ki svojo imanentno dejavnost na Očeta, Sina in sv. Duha zakroženo izčrpujeta.

Drugače so zamislili nauk o presv. Trojici cerkveni očetje na iztoku. Oni vidijo v Bogu najprej osebe — radi tega namreč, ker so na iztoku proti zmotam modalistov, monarhiancev in sabeliancev že zgodaj (od 2. stoletja naprej) morali prav to poudarjati — Očeta, Sina in sv. Duha. Božja narava je skupna last božjih oseb, toda tako, da jo Sin dobiva od Očeta, sv. Duh pa od Očeta po Sinu. Sin jo dobiva, ker je rojen od Očeta (z dejem spoznavanja, ki je božji naravi imanenten); na kak način jo sv. Duh dobiva, to je grškim očetom neznano, vsekako na čisto drug način kakor Sin. Izraz za izhajanje sv. Duha je »ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ«. Že od Origena dalje je bil ta nauk pri Grkih udomačen. Izhajanje Sina in sv. Duha pomenja po tem nauku oddajanje iste božje narave od Očeta na Sina in po Sinu na sv. Duha. Sin je pri tem prejemanju in oddajanju posredovatelj. Vse gibanje se vrši v podobi premice, ki pričinja z Očetom in se završuje s sv. Duhom. Jasno je, da je ta nauk pravoveren.

Fotij je podal nov nauk. Tudi on gleda, kakor teologi na zapadu, v Bogu najprej božjo naravo in potem osebe (ὁποστάσεις), toda božjo naravo postavlja tako zelo v ospredje, da se javlja kot nekaj drugega od oseb; κοινόν in ἴδιον v presv. Trojici si naravnost nasprotujeta. Dočim so po nauku sv. Avguščina osebe le odnosi ali relacije iste narave, imajo po Fotiju osebe posebna lastna svojstva. Ὑπόστασις je pri njem božja narava s posebno izrazitimi lastnostmi, ki so neposredno in nerazdružljivo vezane z njo. V tem smislu pripisuje n. pr. Očetu »ἀγεννησία« in »προβολεύς«, Sinu »γέννησις«, sv. Duhu »ἐκπόρευσις«.

V luči te teorije ne moreta seveda več dve osebi nikdar tvoriti eno ter isto počelo. Tako se on loči v nauku o izhajanju sv. Duha i od Avgušтина i od grških očetov. Izhajanja (processiones) niso pri njem čin božje narave, ampak čin Očeta. Dalje izhaja sv. Duh samo od Očeta, drugače kakor Sin, a s a m o o d O č e t a. Sin izhaja od Očeta *λόγῳ τῆς φύσεως*, sv. Duh pa *λόγῳ τῆς ὑποστάσεως*; prvo izhajanje se vrši temeljem *γέννησις*, drugo na podlagi *ἐκπόρευσις*. Pisatelj dokazuje, da je Fotij prišel do svoje teorije skoraj gotovo po študiju spisov meniha Joba iz 6. stoletja. V drugih točkah nauka o presv. Trojici (homouzija, perihoreza, enotnost delovanja na zunaj) se Fotij ne razlikuje od očetov. Kako je pa mogoče dvojno izhajanje v isti božji naravi od istega principa, Fotij v svoji teoriji ne razloži. On se zadovoljuje, da ju na različen način označuje ter da ugotavlja njuno možnost, češ, tudi od istega Adama sta izšla ne na isti način Eva pa Abel, tudi pri istem človeku ista roka sedaj blagoslavlja, sedaj tepe.

Kako je prišel Fotij do tega, da si je utrl lastna pota, ki očitno divergirajo od onih na zapadu in iztoku? Tudi na to vprašanje išče pisatelj odgovora. Fotija ni zadovoljil nauk grških očetov. Hergenröther je trdil, da se Fotij na ta nauk sploh ni oziral. Proti temu ugotavlja avtor, da Fotij sicer ni polemiziral z očetmi, navajajoč jih po imenu, ker bi bilo to vzbudilo preveč pozornosti, pač pa je njihov nauk zavračal, ko je poudarjal težkoče v njem, ki so se mu zdele nerazrešljive. V svojem bistroumju je jasno videl vse šibke strani teorije izhajanja sv. Duha *ἀπὸ πατρὸς διὰ τοῦ τιού*. Tu je n. pr. Oče hkratu posredno in neposredno počelo sv. Duhu; kakor je to mogoče, je Fotij vprašal. Dalje, ker se odigrava rojstvo Sina in izhajanje svetega Duha v brezčasnosti, se mora v istem momentu, ko se r o j s t v o S i n a o d O č e t a dogaja, tudi i z h a j a n j e s v. D u h a o d O č e t a po Sinu vršiti. Imamo torej pravzaprav dvojno rojstvo; tudi sv. Duh je rojen hkratu s Sinom, pa vendar naj od Sina izhaja; kako je zopet to mogoče? Tudi učijo očetje, da d o b i v a sv. Duh božjo naravo od Očeta po Sinu. Kaj naj tukaj more sv. Duh od Sina dobiti? Kar od Očeta dobi, dobi vendar v popolni meri, izhajanje od Sina je torej nepotrebno, itd. Tako se je Fotij ločil od nauka grških očetov in osnoval lastno teorijo, toliko bolj, ker nauka sv. Avgušтина ni poznal. Fotij, dasi prvi učenjak svoje dobe na grškem iztoku, niti latinščine ni znal. Vedel je pač, da izhaja po nauku latinskega zapada sv. Duh ex Patre Filioque, ni pa vedel, kako se ta nauk spekulativno utemeljuje, zato je gledal s stališča svoje teorije v »ex Patre Filioque« dva principa za izhajanje sv. Duha, videl je delitev božje narave in nebroj drugih njemu absurdnih posledic. Sicer je bil tudi s stališča grških očetov nauk zapada Grkom, ki so enotnost principa v tradicijski formuli *ἀπὸ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ* tako ostro izražali, neumljiv. kajti nehoti so videli v njem dvojno počelo.

Za historika so ti zaključki izredno važni. Iz vsega sledi, da pri Fotiju ni bila toliko zla volja, kolikor nesporazumljenje razlog, da je nasprotoval nauku »ex Patre Filioque«. Kar se mu more očitati, bi bilo predvsem to, da se je z a v e s t n o ločil od nauka g r š k i h o č e t o v.

tov. Toda tudi k temu so ga napotile potežkoče, ki jih v njem ni mogel rešiti. Radi nepoznanja nauka sv. Avgušтина bi pa prav tako tudi s stališča iztočne tradicije moral nasprotovati tezi »qui ex Patre Filioque procedit«, posebno radi tega, ker ni bila komentirana s pristavkom »tamquam ab uno principio«, ki vendar vsebuje poglobljeni moment celega nauka. To so na zapadu šele od druge polovice 13. stoletja pričenjali vršiti. Nauk brez tega dodatka je iztočno miselnost izzival. Za grške teologe, ki so tako izrazito učili enotnost principa pri izhajanju sv. Duha, ki je naravnost pohujšljiv, kakor se more to že 200 let pred Fotijem ob času papeža Martina (649—655) konstatirati. Zatorej avtor z Régnomom, ki je na tem polju objavil obširno delo, prav nič ne dvomi, da je bil Fotij prepričan o resnici svojih trditev. Njegova nedoslednost, ki bi proti temu govorila, je bolj navidezna. Tezo zapada je zavračal, ko je živel v dobah nasprotstva z Rimom, molčal pa k njej ob času sprave.

Če pomislimo, da imamo skoraj popolnoma enak slučaj tudi v nazorih glede ustave v cerkvi — prevladujoče naziranje na iztoku je bilo namreč že tedaj v ti točki čisto drugačno od nauka na zapadu — potem vidimo s historičnega stališča v konfliktu med Fotijem in Nikolajem kot predstaviteljema iztoka in zapada le tragične posledice iz življenja dveh svetov, ki se drug drugega nista poznala. Kajti tudi latinski zapad ni poznal in ni razumel iztoka. Tako malo so n. pr. grščino poznali v Rimu, kakor avtor mimo grede omenja (79, 90), da so že v 5. stoletju zaman iskali za ta jezik zanesljivih tolmačev. Dela grških cerkvenih pisateljev so bila na zapadu več ali manj neznana. Prvi pisatelj, ki je tukaj Fotijeve spise čital, se je pojavil šele v 12. stoletju, torej skoraj 300 let po Fotijevem konfliktu z Nikolajem. Sodobniki, ki so pisali proti njemu, so se radi tega borili v zrak. Drug drugega niso poznali, zatorej niso imeli skupnega polja, na katerem bi se mogli nazori izčistiti. Saj so teologi na zapadu že sto let pred Fotijem heretično razlagali formulo celo grške pravoverne tradicije »a Patre per Filium« (82)! Bilo je popolnoma nemogoče, da bi se v takih okoliščinah moglo na skupnem temelju dognati, kdo ima prav, kdo ne. Vsekako moramo sponirati, da je bila glede nauka o presv. Trojici (in tudi glede nauka o ustavi cerkve) resnica ne samo na zapadu, ampak jako mnogo poštenega prepričanja in jako mnogo dobre vere tudi pri Fotiju in njegovih pristaših ter v teološki miselnosti na iztoku sploh. Tudi na Fotija bo treba torej s historičnega stališča čisto drugače gledati, kakor se je to mnogokje delalo do sedaj. Bolj ko bo to načelo prodiralo, bolje bo. V to je v prvi vrsti poklicano mirno znanstveno raziskavanje. Avtor naše razprave je tukaj napravil lep korak. Iskreno ga pozdravljamo. Na korist stvari same bi želeli le to, da bi svojo študijo razširil, posebno v poglavju, kako je Fotij prišel do svoje teorije.

Jos. Srebrnič.

Božitković, P. Fr. Georgius O. F. M., S. Bonaventurae doctrina de gratia et libero arbitrio. — Dissertatio inauguralis.

8° (XLII + 158). Balneis Marianis 1919. Typographia »Egerland«. K 20.—.

Za nobeno resnico katoliške vere se niso bogoslovci od Luthra in Kalvina ter njihove obsodbe sem s takim naporom in vztrajnostjo, s takim učenim aparatom in bistroumnostjo prepirali kakor za dogmo o milosti božji, v bistvu opravičenja, o delovanju milosti na človeško voljo in o zaslužnosti dobrih del. Nič čudnega ni, če so bili v nasprotju z znanimi krivoverci Bajem in Janzenijem ter njihovimi pristaši. Toda celo med katoličani ni bilo ednosti. V temeljnem vprašanju, kako bi se dalo nezmotljivo delovanje milosti božje s človeško prosto voljo združiti, so si bila mnenja večkrat diametralno nasprotna. Kolikor glav, toliko misli, velja posebno v tem težkem vprašanju še dandanes.

Do večje jasnosti v tem vprašanju — do popolne itak najbrž v tem življenju ne bomo prišli — nas morejo privedi le monografije o nauku posameznih znamenitejših bogoslovcev glede te dogme. Prav zato pozdravljamo tudi to študijo, zlasti še, ker se je pisatelj lotil sv. Bonaventura, o katerem so tovrstne monografične študije kljub slavaspevu Leona XIII. v encikliki »Aeterni Patris« silno redke.

Spis sam obsega dva dela. Skoro četrtino knjige namreč polni uvod (XLII str.) z daljšo razpravo o študiju del sv. Bonaventura. V prvem poglavju tega uvoda deli naš avtor v svrhu lažjega pregleda vsa dela serafskega učitelja po posameznih strokah. Potem skuša proti Ehrleju, Portaliéju, Baumgartnerju in dr. dokazati, da sv. Bonaventura ni bil pristaš znanega avguštinizma, ampak peripatetik.

V tretjem poglavju opisuje avtor razmerje skolastika do svetega pisma, do cerkvenih očetov, bogoslovcev, modroslovcev in drugih znanstvenikov. Nadalje nam stavi pred oči značaj vseh Bonaventurovih spisov, ki se precizno izraža v besedah svetnika samega: »Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere.« (Praeloc. in II. Sent.) V petem in zadnjem poglavju, ki bi po svoji vsebini spadalo bolj na konec vsega spisa, označuje avtor dogmatskohistorično vrednost nauka sv. Bonaventura o milosti.

Potrebno se nam zdi pripomniti k temu uvodu, da se nam avtorjeva teza »S. Bonaventuram re vera peripateticorum scholae adhaerere« (p. XX), da torej ni bil pristaš takozvanega avguštinizma, zdi pogrešena. Eno je gotovo: ime avguštinizem, ki se splošno prideva filozofičnemu sestavu, katerega zastopnik je bil tudi sv. Bonaventura, je zelo nesrečno izbrano. Treba je razločevati med pravim in napačnim avguštinizmom, če že hočemo rabiti to zdaj udomačeno ime. Napačni avguštinizem ima svoj izvor v arabskem novoplatonskem modroslovju, pravi pa obsega nauk sv. Avgušтина samega. Tu je treba ločiti med Avguštinom modroslovcem in bogoslovcem, kakor v resnici loči n. pr. sv. Tomaž Akvinski (II Sent. d. 14. q. 1 a. 2). Kot bogoslovca so ga upoštevali vsi brez izjeme, tako pripadniki konservativne struje kakor tudi častivci Aristotelovi. Kot modroslovca so ga pa ti slednji deloma odklanjali, deloma po Aristotelovih načelih prirojali; pri konservativni struji pa je tudi v tem oziru užival prednost pred Aristotelom. Karakteristični nauki filozofičnega sistema, ki je

znan pod imenom »avguštinizem«, so teorija o luči, o množini podstatnih likov in o »rationes seminales«. Vse troje najdemo pri sv. Bonaventuri. Prvi nauk v II Sent. d. 13 a. 2 q. 1, drugega v II Sent. d. 17 a. 2 fund. 3; Ib. d. 177a. 1 q. 2 ad 6. Tretji nauk slednjič najdemo v II Sent. d. 15 a. 1 q. 1; Ib. d. 18 a. 1 q. 3. Iz tega je jasno razvidno, da je bil sv. Bonaventura pristaš »avguštinizma« in ne peripatetik v smislu našega avtorja (p. XX), četudi na drugi strani radi priznamo, da je marsikaj tudi on že sprejel iz Aristotela.

Drugi del, ki obsega nauk sv. Bonaventura o milosti, deli avtor v tri dele. V prvem obravnava milost sploh, njeno naravo, postanek, nalogo, razdelitev in definicijo. V drugem delu opisuje milost v njenem razmerju do naše svobodne volje, govori o opravičenju in zasluženju. V tretjem naposled razpravlja o potrebi milosti pred padcem angelov in naših prastaršev.

Razprava je izdelana skrbno in temelji vseskozi na resnem študiju sv. Bonaventura. Sv. Bonaventura je sicer ostal zvest svoji maksimi: »Non novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere,« vendar je gotovo med prvimi bogoslovci, kakor je razvidno iz pričujoče razprave, ki je jasno in določno podal nauk o postanku, bistvu, obsegu in potrebi dejanske milosti božje, katero on imenuje »gratia gratis data« (p. 11—25). S tem je izpodbita stara tradicionalna, a vendar pogrešena trditev, ki iz enega dogmatičnega manuala najde neovirano pot v drugega (prim. n. pr. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik II*^a [Freiburg i. Breisgau 1918] n. 16), trditev namreč, da so skolastiki imeli pred očmi povečini le »gratia habitualis«. V tem oziru je prehitel sv. Tomaža Akvinskega, ker je sv. Bonaventura to učil že l. 1253, davno preden je Akvinec začel svojo »Summa theologica«. Kljub svojemu miroljubnemu značaju se je Bonaventura vsekdar držal načela: »Magis amica veritas«. Imenoma je nastopil proti nauku Petra Lombarda, ki je zanikaval, da bi bila milost v nas nekaj ustvarjenega (str. 4 nsl.) Pobiljal je tecto nomine mnenje Hugona Viktorijanca, češ da med stvarjenjem in padcem angelov ni bilo nobene ga presledka (str. 122 nsl.), in ravnotako tudi obsodil nauk Anzelmov, ki je učil, da se človek v sedanjem stanju brez pomoči milosti božje ne bi mogel ustavljati nobeni skušnjavi (str. 60 nsl.) Navzlic znanemu svojemu prijateljstvu s sv. Tomažem je vendar proti njemu zagovarjal svoje mnenje, kakor n. pr. v vprašanju definicije »liberi arbitrii« (str. 48 nsl.). Tako vidimo, da je bil sv. Bonaventura v resnici samostojen teolog, ki se je sicer skušal držati »sententiae communis«, a le tedaj, kadar je bil o njeni istinitosti sam trdno prepričan. Glede znane molinistične kontroverze zastopa odločno nasprotno stališče. Po njegovem nauku izhaja zaslužno dejanje od milosti, ki notranje preobrazi in disponira človeško dobro voljo.

Pripomniti bi še bilo, da so v literaturi nekatere citacije pomanjkljive (prim. p. 153), v spisu samem bi pa natančnosti citacij nič ne škodilo, če bi avtor večkrat rabil kratico ib. ali l. c., ker polno ime avtorja s polnim naslovom spisa do enajstkrat na eni strani ponavljano čitatelja le moti.

P. A. Tominec O. F. M.

Muckermann, Herm., S. J., *Kind und Volk*, Der biologische Wert der Treue zu den Lebensgesetzen beim Aufbau der Familie. 4. u. 5. Aufl. Freiburg i. B. 1921. Herder & Co. — I. Teil: Vererbung und Auslese. 8° (VII + 208). M 14-60; vez. M 19.—. — II. Teil: Gestaltung der Lebenslage. 8° (VIII + 270). M 17.—; vez. M 21-50.

Tak je celotni naslov dvema ličnima zvezkoma, ki sta letos (1921) vnovič izšla iz peresa znamenitega nemškega biologa in sociologa. V naslovu samem je označena bogata vsebina vsemu delu, ki je tudi za naše prilike izredno zanimivo v več ko enem pogledu. Naše domače slovstvo je v ti stroki komaj v povojih.¹ Zato menda ne bo odveč, ako poročam o tem bogatem, mojstrsko uspelem delu nekoliko obširneje. Na vrtu modernih ved se pojavljajo čudovite križanke, rastline, nastale iz sorodnih si, a vendar različnih prednic. Tako se je razvila v Nemcih plemenska higiena kot potomka-križanka higiene in antropologije, pri Angležih in Amerikancih evgenetika (ali evgenika) kot plod biologije in sociologije. Obe sta si tako podobni, da jih ponekod zamenjavajo. Te moderne znanstvene panoge so predmet p. Muckermannovemu delu s posebnim upoštevanjem povojnih razmer v Nemčiji.

Pisatelj najprej ugotavlja na podlagi »usodnih knjig« statistike, da je že pred svetovno vojno pešala rast nemške veje na svetovnem drevesu in nagloma posnemala pojemajočo in usihajočo rast francoske narodne veje, kjer je število smrtnih primerov že dosegalo število porodov in jih v dveh letih celo preseгло. Skupne izgube vseh držav v svetovni vojni cenijo statistiki na 35 milijonov ljudi, in sicer je od teh padlo in umrlo v vojni 10 milijonov, 5 milijonov jih je radi vojnih razmer več umrlo doma, 20 milijonov porodov pa je izostalo. Nemčija je silno trpela na takih vojnih žrtvah, trpi pa še dalje, ker se je njeno zdravstveno stanje zelo poslabšalo, zlasti tuberkuloza se nevarno širi.

Po ti neveseli ugotovitvi se pisatelj obsežno bavi z vprašanji, kako narodovo moč pomladiti in okrepiti, ter poroča zelo pregledno o bioloških naukih glede dednosti, opisuje pomen dednih nastav in življenjskih pogojev, ki določajo posamnikov ustroj. Darwinov poskus, kako razložiti te temeljne zagonetke, se ni obnesel in velja dandanes za zastarel in naravoslovno nesprejemljiv. Pač pa se je uveljavil mendelizem. Početnik mu je menih iz Brna (na Moravskem), pater Gregorij Mendel, ki je že okoli leta 1870, odkril in objavil zakone, veljavne za razvojeslovje rastlin. Ta nauk je šele po smrti skromnega meniha, a tem globljega naravoslovca učenjaka okoli 1900 prodril v širšo znanstveno javnost in tvori dandanes temelj modernemu razvojeslovju. Mendelovo odkritje nas je uvedlo v tajne globine dednosti; formula, ki jo je izsledil na grahovitih hibridih (kri-

¹ Poleg posamičnih in kratkih spisov v raznih strokovnih listih in revijah je izšlo doslej pri nas lani: Dr. Vlad. S. Stanojević, *Evgenika* (Higijena čovečjega začeca i problem nasleda. Izdanje Ministarstva Narodnog Zdravlja. Beograd 1920.

žankah) po trudapolnih poskusih in opazovanjih, velja za organsko življenje sploh, kar so nešteti biologi naravoslovci za njim potrdili in njegov nauk na vse živo (rastline, živali in človeka) razširili.

Zdaj vemo znatno več, zakaj je usoda novega organizma toli odvisna od svojstev, lastnih roditeljem, ker se ta svojstva prenašajo po nekih stalnih zakonih od roditeljev na potomstvo. Ne da se dovolj preceniti sreča, izražena z doslej prazno besedo blagorodnosti, kar pomenja večjo ali manjšo množino ugodnih podedovanih svojstev. Seve, prenašajo se na potomstvo tudi neugodna svojstva roditeljev. Prevladovanje ugodnih ali neugodnih dednih nastav je zelo odvisno od kakovosti obeh roditeljev in njiu bližnje in daljnje krvne sorodnosti. Iz tega dejstva je umevna dedna nadarjenost (v širšem pomenu) in dedna obremenjenost. Pisatelj navaja za to zglede iz prirode, pa tudi rodovnike odličnih družin (tovarnar Krupp, muzik Bach), pa tudi duševno ali telesno propalih družin.

Idiokineza znači spreminjanje dednih nastav. To se vrši v ugodnem in neugodnem smislu. Znani so zlasti vzroki za propadanje dednih nastav, manj znani so vzroki za izboljšanje. Posebno usodno in zločesto vlogo ima pri propadanju ali poslabšanju dednih nastav alkoholizem z vso nepregledno vrsto zlih posledic v duševnem, telesnem, gmotnem in kulturnem pogledu.

Genotip ali idiotip (genotypus ali idiotypus) je skupina vseh dednih nastav, ki jih sprejme otrok po očetu ali materi in po njih od vseh prednikov. Te nastave določajo ne samo njegovo telesnost, marveč tudi njegovo duševnost. Fenotip (phaenotypus) pa je posameznik, ki se je razvil iz genotipa (to je iz dednih nastav) pod vplivom zunanjih življenskih pogojev. Enako seme se razvije v plavinskem svetu v drugačne rastlinice kakor v dolinskem, v močvirnem drugače ko v skalovitem. Istotako je tudi v živalstvu in pri človeku, iz enakega genotipa se razvijajo v različnih okolnostih različni fenotipi.

Po teh več ali manj teoretičnih razmotrivanjih zasleduje pisatelj nadalje z biološkega stališča kriterije, ki naj bi bili za srečni izbor merodajni. Biološki kriteriji, pogoji za srečo zakona in potomstva, so: 1. Telesno in duševno zdravje obeh bodočih koncev in njihovih družin. Marsikateri posameznik, izhajajoč iz bolne družine, je morda sam zdrav, prenaša pa družinsko bolezen po dednih nastavah na svoje potomstvo. To velja za mnoge živčne, možganske, krvne in druge bolezni. Najbolj treba varovati se alkoholizma, spolnih kug, družinske tuberkuloze (zdravstvena sposobnost). 2. Smisel in utriena volja za zakonsko zvestobo in zvestoba do temeljnih življenskih postav (npravna, etična sposobnost). 3. Ugodne zunanje življenske okoliščine, kakor primeren zaslužek ali dohodek, primerno bivališče itd. (gospodarska sposobnost). 4. Globoka srčna ljubezen, ki ima svoje korenike v duševnem soglasju in je vsekdar pripravljena za žrtve.

Priprava za srečno zakonsko življenje ali spolna vzgoja obstoji bistveno v tem, da se deška oziroma deklška doba do možnosti podaljša in mladega človeka od spolnosti odvrača in ga vsem

spolnim mikom odteguje. Kadar pa nastopajo zdravstvene ali npravne nevarnosti, treba resnega in stvarnega pouka, in sicer posamič od strani roditeljev ali poklicanih namestnikov. Splošna predavanja, pouk v šoli, prosvetni spisi, leposlovje, gledališče, upodabljajoča umetnost niso primerna sredstva za spolno vzgojo. Da se obvaruje mladina raznih spolnih zmot in zablod, treba iskrenega otroškega zaupanja do roditeljev. Važna naloga vzgoje je, da si roditelji ohranijo in skrbno negujejo prirčno razmerje in zaupanje otrok do sebe. Vse, kar pospešuje sramežljivost, krepi voljo in jači samozatajevanje in požrtvovalnost do drugih, spada bistveno v spolno vzgojo. Usodna je dvojna spolna morala, ki se nekako trpi celo v dobrih krogih. Spolna morala mora biti ena in enako veljavna za oba spola. Neoskrunjenost se pričakuje in zahteva od nevest, ravno taka je obvezna i za ženine. Ako se izvede ta nujna moralna zahteva, izgine do malega vse zlo, ki je v spolnih boleznih. Edina pametna profilaksa proti grozni šibi spolnih kuč je spolna zdržnost pred zakonom. Tudi v zakonu treba obzirnosti in prizanesljivosti, saj nežna ljubezen nalaga tudi zakoncem časih celo junaško požrtvovalnost. Sreča brez grenkega kesanja se obeta le onim, ki so se utrdili v zdržnosti in svoje nagone ukrotili.

Plemensko-higienski izbor manjvrednih je zlasti po vojni velik problem. Najkrepkejši, telesno in duševno zdravi naraščaj, cvet naroda, je pokončala vojna. Število manjvrednih pa je silno narastlo. Sicer pa je bilo vprašanje, kako preprečiti ploditev slaboumnih, umobolnih, epileptikov, neozdravnih alkoholikov, nepoboljšljivih hudodelcev itd. že pred vojno pereče. V Švici in Ameriki so napravili nekaj poskusov prisilne sterilizacije (na nekrvav način potom Röntgenovih žarkov). Toda zdravi čut naroda se upira takemu načinu evgenike v onih državah samih.

Narod tvorijo družine, narodovo srečo pa srečne družine. Katera družina je sama na sebi najbolj srečna in katera največ prispeva k skupni narodovi sreči? Avtor loči družine v tri skupine: naravna pravilna družina, nenaravna velika (umetno prevelika) družina in nenaravna krnjava (umetno premala) družina. Naravno pravilno družino znači: zvestoba do življenskih zakonov, ugoden obojestranski izbor, zvesta in nežna obojestranska ljubezen; število v pravih presledkih rojenih otrok znaša povprečno 7—9. Nenaravno veliko družino sestavljajo: nezrele, prezgodaj poročene dvojice brez srečne izbire ali brez moževe obzirne ljubezni ali radi ženine nesposobnosti za dojenje; število v kratkih presledkih rojenih otrok je nad 10. Tretjo skupino, nenaravno okrnjeno družino pa tvori večja ali manjša nezvestoba do zakonov narave in življenja. Umetno preprečevanje oploja, umetni splavi in umetno umiranje dojenčev je njih znak. Število otrok je vsled hotne ali neprostovoljne nerodovitnosti malo, 1—3. Pisatelj podrobno analizira te tri skupine družine glede zdravja, premoženja in splošnega blagostanja ter ugotavlja na podlagi statistik in izjav odličnih zdravnikov in higienikov, da je umetna krnjava družina največje zlo sebi in narodu, manjše, a vendar še zlo,

umetna velika družina, edina oblika pa, ki vsebuje pogoje lastni sreči in prospevanju naroda, naravna pravilna družina. V nji je tudi povoljno rešen problem, katero število otrok je vsaki posamezni družini najbolj prikladno. Obširno razmotriva pisatelj preprečevanje zaroda kot zločin v evgenetskem, kulturnem in gospodarskem pogledu. Zanimivi so pisateljevi podatki o takozvanih indikacijah za umetne splave iz zdravstvenih ozirrov. To naziranje, ki je med nekaterimi zdravniki še razširjeno, pobija pisatelj z izjavami odličnih strokovnjakov ginekologov. Vsa k splav, tudi iz zdravstvenih ozirrov indicirani splav, je protinaraven in zato škodljiv.

Divno je poglavje o življenjski skupnosti matere z otrokom. Življenska skupnost je biološka, telesna in duševna. Bistvenega pomena za oba, mater in otroka, pa tudi za družino in narod, je dojenje lastnega otroka. Dojenje, ki je zahteva narave, je blagoslov za mater in največja dota otroka, je pravi in zanesljivi regulator, ki ureja število otrok. Nevršenje te biološke dolžnosti je usodno za otroka in mater, družino in narod. Vsa, tudi najrazkošnejša sredstva, ne zmorejo nadomestiti otroku, kar ima od svoje četudi siromašne matere, ako je na njenih prsih.

Da more družina povoljno uspevati, treba ji primerne bivališča, stanovanja ali najboljše lastnega doma, ki, dasi skromen, zadošča potrebam in higienskimi predpisi. Vzor je enodružinska hišica z vrtom. Prvi, ki je to srečno misel započel in v velikem izvršil, je bil Krupp v Essenu. Obširno se bavi pisatelj s tem vprašanjem, ugotavlja najmanjše potrebščine in nasvetuje, kako bi se dalo tudi v teh težkih časih pomagati družinam do človeka vrednih in dostojnih bivališč. V to so poklicani država, avtonomna oblastva ter velepodjetniki in zadruga.

Naposled poudarja pisatelj kot pogoj, ki more propadajočo moč družin in naroda oteti in iznova poživiti, veliko nravno obnovo vsega ljudstva, kakor so izjavili nemški škofje že pred svetovno vojno, ko so l. 1913. v Fuldi izdali slovito pastirsko pismo o načelih krščanskega zakona in družinskega življenja. To pismo katoliških škofov je vzbudilo tudi v krogih nekaterih učenjakov, higienikov in evgenetikov, občudovanje in priznanje.

To delo p. Muckermanna je strogo znanstveno biološko-sociološko delo. Verno slika nevarnosti, ki ogrožajo nemške družine in ves nemški narod, zasleduje v globinah vzroke propadanju in podaja vseskozi utemeljene nasvete, kako naraščajoče zlo zaježiti in odvrniti. Delo je v drugi vrsti sijajna apologija krščanske etike, zakaj naravni zakoni, ki veljajo v moderni biologiji, se popolnoma skladajo z zahtevami krščanske morale. Ta je v gotovih krogih razkričana kot zastarela, pretirana, modernemu pojmovanju življenja sovražna. Pisatelj primerja nasilne, krute in zato neizvedljive zahteve nekaterih pretiranih evgenetikov z milimi svobodoljubnimi zahtevami krščanske morale.

Knjiga je spisana za poklicane učitelje ljudstva, predvsem duhovnike, vzgojitelje in vse one, ki se bavijo z nravno in gmočno po-

vzdigo ljudstva. Poleg temeljitega pojmovanja najglobljih življenskih problemov se navzamejo v nji nesebične ljubezni do svojega naroda. Tudi vsakemu drugemu inteligentu, zlasti pa inteligentnemu naraščaju bo to s pesniškim zanosom in nežnočutjem spisano in prepojeno delo služilo kot zanesljivo vodilo v življenje. Dr. Ant. Breclj.

Mutz, Dr. Franz Xav., *Die Verwaltung der heiligen Sakramente*. Vierte, auf Grund des Codex Iuris Canonici neubearbeitete Auflage. 8^o (VIII + 303 S.) Freiburg in Breisgau 1920, Herdersche Verlagsbuchhandlung, M. 20.—.

Prve tri izdaje knjige o delitvi zakramentov je pisatelj dal natisniti kot manuskript v porabo bogoslovnemu freiburškemu seminšču. Knjiga pa je ugajala tudi drugim. Pisatelj jo je zato predelal po novem cerkvenem zakoniku in v četrti izdaji izročil javnosti. Knjiga ne govori o obredih sv. zakramentov, ampak razpravlja samo moralna in pravna vprašanja. Mutz piše precizno in jasno. Posebno skrbno je obdelana stvarina o zakramentu sv. pokore; obsega malone 200 strani, torej dve tretjini cele knjige. Zelo praktična so navodila o izpovedovanju otrok, mladeničev in deklet. Kdor se je teh stvari o sv. zakramentih že učil po kaki drugi bolj obširni knjigi, pa želi v dvomu točnega, pa kratkega odgovora, n'emu bo Mutzova knjiga prav dobro služila.

Naj dodam nekaj opazk. Na str. 29, kjer govori pisatelj o obnavljanju hostij, bi bilo treba navesti odlok C. de Sacram. 7. dec. 1918 (AAS 1919, 8), ki veli, da se hostije, stare dva ali tri mesece, ne smejo rabiti. V poglavju o sv. obhajilu pogrešam odlok Pija X o pogostem obhajilu. Ko govori pisatelj o prvem obhajilu otrok, pravi: kdaj bodi prvo slovesno obhajilo otrok, to določuje škof za svojo diecezo. V freiburški nadškofiji je ukazano, da se puščajo otroci prvikrat k sv. obhajilu redno ob koncu 5. šolskega leta (str. 30). O dekretu Pija X o prvem obhajilu in o kanonih novega zakonika pisatelj molči. Na str. 42. omenja pisatelj pošiljanje ustanovnih maš v drug kraj in pravi, da se dá tujemu mašniku samo škofijski stipendij. Treba bi bilo ločiti, ali je stipendij ustanovne maše pars dotis beneficij ali pa ne (can. 840 § 2). Prepoved de absolute complicitis umeva pisatelj tako, da velja tudi za greh, ki bi ga bil kdo naredil, še preden je bil mašnik (str. 143). Dostaviti bi moral, da pa drugi avtorji drugače sodijo, in je torej stvar dvomna. Pisatelj tudi trdi, da mašnik complice tudi od drugih grehov ne more odvezati, razen, če mašnik spokornika ne spozna in je spokornik bona fide (str. 144). Drugi avtorji po pravici poudarjajo odlok S. Poenit. 16. maja 1877, ki veli, da je mašniku vzeta jurisdikcija nad spokornikom »in ordine ad ipsum peccatum turpe, in quo idem confessarius complex fuit«. Odtod izvajajo: če je spokornik bona fide, je odveza od drugih grehov veljavna in direktna; »a peccato turpi, in quo confessarius complex fuit«, pa v tem slučaju mašnik odveže spokornika indirektno, pa naj spokornika spozna ali ne. — Za Onanov greh misli pisatelj (str. 213): če je spokornik bona fide, in ni upanja, da bi opominjevanje kaj pomagalo, naj spovednik molči. K temu bi pripomnil: v naši dobi, ko se o tem grehu toliko govori in piše, ni mogoče, vsaj za dolgo časa ne, da bi bil kdo vdan temu grehu, pa ne bi imel nobenega dvoma; če torej izpovednik spozna, da je spokornik grešil v tej reči, izpovednik ne sme molčati, ampak mora spokornika poučiti. To jasno sledi iz odgovora v S. Poenit. 13. nov. 1901 (Coll. C. de Prop. F. n. 2123). — Mladim bogoslovcem, ki jim je knjiga najprej namenjena, bi bil pisatelj brez dvoma ustregel, ko bi bil v poglavju o poklicu v sv. mašništvo (str. 258), označil in razložil znamenja poklica, kakor jih našteva odgovor

sv. stolice z dne 26. junija 1912 (AAS 1912, 485) in kánon 1363 § 1. Ko pisatelj govori o tem, ali smejo duhovniki nositi brado (str. 259), bi bilo treba navesti odgovor C. Concilii z dne 10. jan. 1920 (AAS 1920, 43—47). Pri citatih iz raznih knjig bi želel, da bi nam pisatelj poleg natančnega naslova redno označil tudi izdajo, ki jo je uporabljal. F. Ušeničnik.

d'Herbigny Michel, S. J., *La Théologie du Révélé*. Ce qu'elle suppose — Ce qu'elle étudie — Par quels degrés (Introduction générale). Préface de S. E. Card. Mercier. 12^e (XI+378). Paris 1921. G. Beauchesne.

Knjiga je namenjena početnikom v teologiji in laikom, ki se zanimajo za bogoslovje, a koristna je tudi duhovnikom, ki se žele ozreti po polju, ki so ga proučili. Pisatelj razpravlja: 1. o filozofiji, veri in o apologetiki, t. j. o podlagi teologije; 2. o predmetu teologije same, o pojmu in o strokah teologije (dogmatika, morala, asketika, mistika, historija i. dr. pomožne znanosti); 3. o stopnjah, o metodi teologije, o bogoslovnih šolah (seminarjih, fakultetah) in o glavnih bogoslovnih znanstvenih zbirkah. Pisatelj ne namerava nuditi novih znanstvenih rezultatov, a vendar je originalen v vsebini, v metodi in slogu. Jako lepo naglašja kardinal Mercier v uvodu, da iz knjige diha apostolski duh. To je delo globokega teologa, ki s temeljito znanostjo združuje iskreno prepričanje, plemenito srce in toplo ljubezen do vseh kristjanov, posebno pa ljubezen do Slovanov, katero je pokazal tudi v jako blagohotni oceni našega BV (*Revue pratique d'Apol.* 1921, str. 183 nsl.).

F. Grivec.

Beleške.

† Dr. F. Snopek. — Na praznik sv. Jožefa dne 19. marca 1921 so našli v sobi mrtvega historika arhivarja Snopka. Umrli je nagle smrti dne 18. marca zvečer med molitvijo; našli so ga z rožnim vencem v roki. Rojen je bil 25. sept. 1853 v Kunovicah. Bogoslovne študije je dovršil v Olomucu 1876. Dvajset let je deloval v dušnem pastirstvu. L. 1898 je postal arhivar v bogati nadškofovski biblioteki v Kromerizu. Bavil se je z moravsko cerkveno historijo. Njegov glavni predmet je bilo življenje in delo sv. Cirila in Metoda. O tem je napisal okoli 25 razprav in knjig (1880—1921). Po A. Voronovu je dokazoval, da pisatelj panonskih legend ni bil učenec sv. Cirila in Metoda. Hipotezo Voronovo je tiral do skrajnosti. Dokazoval je, da sta panonski legendi tendenčna spisa v Fotijeve duhu in da prav zato nista delo Ciril-Methodovega učenca. Glavne rezultate svojih čeških spisov je podal v nemški knjigi »Konstantinus-Cyrellus und Methodius« (Kromeriz 1911). Njegov zadnji dovršeni spis je članek o sv. Cirilu in Metodu v češkem »Slovníku bohovědném«. V priznanje znanstvenih zaslug mu je olomuška bogoslovna fakulteta podelila častni doktorat bogoslovja.

F. Snopek ima velike znanstvene zasluge za raziskavanje o sv. Cirilu in Metodu. Temeljito in samostojno je raziskoval bogoslovna in historična vprašanja. Žal, da ni imel zadosti metodčne izobrazbe. V njegovih spisih se razodeva značaj samotarskega samouka. Njegova glavna hipoteza o tendenčnosti panonskih legend ni niti srečna niti dokazana.

V znanstveni polemiki je bil zadnja leta jako odločen in včasih prester. Osebnost pa je bil izredno blag, skromen in boječ. Žal mi je bilo, da sem moral pisati proti hipotezi tako blagega in skromnega moža. Poslal sem mu odtisk razprave iz BV. Dobil sem prijazen odgovor: »Za poslano razpravo se iskreno zahvaljujem. Bom revidiral svoje študije in sem že v delu. Rezultat naznanim. Vam hvaležni F. Snopek. Kromeriz dne 4. februarja 1921.«

Bil je neumorno delaven. Z znanstvenim delovanjem je dosegel uspehe trajne vrednosti. R. I. P.

F. Grivec.

PREJELI SMO V OCENO:

1. Od »Československe tiskarne« v Pragi: Jindřich, K., Vladimir Sergejevič Solovjev.

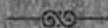
2. Od Herderjevega založništva v Freiburgu: Fehlinger, Der gute Christ im modernen Weltleben ^{1. 2.}. — Grisar, Lúther zu Worms und die jüngsten drei Jahrhundert-feste der Reformation. — Grisar-Heege, Luthers Kampf-bilder. I. Passional Christi u. Antichristi. — Guardini, Vom Geist der Liturgie ^{6. 7.}. — Muckermann, Der Urgrund unserer Lebensanschauung (Neues Leben I). — Noppel, Der Weg zur christlichen Volksgemeinschaft. — Noppel, Jugendzeit (Kulturfragen 8). — Raitz von Frentz, Der ehrw. Kardinal Robert Bellarmin.

3. Od knjižarne »Jadran« v Dubrovniku: Lacordaire, Sveti Dominik. — Vlašić, Evangelistar t. j. epistole i evanđelja preko sve godine.

4. Od »Kat. tisk. društva« v Ljubljani: Opeka, Za resnico. — Ušeničnik, A., Uvod v filozofijo. I. del.

5. Od knjižarne »Oudin« v Parizu: Pages choisis du Cardinal Pie, Avec une introduction par M. le chan. Vigué. 2 zvezka.

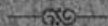
(Zaključeno 15. novembra 1921.)



Nota.

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

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



NAZNANILA.

1. »Bogoslovna akademija«, ustanovljena kot odsek »Leonove družbe«, se je organizirala v samostojno znanstveno društvo. Pravila, ki so jih pristojne oblasti že potrdile, se bodo objavila v 2. zv. B. V. Člani akademije bodo redni in podporni. Vsi člani bodo za svoj letni prispevek dobivali

»Bogoslovni vestnik« kot periodično društveno publikacijo; vse druge knjige, ki jih bo akademija izdajala, si bodo mogli nabavljati po znižani ceni. Podporna članarina za l. 1922 bo znašala **25 Din.**

2. Naročnina za II. letnik B. V. znaša za kraljevino SHS **20 Din.**, za inozemstvo pa **30 Din.** (zaradi višjih poštnih pristojbin in priporočenega pošiljanja). — Ker se je bati izredne podražitve papirja in tiskarniškega dela, si pridržujemo pravico, da naročnino med letom neznatno zvišamo. Naročnina za revijo, ki bo izhajala štirikrat na leto, je za današnje razmere izredno nizka; morali bi jo zvišati za 50% in več, če bi nam ne bilo podelilo K. T. D. posebne podpore in če bi nam ne bil presv. g. knezoškof dr. A. B. Jeglič naklonil znova velikodušno darilo. Obema izrekamo najspoštljivejšo zahvalo. Omenimo naj še, da ne dobivajo ne pisatelji ne uredništvo nikakih nagrad. Gre za to, da se omogoči naročevanje vsem duhovnikom, ki živijo, kakor je splošno znano, zvečine v silno slabih gmotnih razmerah.

3. Temu zvezku smo priložili **položnice**. Gospodje, ki so naročnino za l. 1922 že poravnali, se jih morejo poslužiti za doplačilo 5 Din., ako žele postati podporni člani B. A. Vse cenjene naročnike prosimo, da naročnino za II. letnik čim hitreje pošljejo.

4. »Bogoslovna akademija« je izdala:

I. Dela: 1. Knjiga: A. Ušeninik, Uvod v filozofijo. Zv. I. Spoznavno kritični del, 8° (XII in 504 str.) Ljubljana 1921. Dosedanji naročniki B. V. dobe do konca l. 1921 knjigo po znižani ceni 30 Din., od novega leta 1922 velja ta cena samo za podporne člane B. A. Knjigarniška cena 40 Din. — 2. Knjiga: F. Grivec, Cerkevno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju, 8° (112 str.) Ljubljana 1921. Znižana cena za podporne člane B. A. 10 Din.

II. Razprave: 1. F. Grivec, Pravovernost sv. Cirila in Metoda, 8° (43 str.) Ljubljana 1921. Cena 4 Din.

5. Naslov uredništva B. V.: Ljubljana, Poljanska cesta 28; naslov uprave: Ljubljana, Rožna ulica 11.