

*Poštnina za kraljevino Jugoslavijo
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO X

ZVEZEK I

*11. zv. 30.
pri 15 bož.*

LJUBLJANA 1930

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

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

Praktični del (Pars practica):

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

Slovstvo (Literatura):

a) Pregledi:

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

b) Ocene in poročila:

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

VZHODNE CERKVE IN VZHODNI OBREDI.

(*Conspectus ecclesiarum et rituum Orientis christiani.*)

Dr. Fr. Grtvec.

VSEBINA

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

Predgovor.

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

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

Literatura.

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

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

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

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

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

Knjige:

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

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

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

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

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

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

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

Nekoliko knjig in razprav navajam med tekstom.

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

Razne ruske hierarhične skupine izdajajo vsaka svoj »Vestnik«. Metropolit Antonij v Sremskih Karlovcih izdaja »Cerkovnyja Vedomosti«. V Parizu izhaja poleg tega ruski religiozno-filozofski mesečnik »Putj«. — Srbska cerkev izdaje službeni »Glasnik srpske patriaršije«, pravoslavna fakulteta v Beogradu pa četrtletnik »Bogoslovje«. — O bolgarskih cerkvenih vprašanjih poroča cerkveni tednik »Crkoven Vestnik« v Sofiji. Bolgarska pravoslavna bogoslovna fakulteta v Sofiji izdaja svoje letno znanstveno glasilo v zbirki »Godišnik na sofiskija universitet«; v letniku 1928 (str. 289—328) je profesor Stefan Cankov napisal razpravo »Položenieto i uredbata na najnovitě pravoslavni crkvi«. Podrobno opisuje položaj pravoslavne cerkve v Poljski, Litvi in Latviji (Letoniji). Kakor Kazimirovič v Milaševem »Crkvenem pravu«, tako tudi Cankov preveč verjame pravoslavnim podatkom iz Poljske, ki cenijo število pravoslavnih na 5 milijonov. Uradna poljska statistika izkazuje 3.200.000 pravoslavnih. Zanesljivi poljski strokovnjak J. Urban je to vprašanje preiskal in ugotovil, da je uradna poljska statistika v glavnem pravilna, pravoslavni podatki pa da so daleč pretirani in netočni (Przeglad Powszechny, februar 1929, str. 246—250). — O pravoslavni cerkvi v Poljski daje največ informacij cerkveni tednik »Voskresnoje Ctenie« v Varšavi. Varšavska pravoslavna bogoslovna fakulteta izdaja znanstveni zbornik »Ełnig«. O pravoslavni cerkvi v Poljski dobro poroča F. Urban v mesečniku »Przeglad Powszechny«. — Oficijno glasilo carigradskega patriarha je *Opisobojia* v Carigradu. — V Atenah izhaja četrtletnik *Θεολογία*, cerkveni tednik *Ἐκκλησία* in *Ἱερός Σύνοδος*, glasilo duhovniške organizacije. — V Aleksandriji izhaja cerkveni tednik *Πάνταυος*. — Katoliški Ukrajinci izdajajo med drugimi sledeče časopise: »Nova Zorja« (Lvov, dvakrat na teden), »Niva« (Lvov, mesečnik) »Bogoslovija« (Lvov, mesečnik) »Zapiski čina sv. Vasilija« (Žovkva, znanstveno glasilo bazilijancev).

Terminologija.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Uvod.

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

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

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

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

³ Gl. mojo knjigo »Cerkve« str. 310.

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

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

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

Pokrajine teh kristjanov so od sedmega stoletja dalje opustošili mohamedanci.

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

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

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

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

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

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

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

Vzhodni obredi.

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

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

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

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

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

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

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

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

Med monoteletskimi sirskimi kristjani se je, zlasti po zedinjenju z Rimom, sirski obred jako premenil; nastal je maronitski obred, pomešan z mnogimi rimskimi običaji.

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

Najvažnejši in najbolj razširjen je bizantinski obred.

Bizantinski obred

se včasih imenuje kratko: vzhodni obred, ker je na vzhodu najbolj razširjen; včasih se nazivlje grški obred, včasih pa grško-slovanski. Naziv »grški« znanstveno ni točen. Grški so

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Činovnik arhierijskega služenja odgovarja približno latinskemu pontifikalu.

Časoslov, ὡρολόγιον, odgovarja približno latinskemu brevirju.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nižji kleriki imajo skufo; je nekoliko nižja nego kamilavka.

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

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

Ločeni kristjani bizantinskega obreda.

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

Slovani tvorijo osem skupin.

1. Ruska cerkev.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Srbski patriarhat

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

Patriarhat ima 27 škofij v Jugoslaviji (od teh je 5 naslovnih metropolij) in 2 v inozemstvu (Budim v Madžarski in ameriško-kanadska škofija). Cerkev in kapel je 3693, duhovnikov nad 2500; v 210 samostanih (od teh 4 ženski) je 369 redovnikov in 73 redovnic. Žensko redovništvo so po svetovni vojni obnovile ruske redovnice; prej je bilo srbsko žensko redovništvo že izumrlo. Vernikov je 5.600.000.

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

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

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

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

3. Bolgarska cerkev.

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

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

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

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

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

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

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

4. Pravoslavje v Čehoslovaški.

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Pravoslavna cerkev v Poljski.

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

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

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

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

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

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

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

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

9. Romunska cerkev.

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

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

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

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

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

Grki.

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

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

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

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

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

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

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

11. Helenska grška cerkev obsega pokrajino, ki so spadale k Grški pred balkansko vojno. Šteje 33 škofij in okoli 3.700.000 vernikov. Na čelu je sinoda v Atenah. Zadnja leta je bilo mnogo notranjih bojov in razdorov zaradi političnih bojov (med monarhisti in republikanci) in zaradi odpora konservativnih vernikov proti cerkvenim reformam (novi koledar i. dr.). Ti grški razdori so vplivali tudi na carigrajski patriarhat.

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

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

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

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

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

Melkiti

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

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

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

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

18. Gruzija

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

19. Albanska pravoslavna cerkev.

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

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

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

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

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

Katoličani bizantinskega obreda.

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

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

¹⁰ Vesnik srpske crkve 1927, str. 593.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Manjše vzhodne cerkve.

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

Armenci.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sirski kristjani.

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

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

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

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

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

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

Kopti.

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

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

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

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

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

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

Etiopska (abesinska) cerkev.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kaldejci.

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

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

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

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

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

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

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

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

Malabarski kristjani.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

duhovniki rabijo latinske bogoslužne paramente, jakobiti pa vzhodne.

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

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

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

Maroniti

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vrhovna cerkvena uprava vzhodnih katoličanov.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Stvarno iste določbe obsega ustava pravoslavne podkarpatsko-ruske eparhije.

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

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

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

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

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

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

PRIZIVI BRANITELJA VEZI V ZAKONSKIH PRAVDAH.

(De vinculi defensore eiusque appellationibus in causis matrimonialibus.)

Dr. Vinko Močnik. Maribor.

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

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

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

Ustvaritelj današnjega zakonskega postopka je Benedikt XIV. (1740—58); ni ga sicer on določil v vseh potankostih, ampak je do tedaj obstoječi postopek samo reformiral. A ta reforma je imela dalekosežen pomen ter je ohranila stalno vrednost notri do današnjih dni. Benedikta XIV. so namreč poučile mnoge izkušnje, da so cerkvena sodišča pred Bogom in cerkvijo veljavne zakone proglašala za neveljavne in tako kršila božjepravno načelo o nerazvezljivosti krščanskega zakona. Zato je uvedel za zakonske pravde branitelja vezi in je obenem točno odredil prizive kot pravna sredstva zoper razsodbe sodišč¹. Vendar so bili predpisi Benediktovi glede prizivov oziroma glede nujnosti dveh se ujemajočih razsodb prestrogi in se tako niso dali vzdržati; zato jih je omilil odgovor koncilske kongregacije v monakovski zadevi² in ravno tako tudi odlok kongregacije sv. oficija³. Vrhutega so tri kongregacije, vsaka za svoje področje, tekom 19. stoletja na podlagi Benediktove konstitucije natančno in jasno uredile način postopanja v zakonskih pravadah⁴; te tri kongregacije so v marsičem dopol-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ Predvsem kanona 1968 in 1969.

⁸ Can. 1587.

⁹ Can. 1986.

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

1. Uvedba priziva pri višjestopnem sodišču.

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

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

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

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

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

¹¹ Can. 1889 § 2.

¹² Can. 1917.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴ Can. 1881—84.

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

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

²⁷ Can. 1986.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Zakoniti zasilni roki.

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

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

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

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

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

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

³⁵ Can. 1986.

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁹ O. c. str. 901, opomba 1.

⁴⁰ Can. 1986.

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁶ Can. 1987.

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

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

3. Dolžnost priziva za branitelja vezi.

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

⁴⁷ Prim. zgoraj opombo 37.

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

⁴⁹ § 8 in 11.

⁵⁰ § 179—182.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Dolžnost prizivnega sodišča.

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

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

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

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

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

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

⁶⁰ Can. 1934.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PRAKTIČNI DEL.

Občestvo in osebnost v Cerkvi.

Dr. J. Aleksič.

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

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

⁷⁰ Prim. can. 1868—77; 1984 § 2.

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

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

⁷³ Prim. can. 1918 in 1920 § 1.

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

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

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

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

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

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

1. Pravzor našega občestva.

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

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

² Idem l. c.

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

⁴ Idem l. c., str. 32.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Občestvo padlega človeštva.

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

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

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

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

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

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

⁶ Gen 1, 26.

⁷ Gen 1, 28.

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

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

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

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

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

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

3. Kristus — začetnik novega občestva.

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

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

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

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

⁸ Hebr 1, 3.

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

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

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

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

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

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

⁹ Ordo Missae, ad offertorium.

¹⁰ Hebr 1, 3.

¹¹ Jan 3, 16.

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

¹³ Denz 799.

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

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

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

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

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

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

¹⁴ Gal 4, 4.

¹⁵ Rim 8, 3.

¹⁶ 2 Kor 5, 21.

¹⁷ Rim 5, 19.

¹⁸ 1 Kor 15, 17.

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

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

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

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

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

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

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

4. Občestvo mističnega telesa Kristusovega.

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

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

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

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

¹⁹ Prim. K. Adam, o. c. 28 nsl.

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

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

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

²⁰ K. Adam, l. c.

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

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

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

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

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

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

²² Prim. Grivec, o. c. str. 115 nsl.

²³ Kol 1, 18—19.

²⁴ Grivec, Cerkev, str. 96.

²⁵ Grivec, o. c. str. 93—94.

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

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

Cerkev je potemtakem — novo občestvo, občestvo odrešenega človeštva.

5. Avtoriteta in osebnost v cerkvenem občestvu.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tako je torej cerkvena avtoriteta božja, ne človeška avtoriteta!

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

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

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

²⁷ Cit. Grivec, o. c. str. 78.

²⁸ Idem l. c.

²⁹ Idem o. c. str. 78.

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

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

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

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

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

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

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

³⁰ Jan 17, 21

³¹ Ef 4, 3—6.

³² Jan 15, 5.

³³ Mt 28, 20.

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

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

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

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

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

O kraju za spovedovanje.

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

³⁴ K. Adam, o. c. str. 18.

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

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

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

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

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

V. M.

Oklici na odpravljene praznike.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V. M.

O Rusih, ki se vračajo v katoliško Cerkev.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

F. U.

Odloki sv. stolice.

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

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

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

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

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

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

Mašnik, ki bi želel dobiti pravico, da bi mogel blagoslovljati križe in dajati nanje odpustek »toties quoties«, bi se moral obrniti do sv. očeta s prošnjo: *Beatissime Pater. N. N. sacerdos dioecesis N. ad pedes Sanctitatis Vestrae provolutus, humillime petit facultatem benedicendi Crucifixos cum indulgentia plenaria, vulgo toties-quoties nuncupata, id est a quocumque ex fidelibus in mortis articulo constitutis lucranda* (cf. Beringer, *Die Ablässe* 11, I 446).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Georgija Skolarija zbrani spisi.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) Ocene in poročila.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

F. K. Lukman.

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

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

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

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

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

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

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

A. U.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

F. K. Lukman.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

F. Ušeničnik.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V oceno smo prejeli:

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

Nova izdanja „Bogoslovne Akademije“.

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

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

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

Nota.

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

„Bogoslovni Vestnik“.

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

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

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