

*Poština za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

UREJA

UNIV. PROF. DR. FRANC KSAV. LUKMAN

LETO II

ZVEZEK I

LIUBLJANA 1922

TISKALA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

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

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

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

Razgled po krščanskem svetu (Orbis christiani memorabilia):

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

Slovstvo (Literatura):

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

Beležke (Analecta):

† Dr. F. Snopek (F. Grivec) 104.

Dr. Jos. Ujčić — Ljubljana:

Biblični teksti o odpustnem grehu.

(Textus biblici de peccato veniali.)

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

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

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

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

I. Jan 5, 16. 17.

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

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

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

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

¹ BV I (1921) 293.

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

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

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

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

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

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

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

⁴ Hebr. 10, 28: *χωρίς ελεησιμῶν*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. 1 Kor 3, 11—15.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹² PG 74, 867.

¹³ PG 66, 876.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹ Contra Cels. V 11. PG 11, 1201.

²⁰ Ibid. IV 13. PG 11, 1044.

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

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

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

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

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

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

To se ne bo dalo dokazati; iz njegovih besed je sicer razvidno, da poudarja na podlagi Pavlovih besed *graduelno*²⁶ razliko grehov sploh, ne pa razliko med smrtnimi in odpustljivimi grehi. Ena Krizostomova misel pa nam svetuje, da razlagamo malovredno snov rajši kot metonimijo za velike grehe, nego za male; besede *σωθήσεται ὡς διὰ πυρός* smatra namreč kot evfemizem za pekel. Kdor napravi nastavek iz lesa itd., bo trpel hudo kazn (*ἐπίτασιν τῆς τιμωρίας*); *σωθήσεται* torej ni »bo rešen«, marveč »bo ohranjen«, ni »salvabitur«, marveč »servabitur«, namreč za večno kazn²⁷.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³² Μεθ' ὃ δεξιόμεθα τὸν θεμέλιον τῆς πίστεως, ἐποικοδομοῦμεν ἕκαστος, οἱ μὲν ἀγαθὰς πράξεις, αἰτίνες διαφορὰν ἔχουσιν, μεῖζους οὖσαι καὶ ἐλάττους . . . οἱ δὲ τὰς πονηρὰς πράξεις ἐποικοδομοῦμεν, αἰτίνες καὶ αὐταὶ βάθμους ἔχουσιν· ὡς χέρτον μὲν καὶ καλὰμην λέγεσθαι τὰς εὐκολωτέρας πρὸς τὸ καίεσθαι οἶον, ἀκαθάρσιαν, εἰδωλολατρείαν, πλεονεξίαν· ζύλα δὲ, τὰς ἤττον τοιαύτας· οἶον, μέθην, γέλωτα καὶ τὰ τοιαῦτα ἵσως δέ τινες τοῦναντίον. Theophylact. Expos. in 1 Cor. PG 124, 604.

³³ αὐτὸς δὲ σωθήσεται, i. e. σῶς τηρεῖται διὰ τὴν αἰώνιον ὑπέχων. Ibid.

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

³⁵ Salonius Expos. Mystica. PL 53.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁶ Mansi, 31, 486 nsL.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(Nadaljevanje v 2. zvezku.)



Dr. Ant. Slamič — Rim:

Zavod sv. Hieronima v Rimu in Slovenci.

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

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

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

I.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ I. Črnčič, Imena Slovincin 24.

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

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

II.

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

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

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

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

²⁰ Dr. Jelić, *Acta Hieronymiana* LIII.

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴ Arh. sv. Hier. »Decreti«.

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

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

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

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

Ioan. Barth, Gladich

Cancellarius de mandato.²⁵

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

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

²⁵ I. Črnčič, Još dvoje. Pril. IV.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³¹ I. Črnčič, Imena Slovcenin... Prilozi LXV (Starine XVIII 87).

³² I. Črnčič, Imena Slovcenin... Prilozi XVI (Starine XVIII 87 s).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

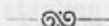
⁴³ »... quia in Choro ac Tribuna ejusdem Ecclesiae, et in sigillo, ac Bussola Congregationis depicta, ac respective insculpta apparent, tria capita Leonum Coronatorum... quae cum sint vera, et praecipua Dalmatiae insignia... illorum appositio aperit voluntatem fundatoris donandi Ecclesiam solis Dalmatis.«

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

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

Ita pronunciaui ego Hieronymus Priolus S. Rotae Auditor.⁴⁵

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



Dr. Lambert Ehrlich — Ljubljana:

Predmet in metoda primerjevalnega veroslovja.

(De obiecto et methodo scientiae religionum comparativae.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Predmet primerjevalnega veroslovja.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Metode.

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

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

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

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

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

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

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

Antropološko-evolucijsko-eklektična metoda.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ Primitive culture (London 1913) 424 s.

¹⁰ Psychologie of religious experience, London 1910.

¹¹ Orpheus, Histoire Générale des Religions, Paris 1909.

Zgodovinsko-primerjevalna metoda.

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

Ta metoda uporablja sledeča načela:

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

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

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

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

Kulturno-historična metoda.

Ta hoče biti samo konkretna aplikacija zgodovinsko-primerjalne metode.

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

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

Glavna njihova načela so:

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

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

¹³ Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin 1898.

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

¹⁵ Kulturkreise u. Kulturschichten in Afrika, 1905.

¹⁶ Die Methode der Ethnologie. Heidelberg 1911.

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

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

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

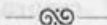
	Bumerang-kultura, staro-avstralska, predtotemistična	Totem-kultura zahodno-papuanska	Dual-kultura
Materijski elementi	orodje iz kamna; bumerang; leseni drogovci in kiji; plav na vodi	poostreno kopje; kopjemet; bodalo iz kamna ali kosti; ozek ščit; izdolbena debla na vodi; okrogla koliba s koničasto streho;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

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

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

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

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



Dr. Andrej Snój — Ljubljana:

Početki episkopata.

(De origine episcopatus.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Da je bil Barnaba samostojen v svoji službi, nas uveri tudi dejstvo, da si je vsled ogromnega dela, ki ga ni več sam zmagoval, brez vsakega naročila od strani »dvanajsternih«⁴ izbral za sodelavca apostola Pavla. Šel ga je osebno iskat v Tarz. Ne sme se zdeti čudno, da Barnaba skrbi za zvezo med Pavlom in ljudstvom, ko je bil vendar Pavel od Kristusa samega izbran za apostola. Kristjani do Pavla, ki jih je nekdanj strastno preganjal, niso imeli prvotno zaupanja in so se ga bali. Potrebno je bilo, da ga je nekdo uvedel v krščansko družbo. To je storil Barnaba, podobno, kakor svoj čas v Jeruzalemu, ko je tudi Pavla predstavil apostolom in ljudstvu⁵.

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

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

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

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

⁵ Dej 9, 26—27.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ 1 Clem. ad Cor. 42, 1—44, 2.

Dr. Fr. Grivec — Ljubljana.

Scholia Veteroslavica de primatu ecclesiae.

(Fragmentum nomocanonis s. Methodii, Slavorum apostoli.)

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

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

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

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

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

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

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



Dr. G. Rožman — Ljubljana.

Odveza izobčenca po kan. 2314 § 2.¹

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

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

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

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

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

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

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

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

² Can. 2314 § 1, 1^o.

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

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

Le tako se more razlagati izraz »excluditur a communione fidelium«, kar je v smislu starih pravnih virov in priznanih interpretov (c. 6, n. 2. 3.). Po sv. krstu je človek učlanjen katoliški cerkvi; krst pa vtisne duši neizbrisno znamenje, tako da se ta zakrament nikdar po nobenem odpadu od cerkve in vere ne sme več ponavljati³; torej veljavno krščeni ne more nikdar več pravno izstopiti iz katoliške cerkve, t. j. noben odpad od vere mu ne vzame cerkvenega članstva, ki izhaja iz neizbrisnega znamenja sv. krsta, v kolikor ga to članstvo podreja pravnemu vplivu cerkve ter mu nalaga dolžnosti.⁴ Tudi cerkvena kazen izobčenja ne more kaznovanemu izbrisati krstnega znamenja, torej mu ne more vzeti cerkvenega članstva, ampak mu more vzeti samo vse aktivno in pasivno izvrševanje članskih pravic ter vse naravne in nadnaravne dobrine, katerih se udeležuje na podlagi članstva. To stališče zastopa z vso jasnostjo kan. 87.⁵

V istem smislu pojmujejo ekskomunikacijo tudi klasični avtorji skolastične dobe, ki pač spadajo med »auctores probati«⁶. Isto definicijo najdemo v starejših pravnih virih.⁷ Cod. I. C. tudi praktično

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

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

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

⁶ N. pr. S. Thom. Aq. Summa theol. suppl. ad 3am q. 21 a. 1.: »Excommunicatio est separatio a communione Ecclesiae quoad fructum et suffragia generalia.« Suarez zaključuje v svojem obsežnem delu »Disputationes de censuris in communi, excommunicatione, suspensione et interdicto, itemque de irregularitate«, razpravo o pojmu izobčenja: »Nunc satis sit dicere, non ita eiici fidelem ab Ecclesia per excommunicationem, quin ille maneat subiectus ratione characteris et unitus per fidem, si alioquin illam non amittit; sed solum quia privatur dicto iure morali ad utendum Ecclesiastica communicatione et participatione« (Disp. 8, s. 1, n. 3. — Ed. Monguntiae 1607, 179).

⁷ N. pr.: Urban II. (1088—1099) zagovarja izobčenje proti ugovoru, da je Kristus prepovedal izruvati ljuljko (Mt 13, 29), »aliud esse excommunicationem, aliud eradicationem... Disciplina enim est excommunicatio et non eradicatio« (c. 37 C XXIV, q 3). — Inocencij IV. na lyonskem cerkv. zboru (l. 1245) pravi isto: »Cum medicinalis sit excommunicatio, non mortalis, disciplinans, non eradicans« (c. 1 X, V, 11 in VI^o). Izobčenje pa bi bilo smrtno (mortalis), ako bi bilo popolno izključenje; če je izobčenec še s korenino v zemlji cerkve (non eradicans), potem ni izgubil članstva. Prim. c. 12 C. III q. 4; c. 32 C XI q. 3; c. 2 XII, 25 (Innoc. III l. 1208); c. 59 X, V 39 (Greg. IX. l. 1237). — Izrazi kakor »separatio a communione fidelium«, »ab ecclesiastica communione removeri«, »a fraterna societate separati«, »a communione fidelium exclusus« — se morejo razumeti edinole tako, da izobčenec izgubi pravice člana cerkve, ker je izključen iz občestva, ne pa iz cerkve. In če primerjajo viri izobčenje z izločitvijo garjeve ovce iz

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ »Zweck der Zensur ist, den Trotz des Schuldigen zu brechen. Ist dieser Zweck erreicht, so kann nicht wegen der Sühne, welche etwa der Communität gegenüber zu leisten ist, die Strafe aufrecht gehalten werden.« Hollweck op. cit. §. 31, n. 2. — Si reus a sua cessavit contumacia ipsa iustitia exigit, ut a censura absolvatur.« (Bucceroni, Institutiones Theol. Moralis Pars II., Vol IV.⁶ 1100.) Ballerini op. cit. n. 270 citira sv. Alfonza: »cessante contumacia censura debeat statim absolvi.« Prim. še Hinschius op. cit. V. § 306; Kober op. cit. 451; Eichmann op. cit. 84.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁵ Can. 2248, § 3; 2252; 2254, § 1—3.

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

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

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

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

²⁶ Can. 750, 751.

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

²⁸ Can. 2357, § 2.

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

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

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

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

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

³² Eichmann op. cit. 128.

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

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

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



Prispevki za dušno pastirstvo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Razloživši te temeljne misli nas vodi Krebs k virom mistike.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ Moral. VI 37.

⁷ Breviloq. V 6, 5.

⁸ 2 II q. 180 a. 1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ I II q. 68 a. 1

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

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

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

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

Jos. Ujčič.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ad 1m Negative. — Ad 2m Affirmative.

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

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

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

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

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

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

J. P. Bock D. J. — Sarajevo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

F. U.

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

F. U.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kaj odgovarjajo k tem pomislekom zagovorniki francoskega vzgojnega sistema?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

F. Ušeničnik.



Razgled po krščanskem svetu.

Iz bogoslovnega sveta.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

F. K. Lukman.



Slovstvo.

a) Pregledi.

Ločitev države od cerkve.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ Trennung von Kirche und Staat (Politische Bildung, Heft 4). 2. Aufl. 8^o (54 str.) Münster 1919. Aschendorff.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) Ocene in poročila.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Jos. Srebrnič.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Razprava je izdelana skrbno in temelji vseskozi na resnem študiju sv. Bonaventura. Sv. Bonaventura je sicer ostal zvest svoji maksimi: »Non novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere,« vendar je gotovo med prvimi bogoslovci, kakor je razvidno iz pričujoče razprave, ki je jasno in določno podal nauk o postanku, bistvu, obsegu in potrebi dejanske milosti božje, katero on imenuje »gratia gratis data« (p. 11—25). S tem je izpodbita stara tradicionalna, a vendar pogrešena trditev, ki iz enega dogmatičnega manuala najde neovirano pot v drugega (prim. n. pr. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik II*³ [Freiburg i. Breisgau 1918] n. 16), trditev namreč, da so skolastiki imeli pred očmi povečini le »gratia habitualis«. V tem oziru je prehitel sv. Tomaža Akvinskega, ker je sv. Bonaventura to učil že l. 1253, davno preden je Akvinec začel svojo »Summa theologica«. Kljub svojemu miroljubnemu značaju se je Bonaventura vsekdar držal načela: »Magis amica veritas«. Imenoma je nastopil proti nauku Petra Lombarda, ki je zanikaval, da bi bila milost v nas nekaj ustvarjenega (str. 4 nsl.) Pobiljal je tecto nomine mnenje Hugona Viktorijanca, češ da med stvarjenjem in padcem angelov ni bilo nobene ga presledka (str. 122 nsl.), in ravnotako tudi obsodil nauk Anzelmov, ki je učil, da se človek v sedanjem stanju brez pomoči milosti božje ne bi mogel ustavljati nobeni skušnjavi (str. 60 nsl.) Navzlic znanemu svojemu prijateljstvu s sv. Tomažem je vendar proti njemu zagovarjal svoje mnenje, kakor n. pr. v vprašanju definicije »liberi arbitrii« (str. 48 nsl.). Tako vidimo, da je bil sv. Bonaventura v resnici samostojen teolog, ki se je sicer skušal držati »sententiae communis«, a le tedaj, kadar je bil o njeni istinitosti sam trdno prepričan. Glede znane molinistične kontroverze zastopa odločno nasprotno stališče. Po njegovem nauku izhaja zaslužno dejanje od milosti, ki notranje preobrazi in disponira človeško dobro voljo.

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

P. A. Tominec O. F. M.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

F. Grivec.

Beleške.

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

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

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

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

F. Grivec.

PREJELI SMO V OCENO:

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

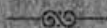
2. Od Herderjevega založništva v Freiburgu: Fehlinger, Der gute Christ im modernen Weltleben ^{1. 2.}. — Grisar, Lúther zu Worms und die jüngsten drei Jahrhundert-feste der Reformation. — Grisar-Heege, Luthers Kampf-bilder. I. Passional Christi u. Antichristi. — Guardini, Vom Geist der Liturgie ^{6.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

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

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

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

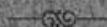
(Zaključeno 15. novembra 1921.)



Nota.

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

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



NAZNANILA.

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

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

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

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

4. »Bogoslovna akademija« je izdala:

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

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

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

*Poštnina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

UREJA

UNIV. PROF. DR. FRANC KSAV. LUKMAN

LETO II

ZVEZEK II

LJUBLJANA 1922

TISKALA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

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

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

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

Razgled po krščanskem svetu (Orbis christianis memorabilia):

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

Slovstvo (Literatura):

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

Dr. Andrej Snoj — Ljubljana:

Staroslovenski prevod evangelijev.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Najtemeljiteje je doslej staroslovenski evangelijski tekst od te strani preiskal G. Voskresenski (profesor staroslov.

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

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

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

Mt 16, 15: λέγει αὐτοῖς· ὁμοῦς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; (Soden) — Nekateri rokopisi (H²³ B⁴⁸ I²⁹¹ nsl. φ itd.) imajo: λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς... Tako tudi najstarejši slovanski rokopisi (Assemanijev, Zografski, Marianus itd.): glagola imъ ѿsusъ: vъi že kogo glagolete meъ bъiti?

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

⁴ V »Čtenija v imperatorskom obščestvѣ istorii i drevnostej rossijskich.« Kniga I. Moskva 1896.

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

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

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

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

Mt 24, 36: Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκεῖνης καὶ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν, εἰ μὴ ὁ πατήρ μου μόνος. — Ὁ πατήρ μου μόνος so čitali carigrajski in nekateri cezarejski rokopisi; egiptski so razen enega (δ3π) vsi čitali ὁ πατήρ μόνος.⁷ Assem. ima na dveh mestih enako:⁸ a o dъni tomъ i o godinê toî nîktože ne vêstî, ni angelî nebesnîi, tьkъmo otъcъ edinъ. Fotij ima v nasprotju s staroslovenskim tekstom tako kot K: εἰ μὴ ὁ πατήρ μου μόνος.⁹

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

⁵ Črnčičeva izdaja, Rim 1878.

⁶ Contra Manichaeos I. — PG 102, 72.

⁷ Vogels ima μου v oglatem oklepaju.

⁸ Pri Črnčiču pg. 61 in 100. Tudi Mar. in Zogr. citata tako kot Assem.

⁹ Ad Amphil. qu. 114. — PG 101, 673.

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

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

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

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

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

¹² O. c. 134 nsl.

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

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

¹⁵ O. c. 191. 437.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹ F. Grivec, o. c.

²⁰ N. pr. Kopitar. Prim. Jagić, Entstehungsgeschichte der kirchenslav. Sprache, 422.

²¹ O. c. 186 nsl.; 205.

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

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

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

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

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

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

²³ Wien 1919 (izdala Dunajska akademija znanosti).

²⁴ Entstehungsgeschichte 422; Zum altkirchenslav. Apostolus II 5.

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

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

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

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

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

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

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

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

Dr. Jos. Ujčič — Ljubljana:

Biblični teksti o odpustnem grehu.

(Nadaljevanje.)

(Textus biblici de peccato veniali.)

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

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

III. Preg 24, 16.

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

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

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

Ako najdemo torej pri Kasijan¹u enkrat »septies cadet«,² drugikrat »septies in die cadet«,³ se temu ne smemo preveč čuditi. V dodatku k delom Pavlina Nolanskega⁴ je tudi čitati »in die«; slično pri Bonaventuri.⁵ Bolj čudno pa je, da je prišel ta vmetek v uradno izdajo Vulgate Siksta V. l. 1590; pa tudi to se da razložiti, ker je Sikst V. z nekako nervoznostjo silil, da se Vulgata čimprej tiska, in da bi šlo delo bolj od rok, je kar sam prevzel mnoge korekture. Ta njegova vnema je sicer vse hvale vredna, iz tega pa ne sledi, da moramo biti z njegovimi korekturami povsod zadovoljni. Marsikaj je pri tem prenačlenem delu ušlo njegovi pozornosti in med pomanjkljivosti njegove izdaje smemo prištevati tudi ta vmetek. Ne dolgo po Sikstovi smrti je dal Klement VIII. še enkrat dobro pregledati tisk Vulgate in Sixto-Clementina (1592) res nima več »in die«. Da rabi ta izraz tudi Bellarmin⁶ († 1621), je umevno, saj je spadal ta teolog med Sikstove sotrudnike pri izdaji sv. pisma. Bolj čudno je, da ga rabi še Suarez.

Toliko glede besedila.

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

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

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

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

³ Cassiani Coll. 22, 13. PL 49, 1236.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ Ἐστὶ τι μῦθος φυτὸν, ὃ θάλλει τεμνόμενον, καὶ πρὸς τὸν σίδηρον ἀγωνίζεται· καὶ εἰ δεῖ παραδόξως εἰπεῖν περὶ παραδόξου πράγματος, θανάτῳ ζῇ καὶ τομῇ φύεται, καὶ αὖξεται δαπανώμενον· ταῦτα μὲν οὖν ὁ μῦθος... ἐμοὶ δὲ δοκεῖ σαφῶς τοιοῦτον εἶναι τι ὁ φιλόσοφος. Gregor. Naz., Or. 26. PG 35, 1240. Pod »filozofom«¹⁰ umevaj stoičnega filozofa, ki je Gregoriju nekam posebno imponiral; prim. Or. 26 (PG 35, 1246) in Epist. 32. PG 37, 72.

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

2. Mnogo bogatejša je razlaga zapadnih cerkvenih pisateljev. Zanimivo študijo o njih eksegezi je priobčil že Lukman,¹¹ ki stoji na edino pravilnem stališču, da je treba razumeti padce o fizičnem zlu, o neizgodah, čeravno razlagajo skoro vsi latinski pisatelji Preg 24, 16 o moralnem zlu, ponajveč o malih, vsakdanjih grehih.

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

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

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

¹¹ Pravični, ki sedemkrat pade. Voditelj 15 (1912) 159 nsl.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tudi nastopna stoletja niso spremenila te tradicionalne smeri v eksegezi našega teksta. Tako razlaga Rabanus Maurus († 856) sedemkratni padelec o malih grehih, v katere padamo vsi vsled prirojene človeške slabosti.²¹

3. Da ne smemo pričakovati nove razlage našega pregovora niti pri skolastikih, je skoro samo po sebi umevno. Le ti so zbrali vse svoje umske sile za spekulacijo, dočim so se v bibličnih in zgodovinskih vprašanih mirno naslanjali na starejše cerkvene pisatelje; na podlagi njih razlage pa so skolastiki razvijali svoje globoke spekulativne nauke. Patristična eksegeza je pripravila material, s katerim je skolastika zidala, ne da bi vselej natančneje preiskovala kvaliteto materiala; sicer pa tedanja doba niti zdaleka ni imela pripomočkov, kakršne ima sedanja bogoslovna znanost, ko hoče kritično proučiti kak biblični tekst.

Zato ni čudno, ako n. pr. Bonaventura²² podpre svojo tezo: »Peccans venialiter remanet in iustitia« (ki je seveda

¹⁸ Veranus: Quid est, quod dicit: Septies enim cadet iustus, et resurget? Si iustus, quomodo cadere, id est peccare dicitur? — Salonius: Loquitur hic Salomon de levibus et quotidianis peccatis, sine quibus nullus iustorum in hac vita esse potuit, nec esse potest. Salonii Vienn., in Parab. Salom. expos. myst. PL 53, 983.

¹⁹ De his autem, qui leviter peccant, dicitur: Septies cadit iustus et resurget. Iste talis et peccare dicitur et tamen iustus veraciter appellatur. Non enim sic cadit, ut iustus esse desinat. Fulgent. Rusp., De Incarn. Filii 42. PL 65, 596.

²⁰ Voditelj 15, 162.

²¹ »... quia nimirum per ignorantiam, per oblivionem, per cogitationem, per sermonem, per subreptionem, per necessitatem, per fragilitatem carnis singulis diebus vel invitati vel volentes frequenter reatum incurrimus: et tamen resurgit iustus, videlicet quia iustus est, nec iustitiae eius praeiudicat lapsus fragilitatis humanae. Rabani Mauri, Expos. in Prov. Salom. II 24. PL 111, 758.

²² Peccans venialiter remanet in iustitia... probatur per illud Proverbiorum 24: Septies in die cadet iustus et resurget. Bonaventura In II Sent. d. 42 a. 2 q. 1.

pravilna) sklicujoč se mirno na naš pregovor. Med poznejšimi stojta na istem stališču Bellarmin²³ in Suarez²⁴ († 1670), da ne govorimo o manjših.

Vplivu tradicionalne razlage se niso mogli odtegniti niti strokovni eksegeti. Tako razlaga Hugo de Sancto Caro († 1263) v svoji »Postilla in universa biblia iuxta quadruplicem sensum« naš pregovor o grehu, in sicer o odpustnem in smrt-nem.²⁵

Šele znani teolog in kritični ekseget Cornelius Jansenius starejši (1510—1576) razlaga pravilno Preg 24, 16 po hebrejskem besedilu o nezgodah pravičnega in se sklicuje pri tem na sv. Avguština, De civitate Dei XI, 31. Vendar se vpliva tradicije tudi on ni mogel popolnoma otresti, ker po Vulgati, katere tekst mu je enakopraven s hebrejskim, meni, da so padci pravičnika »levia errata«, »lapsus facilis«, »quotidiani lapsus«.²⁶

Slično stališče zavzema sloviti ekseget Cornelius a Lapide († 1637), ki je na podlagi hebrejskega besedila prišel do zaključka, da govori hagiograf o fizičnem in ne o moralnem padcu pravičnega. Sicer pa stoji tudi on kakor Jansenius pod vplivom Vulgate, in da zadosti obema besediloma, razlikuje dvojni padec pravičnega, »in poenam vel calamitatem« in potem »in culpam«.²⁷

Da si ne upajo odstopiti popolnoma od Vulgate, se da razlagati iz miselnosti tedanjega časa. V 16. in 17. stoletju so namreč nekateri, zlasti španski teologi preveč enostransko naglašali, da je Vulgata edini avtentični tekst za bogoslovnega pisatelja; Melhior Canus naravnost brani, da bi se kdo skliceval na hebrejsko in grško besedilo.²⁸ Še bolj radikalnega nazi-

²³ ...neminem esse tam iustum, qui semper bonum faciat: omnes enim aliquando peccant iuxta illud Prov 24: Septies in die cadit iustus et resurgit. Ubi non dicitur iustus ad singulos passus cadere, sed aliquoties cadere. Bellarminus, De iustific. IV 20 (Tom. IV. 490. Venetiis 1721).

²⁴ Sunt quaedam peccata, quae non excludunt gratiam neque iustitiam coram Deo, quod inde colligitur, quia in Sacra Scriptura tribuuntur iustis perseverantibus in amicitia Dei, Prov. 24: Septies in die cadet iustus. Suarez, De peccato mort. et ven. Disp. 2 sect. 4, 3 (Opp. IV, 526. Paris 1856).

²⁵ Prim. Lukman v Voditelju 15, 163. Postilla mi ni bila dostopna.

²⁶ Lukman v Voditelju 15, 164.

²⁷ Iusti casus est duplex, prior in poenam vel calamitatem, in culpam posterior: unde duplex hic oritur sensus: prior de malo poenae... huic expositioni favet textus hebraicus. — Secundo, plane et simpliciter, iuxta Vulgatam versionem haec accipias de casu iusti in culpam. Cornel. a Lapide, Comm. in Salom. Prov. Opp. VII 661 sq. (Antwerpiae 1697).

²⁸ Si qua morum et fidei quaestio inter catholicos exoriatur, eam definire oportet per latinam hanc veterem editionem. — In fidei ac morum disputationibus non est nunc temporis ad hebraica graecave exemplaria provocandum, nec ex eis certa controversiarum fides est facienda. — In his, quae ad fidem et mores pertinent, non sunt latina exemplaria per hebraica et graeca corrigenda. Melch. Canus, Loci theol. II, Ed. Patavii 1714 pag. 51.

ranja je bil Lud. de Tena, ki trdi, da nam Vulgata podaje smisel (infallibilem veritatem) prvotnega avtorja »in omnibus suis partibus quantumvis minimis, non minus quam originalis Scriptura, unde fuit desumpta«. ²⁹ Slično tudi P. Basilius Poncius († 1626), kancelar salamanške univerze, kateremu je prevod Vulgate tako natančen, da sploh ni v njem niti najmanjše hibe, »ut (interpretes) nec in levissima aliqua re lapsus fuerit... sed omnia, quantumvis minima, recte conversa.« ³⁰

Čeravno eksegeti niso soglašali s takimi enostranskimi nazori o točnosti in jasnosti Vulgate, vendar jim je bilo vsled takih naukov težko, sklicevati se v prvi vrsti na hebrejski tekst in odklanjati Vulgatin prevod, oziroma razlagati ga v smislu izvirnika.

Cornel. a Lapide je s svojo distinkcijo pokazal eksegezi p o t do pravega smisla pregovora, pot, ki je pisatelji niso preveč hitro nastopili; tudi gotovi rezultati eksegeze se žal mnogokrat le počasi uveljavijo v dogmatičnih in moralnoteoloških razpravah. Tako so kljub migljajem Jansenija in Cornelijsa Lapide znameniti bogoslovci ostali pri stari tradiciji ter iz našega teksta naprej kovali dokaz za veniale, tako n. pr. najboljši francoski dogmatik in fini pisatelj 18. stol. Honoré Tournely († 1729) ³¹ in dolga vrsta drugih. Čas pa bi bil, da bi moralisti enkrat za vselej izpustili ta biblični citat iz vrste dokazov za odpustni greh, ker nima dokazilne moči. To nam bo najbolje dokazala njegova dobesedna razlaga.

4. Ako hočemo rešiti vprašanje, kaj pomenijo besede našega pregovora, se moramo ozirati ne le na tekst, marveč tudi na kontekst, ki nam kaže zvezo med posameznimi deli govora. To je pač elementarno pravilo za razlago vsakega teksta in le čudno, da so se razlagalci našega stiha tako malo ozirali nanj. Tolmačili so besede: Septies cadet iustus kar zase, ne da bi se ozirali na vzporednost členov, a kamo li na prejšnji verz, ki nam podaje ključ k razlagi našega verza, ker je z njim ozko spojen. ³²

²⁹ Isagoge in tot. S. S. I, 6, 3 p. pri Cornely, Hist. et crit. introductio in utriusque Test. libros sacros I (Paris 1885) 442.

³⁰ Poncii, Quaest. expositivae q. 3. 2. Migne, Scripturae sacrae cursus completus I 878.

³¹ Septies cadit iustus; sed qui iustus est, etiam dum peccat, non peccat mortaliter; neque enim potest quis esse iustus ac mundus et simul in statu peccati mortalis. Tournely, De peccat. p. II, a. 2. Curs. Theol. VI (Col. Agripp. 1762) 165.

³² Pisatelji so interpretirali naš tekst, kakor jim je narekovala njih miselnost, oziroma okolščine, v katerih so živeli: Hieronimu je bil dobrodošel proti pelagijancem, Kasijan pa za napredek v askezi. Tako nam nudi raziskovanje tega teksta že s historičnega stališča, kakor pravi Lukman, »zanimivo sliko. Odpor proti pelagijanizmu (Hieronim) in posebno asketična špekulacija (Cassianus) sta spravila razlago Preg 24, 16 na stranpot, na kateri je vztrajala stoletja«. Voditelj 15, 164.

Hagiografova misel nam bo jasna le tedaj, ako vzamemo Preg 24, 15 in 16 kot en pregovor; pri tem je seveda potrebno, da se oba verzata tudi pravilno prevedeta, kajti dober prevod je najboljša eksegeza. To pa ni tako lahko, kajti vidimo, da je že verz 15 delal preglavice Aleksandrijcem, ki so prevedli pregovor takole: ¹⁵ *Μὴ προσάγῃς ἀσεβῆ νομὴ δικαίων, μηδὲ ἀπατηθῇς χορτασίᾳ κοιλίας.* ¹⁶ *ἐπτάκις γὰρ πεισῖται δίκαιος καὶ ἀναστήσεται, οἱ δὲ ἀσεβεῖς ἀσθενήσουσιν ἐν κακοῖς.*

15. verz nam tu ni preveč jasen. »Noli admovere impium ad pascuum iustorum (15 a) se da sicer povzeti z naporom dobre volje iz nepunktiranega hebrejskega teksta, pa ta prevod priča hkrati o nespretnosti prevajalca. Septuaginta je namreč zamenjala subst. רָשָׁע (*ἀσέβεια*) in adj. רָשָׁע (*ἀσεβής*) ter je vzela נֹמָה za *νομή*, pratum (kar tudi pomeni) mesto za habitaculum. Še manj srečen je bil Theodotion, ki je prevedel נֹמָה s *ὡραιότης* (*speciositas*) ne zavedajoč se, da stoji v hebr. bibliji נֹמָה, torej stat. constr. od subst. in ne od adj. נֹמָה, ker slednji bi se glasil נֹמֶה. Tudi 15 b je vse drugo kot jasen: »Noli decipi pabulatione stomachi« (*cuius?*), je stavek, ki ga zaman iščeš v hebrejskem tekstu. Septuaginta je najbrž zamenjala שָׁרָר (*violentiam inferre*) s שָׁגָג (*errare, delinquere, seducere*) in od tod njen glagol ἀπατάω.

Bolj natančen je Vulgatin prevod, toda tudi njeno besedilo ne odgovarja povsem izvirniku. Latinski prevod pravi namreč: »Ne insidieris et quaeras impietatem in domo iusti, neque vastes requiem eius; septies enim cadet iustus et resurget; impii autem corrueant in malum.«

Po hebrejskem izvirniku pa je misel ta-le: Ne preži zlobno na bivališče pravičnega, ne oškoduj njegovega ležišča; kajti če pade pravični tudi sedemkrat, bo zopet vstal, dočim bodo krivični pogubljeni.

V Vulgati je tedaj beseda »impietas« zapeljiva, ker pomeni etičen pojem, češ, ne išči greha v hiši pravičnega; kajpada bo prav radi tega »greha« marsikdo prevedel tudi sledeče besede (*neque vastes requiem eius*): ne moti ga v njegovem »duševnem miru«. O kaki hudobiji, kakem grehu v hiši pravičnega pa hebrejski tekst sploh ne govori in duševnega miru niti od daleč ne omenja. Salomon trdi le eno: Vse nakane brezbožnežev zoper pravičnega bodo popolnoma brezuspešne. Tudi ko bi moral radi njih spletk pasti v mnoge nezgode (*septies*), bo slednjič vselej zmagal.

To razlago, ki je že sama po sebi jasna in povoljna, nam potrjujejo loci paralleli, v katerih se ponavlja ista misel. Res čudno, da so se razlagalci skozi stoletja tako malo ozirali na sporedne tekste, ko nam vprav ti najbolj razsvetljujejo eventualne nejasnosti kakega bibličnega izreka.

Svetopisemski stih, ki nam podaja isto misel kot Prov 24, 16 in jo spolnjuje, najdemo v Ps 33, 20: »Multae tribulationes iustorum et de omnibus his liberabit eos Dominus.« Ta psalmistov verz je zelo soroden z našim pregovorom. »Multae« odgovarja našemu »septies«; »tribulationes iustorum« je isto kot »cadet iustus«; slednjič ima »resurget« svojo vzporednico v »liberabit eum Dominus«. David v tem psalmu gotovo ne govori o grehu (še manj pa o odpustnem), marveč njegova vodilna misel je: Bog varuje pravične, hudobneže pa kaznuje. Zelo slično misel ponavlja Ps 36, 24; to mesto je našemu pregovoru še bolj sorodno nego prej navedeni Ps 33, 20, saj zveni kakor njegova parafraza: »Cum ceciderit (iustus) non collidetur, quia Dominus supponit manum suam.«

Da govori Salomon o fizičnih nezgodah, nam dokazuje pa s posebno jasnostjo sorodni verz pri Jobu 5, 19: »In sex tribulationibus liberabit te et in septima non tanget te malum.« Kadar koli zadene torej človeka nesreča, pa naj bi bilo to 1 »sedemkrat«, vselej ga otme Gospod. — Pa dci torej, katerim je izpostavljen pravični, niso etičnega, marveč fizičnega značaja, so razne nezgode, morda tudi kazni (*πειρασμοί* ali *παιδεία*), iz katerih pa najde vselej izhod ali rešitev, dočim bo brezbožnež bedno poginil, ako ga zadene slična katastrofa.³³

To je dobesedni smisel pregovora, njegov sensus obviu, vse druge razlage so le razlage per accomodationem ali pa aluzije na besedilo našega teksta. Ne tajimo sicer, da se dajo besede tega pregovora lepo uporabiti o pravičnem, ki pade večkrat v male grehe, toda trdimo, da to ni njih smisel. Umevno je že, ako se govornik v oratorični emfazi sklicuje na ta izrek, da dokaže, kako tudi najboljši kristjan pade večkrat v greh; tudi odpustno je to, posebno če pomislimo, da se je ta lapsus pripetil kar sv. Hieronimu, toda moralist ni radi tega še upravičen, da naredi iz teh besed teologični dokaz za peccatum veniale. In ker tega ne sme moralist, naj bo previden tudi homilet, kajti »ni prav, če sveto besedilo uporabljamo za čisto drugačne stvari, kakor jih je imel v mislih sv. pisavec«, naglašajo popolnoma prav moderni pastoralisti.³⁴

IV. Ps 31, 6.

Pro hac orabit ad te omnis sanctus in tempore opportuno.

1. Da velja ta verz kot dokaz za odpustni greh, tega (to hočem priznati javno) nisem slutil. Toliko bolj me je zanimalo, ko sem opazil, da ga umeje že sv. Hieronim o grehu pravičnega ter argumentira s temi besedami prav tako kakor s

³³ Prim. tudi Frankenberg, Sprüche (Göttingen 1898) 136 (Handkommentar zum Alten Testament hsg. v. W. Nowack II 3).

³⁴ F. Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje I (Ljubljana 1919) 208.

Preg 24, 16: ako prosi pravični za odpuščanje grehov, morejo biti to seveda mali grehi, sicer bi ne spadal med pravične.³⁵

Pri tem pa moramo omeniti, da Hieronim ne govori tukaj kot biblicist, marveč kot polemik proti pelagijancem, ki so, kakor že omenjeno, učili anamartezijo prerojenih. Proti tej blodnji sta nastopila Avguštin³⁶ in Hieronim z vso energijo in jo slednjič tudi spodbila. — Iz te polemike je izšla Hieronimova interpretacija našega verza, v kateri zapušča literarni smisel in argumentira s spiritualno razlago. Ugled, ki ga je užival vselej sv. Hieronim, je deloval tudi na druge zapadne cerkvene pisatelje, ki uporabljajo naše besedilo kot dokaz za odpustljivi greh. V tem smislu piše n. pr. znameniti državnik in bogoslovni pisatelj K a s i o d o r († okoli 467), ki je sestavil za svoje menihe posebno tolmačenje psalmov. Za njegov asketični namen mu je taka razlaga dobro došla.³⁷

Slično uporablja naš tekst G r e g o r V e l i k i v svoji razlagi spokornih psalmov kot dokaz za odpustne grehe, brez katerih niso niti najpravičnejši ljudje.³⁸

Med sholastiki argumentira skoro dobesečno kakor Hieronim sloveči dogmatik B e l l a r m i n; tudi njemu je Davidov »sanctus« pravi svetnik, ki prosi le za odpuščenje malih grehov.³⁹

2. Bolj previdni pa so bili v razlagi tega mesta vzhodni cerkveni pisatelji. Sicer tolmači globoki dogmatik sv. A t a n a z i j Davidove besede tudi o grehu, oziroma o pokori, toda ne o odpustnem. Psalmistov stavek more pomeniti po Atanaziju

³⁵ Pro hac, hoc est, impietate, sive iniquitate (utrumque enim intelligi potest) orabit ad te omnis sanctus in tempore opportuno. Si sanctus est, quomodo orabit pro iniquitate? Si iniquitatem habet, qua ratione sanctus appellatur? Iuxta illum videlicet modum, qui et in alio loco scribitur: Septies cadet iustus, et resurget. Hieronym., Dial. adv. Pelag. II 4. PL 23, 538.

³⁶ Augustin., De spiritu et litt. 36, 65. PL 44, 245; isto misel ponavlja v De gestis Pelagii 26. PL 44, 336 in Contra duas epist. Pelag. 1, 28 PL 44, 563.

³⁷ Sic commendat veniae postulationem, ut eam etiam sanctis omnibus dicat esse communem: merito, quoniam qui non est a peccatis alienus, in supplicationibus debet esse permistus. Cassiodor. Expos. in Psalter. Ps. 31. PL 70, 221.

³⁸ Sancti etenim viri, licet magnis iam virtutibus polleant, habent tamen adhuc de culpa obscuritate quod feriant. Et licet magna iam vitae claritate luceant, aliquas tamen peccati nebulas, velut quasdam noctis reliquias, nolentes trahunt. Gregor. M., In Psalm. poenit. PL 79, 562.

³⁹ Pro hac orabit ad te omnis sanctus in tempore opportuno. Ubi illud: pro hac refertur ad peccati remissionem, de qua paulo ante dixerat: Dixi, confitebor adversum me iniustitiam meam et tu remisisti impietatem peccati mei. Cum igitur pro remissione peccati oret omnis sanctus, manifestum sequitur, esse quaedam peccata, quae in sanctis aliquando inveniuntur, nec tollunt sanctitatem. Bellarmin. De amiss. grat. l 5 (Opp. t. IV 33. Venetiis 1721).

dvoje: David bo vsem vzor spokornosti ali vsi bodo z Davidovimi besedami priznali njegov greh.⁴⁰

Dobro je razumel smisel našega verz a sloveči grški ekseget Theodore t C i r s k i, čigar komentar k psalmom se odlikuje po vsebini in po obliki. Teodoret je bil tako srečen, da je mogel rabiti Simahov prevod, katerega je že sv. Hieronim visoko cenil radi njegove jasnosti.⁴¹ Simah in z njim Teodoret motrita verz 6 kot e n o c e l l o t o, ne oziraje se na prejšnji verz. Misel stiha jima je sledeča: Kdor prosi Boga ob pravem času, bo našel pomoč, čeravno ga preplavljajo težave; saj iz vseh teh ga bo rešil Gospod.⁴² S to razlago je pokazal Teodoret eksegetom pravo smer za tolmačenje Davidovih besed, toda ta smer je ostala žal dolgo časa pozabljena.

To vidimo n. pr. pri E v t i m i j u Z i g a b e n u († po 1118), zadnjem grškem eksegetu, čigar komentarji so vredni upoštevanja. Zapustil nam je sicer dobro razlago psalmov, kjer tolmači n a š tekst o Davidovem grehu slično kakor Atanazij: ko bodo doznali pobožni, da je Bog odpustil Davidu, ga bodo posnemali v pokori.⁴³

3. Odkod pa izvirajo vse te razlage? Da je Hieronim tolmačil verz 6 o odpustnem grehu, je psihologično umevno. Potreboval je dokazov proti pelagijanskim naukom in jih je vzel, kjer je mogel. Da pa vprav ta tekst nima dokazilne moči, tega ni opazil. Pelagijanci, ki bi bili morali pogledati v sv. pismo in preiskati stih, so pač menili, da zadostuje trditi svoje, mesto da bi zadevo kritično preiskali. Nekaj sličnega kakor o Hieronimu smemo trditi o Kasiodoru, ki je hotel vprav iz psalmov, katere so njegovi menihi vsak dan molili, dokazati, da so vsi ljudje, tudi »sancti«, grešni. Naš verz mu je dobro došel.

⁴⁰ Ὑπὲρ τῆς ἑμοῦ, φησί, συγχωρηθείσης ἁμαρτίας ἕκαστος τῶν ἐσῶν σοι εὐξεται. Δύο δὲ διὰ τούτων σημαίνει· ἢ ὅτι ὑπέδειγμα πᾶσι μετανοίας ἔσομαι, ἢ προφητικώτερον, διὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ τοῦ προσώπου Δαυὶδ πάντα τὰ ἔθνη κατὰ καιροὺς ἐξομολογεῖσθαι ὑπὲρ τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ. Athanas., Expos. in Ps 31 PG 27, 161.

⁴¹ Symmachus non solet verborum κακοζηλίαν, sed intelligentiae ordinem sequi. Hieronym., In Amos 3, 11. PL 25, 1019.

⁴² Τοῦτο δὲ ὁ Σύμμαχος οὕτως ἠρμήνευσεν· περὶ τούτου προσεύξεται πᾶς ὅσιος, καιρὸν εὐρών, ὥστε ἐπικλύζοντα ὕδατα πολλὰ πρὸς αὐτὸν μὴ ἐγγίσει. Ὁ σπουδαῖαν σοι προσφέρων τὴν ἱκετείαν παντοδαπῆς ἀπολαύσεται προμηθείας. Ὅστε κἂν διαφόροις συμφοραῖς περιπέσῃ, δίκην αὐτὸν ὕδατων περικλυζούσαις, περιγενέσθαι τούτων καὶ κρείττονα δευχθῆναι τῶν λυπηρῶν. Theodore t Cyr., In Ps 31 PG 80, 1089.

⁴³ Ἀπὸ ταύτης τῆς ἁμαρτίας κινούμενος παρακαλέσει σε πᾶς θεοσεβὴς· μαθὼν γάρ, ὅτι ἐξομολογησάμενος, εὐθὺς συγχωρήθῃ, μιμήσεται με ἐν καιρῷ μετανοίας. Euthym. Zigab., Comment. in Ps PG 128, 364.

Glavni razlog napačne razlage pa tiči v tem, da so eksegeti miselno vezali verza 5. in 6. Čitali so namreč:

- 5 a Delictum meum cognitum tibi feci:
et iniustitiam meam non abscondi.
- b Dixi : confitebor adversum me iniustitiam meam Domino:
et tu remisisti impietatem peccati mei.
- 6 a Pro hac orabit ad te omnis sanctus
in tempore opportuno.
- b Verumtatem in diluvio aquarum multarum,
ad eum non approximabunt.

Napako so storili, ko so 5 b in 6 a tesno zvezali; vsled tega so morali seveda »pro hac« kot kazalni zaimsek nasloniti na »impietas«. Ko se je enkrat to posrečilo, je bilo vse drugo razmerno lahko. »Impietas« je greh (kar je jasno); če pa moli »za ta greh« (pro hac) svetnik, je zopet »jasno«, da more biti »impietas« le odpustni greh; in tako je bil dokaz gotov.

Oglejmo si tekst nekoliko bliže, pa bomo spoznali, da je misel, ki jo izvaja David, drugačna, nego jo tolmačijo omenjeni razlagalci; in zraven je Davidova misel še silno jasna.

V hebrejščini se glasi naš odstavek tako-le:

5 b אֶמְכַּרְתִּי אֹדָה עָלַי פְּשָׁעִי לַיהוָה

5 c וְאַתָּה נִשְׁאַחַת עֵן חַטָּאתִי סֵלָה

6 a וְעַל־זֹאת יִתְפַּלֵּל כָּל־חֹסֶד אֱלֹהִים itd.

Tu opazimo najprej, da znameniti על־זֹאת sploh ne more pomeniti »pro hac«, kajti substantiv עֵן v 5 c, na katerega naj se nanaša naš zaimsek, je moškega spola; glasiti bi se moralo torej על־יוֹ. Dalje je tako ozka zveza med וְאַתָּה נִשְׁאַחַת עֵן in על־זֹאת, kakor jo domneva Hieronim, že radi tega izključena, ker se nahaja med obema סֵלָה. Naj se ta izraz tolmači kakor komu drago,⁴⁴ gotovo je, da je to neko delilno znamenje, kar izpričuje tudi grški izraz διαψαλμα. Iz tega siedi, da je treba lociti 5 c in 6 a. Res je, da tuintam סֵלָה ne stoji na pravem mestu (krivdo

⁴⁴ Kaj bi mogel pomeniti »sela«, o tem si niso bili na jasnem niti stari cerkveni pisatelji. Hieronim našteva v pismu ad Marcellam, ki ga je bila prosila v tej zadevi za pojasnilo, različna mnenja ter prepušča njej sami, da si izbere primerno razlago (tuo iudicio derelinquo). Hieronymi, ep. 28. PL 22, 434 ss. — Iz tega je razvidno, kar bodi mimogrede povedano, kako so se zanimale naobražene rimske dame za biblična vprašanja. Take teološke naobrazbe bi danes v »boljših« krogih zaman iskal.

ima jo na tem prepisovalci); res je, da ga Hieronim na našem mestu ne čita (med novejšimi ga briše n. pr. Schlögl); toda obenem je tudi res, da ga imata mazoretski tekst in Septuaginta, da je torej vsaj zelo star.

4. Vsekakor pa mora vsakdo, ki čita pozorno hebrejski tekst, priznati, da se mora צור־עַל prevesti kot »zatorej« in ne kot »pro hac«. Misel Davidova v tem psalmu je namreč sledeča: »Grešil sem (scil. cum ea, quae fuit Uriae) in zato sem moral dan in noč nad sabo občutiti težko kaznujoče roke božje, tako da so se moje kosti starale« (t. j. da so pešale tudi moje telesne moči). V tej moralni potrnosti se odloči David, da prizna, izpove svoj greh, in po priznanju najde mir vesti in varnost pred božjo jezo: »Greh svoj sem ti razodel in nisem prikril svoje krivice..., ti pa si odpustil hudobijo moje pregrehe.« Čuteč v sebi to notranje pomirjenje, izvaja iz te skušnje moralni nauk, naj bi vsak grešnik na sličen način prosil Boga za odpuščenje. »Zatorej« (»pro hac«) naj te ponižno prosi vsak po božni ob pravem času; da se mu, ko pridrvi povodenj voda, ne približa.«

Če govori David o grehu, je to gotovo smrtni greh.⁴⁵ David se radi malega greha sploh ni mnogo vznemirjal, on je bil le velik... v grehih in v pokori. Samo z umetno razlago se more spraviti mali greh v kontekst tega psalma, dočim je sensus obviuus sila preprost: Davidu je Bog odpustil, ko je priznal, izpovedal svoj greh. Zatorej naj prosi tudi vsak drugi odpuščenja, da ga ne zadenejo časne kazni (diluvium aquarum); pred takimi kaznimi so imeli namreč sinovi stare zaveze poseben rešpekt in na to psiho judovskega rodu se ozira sveto pismo neštetokrat.⁴⁶ Skratka: skesanemu grešniku Bog odpusti greh. — To odpuščenje je tako temeljito, da bo Bog Izraelitu

⁴⁵ Sloveči ekseget Janez Lorinus († 1634) poudarja, da psalm govori o smrtnem grehu Davidovem. »Totus contextus satis ostendit, sermonem esse quemadmodum de gravi peccato Davidis, sic et de simili, quod reperitur in aliis, ut illius in poenitendo exemplo sequantur.« Lorini, Comment. in Psalmos (Moguntiae 1678) 446. — Ker ta verz nima dokazilne moči, ga tudi milevitanski (416) in kartaginski (418) zbor ne uporabljata v svojih kanonih proti pelagijancem (can. 6, 7 gl. Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum⁴³ nn. 106, 107). Zanimivo je, da ga tudi sv. Avguštin v svojih protipelagijanskih delih ne navaja, dočim se ga sv. Hieronim poslužuje.

⁴⁶ Prav lepo izraža to misel Akvinec, ki uči: Kakor vodimo v spekulativnih vedah ljudi s pomočjo dokazov (per media syllogistica), da sprejemo naša izvajanja (ad assentiendum conclusionibus), tako jih navajamo v zakonih s pomočjo kazni in plačila (per poenas et praemia), da spoštujejo naredbe (ad observantias praeceptorum). Stari zakon pa je bil za še nepopolno ljudstvo (dabatur populo adhuc imperfecto); zato je bilo primerno, da obeta tudi časna plačila, oziroma da grozi z časnimi kaznimi: »unde legi veteri conveniebat, ut per temporalia, quae erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum«. 1 II q. 99 a. 6 corpus.

odpusil tudi časne kazni, ako ga za to prosi. To je misel Ps 31, 5. 6.

Ker tolikokrat recitiramo Ps 31, 6, ga hočemo ob tej priložnosti nekoliko pojasniti. Najprej bodi omenjeno, da v Vulgati ne teče gladko. *Pro hac orabit ad te omnis sanctus in tempore opportuno: verumtamen in diluvio aquarum multarum ad eum non approximabunt.*

Glede »pro hac« smo že omenili, kako je razumeti ta izraz. Ta za naše jezikovne pojme nerazumljivi femininum ni nič drugega nego *ὁπὲρ ταύτης*, ki ga ima Septuaginta. Aleksandriji so pa, kakor znano, marsikaj servilno prevedli iz hebrejščine, ne oziraje se na duh grškega jezika. Tako so spravili v svoj prevod mnogo hebraizmov, ki so iz Septuaginte prešli tudi v takozvano Italo, oziroma v Vulgato. Med te hebraizme spada zlasti navada, da so doslovno prevedli pronomen feminini generis tudi tedaj, ko ga rabi izvirnik tako kakor mi neutrum.⁴⁷

Konjunkcija »verumtamen« je vse drugo kot prijetna; zaman pre-mišljuješ, zakaj rabi Vulgata tako izraziti protivni veznik. Če pa pogledamo v Septuaginto, vidimo, da je ta povzročila tak prevod, kajti v njej najdemo stavek, ki ni za las glajši od Vulgate: *ὁπὲρ ταύτης προσεύχεται πρὸς σε πᾶς ὅσιος ἐν καιρῷ ἐνθέρῳ· πλὴν ἐν κατακλυσμῷ ὑδάτων πολλῶν πρὸς αὐτὸν οὐκ ἐγγιούσιν*. Seveda je to zopet le servilen prevod hebrejskega teksta:

לַעֲתָ מְצוֹר בְּקִלְשֵׁמָה מִיָּם רַבִּים
אֱלֹהִי לֹא יִגְעֹי

Da to besedilo ni popolnoma v redu, se čuti pri skladnem čitanju takoj; zlasti partikula בְּקִלְשֵׁמָה zveni neubrano. Radi tega so skušali razni eksegeti popraviti ta stih (prim. editio Kittel [Buhl] Lipsiae). — Schlögl je emendiral naš verz na sledeči način:

עֲלֵיוֹתַי יִתְפַּלֵּל כְּלִחְסִיד אֱלֹהִי
לַעֲתָ מְצוֹר וּמְצוֹק לְשֵׁמָה
מִיָּם רַבִּים אֱלֹהִי לֹא יִגְעֹי

ter mu dodaje zveneči prevod:

Drum bete jeder Fromme zu dir;
Zur Zeit der Angst und Not bei Überschwemmung
Werden die Wassermassen an ihn nicht heranreichen.⁴⁸

⁴⁷ Semitski jezikovni miselnosti sploh manjka kategorija neutrum. Prim. Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik²⁸ (Leipzig 1909) § 122 q. n. 1. — Zato čitamo n. pr. »Unam petii a Domino, hanc requiram« (Ps. 26, 4) in mnogokrat slično, vedno kot prevod ženske oblike v hebrejščini. Seveda bi mi pričakovali na teh mestih latinski neutrum.

⁴⁸ Die Psalmen (Graz und Wien 1911) 43.

Med starimi ima najboljši prevod Simah.⁴⁹

Slednjič bodi omenjeno, da »sanctus« ne pomeni nikakor svet-nika sensu stricto, marveč sploh častilca Jahvejevega (prim. Ps 30, 5; 31, 24; 37, 28; 50, 5) ali Izraelita, ne da bi bila s tem izrečena sodba o njegovi osebni etični višini. Saj imenuje tudi sv. Pavel neštetokrat svoje čitatelje ἄγιοι, ne da bi hotel s tem trditi, da so osebno brez (smrtnega) greha, marveč rabi to besedo, ker so poklicani k svetosti.

Dokaz torej, ki ga sestavljajo nekateri bogoslovci iz našega verza za peccatum veniale, bo treba izbrisati iz dogmatičnih razprav.⁵⁰

(Nadaljevanje in konec v 3. zvezku.)



Dr. P. Angelik Tominec O. F. M. — Ljubljana:

Znanje Kristusa-človeka po nauku kard. Mateja ab Aquasparta.

(De scientia Christi-hominis ad mentem Card. Matthaei ab Aquasparta.)

Disquisitionis breviarium. — In Quaestionibus disputatis Matthaei ab Aquasparta hucusque typis vulgatis sermo non est nisi de scientia visionis animae humanae Christi. — 2. Christum viatorem simul et comprehensorem fuisse auctor noster probat ex unione hypostatica et ex munere mediatoris Christi. — 3. Opiniones de ambitu scientiae visionis in anima Christi ad mentem Alexandri Halensis eiusque antecessorum breviter exponuntur. — 4. S. Thomae Aquinatis doctrina de eadem materia recensetur. — 5. S. Bonaventura, Aquinatis doctrina non contentus, eam ulterius exposuit; quem theologi franciscani ut Ioannes Duns Scotus et Ricardus a Media Villa secuti sunt. — 6. Doctrina Matthaei ab Aquasparta, quae verbis: »Quamdium intellectus coniunctus est, numquam pervenit ad omnium intelligibilium notitiam, nisi solus intellectus Christi,« continetur, plane consona est cum doctrina s. Bonaventurae, quo Matthaeus ab Aquasparta magistro est usus.

⁴⁹ Ohranjen v Origenovi »Heksapli«, PG 16/I, 717.

⁵⁰ To je končno spoznal tudi Bellarmin, ko ni pisal dogmatične razprave, temveč razlagal kot ekseget psalme. Tu je že »revidiral« svoje mnenje, ker piše: »Exemplo suo dicit Propheta multos futuros, qui discant orare Deum pro indulgentia peccatorum, ut hoc modo liberentur a magnis malis, quibus aliquando peccatores involvendi sunt.« Torej o malem grehu ni več govora. — Glede konstrukcije »pro hac« pa omenja: »Itaque sensus erit, hac de causa, quia tu tam clementer ignoscis poenitentibus, orabit ad te, id est fiduciam te orandi sumet omnis sanctus, id est omnis pius, omnis vere poenitens, qui incipiens odisse impietatem suam, incipit induere pietatem tuam.« Explan. Ps. 31 (Opp. VI, 105; Venetiis 1726). — Ako hočemo torej razumeti pisatelja, ne zadostuje, da motrimo to, kar je pisal, marveč tudi duševno razpoloženje, v katerem je pisal. Kot kontroverzist je Bellarmin imel pred očmi pelagijance, kot ekseget pa hebrejski tekst... in zadnje je bilo bolj pravilno.

Leta 1914. so znani izdajatelji del sv. Bonaventura izdali drugi zvezek¹ t. zv. »Quaestiones disputatae« Mateja ab Aquasparta,² »Quaestiones de Christo«, sedemnajst po številu,³ ki nam jih ta izdaja nudi, obravnavajo — izvzemši nekaj tudi zelo zanimivih vprašanj o sv. Rešnjem Telesu — predvsem dogmo o včlovečenju Gospodovem. Kakor kaže že površen pogled nanje, se skolastik tudi v njih izdaja kot zvestega zastopnika avguštinizma v srednjeveški filozofiji in že s tega stališča zaslužijo posebno monografijo.

Ker zanimanje za tega bogoslovca, ki ga Denifle⁴ šteje med najbolj prosvetljene skolastike, od leta do leta raste, zato hočem v tej in naslednjih razpravah podati njegovo naziranje o posameznih vprašanih kristologije, v kolikor je razvidno iz dosedaj izdanih kvestij. »Saj so ravno te,« pravi znani učenjak Ehrle,⁵ »krona vseh njegovih spisov. Te je še pilil, ko se je že davno ločil od šole in bil obremenjen z najvažnejšimi posli svojega reda, da, celo papeškega dvora.« Ozirati se moramo pri tem seve tudi na naziranje glavnih njegovih prednikov in sodobnikov, da nam bo na tak način mogoče spoznati njegov zgodovinski pomen za bogoslovno znanost.

1. Kakor znano, so razločevali skolastiki splošno trojno vrsto znanja človeške duše Kristusove. Prvo, takozvano blaženo znanje (scientia beatifica seu visionis) je posledica blaženega gledanja Boga samega, ki je predpravica blaženih v nebesih. Pod tem znanjem razumemo neposredno, nadnaravno spoznanje sv. Trojice, iz katerega potem sledi — kot naravna posledica gledanja pravzroka vseh stvari — seveda zelo ob-

¹ Prvi zvezek je izšel l. 1903. pod naslovom »Quaestiones de fide et cognitione«. Matejev nauk o spoznanju, ki tvori vsebino te zbirke, je preiskal znani učenjak Martin Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta, Wien 1906.

² Matej Akvaspartanski je bil rojen okoli l. 1235.—1240. v Akvaspartii, malem mestecu srednje Italije, in je 29. oktobra 1302 v Rimu umrl. V mestu Todi je stopil v frančiškanski red ter je dovršil svoje študije deloma pod sv. Bonaventuro v Parizu. L. 1281. je postal lector s. Palatii v Rimu, dne 24. maja 1287. je bil izvoljen za generalnega ministra vsega reda in 15. maja 1288. je postal kardinal ter je kot tak pod papežem Bonifacijem VIII. (1294.—1303.) deloval v raznih političnih misijah. Sigurno njegovi, večidel še netiskani spisi so sledeči: Komentarji k Jobovi knjigi, psalmom, malim prerokom in listu do Rimljanov, komentar k Lombardovim sentencam s konkordanco, Quaestiones disputatae, Quodlibeta in več govorov.

³ Za prvih devet kvestij je bil porabljen kod. 159. asiške komunalne knjižnice, pisan v 13. stoletju. Prvih sedem kvestij drugega dela naše izdaje, takozvanega Appendix-a (p. 177—210) je pa vzeti naravnost iz Matejevega avtografa, ki je ohranjen v kod. 134. asiške komunalne biblioteke. Dober njihov prepis se nahaja tudi v kod. 44. komunalne knjižnice v Todiju. Osma in zadnja kvestija je ohranjena deloma v asiškem kodeksu 159., v celoti pa v pravkar omenjenem kod. 44.

⁴ Luther et Luthertum I (Mainz 1904) 524.

⁵ Das Studium der mittelalterlichen Scholastik etc. Zeitschrift für kath. Theol. VII (1883) 46.

sežno znanje. Drugo, vlito ali angelsko znanje (*scientia infusa*) je znanje, ki ga imajo angeli že po naravi in ki jim je od Boga vlito pri stvarjenju. Tretje, pridobljeno ali človeško znanje (*scientia acquisita seu experimentalis*), je znanje človeka, v kolikor si ga lahko pridobi v tem življenju potom skušnje. Mi se omejimo tu le na prvo vrsto človeškega znanja Kristusovega, na takozvano »*scientia visionis*«, ker o drugih dveh vrstah znanja Matej ab Aquasparta v dosedaj izdanih spisih ne razpravlja.

2. Izrečno uči naš skolastik: »*Christus simul fuit viator et comprehensor*«,⁶ to se pravi, Kristusova duša je že tu na zemlji uživala blaženo gledanje Boga ali z drugimi besedami, imela je takozvano »*visio beatifica*« z vsem v tem gledanju zapopadenim znanjem o Bogu in svetu; v tem oziru se ni nahajala več v položaju popotnika, ampak v stanju blaženih nebeščanov.

Četudi je naravnim potom nemogoče, kakor naš pisatelj na široko dokazuje,⁷ da bi bila kaka duša povzdignjena h gledanju božje modrosti, ne da bi pri tem domišljija in črti ukinili svoje delovanje, moramo vendar priznati, da je vsled nadnaravne moči to možno, ker se je to v Kristusu zgodilo. Akoravno tega ne moremo razumeti, moramo vendar priznati, kajti s sv. Avguštinom⁸ moramo priznavati, da more Bog kaj storiti, česar si mi ne moremo misliti. V čudovitih rečeh je namreč edini vzrok kakega dejstva moč delujočega. Bog more vse storiti, kar ne razodeva pomanjkanja moči ali ni v sebi protislovno.⁹ To povzdignjenje k blaženemu gledanju Boga, ne da bi bilo pri tem ukinjeno delovanje nižjih zmožnosti, pa nikakor ni v sebi protislovno, ker ga je Bog uresničil v Kristusu. Z isto naravo je namreč nepretrgano gledal božjo modrost in izvrševal obenem božja kakor tudi čutna in telesna opravila.¹⁰ Kot podlago, na kateri sloni nauk o blaženem gledanju Kristusove duše, smatra Akvaspartanec osebno enoto in sredniško službo Boga-človeka. Niti misliti si ne moremo, in bilo bi naravnost nemogoče, da bi Kristusova duša, ki je bila hipostatično zedinjena z božjo osebo in s polnostjo milosti z Bogom združena, ne bila vedno blažena.¹¹

⁶ *Quaestiones disputatae selectae*, Tom II: *Quaestiones de Christo* [Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi. Tom. II. *Ad Claras Aquas* [Quaracchi] prope Florentiam 1914] 196.

⁷ Qu. 8 *De cognitione*. *Quaestiones disputatae selectae*, Tom. I: *Quaestiones de fide et cognitione*, (Biblioth. franc. schol. medii aevi. Tom. I. *Ad Claras Aquas* [Quaracchi] prope Florentiam 1903) 379 nsl.

⁸ »*Demus Deum aliquid posse, quod nos fatemur investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis.*« S. Aug. Ep. 137, 2, 8. CSEL XXIV, pars III, 107.

⁹ *Quaest. disp.* I pag. 385. 381, 6; II pag. 196.

¹⁰ *Quaest. disp.* I pag. 381.

¹¹ *Quaest. disp.* II pag. 196.

Nadaljnji dokaz neposrednega božjega gledanja izvaja naš skolastik iz s r e d n i š k e s l u ž b e Kristusove. Ker je bil Kristus kot pravi srednik med Bogom in ljudmi zato poslan, da bi privedel ljudi k blaženemu gledanju Boga, zato je moral tudi sam to blaženo gledanje uživati v najpopolnejši in najvišji meri. Kakor se mora sredina z obema koncema ujemati, tako pravi na drugem mestu,¹² ravno tako je moral tudi pravi srednik Jezus Kristus imeti nekaj skupnega z nami zemljani in z nebeščani. Moral je torej biti obenem »viator et comprehensor«, t. j. istočasno je moral biti podvržen umrljivosti in biti deležen blaženega gledanja.

Kot vir tega dokaza,¹³ ki ga je rabil tudi sv. Tomaž Akvinski, navaja Akvaspartanec celo četrto knjigo sv. Avgušтина »De Trinitate«, kjer se v resnici nahajajo posamezna mesta, ki merijo na to.¹⁴

3. Ko je ugotovil blaženo gledanje človeške duše Kristusove, preide naš pisatelj k vprašanju, kakšen o b s e g da je imelo spoznanje, izvirajoče iz blaženega gledanja.

Med vsemi vprašanji, ki so si jih stavili skolastiki pri obravnavanju tega znanja Kristusovega, je to nedvoumno najbolj zamotano. Tu v resnici lahko rečemo, da je bilo toliko različnih mnenj, kolikor bogoslovcev. Predaleč bi zašli, če bi hoteli tu naštevati vse različne nazore, zato se hočemo omejiti le na mnenja znamenitejših skolastikov, da bomo lažje presodili mnenje Akvaspartanca, od katerega nam je tozadevno ohranjen en sam in še ta temen tekst.

Starejši skolastiki, kakor Hugo S. Victore,¹⁵ Peter Lombard¹⁶ in pozneje tudi Albert Veliki,¹⁷ so pripisovali Kristusovi

¹² Quaest. disp. I pag. 128.

¹³ S. th. III q. 9 a. 2.

¹⁴ N. pr. De Trin. IV 2, 4: »Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae quae lux est hominum. Huic autem participationi prorsus inhabiles et minus idonei eramus propter immunditiam peccatorum. Mundandi ergo eramus. Porro iniquorum et superborum una mundatio est sanguis iusti et humilitas Dei: ut ad contemplandum Deum, quod natura non sumus, per eum mundaremur factum, quod natura sumus et quod peccato non sumus. Deus enim natura non sumus: homines natura sumus, iusti peccato non sumus, Deus itaque factus homo iustus intercessit Deo pro homine peccatore.« PL 42, 889.

¹⁵ »Plenam ac perfectam et totam Dei sapientiam in anima Christi fuisse credimus et ex ipsa sapientia eandem animam plene ac perfecte sapientiam non ex ipsa participando, sed totam possidendo, quam singulariter concepit, et ineffabiliter comprehendit.« Hugo de S. Vict. De sapientia animae Christi (ca. finem). PL 176, 856.

¹⁶ »Dicimus animam Christi per sapientiam gratis datam in Verbo Dei, cui unita est, quod perfecte intelligit, omnia scire, quae scit Deus, sed non omnia posse, quae potest Deus, nec ita clare ac perspicue omnia capit, ut Deus; et ideo non aequatur Creatori suo in scientia, etsi omnia sciat, quae et ipse.« Petr. Lomb. III Sent. d. 14, c. 1, n. 87.

¹⁷ »Dicendum sine praeiudicio, quod anima Christi scit omnia quae Deus scit, sed non omnia eodem modo.« III Sent. d. 14 a. 1.

duši brez razločevanja isto polnost spoznanja kakor božji bese-
 sedí sami. Samoposebi umevno niso šli tako daleč, da bi člo-
 veško dušo Kristusovo oboževali. To mnenje pa pri poznejših
 skolastikih ni našlo odziva. Že Aleksander Haleški
 razločuje dvojno vrsto božjega znanja: znanje samega sebe
 (respectu sui), t. j. spoznanje božjega bistva in neskončne moči
 — to pristojata le Bogu — in znanje z ozirom na stvari
 (respectu creaturarum). To slednje je možno opazovati s troj-
 nega vidika: z ozirom na to, kaj se ve, z ozirom na sredstvo,
 po čem se ve in z ozirom na način, kako se ve. V vseh treh
 točkah se mora znanje kakega bitja ujemati z božjim, če ho-
 čemo trditi, da je božjemu enako. Kar se tiče Kristusove duše,
 se njeno znanje pač ujema z božjim glede prve točke, isto pa
 ne velja v drugih dveh. Kajti Bog ve vse po samem sebi,
 kot pravzrok vseh reči in vidi vse v samem sebi, Kristu-
 sova duša pa ve vse po Bogu in vidi vse stvari v njem.
 Njeno znanje torej nikakor ni enako božjemu.¹⁸

4. Bistveno drugače deli to znanje sv. Tomaž Akvin-
 ski; deli ga namreč v »scientia visionis« in »scientia simplicis
 intelligentiae«. Predmet prve vrste znanja je vse, kar se je v
 resnici zgodilo, se godi ali se bo zgodilo; v drugo vrsto pa
 spada ne samo to, ampak sploh vse, kar Bog more storiti,
 četudi ne bo nikdar storil. Glede prve vrste znanja, »scientia
 visionis«, ve Kristusova duša vse, kar ve Logos; isto pa ne
 velja glede druge vrste, »scientia simplicis intelligentiae«, ker
 bi to pomenilo »comprehensio« božje modrosti, česar nobeno
 ustvarjeno bitje ni zmožno.¹⁹

¹⁸ »Est considerare divinam essentiam, secundum quod dicitur respectu
 sui et secundum quod dicitur respectu creatoris. Secundum quod dicitur respectu
 sui, est scientia essentiae et virtutis infinitae et secundum hunc modum nihil
 ei aequabile. Secundum vero quod dicitur respectu creaturarum, consideratur
 divina scientia in triplici respectu. Primus respectus est ad id quod scitur.
 Secundus ad medium per quod scitur. Tertius est ad modum quo scitur. Et
 ad hoc quod dicatur aliquid aequale scientia Dei, oportet quod aequatur
 secundum haec tria, quod non est possibile creaturae aliquo modo. Dicen-
 dum ergo, quod comparatione habita scientiae animae Christi ad divinam
 scientiam secundum illud quod scitur, est dicere animam Christi aequale scire
 sicut Deus, quia scit omnia quae Deus. Comparatione vero habita quantum
 ad medium per quod scitur vel quantum ad modum quo scitur, non erit
 dicere aequalitatem, quia Deus scit omnia per seipsum sicut causam omnium.
 anima vero Christi non per seipsam causam, immo per causam Deum. Ecce
 inaequalis quantum ad medium. Praeterea clarius et luculentius est cognitio
 Dei quam cognitio animae Christi de rebus omnibus, quia ipse Deus omnes
 res videt ut in se, anima vero Christi non ut in se, sed ut in Deo. Ex quo
 patet inaequalitas quantum ad modum.« Alex. Hal. S. th. III q. 13 n. 7.

¹⁹ »Cum quaeritur an Christus cognoscat omnia in Verbo, ly omnia
 potest dupliciter accipi: uno modo proprie, ut distribuat pro omnibus quae
 quocumque modo sunt vel erunt vel fuerunt vel facta vel dicta vel cogitata
 a quocumque secundum quodcumque tempus. (Haec scit Deus scientia
 visionis. III Sent. d. 14 q. 1 a. 2 quaestiuncula 2.) Et sic dicendum est,
 quod anima Christi in Verbo cognoscit omnia... Alio modo ly omnia

5. Sv. Bonaventura končno, ki med drugimi nazarjani navaja tudi Tomaževo²⁰, pripominja k njemu, da je pač »satis facilis et rationabilis«, vendar še ne zadostuje.²¹ Vzemimo slučaj, tako pravi, da bi Bog kaj novega storil, česar prej ni nameraval, bi moralo to ostati Kristusu skrito, kar je neverjetno. Da se torej izognemo vsem težkočam, je po mnenju Bonaventurovem bolje razločevati dvojno spoznanje: *habitualno in aktualno*. Glede *aktualnega* spoznanja pravi, da Kristusova duša nikdar ne more toliko spoznati kakor Logos sam. Kajti nobeno ustvarjeno bitje ne more biti potom poveljanja tako visoko povzdignjeno, da bi moglo istočasno aktualno neskončno spoznati, ker je za to potrebna neskončna moč. Če pa govorimo o *habitualnem* spoznanju, tedaj lahko rečemo, da Kristusova duša toliko spozna, kakor ž njo združeni Logos sam. Kakor zrcalo rade volje vse kaže, karkoli se v njem prikaže, tako je tudi z dušo združeni Logos vedno pripravljen razodeti ji vse, karkoli se v njem prikaže. Vendar tega ne podeli nobeni drugi duši, edino o Kristusovi duši se more in mora priznati, da je z ozirom na *habitualno* spoznanje *vsevedna*.²² Isti nauk, četudi v drugačni obliki, nam podaja serafski učenik v svojih »Quaestiones disputatae de scientia Christi«.²³ Njemu se je pridružil pozneje tudi

potest accipi magis large, ut extendatur non solum ad omnia quae sunt actu secundum quodcumque tempus, sed etiam ad omnia quaecumque sunt in potentia, numquam reducenda vel reducta ad actum. Horum autem quaedam sunt in sola potentia divina. (Haec scit Deus scientia simplicis intelligentiae. III Sent ut supra.) Et huiusmodi non omnia cognoscit in Verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere omnia, quae Deus potest facere, quod esset comprehendere divinam virtutem et per hoc consequens divinam essentiam. S. Thomas Aq. S. th. III q. 10 a. 2; cfr. III Sent. d. 14 q. 1 a. 2 quaestiuncula 2.

²⁰ III Sent. d. 14 a. 2 q. 3 opinio 5.

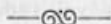
²¹ Iz tega je jasno razvidno, da sv. Bonaventura ne samo noče zmanjšati blaženega znanja Kristusove duše, kakršno ji pripisuje sv. Tomaž Akvinski, ampak ga skuša celo povečati. Očividno je to prezrl Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité (Paris 1910) 468, ker bi se drugače ne bil mogel sklicevati na sv. Bonaventura pri svojem zmotnem nauku, in ravnotako je to točko prezrl Jos. Marić, Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat (Zagreb 1916) 38 nsl., ki bi bil Lebretona z opozoritvijo na to lahko vse drugače zavrnil, kakor je to v resnici storil.

²² »Et propterea est tertius modus distinguendi, quod contingit aliquid cognosci cognitione habituali et cognitione actuali, sive cognitione, quae est sicut scientia, et cognitione, quae est sicut considerare. Si igitur loquamur de cognitione quantum ad actum considerationis, sic dicedum est, quod anima Christi numquam tot cognoscit, quot cognoscit ipsum Verbum. Per nullam enim gloriam potest adeo sublevari creatura, ut simul et in actu iudicet de infinitis, cum hoc sit infinitae virtutis. Si vero loquamur de cognitione habituali, sic concedi potest, quod scit omnia, quae cognoscit ipsum Verbum sibi unitum... Et ideo de sola anima Christi concedi potest et debet, quod sit omnisciens quantum ad cognitionem habitualement.« S. Bonav., In III Sent. d. 14 a. 2 q. 3.

²³ Quaest. disp. de scientia Christi, Quaest. VII (Opp. t. 5 p. 39 sq.).

Janez Duns Scotus²⁴ in, kakor se zdi, tudi Rihard Middleton²⁵ Sicer pri njem v tej zvezi ne najdemo besede »habitualis cognitio«, vendar uči enako kakor sv. Bonaventura, da Kristusova duša aktualno nikakor ne spozna vsega, kar spozna Logos.

6. Kar zadevlje našega skolastika, nam je od njega, kakor že omenjeno, le en sam tozadevni tekst na razpolago. »Quandiu intellectus coniunctus est, numquam pervenit ad omnium intelligibilium notitiam nisi solus intellectus Christi.«²⁶ Ker stavi Kristusov razum (intellectus Christi) v nasprotje s človeškim razumom sploh (intellectus coniunctus), je razvidno, da gre tu edino le za našo »scientia beata« Kristusove duše. Vprašanje je sedaj, kateremu zgoraj omenjenih naziranj se je Akvaspartanec pridružil. Gotovo ne mnenju, ki ga je zastopal Peter Lombard in drugi, kajti ta nauk je bil ob njegovem času že zastarel. Ravnotako v njegovem tekstu ne najdemo nobenih podobnosti z razlagami Aleksandra Haleškega in sv. Tomaža Akvinskega. V poštev pride torej le še mnenje sv. Bonaventura. Če poleg podobnosti v nauku pomislimo še, da je bil on učenec Bonaventurov in je tudi drugače večkrat od njega odvisen, tedaj lahko z gotovostjo trdimo, da se more izraz našega avtorja »omnium intelligibilium notitia« nanašati le na »habitualis cognitio« njegovega učitelja, vsled katere je edino Kristus po nauku sv. Bonaventura »omnisciens«.



Dr. Greg. Rožman — Ljubljana:

Mešani zakoni v cerkvenem pravu.

(Codicis I. C. praescripta circa matrimonia mixta.)

Summarium. — Tractatus commentarium practicum canonum de matrimoniis mixtis agentium praebebat.

I. Notio matrimonii mixti. Contra Leitner ostenditur eos, qui in catholica Eccl. baptizati irreligiosae societati postea nomen dederunt, haeticis vel schismaticis secundum C. I. C. praescripta non esse equiparandos. — II. Impedimentum mixtae religionis; Rationes impedimenti explicantur, historia perstringitur, vis impedimenti illustratur. — III. Dispensatio super hoc impedimento: 1. Cautiones requisitae; 2. moralis certitudo de cautionibus implendis; 3. causae dispensationis. — IV. Forma legitima contrahendi matrimonii mixti: Codicem I. C. assistentiam passivam, nonnullis territoriis prius concessam, omnino abrogasse speciatim probatur. In hac quaestione nempe non pauci commentatores (Schäfer, Haring, Chelodi, Prümmer, Schmitt-

²⁴ III Oxon. d. 14 q. 2 n. 20.

²⁵ III Kent. d. 14 q. 2 a. 3.

²⁶ Quaest. disp. I pag. 351.

Noldin) adhibent can. 4., quo valorem passivae assistentiae comprobare conantur. Can. 4 vero de privilegiis et indultis personalibus agit, proinde ad dictam probationem inutilis est; adhibendus potius est can. 6, qui agit de iuribus particularibus — concessio pass. assistentiae ius particulare erat — quae omnino tolluntur, nisi aliud expresse caveatur (not. 64). Tota quaestio ad 5 casus practicos reducit. — V. Poenae eccl. in transgressores a) Poenae propter delicta in matrimonio contrahendo commissa; b) poenae propter delicta acatholicae educationis et baptismi prolis. — VI. Reconciliatio partium cum Ecclesia et convalidatio matrimonii mixti invalide contracti. — VI. Matrimonia cum apostatis et peccatoribus publicis.

S kodifikacija cerkvenega prava so se izenačili tudi predpisi za mešane zakone. S tem se je ugodilo dolgotrajni želji, ki je bila predložena že vatikanskemu koncilu.¹ Mešani zakoni so za vsako veroizpoved neka nevarnost, torej je dolžnost katoliške, kot od Kristusa ustanovljene edino prave cerkve, da z jasnimi in strogimi predpisi odvrne od svojih pripadnikov škodo, ki bi jim pretila iz zakonske zveze z drugoverci. To svojo dolžnost je cerkev izpolnila v kodeksu kánonskega prava. Namen te razprave je, podati po dosegljivih virih kolikor mogoče izčrpno razlago dotičnih kanonov, ki bo pokazala, da je s kodeksom izpodrezana marsikaka neplodna kontroverza, odstranjen mnogoteri dvom in izenačena raznooblična praksa prejšnjih dob. Razprava bo služila tudi praktičnim potrebam onih dušnih pastirjev, kateri se bodo morali uradno ali pastirsko pečati z mešanimi zakoni.

L. Pojem mešanega zakona.

Mešan zakon sklene katoličan, ki se poroči z veljavno krščeno nekatoliško osebo, ki je včlanjena krivoverski (heretični) ali razkolniški (shizmatični) sekti (c. 1060). Katoličan v pravnem smislu je oseba, 1. ki je katoliško krščena in je za časa, ko zakon sklepa, še član katoliške cerkve, ali 2. ki je sicer v nekatoliški sekti bila veljavno krščena, pa je prestopila v katoliško cerkev in je njen član, ali 3. ki je katoliško krščena, pa je izstopila iz občestva cerkve, nipa se učlanila nobeni verski sekti (brez konfesije).² Nekatolik pa je vsakdo, ki je sicer veljavno krščen — ali v katoliški cerkvi ali v kaki krščanski sekti, to se ne upošteva —, ki pa je včlanjen verski organizaciji heretikov ali razkolnikov. Ako rabi kodeks izraz »sectae haereticae seu schismaticae adscripta (scil. persona)«, predpostavlja konstituirano in organizirano versko družbo, ker le v tako more biti kdo »vpisan«. Katoliški ali nekatoliški krst tedaj ni odločilen, ampak le pravna pripadnost k nekatoliškemu veroizpovedanju. Kar zadeva mešani zakon, se v cerkvenem

¹ Škof št. gallenski Greith je glede mešanih zakonov koncilu stavil zelo energične predloge, Prim. Granderath-Kirch, Geschichte des vatikanischen Konzils, I (1903), 449 sl.

² Prim. c. 1099, § 1, 1^o.

pravu krivoverci in razkolniki popolnoma istovetijo.³ Med nekatolike spadajo potemtakem tudi člani »narodnih cerkvâ«, ker je to organizirana verska skupina, ki se je odcepila od edinstva z rimskim papežem, ne glede na to, da zamuja tudi razne verske resnice in je zaradi tega heretična. Niso pa nekatoliki v smislu c. 1060 katoliško krščeni pripadniki kakšnih verskofilozofskih struj, akoravno so nekateri njihovih verskih nazorov heretični, če ni dotična struja organizirana kot posebna verska družba. Tudi ne smemo prištevati med nekatoličane onih, ki — dasi celo javno n. pr. v časopisih in predavanjih — zastopajo in razširjajo mnenja, ki jih je cerkev kot heretična obsodila, pa ne tvorijo nobene sekte. Celo brezverci, ki so bili katoliško krščeni, a so odpadli in izstopili iz cerkve, niso pa pristopili nobenemu drugemu veroizpovedanju t. zv. brezkonfesionalci, niso nekatoliki v tem smislu, da bi bil zakon njihov s katoliško osebo mešan zakon v pravnem pomenu besede.⁴

II. Prepoved mešanih zakonov.

Zakon med katolikom in krivovercem ozir. razkolnikom cerkev kar najstrožje prepoveduje (c. 1060). Vsaka veroizpoved, ki je o sebi prepričana, da je resnična, mora zakone z drugoverci zabranjevati. Kakor resnica izključuje neresnico in ji nasprotuje, tako ne more in ne sme cerkev dopuščati, da se njeni privrženci izpostavljajo nevarnosti odpada k zmotnim verskim sektam. Če pa si veroizpoved

³ S. C. de Prop. fide 11. apr. 1894. Ad Eppum Wayne - Castrensem. (A. S. S. XXVII, 383.) Najstarejši viri poznajo mešane zakone samo med katoličani in heretiki, razkolniki se niti ne omenjajo. Razmeroma prav pozno šele naletimo na vprašanje zakonskih zvez katolikov z razkolniki. Pod Klementom X. (1670—1676) je škof trebinjski v Dalmaciji začel dvomiti o dovoljenosti takih mešanih zakonov ter predložil tozadevno vprašanje. S. C. Inq. je z dnem 20. avg. 1671 odgovorila: »non esse permittenda coniugia inter catholicos et schismaticos nisi praemissa abiuratione schismatis et professione fidei ante matrimonium facienda iuxta decisa S. Congregationis d. 20. iunii 1628.« (Besedilo v Dr. J. Kutschker, Das Eherecht der kath. Kirche, Wien 1857, IV. 700.) V partikularnem pravu pa so se taki zakoni že mnogo prej prepovedovali pod strogi kaznimi. Partikularna sinoda v Bratislavi (Pressburg) je pod predsedstvom kardinala Monteflore O. S. F. l. 1309 zagrozila z ekskomunikacijo ozir. s procesom zoper heretike vsem tistim, ki bi svojo hčer, vnukinjo ali sorodnico dali razkolniku v zakon. (Besedilo v Schulte, Eherecht, Giessen 1855, 242.) — Določbe pravoslavnega cerkvenega prava o mešanih zakonih nameravam razmotrivati v posebni študiji.

⁴ O zakonih z brezkonfesionalci in javnimi grešniki govorita cc. 1065 in 1066. Razlago njihovo glej pod VII. Leitner, Handbuch des kathol. Kirchenrechtes, IV. Lief., Regensburg 1921, 245, sicer trdi, da se morajo prištevati med nekatolike v smislu c. 1060 tudi katoliško krščeni člani brezverskih društev, čemur pa ne morem pritrditi. Organizacija brezkonfesionalcev, ki ne tvori verske sekte, se ne more smatrati za heretično ali shizmatično sekto. Zakon (lex) mora biti kolikor mogoče določen, ne bil bi pa, ako bi spadala pod pojem »secta haeretica seu schismatica« vsakojaka brezverska društva. In župnik bi moral izpraševati katoliška poročenca, pri kakšnih društvih sta včlanjena, kar je naravnost absurdno.

ne priznava izključne resničnosti in zveličavnosti, potem nima razlogov nasprotovati zakonu svojih privržencev z drugoverci, ker s tem ne spravljajo svojega zveličanja v nevarnost.

Razlogi, da cerkev prepoveduje mešane zakone in da je uvedla zadržek mešanega verstva, so deloma v zakramentalnosti zakona samega, deloma pa v neločljivi skupnosti zakoncev. Ker je zakon zakrament in za katoličana ni zakona, ki ne bi bil zakrament, pomeni sklepanje mešanega zakona vedno prepovedano obredno skupnost (*communicatio in sacris*) z drugovercem. Iz te skupnosti pa izhaja vedno za druge večje ali manjše pohujšanje, češ, da pač ni bistvene razlike med posameznimi konfesijami.⁵

Iz skupnosti zakonskega življenja izvira nevarnost, da se cerkvi ter tudi zunanje pristopi veroizpovedanju akatoliškega katoliški zakonski drug odtuji in polagoma povsem izneveri svojega soproga; nadalje za deco nevarnost nekatoliške vzgoje. Za katoliško cerkev pri tem ni merodajna zgolj materialna izguba na številu članov, katero natančno lahko izkaže statistika, ampak cerkev upošteva nadnaravne zle posledice vzgoje v vsaj deloma krivi veri.⁶ Spravljati sebe in deco v tako dušno nevarnost, pa prepoveduje že sam božji zakon (c. 1060).⁷

Največkrat pa preti družini, v kateri oče in mati nista iste vere, nevarnost verskega indiferentizma. Le v zelo redkih slučajih se dogaja, da vlada v takih družinah toplo versko življenje.⁸ Verski nazori posegajo najgloblje v življenje človekovo, zato nedostaja zakoncem različne veroizpovedi tiste najtrajnejše edinstvi in vzajemnosti, ki je bistvena srečnemu zakonu, kate-

⁵ Bened. XIV. De Syn. dioec. Lib. V, cap. 5, n. 3 (Romae 1748 Ex Typogr. Komarek pg. 180). Instr. S. C. S. Off. 12. dec. 1888 ad omnes eppos ritus orient. (Collectanea S. C. de Prop. fide, Romae 1907 nr. 1696.) Leo XIII. lit. encycl. Arcanum 10. febr. 1880 (S. D. N. Leonis d. p. Papae XIII. epistolae encyclicae, Series I, 153, Ed. Herder).

⁶ Ni tukaj mesto posegati v dogmatiko in razlagati načelo: *Extra ecclesiam nulla salus*, ki pomenja, da je katoliška cerkev edino redno sredstvo zveličanja.

⁷ Viri kakor zgoraj opomba 5.

⁸ Navedena Instr. S. C. S. Off. govori o »indifferentismus funestissimus«. Gotovo je marsikateri čisto katoliški zakon sklenjen med katoličani zgolj po imenu v tem oziru bolj poguben, osobito za deco, kakor mešan zakon, v katerem je nekatoliški soprogo globoko veren. Tako trdi pač po resničnih zgledih Scherer (Handbuch des K. R. II, 412, not. 27), kar mu pa Wernz (Ius decret. IV 2^a, 438) zameri. Ako je življenje v mešanem zakonu kdaj srečno in pristno krščansko, je to brez dvoma le zaradi tega, ker je bil sklenjen pod resno danimi in vestno izpolnjenimi kavgelami, katere cerkev zahteva. Eichmann (Das katholische Mischehenrecht nach dem Cod. I. C. Paderborn 1921, 17 sl.) priporoča pridigarnjem, naj v pouku o mešanih zakonih takih lepih zgledov ne zamolčavajo, vključ temu pa priznava, da take častne izjeme bržkone niso posebno številne.

rega že rimsko pravo označuje kot *communicatio divini et humani iuris*.⁹

Zia posledica mešanega zakona je pravna neenakost obeh soprogov v slučaju ločitve zakona. Ako je bil zakon cerkveno veljavno sklenjen, je za katoliškega soproga nerazvezljiv, za nekatoliškega pa ne vedno. Protestanti in pravoslavni priznavajo zakonu razvezljivost iz gotovih postavno (cerkveno in državno) določenih vzrokov. Ako potemtakem doseže nekatoliški soprogo civilni razvod zakona, se ta lahko nanovo poroči, katoliški soprogo pa se ne more, dokler živi nekatoliški drug.¹⁰

Ker vsak mešan zakon več ali manj vsebuje in prinaša navedene nevarnosti, so dolžni škofje in vsi drugi dušni pastirji vernike pred takimi zakoni svariti in od njih odvračati. Če preti splošna nevarnost mešanih zakonov, mora biti to svarilo pogostokrat predmet religioznega pouka.¹¹ Ako svarilo ne uspe in se sklepanje mešanega zakona ne more preprečiti, potem mora biti njihova največja skrb, da se zakon ne sklepa proti božjim in cerkvenim postavam (c. 1064, 1^o, 2^o). Pri tem pa mora župnik postopati previdno in modro, z največjo ljubeznivostjo; nikdar ne sme zamenjati načelne odločnosti z razžaljeno in odbičajčo oblastnostjo. Fortiter in re, suaviter in modo.¹² Skušati mora doseči, da tudi mešan zakon doseže končni cilj, ki ga ima, namreč da dospejo zakonci k večnemu življenju, h kateremu vodi pot skozi cerkev Kristusovo.¹³

Na podlagi teh razlogov, katere navajajo vsi tozadevni rimski odloki in drugi viri kánonskega prava, je cerkev zakone med kristjani in heretiki od najstarejših časov sem odsvetovala¹⁴ in naravnost pre-

⁹ I. 1. D. 23, 2. Pomanjkanje edinosti v mešanih zakonih poudarjajo tudi vzhodni pravni viri. Instr. S. C. S. Off. d. 12. dec. 1888 citira celo tozadevni izrek Zonarsa (In not. ad can. 14. Conc. Chalced.). Zakoncem, med katerimi je zavladal že mrzli indiferentizem, pa itak manjka najtoplejšega solnca.

¹⁰ Eichmann, Mischehenrecht 19; dr. Čed. Mitrović, Crkveno pravo,² Beograd 1921, 158 str.; gr. zak. §§ 93, 94 (Ed. dr. Lazar Marković, Beograd 1913, str. 44—47).

¹¹ Declaratio Bened. XIV. »Matrimonia« 4. nov. 1741 (Schulte, Ehe-recht 235 ssl.); Bened. XIV. ad eppos Poloniae regni »Magna Nobis« 29. iun. 1748 (Richter-Schulte, Conc. Trid. 558—562); S. C. S. Off. 21. iun. 1863 (Collect. nr. 1236) 3. jan. 1871 nr. 6, 7 (Collect. nr. 1362); Conc. plen. Baltim. III. 1884, Tit. IV, c. II (Ed. 1886 pg 67). Klasičen vir za ta svarilni pouk je Alban Stolz, Der verbotene Baum für Katholiken u. Protestanten.

¹² Leitner, Lehrbuch des kath. Ehe-rechts², Paderborn 1912, 353.

¹³ Instr. S. C. S. Off. d. 12. dec. 1888, nr. 10 (Collect. nr. 1696).

¹⁴ Sv. Ambrozij, De Abraham, lib. I, c. 9, n. 84 (Migne PL XIV, 451 A). Tekst je vzet v Gratianov »Decretum« (c. 15 C XXVIII q. 1). Prim. Dr. J. Peters, Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus 1918, 65 sl. Seveda niti sv. očetje niti sinode tedaj še niso ločile med zadržkom »disparitas cultus« in pa »mixta religio«; oboje jim je bilo enako nedovoljeno; sveti Avguštin nastopa strožje zoper zakone s heretičnimi osebami kakor s pagani.

povedovala kot sicer veljavne a nedovoljene.¹⁵ Na vzhodu je L. 692 trulandska sinoda proglasila mešane zakone za neveljavne (c. 72), dočim da je na zapadu ostalo mešano verstvo vobče oviravni zadržek. Le posamezni kanonisti so si prisvojili pravno naziranje vzhodne cerkve.¹⁶ Pod vplivom skolastične teološke vede se je tudi pravna narava zadržka *mixtae religionis* pojasnjevala, da je namreč mešan zakon po božjem pravu nedovoljen, v kolikor vsebuje dušne nevarnosti katoliškega soproga in otrok.¹⁷ Zaradi tega se dispensa sploh ni dajala, ampak je bil zakon le mogoč, ako se je nekatoliški zaročenec spreobrnil ali dal vsaj zadostno poročstvo, da bo to ob prvi ugodni priliki storil.¹⁸ V 16. stoletju so prepoved mešanih zakonov priče iznašati tudi škofijske sinode, ko so se namreč začeli širiti protestanti in je nevarnost takih zakonov v mnogih škofijah silno narastla.¹⁹ Tekom 17. stoletja pa se je v deželah, »ubi haereses impune grassantur«, posebno v Nemčiji in Avstriji začelo opuščati strogo cerkveno-pravno stališče napram mešanim zakonom, uveljavil se je splošno običaj, da so se brez vsake dispenze cerkveno poročali. Cerkveno-pravna in moralna veda je temu običaju priznavala zakonitost za kraje, v katerih bivajo katoličani pomešani med heretiki.²⁰

¹⁵ c. 15, D. XXXII: Lektorji in psalmisti ne smejo jemati ženà, ki pripadajo katerikoli sekti (c. 14 conc. Chalced. 451; Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchl. Concilien*, 1896, 92 sl.); c. 16, C. XXVIII, q. 1: ni dovoljeno sklepati s heretiki mešane zakone; heretično osebo more katolik vzeti v zakon le, če obljubi, da postane katoliška (c. 67 conc. Agathen. [Agde] 506 = c. 31 conc. Laod. 343—381; Lauchert l. c. 75). Najstarejša sinoda, katera prepoveduje mešane zakone, je elvirska iz l. 306 (c. 16, Lauchert, l. c. 16).

¹⁶ Bernard Papiensis † 1213 (*Summa de matrim. lib. IV, tit. 1, ed. Laspeyres, Regensburg. 1861, 291*); Tancredus † ca. 1235 (*Summa de sponsalibus et matrimonio*, ed. Wunderlich, Göttingen 1841, 44). Prim. A. f. K. KR 92 [1912] 194. Sv. Tomaž Akv. je uspešno zavrnil naziranje teh glossatorjev in zmagal. *Comm. in IV. Sentiarum*, dist. 39, q. 1, art. 1, ad 5 (Ed. Parmae 1858, Vol. II, 1025).

¹⁷ Bened. XIV. *De Syn. dioec. L. VI, c. 5, n. 3*, Scherer l. c. 412.

¹⁸ Bened. XIV. »*Magnae nobis*« 29. jan. 1748, Scherer (l. c. 408 not. 9) domneva, da se je v tedanji dobi prosilo za dispenzo mešanega verstva le v slučajih, ko je obstojal še kak drug zadržek — in v tem slučaju je cerkev zahtevala najprej spreobrnitev in šele na to, ko sta bila oba prosilca katoliška, je dovolila zaprošeno dispenzo od obstoječega zadržka; *mixta religio* je s spreobrnitvijo prenehala, dispenza ni bila več potrebna. Ako bi se ta domneva dala nepobitno dokazati iz zgodovinskih virov, bi bil nadaljni razvoj vprašanja o mešanih zakonih v 17. stoletju kaj lahko razumljiv.

¹⁹ Sinode našteva Schulte, ER, 243, not. 28.

²⁰ St. Alphonsus de Liguorio, *Theologia moralis*, Lib. VI, c. II, 56 (ed. P. Leonard. Gaudé, Romae 1909, Tom. III, 43 sq), sklicujoč se na Busenbauma in Lugo-a, imenuje valde probabile mnenje, da je mešan zakon dovoljen in locis ubi haeretici vivunt mixti catholicis, ut in Germania, Polonia etc. ex consuetudine recepta et tolerata, in da ni treba nobene dispenze, ako heretični poročenec obljubi spreobrnitev; namesto te obljube da pa zadostuje upanje spreobrnitve. — Proti temu mnenju je nastopil Reiffenstuel (*Ius can. universum*, Tom. IV, Venetiis 1742, 49 sl.): »*Quamvis matrimonia catholicorum cum haeticis ritu catholico contracta sint*

še le koncem 18. in začetkom 19. stoletja so papeži s pomočjo gorečih škofov zatrli to razvado in uveljavili zopet prejšnje predpise, tudi v Nemčiji in Avstriji.²¹ Do l. 1841 se je cerkvena disciplina učvrstila, da se mešani zakoni cerkveno niso sklepali brez predhodne dispenze.

III. Izpregled zadržka (c. 1061).

Da se sme mešan zakon cerkveno skleniti, je brezpogojno potreben izpregled zadržka *mixtae religionis*. Pravico dispensirati od tega zadržka ima rimski papež kot vrhovni cerkveni postavodajalec (c. 1040).²² Ker je pri tem zadržku tangirana verska zadeva, je za dispenzo kompetentna kongregacija S. Officii (c. 247, § 3). Ordinariji dobe samo delegirano oblast dopuščati mešane zakone ali za določeno dobo ali za določeno število slučajev; v prošnji za podaljšanje te fakultete morajo navesti vedno tudi število dispenz, katere so podelili.²³ Naknadno

valida, tamen iure Eccl. sunt illicita et peccaminosa, adeoque sine peccato contrahi aut permitti nequeunt, nisi Papa dispenset» (nr. 360). Odločno odklanja Sanchezovo trditev: »contraria consuetudo iuri communi derogavit» (nr. 367) ter pride do zaključka, da so mešani zakoni »ordinarie loquendo» nedovoljeni tudi v krajih, kjer katoliki in krivoverci skupno živijo.

²¹ Bened. XIV. imenuje ta običaj »corruptela» (De Syn. dioec. Lib. V, c. V, n. 3, l. c. 180). Prim. njegovo const. »Magna nobis«, 29. jun. 1748; Epist. Gregorii XVI. ad Epos Regni Bavariae, 27. maji 1832 (Schulte E. R. 263); Instr. Card. Bernetti ad Epos Bavariae, 12. sept. 1834 (Schulte l. c. 266); Breve Gregorii XVI. ad primatem et Archiepp. Regni Hungariae, 30. apr. 1841 (Schulte l. c. 471); Instr. Card. Lambruschini ad Archieppos et Epos Austriae, 22. maji 1841 (Schulte l. c. 476). Iz epist. Bened. XIV. »Ad tuas manus«, 8. avg. 1748 (ad epos Poloniae) je razvidno, da se je navadno prosilo pri sklepanju mešanih zakonov za dispenzo v Rim le tedaj, kadar je obstajal kak drug zadržek (najčese sorodstvo ali svaštvo). Ta dispenza se ni dajala, »nisi praecedat haeresis abiuratio« (besedilo v Richter-Schulte, Conc. Trid. 1853, 563). V prvem pismu poljskim škofom »Magna nobis« pa trdi, da se tudi sam zadržek *mixtae religionis* ni dispensiral, razen po spreobrnitvi — tedaj seveda dispenza niti ni več potrebna. Le vladajočim knezom se je dovolil mešan zakon pod zadostnimi kavelami zaradi javne blaginje (»gravissima urgente causa eaque ad publicum bonum pertinente«). Pri tem se sklicuje na svoje predhodnike Inn. X. in Klem. XI. (S. C. Off. 16. iun. 1710). Dožnalo se je, da prošilci za dispenze kakega cerkvenega zadržka niti niso navedli okoliščine mešanega verstva, da se to prepreči, zaukazuje, da mora stati v vsaki prošnji klavzula: »Cupient oratores praefati, qui orthodoxae fidei cultores vere existunt et sub obedientia sanctae Romanae ecclesiae vivunt vivereque et mori intendunt etc.«, ki se je ponavljala tudi v reskriptu dispenze. Ker je reskript še posebej naročal ordinariju, »ut de omnium expositorum veritate cognoscat«, ni smel izvršiti dispenze, ako se je bilo mešano verstvo zamolčalo.

²² Instr. S. C. S. Off. 3. ian. 1871 (Collect. nr. 1362); litt. Bened. XIV. Ad manus tuas (glej opombo 21.). Posebno energično poudarjajo papeži to sebi udržano oblast v boju zoper razvado v Poljski, poročati raznoverske zaročence brez dispenze.

²³ Instr. card. Albani ad Archiep. Coloniensem etc., 27. martii 1830 (besedilo v Schulte l. c. 259 ssl.).

ni treba dispenze, ako je bil zakon že cerkveno veljavno sklenjen.²⁴ V vsakem slučaju se mora najprej ugotoviti, da ni nobenega drugega zadržka, osobito ne božje- ali naravno-pravnega, ki se ne more izpregledati.²⁵ Dispenza je mogoča, ako se izpolnijo v cerkvenem zakoniku predpisani pogoji, namreč da se zagotovi verska svoboda katoliškega soproga in katoliška vzgoja vseh otrok ter da so podani primerni vzroki za podelitev dispenze.

1. Pogoji (cautiones). — Da more biti mešan zakon po božjem pravu dovoljen, mora biti odstranjena dušna nevarnost katoliškega soproga (periculum perversionis) in pa nevarnost za otroke (educatio in fide acatholica). Da se ta dvojna nevarnost odpravi in da potem sklenjeni zakon ne nasprotuje božjemu in nadnaravnemu pravu, zahteva cerkev predvsem primerne kavcije.

Prvo kavcijo mora dati nekatoliški zaročenec: »de amovendo a coniuge catholico perversionis periculo« (c. 1061, § 1, 2^o). To je nekaj več kakor pa zasigurati katoliškemu soprogu svobodo, po katoliški veri živeti. Zavezati se mora, odstraniti — v kolikor je seveda mogoče — vsako nevarnost odpada od katoliške vere, tudi nevarnost, ki ne izhaja od njega, ampak od koderkoli.²⁶

Drugo kavcijo morata dati oba zaročenca: »de universa prole catholice tantum baptizanda et educanda«. To je glavni pogoj za dispenzo. Ako katoliška vzgoja ni zadostno zavarovana, je izpregled nemogoč, ker zoper božje pravo nihče ne more dispenzirati. Ta varščina mora biti tem bolj trdna, ker državne postave, ki določajo veroizpoved otrok iz mešanih zakonov, niso v skladu s cerkvenimi predpisi. Stališče države, ki priznava vsem veroizpovedanjem enakopravnost in proglašja versko svobodo in strpljivost, je le tedaj pravilno in pravično, ako v mešanih zakonih pripušča staršem, da po svoji vesti, ozir. po načelih svoje cerkve določijo otrokom veroizpoved. Vsaka oblastna reglementacija pomeni ubijanje verske svobode, kajti državna oblast ni zmožna niti poklicana odločati, katera vera da je prava.²⁷

²⁴ Scherer l. c. 417.

²⁵ Gregorij XVI. epist. ad Eppos Bavariae, 27. martii 1832, in Instr. card. Bernetti (Schulte l. c. 266, 267).

²⁶ Fr. Albert, Blat O. P., Commentarium textus Codicis I. Can. Lib. III, pars. I. De Sacramentis, Romae 1920, 569. Besedilo pogodbe v Fr. Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje II, 640 (ponatis iz Instr. pro iud. eccl. Laibach 1856, 48 sq.) je v tem oziru pomanjkljivo.

²⁷ Wernz l. c. 459 not. 63, 64. Nekonsekventno je, ako se očetovi religiji daje predprava pred materino. Tolerančni patent v Avstriji (31. okt. 1781) je določal, da so vsi otroci katoliški, ako je oče katoličan, če pa je mati katoličanka, ji sledijo v veroizpovedi le deklice (§ 6). Tudi pravoslavni — vsaj neoficielni — nazor se približuje temu, da naj bo vsaj tedaj vsa deca iz mešanih zakonov pravoslavna, ako je oče pravoslaven; materina veroizpoved je manj vplivna. V literarni kampanji povodom posvetovanj o novem državljskem zakoniku v Nemčiji se je pokazalo zanimivo dvojno naziranje. Katoliški avtorji so bili brez izjeme vsi za to, da se v mešanih zakonih pusti staršem popolna svoboda glede vere otrok, protestanti pa so zagovarjali

Varščina katoliške vzgoje vseh otrok je tako neobhoden pogoj za dispenzo, da se zahteva tudi za poroko na smrtni postelji. Ordinarij, ozir. v nujnih slučajih župnik ali delegiran duhovnik — za notranji forum v spovedi tudi spovednik — sme dispenzirati od vseh zadržkov iuris ecclesiastici razen dveh (*provenientibus ex sacro presbyteratus ordine et ex affinitate in linea recta consummato matrimonio*; cc. 1043, 1044); a dispenzo od zadržka *mixtae religionis* sme dati le, če je po imenovani kavciji zadoščeno božjemu pravu. Ako je katoliški soproj na smrtni postelji, potem se mora zavezati poskrbeti za katoliško vzgojo vseh otrok, v kolikor mu je to še možno;²⁸ če pa ozdravi, ga veže ta dolžnost tem bolj, in sicer trajno, dokler je ne izvrši.²⁹

Starejše cerkveno pravo je zahtevalo še tretjo kavcijo, namreč katoliški soproj se je moral zavezati, da bo uspešno delal na spreobrnitev svojega nekatoliškega zakonskega druga. V starejših virih se zahteva ta kavcija kot najvažnejša vedno na prvem mestu, in sicer je moral tudi nekatoliški del resno obljubiti, da se bo povrnil v naročje katoliške cerkve, zgolj upanje na njegovo spreobrnitev za dispenzo ni zadostovalo.³⁰ Pozneje se je ta predpis omilil v toliko, da je moral samo katoliški zaročenec obljubiti brez prisege in brez prič in ne v navzočnosti nekatoliškega druga, da bo poskušal ga spreobrniti.³¹

Novi kodeks je ta predpis še bolj omilil in ne zahteva več nobene obljube, ampak nalaže katoliškemu soprogu samo dolžnost, skrbeti na pameten način za spreobrnitev svojega zakonskega druga (c. 1062). Poudarek je na izrazu »prudenter«, vsako usiljevanje je izključeno.³² V prvi vrsti naj moli za

večinoma zakonito ureditev otroške religije z javnopravnim poudarkom očetovske oblasti. Prim. Sägmüller, *Lehrbuch d. kath. Kirchenrechtes* II³, 1914, 203, not. 1. — Za bivše avstrijske pokrajine je še v veljavi čl. 1 zakona z dne 25. maja 1868 (drž. zak. štev. 49): »Pri mešanih zakonih sledijo sinovi religiji očetovi, hčere religiji materini. Vendar moreta soproga pred ali po sklepanju zakona s pogodbo določiti, da nastopi nasprotno razmerje, ali pa da vsi otroci sledijo religiji očetovi ali vsi materini.« Slično tudi ogrski zak. člen XXXII. iz l. 1894, le da morata soproga napraviti pogodbo pred poroko v pričo notarja ali sodnika ali župana, in da te pogodbe ne moreta po poroki več izpremeniti (*Österr. Gesetze, Manz-Wien 1900, XIX, Anhang 67 ss*). Srbski gr. zakonik zahteva za veljavnost mešanih zakonov poroko pred pravoslavnim duhovnikom in določa vsem otrokom pravoslavno veroizpoved (§ 60). Konkordat iz l. 1914 pa priznava mešanim zakonom veljavnost tudi, ako se sklepajo po kanonskem pravu (čl. 12 do 14). Prim. Dr. G. Rožman: *Srbski konkordat iz l. 1914*, Čas (1920) 21—24.

²⁸ S. C. S. Off. 18. mart. 1891, Leopold. (Collect. nr. 1750) je na vprašanje, ali se mora tudi in articulo mortis zahtevati za dispenzo kavcija katoliške vzgoje vseh otrok »in quantum scilicet hoc a parentibus adhuc dependet«, odgovorila: »Cautiones etiam in articulo mortis esse exigendas.«

²⁹ S. C. S. Off. 14. apr. 1899 (A. S. S. XXXI, 692 sq.).

³⁰ Lit. encycl. Bened. XIV. »Ad manus tuas« 8. avg. 1748 (Richter-Schulte, Conc. Trid. 564).

³¹ S. C. S. Off. 29. nov. 1899 ad 1. (Collect. nr. 2069).

³² »Ad amplexandam fidem catholicam nemo invitatus cogatur.« C. 1351.

milost sv. vere svojemu soprogu in ga skuša pridobiti za katoliško vero s tem, da kaže v skupnem življenju krščanske čednosti: skromnost, potrpežljivost, ljubezen, zvestobo in pokorščino.³³

2. Gotovost za izpolnitev kavcij. — Popolno gotovost, da se bosta predpisani kavciji tudi resnično izpolnili v nameravanem zakonu, more dati edino le prestop nekatoliškega zaročenca v katoliško cerkev. Zaradi tega je apostolska stolica dosledno zahtevala »abiuratio haeresis« kot temeljni pogoj za dovoljen zakon; sedanjí milejši predpisi, po katerih se zadovoljuje z resno podanimi kavcijami, značijo koncesijo, do katere so cerkev privedle nujne zunanje okoliščine.³⁴ Zato mora biti moralno gotovo, da bosta soproga dane varščine res tudi izpolnila (c. 1061, § 1, 3^a), in to gotovost mora imeti tisti, ki naj mešani zakon dopusti (dispenzira). Naloga župnikova je, da zbere tozadevne garancije (subjektivne in objektivne) in poroča o tem dispnzatorju v pripisu k prošnji katoliškega zaročenca. Podati mora v prvi vrsti svoje osebno mnenje, je-li sam moralno gotov, da sta zaročenca dala kavcije odkrito, resno in iskreno in da bosta dano besedo držala; prepričati se mora, sta-li — in posebno še katoliški prosilec — verodostojna in mož-beseda in ali so vse druge okoliščine in razmere obeh takšne, da se sme z gotovostjo upati na vestno izvršitev danih kavcij.³⁵ Najboljši temelj za to moralno gotovost je medsebojna pogodba, ki jo skleneta soproga pred poroko.³⁶ Kodeks določa, naj se redno zahtevajo kavcije v pisani obliki (c. 1061, § 2). Od škofa je potem odvisno, da predpiše določnejšo obliko tega spisa, ali zadostuje reverz ali pa naj bo pravilna dvostranska pogodba. Najsigurnejša pismena oblika je tista, kateri priznava pravomočnost tudi državna oblast. Kavcija, ki je podana na državno priznani način, je brezdvomno najgotovejša.³⁷ Za bivše avstrijske in ogrske pokrajine je cerkvena oblast določila, da se morata predpisani dve kavciji dati v obliki pogodbe, ker državna oblast reverzu ne priznava nobene obveznosti, pogodbi pa v bivši Avstriji vendar toliko, da je izključena enostranska sprememba, sporazumno pa jo soproga lahko vsak trenutek spremenita s pravnim učinkom glede verstva otrok, ki še sedmega leta starosti niso izpolnili.³⁸

³³ S. C. d Prop. f. 9. dec. 1822. — Siam (Collect. nr. 779).

³⁴ »... neque licentia neque dispensatio conceditur nisi hac expressa lege seu conditione adiecta nimirum abiurata prius haeresi.« Bened. XIV. »Magnae nobis« 29. iun. 1748. Prim. Schulte, l. c. 249 sl.

³⁵ Syn. dioec. Paderborn. 1867. pars. II, sect. 2, c. 50 (A. f. k. KR. 20 [1868] 407 ssl.); Card. Rampolla ad Primatem etc. Hungariae, 7. iul. 1890 (A. S. S. XXIII, 569).

³⁶ S. C. S. Off. 30. jun. 1842 ad 5 (Collect. nr. 951).

³⁷ Wernz (IV, 2, 446 not. 34) se proti Leitnerju zelo dvomljivo izraža o tem, da bi nudila kavcija, dana po načinu, ki je državno tudi priznan, najboljšo garancijo. Seveda morata dati zaročenca kavcijo z resnim in iskrenim namenom, se obvezati v vesti, da jo tudi izvršita. Če tega ni, ne pomaga nobena še tako zakonita oblika; ako pa mislita zaročenca iskreno in resno, pa gotovo ni boljše oblike kakor tiste, katero država tudi priznava.

³⁸ Zak. z dne 25. maja 1868 (drž. zak. šte. 49), čl. 1. in 2.

Če bi kdaj državna oblast izključila vsako svobodo staršev glede določevanja vere otrok iz mešanih zakonov ter to vprašanje proti naravnemu pravu sama uredila tako, da bi nobenega pakta z ozirom na versko vzgojo otrok ne dovolila, potem bi se mogla podeliti dispensa le, ako je moralno gotovo, da katoliški soprog odkritosrčno hoče in tudi uspešno more izpolniti obveznost privatno danih kavtel. Pod temi pogoji more ordinarij, ako ima tozadevne fakultete, po svoji vesti in pameti dispenzirati tudi v takih izjemnih slučajih, ko zaradi zunanjih zaprek ni mogoče dobiti pismenih varščin.³⁹

V pokrepitev danih kavcij je apostolska stolica zahtevala včasih tudi prisego, ali od obeh zaročencev⁴⁰ ali pa samo od katoliškega.⁴¹ Zahteva prisega je izključno pozitiven cerkven predpis, katerega se lahko izpregleda, ako razmere zahtevajo ali tudi le svetujejo. Kodeks o prisegi ne govori več, zahteva samo »*moralis certitudo*«. Ako se zaročencema ne more toliko verjeti, da bi dispenzator bil moralno gotov o zvesti izpolnitvi kavcij, more škof zahtevati prisego, da bosta dano besedo izvrševala.⁴² Tako je prisega samo sredstvo, da se dobi »*moralis certitudo*« o resnosti kavcij in o njihovi bodoči izpolnitvi.

S tem pa dolžnost župnikova, v čigar področju se je mešani zakon sklenil ali dotični zakonci žive, še ni izčrpana. Ordinarij ozir. župnik naj ima tako družino vedno v evidenci in skrbno pazi, da dane obljube tudi resnično izvršuje, posebno kar se tiče katoliškega krsta in vzgoje otrok. To je važno in potrebno ravno v naših prilikah, kjer morejo po državnih postavah zakonci enkrat sklenjeno pogodbo vedno zopet sporazumno izpremeniti (c. 1064, 3^o).⁴³

3. Vzroki za izpregled. — Ko je po predpisanih in danih varščinah odpravljena nevarnost odpada katoliškega soproga in otrok, ostane še pozitivna cerkvena prepoved mešanega zakona, kateri se brez vsaj materialne komunikacije v svetih obredih ne more skleniti. Potreben je torej še izpregled. Prošnja pa mora biti podprta s upravičenimi in važnimi vzroki (c. 1061, § 1, 1^o). Brez resničnega

³⁹ S. C. S. Off. 21. ian. 1863, Helvetiae (Collect. nr. 1236). Na vprašanje nekega škofa (iz Prusije?), ali sme dispenzo dati za mešane zakone višjih nekatoliških oficirjev, katerim vojaška postava prepoveduje izstavljati reverze ali tudi le obljubo katoliške vzgoje vseh otrok, je odgovorila C. S. Off. 10. dec. 1902 »negative«; na vprašanje: »Zadostuje li s prisego potrjena izjava katoliškega zaročenca, da mu je nekatoliški drug privatno obljubil izpolniti vse zahteve katoliške cerkve«, pa: »Per se et generatim negative et ad mentem. Mens est: Ako drugače ni mogoče, more škof dispenzirati, če ima moralno gotovost, da je obljuba resno mišljena in da se bo izpolnjevala. (Collect. nr. 2155.)

⁴⁰ S. C. S. Off. 6. jun. 1879 ad ep. Aurelian (Collect. nr. 1521).

⁴¹ Rescriptum Pii VII. ad Card. de Frankenberg, archiep. Mechlinien. 13. iul. 1782 (besedilo v Schulte I. c. 254 sl.).

⁴² Litt. S. C. S. Off. 17. febr. 1875 S. Germani (Collect. nr. 1433).

⁴³ Instr. S. C. de Prop. fide, ad Archiep. Baltim. 25. jun. 1884 (Collect. nr. 1621) in skoraj v vseh zgoraj citiranih virih.

in zadostnega vzroka ne more veljavno dispensirati tisti, ki ima v to od višje oblasti poverjeno fakulteto, n. pr. ordinarij (c. 83). Apostolska stolica nikdar ni dala in ne daje dovoljenj za mešane zakone, ako ni resnih in tehtnih vzrokov za to, in še tedaj le z neko notranjo boleštno in nerada.⁴⁴ Mešano verstvo prišteva kodeks med večje zadržke (*maioris gradus*, c. 1042), torej je izpregled pravno neveljaven, ako v prošnji navedeni vzrok ni resničen; vsaj eden izmed navedenih vzrokov mora biti resničen (cc. 40, 42).

Kakšni vzroki so pravični in tehtni? V prvi vrsti so to vzroki javne blaginje, ki so bili v cerkveni praksi nekaj časa edino merodajni ter so prišli v poštev le pri vladarskih osebah.⁴⁵ Pozneje šele so obveljali tudi privatni vzroki. Takšni so n. pr.: »*ecclesiae utilitas*« — to v slučaju, da bi bil mešan zakon edini pripomoček, da se pokatoličanijo otroci iz prvega zakona (pri svaštvu); »*gravissimum malum vitandum*«, t. j. ako se je v slučaju odklonjene dispenze bati, da se zakon sklene neveljavno pred katoliškim duhovnikom, da se sklene samo civilni zakon, da katoliški soproj odpade od katoliške cerkve itd.⁴⁶ Takšni privatni vzroki imajo indirektno tudi javen pomen.⁴⁷ Zadostni pa so tudi drugi kánonski vzroki, ki so uresničeni na strani katoliškega prosilca. Na strani katoliškega zaročenca je za cerkveno oblast veljaven in izdaten le en vzrok: resna obljuba prestopiti v katoliško cerkev, in sicer dana pred pričami.⁴⁸ Škofje, ki imajo delegirano oblast dovoljevati mešane zakone, se morajo pri presojanju vzrokov ravnati po tej praksi apostolske stolice.⁴⁹

IV. Pravna oblika, v kateri se naj mešani zakoni sklepajo.

Cerkev mrzi mešane zakone tudi še tedaj, ako so katoliški soproj in otroci kolikor mogoče zavarovani, da ne odpadejo od katoliške vere, zato se je vedno skrbno varovala, da ne bi na katerikoli način s pozitivnim sodelovanjem takih zakonskih zvez aprobirala. Če pa je v čem takim zakoncem ugodila, je storila vedno le iz enega razloga, da zabrani hujše zlo.⁵⁰ Skleniti se mora tudi mešan za-

⁴⁴ *Instructio Antonelliana* iussu Pii PP. IX. circa matrimonia mixtae religionis ad omnes episcopos, 15. nov. 1858 (Collect. nr. 1169, A. f. k. KR. 81 [1901], 341 ssl.); litt. encycl. S. C. de Prop. fide 11. mart. 1868 (Collect. nr. 1324); Instr. ad episcopos Angliae S. C. de Prop. fide, 25. mart. 1668 (A. f. k. KR. 58 [1887], 241 nsl.); Instr. S. C. S. Off. ad archiep. Corcyren. 3. jan. 1871, n. 3 (Collect. nr. 1362).

⁴⁵ Bened. XIV. »*Magna nobis*«: »gravissima urgente causa eaque ad publicum bonum pertinente«.

⁴⁶ Instr. S. C. S. Off. ad omnes eppos ritus orient. 12. dec. 1888 (Collect. nr. 1696).

⁴⁷ Wernz, l. c. 444 not. 31.

⁴⁸ Leitner, l. c. 350.

⁴⁹ Wernz, l. c. 444.

⁵⁰ Instr. card. Bernetti ad Archiep. et Epp. in Bavariae regno, 12. sept. 1834 (Schulte l. c. 268 sl.).

kon tako, kakor določajo kánonski predpisi za veljavno in dovoljeno poroko. Te določbe vsebujejo v glavnem oklice in poroko pred pristojnim župnikom oziroma od njega pooblaščenim duhovnikom.

1. Oklici mešanih zakonov vobče niso bili in niso dovoljeni tudi ne tedaj, ako sta zaročenca dobila izpregled zadržka mešanega verstva.⁵¹ Kjer pa so — kakor pod oblastjo avstrijskega državlanskega zakona — zakoni sklenjeni brez oklicev neveljavni, povzroča ta cerkvena prepoved neljube neprilike, zato pa daje kodeks ordinarijem možnost, dovoliti tudi oklice mešanih zakonov, ako smatrajo to po svoji modrosti primernim in ako se ni bati pohujšanja; tega se pa v krajih, kjer je prebivalstvo versko mešano, ni bati. To dovoljenje škofovo je navezano na dvojen bistven pogoj: prvič da je za mešan zakon že dana apostolska dispensa — prej se oklici nikakor ne smejo vršiti, preden ni došlo dovoljenje zakona od cerkvene oblasti, katero se je bilo prosilo; — drugič da se v oklicu veroizpoved nekatoliškega druga ne omenja (c. 1026). Ako ti pogoji niso dani, ordinarij ne sme dati dovoljenja za oklice (cf. c. 39). Pri mešanih zakonih, ki se sklepajo brez dispenze, ne sme katoliški župnik z oklici sodelovati.⁵² V naših pokrajinah se bodo škofje pač poslužili v kodeksu jim dane pravice ter pustili, da se vrše oklici kakor doslej pod navedenimi bistvenimi pogoji, ker se vsled dolgoletnega običaja ravno ni preveč bati pohujšanja vernikov.

2. Poroka. Pravna zaščita nerazrušljive zakonske zveze je dovedla cerkev, da je na tridentinskem koncilu za veljavnost predpisala obvezno obliko, v kateri morata poročenca izreči svoj zakonski konsenz, t. j. vpričo pristojnega župnika in dveh do treh prič.⁵³ V tem so cerkev posnemale vse moderne države, ki so istotako uvedle prisilno obliko poroke za državno veljavnost zakonov. Ker pa spadajo samoposebi med člane cerkve vsi veljavno krščeni, četudi se prištevajo nekatoliški konfesiji, bi taka splošna določba brez vsake olajšave povzročila, da bi bili vsi zakoni med krivoverci ne-

⁵¹ Pij VI. je v pismu kard. Frankenbergu z dne 13. jul. 1782 prepovedal oklice mešanih zakonov, na ponovno prošnjo jih je 31. maja 1783 dovolil »omnimode extra locum sacrum«. Slično tudi Gregor XVI. bavarskim škofom. Schulte I. c. 265 in 269.

⁵² Avstrijski zakon z dne 25. maja 1868 (drž. zak. št. 47) predpisuje oklice pri božji službi obeh konfesij, katerim zaročenca pripadata. Če kateri obeh duhovnikov oklice odkloni, jih izvrši pristojna politična oblast. — Ogrskim škofom se je zaradi izrednih težkoč, v katere bi bili sicer župniki zašli, dovolilo, da so smeli oklicavati tudi take mešane zakone, ki so se sklepali brez vsake dispenze, pa le pod pogojem, da se veroizpoved nekatoliškega dela ne omenja in da oklicni list, katerega oddajo stranki oziroma oblasti, ne vsebuje nobenega izraza, ki bi se mogel razlagati kot odobritev mešanega zakona, ampak da vsebuje zgolj potrdilo, da se razen mešanega verstva ni odkril noben drug zadržek. Instr. Card. Lambruschini, 30. apr. 1841 (Schulte I. c. 476). Novi kodeks je pač odpravil z drugimi vred tudi to izjemo.

⁵³ Sess. XXIV de ref. c. 1.

veljavni (kar pride v poštev pri spreobrnitvi vsaj enega zakonca), kajti katoliškim župnikom je bilo z druge strani prepovedano vsako sodelovanje pri porokah heretikov. Dostavek koncila, da je predpisana oblika poroke obvezna le tam, kjer se dekret »Tametsi« promulgira, ni odstranil vseh težkoč. Zato je že takozvana *declaratio Benedictina* l. 1741 za Holandijo in Belgijo ukinila dekret Tametsi ter določila, da so ondi zgolj protestantski zakoni veljavni, četudi niso sklenjeni po tridentinskih predpisih, pa tudi mešani zakoni sklenjeni le pred protestantskim duhovnikom so veljavni, tudi za nje je odpravljen »*impedimentum clandestinitatis*«. ⁵⁴ S tem je bila tridentinska določba prvič ukinjena, enkrat samo za gotov teritorij, polagoma se je dovoljevala ta olajšava tudi za druge države, za Avstrijo, ⁵⁵ Ogrsko, ⁵⁶ posebej za Dalmacijo. ⁵⁷

A zopet je cerkev poskušala uvesti enotno in za vse enako obvezno obliko poroke ter je vsled klavzule, ki zahteva promulgacijo v vsaki župniji posebej, nepraktični dekret »Tametsi« nadomestila 2. avgusta 1907 z dekretom »Ne temere«, po katerem se mora tudi vsak mešan zakon skleniti pred pristojnim katoliškim župnikom. Za Nemčijo je kajpak obveljala izjema po konstituciji »Provida« z dne 18. januarja 1906, ki je formalno nadomestila pravo deklaracije Benedikta XIV., t. j. priznala veljavnost mešanih zakonov, ki niso sklenjeni v tridentinski obliki. Na prošnjo ogrskih škofov se je vsebina konstitucije »Provida« razširila tudi na ogrsko kraljestvo (19./23. febr. 1909) s pridržkom, da velja le, če sta oba poročenca na Ogrskem ozir. v Nemčiji rojena in v rojstni državi zakon sklepala. Ta izjemna določba je bila neka nekonsekvenca, ki je nudila ugodnosti tistim, ki so preko vseh opominov in predpisov brez kavel in brez dispenze sklepali zakon pred nekatoliškim svečenikom. Katoličani, ki so se pokorili cerkvenim določbam, so bili vezani na tridentinsko obliko, oni pa, ki se niso pokorili, ki so torej bili uporniki in so zoper cerkvena pravna določila sklepali zakone z drugoverci, so bili oproščeni te oblike. In le pravično in prav je, da je kodeks vse take nekonsekventne izjeme ukinil ter za vse katoličane (v smislu kakor je zgoraj pod I. razloženo) za veljavno poroko predpisal enotno obliko, ali sklepajo katoliške ali pa mešane zakone. ⁵⁸

Da je mešan zakon veljavno sklenjen, morata poročenca izreči privoljenje v zakon pred ordinarijem ali

⁵⁴ *Declaratio SSmi. D. N. Benedicti XIV cum instructione super dubiis resipientibus matrimonia in Hollandia et Belgio contracta et contrahenda.* (Besedilo v Schulte l. c. 235 sl.)

⁵⁵ Instr. card. Lambruschini, 22. maj 1841.

⁵⁶ Instr. card. Lambruschini, 30. apr. 1841.

⁵⁷ S. C. S. Off. 10. febr. 1892 (Collect. nr. 1783) samo za mešane zakone z razkolniki, ne pa z drugimi nekatoličani.

⁵⁸ V Rimu so to nekonsekvenco že davno spoznali; že l. 1908 je S. C. C. v reskriptu od 1. febr. ad IV. nemškemu episkopatu insinuirala, naj prosi, da se konstitucija »Provida« v primernem času ukine (A. f. k. KR. 97 [1917], 76), česar episkopat, kajpak, ni storil. Prim. Eichmann, *Das kath. Mischenrecht*, 1921, 33.

župnikom, čigar oblasti ne zadržuje nobena cerkvena kazen (excommunicatio, interdictum, suspensio); in sicer v mejah njegovega teritorija. Župnik ju mora vprašati za konsenz, ne sme pa biti prisiljen k temu vprašanju. Neveljaven bi bil zakon, ako bi župnik samo pasivno poslušal konsenz poročencev. Pri sotočni morata biti vsaj dve priči. Isti pristojni ordinarij ali župnik pooblasti lahko drugega duhovnika za poroko (cc. 1094, 1095). Da pa je poroka dopustna, mora župnik imeti dokaze o samskem stanu poročencev — pri nas izklicne liste poleg drugih potrebnih listin —, vsaj eden poročencev mora bivati v župniji, če nima ondi stalnega bivališča, mora vsaj že en mesec bivati tam. Ako ne, potrebuje župnik dovoljenje od pristojnega župnika oziroma ordinarija (c. 1097). Ta oblika poroke je obvezna tudi za mešane zakone, da so veljavni (1102, § 1). Celo odpadniki, ki so kdaj po krstu ali konverziji bili katoličani, so vezani na to postavno obliko poroke, pa najsi sklepajo zakon s komurkoli, s katoličanom, nekato- ličanom ali nevernikom (c. 1099, § 1, 2°).

Bistveno za veljaven zakon je, da se izrazi privolitev v predpisani obliki, a cerkev obdaja poroko svojih članov z vencem slovesnega obreda in s svojim blagoslovom. Onim pa, kateri sklepajo zakon z nekatoliškim drugom, akoravno z dopustitvijo, odreka vsak cerkven obred in blagoslov. Župnik je po prejšnjem pravu smel biti samo pasivno navzoč, da je kot od cerkve avtorizirana priča slišal konsenz in ga v poročno knjigo (»coram me N. N.«) zabeležil, aktivno ni sodeloval nič, niti ne z običajnim vprašanjem. Tako je bilo v starem kan. pravu cerkveno stališče.⁵⁹ Razlog za to strogo cerkveno stališče moramo iskati v prepovedi obredne skupnosti katoličanov z nekatoliki (communicatio in sacris vetita), pri kateri cerkev po svojem uradni zastopniku ni hotela biti udeležena.⁶⁰ Za dežele, v katerih prebivajo katoličani mešani z drugoverci, kjer so mešani zakoni pogostejši, pa bi tako strogo izvrševanje pasivne asistencije povzročalo lahko večja zla za cerkev in bilo dušam čisto pogubonosno, zato je cerkev na intervencijo škofov dovolila za posamezne dežele (Nemčijo, Avstro-Ogrsko), da se smejo mešani zakoni, za katere se je dobila cerkvena dispensa, sklepati v cerkvi po običajnem obredu, a brez blagoslova neveste in brez poročne sv. maše.⁶¹

⁵⁹ Bened. XIV. De Syn. dioec. lib. VI, c. 5, edit. cit. 181; Pii VI. instr. ad card. de Frankenberg (Mechlinien.) 13. iul. 1782; Instr. Card. Bernetti, 12. sept. 1834; Instr. Antonelliana, 15. nov. 1858; Sägmüller, KR. II³, 199 not. 2.

⁶⁰ »... ne videatur Ecclesia in divinis cum haereticis communicare«, instr. Antonell. (Collect. nr. 1169).

⁶¹ Instruktion über die Eheschließung unter sogenannter passiver Assistenz in Österreich, Genehmigt in der VI. Sitzung der bischöflichen Generalversammlung, 16. Nov. 1901. (A. f. k. KR. 83 [1903], 350 ssl.)

V istih deželah pa so papeži s partikularno-pravnimi določbami tolerirali pasivno navzočnost župnikovo brez vsakega obreda pri mešanih zakonih, ki so se sklepali brez dispenze in brez kavtel, in sicer neodvisno od tega, gresta li poročenca prej ali pozneje še tudi pred nekatoliškega svečenika.⁶² Dočim je obče cerkveno pravo v takem slučaju odklanjalo vsako intervencijo katoliškega duhovnika, je moral odkloniti v Avstriji župnik sodelovanje le, ako zaročenca niti k pasivni asistenci nista marala priti.⁶³ Kot razlog za tako dalekosežno popustljivost navajajo viri, da je v slučaju, ako se mešan zakon ne more zabraniti, za korist cerkve in za občo blaginjo (*utilitas Ecclesiae et commune bonum*) bolje, če se sklene zakon cerkveno veljavno vpričo pristojnega župnika, kakor pa da sta ženin in nevesta prisiljena iti k akatoliškemu svečeniku ali pa se zadovoljita z zgolj civilnim zakonom.

Novi kodeks cerkvenega prava je pasivno asistenco pri sklepanju mešanih zakonov popolnoma odpravil. Za veljavnost zakona je izključno in brezpogojno potrebna aktivna asistenca župnikova, ozir. poblaščenega duhovnika, t. j. vprašati mora poročenca za zakonski konsenz (c. 1102).

Dovoljenje pasivne asistencije za nekatere kraje je tvorilo partikularno cerkveno pravo, katero pa je novi kodeks razveljavil, uničil, ker njega nadaljnje veljavnosti izrecno ne omenja (c. 6, 10).⁶⁴

⁶² Instr. Gregorij XVI. 22. maa 1841 in Pius IX. »Etsi Sanctissimus« 15. nov. 1858 za Avstrijo, Greg. XVI. 30. apr. 1841, in Instr. Card. Lambruschini de eodem die za Ogrsko; instr. S. C. de Prop. fid. ad epos Graeco-Rumenos de matrimoniis mixtis, 1858 (Collect. nr. 1154).

⁶³ Scherer l. c. 427.

⁶⁴ Že dekret »Ne temere« je zahteval za veljavnost zakona, da mora župnik vprašati poročenca, in je tako razveljavil pasivno asistenco. Na razna tozadevna vprašanja in dvome je S. C. S. Off. dajala različne odgovore: 1. 27. jun. 1908 je načelno zahtevala za mešane zakone aktivno navzočnost župnikovo (A. S. S. XLI, 510); 2. 21. jun. 1912 pa je pas. asistenco dopustila le za meš. zakone brez kavtel (A. A. S. IV [1912], 444) 3. 2. avg. 1916 pa je to dopustitev restringirala na kraje, kjer je bila običajna že pred dekretom »Ne temere« na podlagi papeških koncesij in inštrukcij (A. A. S. VIII [1916], 316). Ta pravna nestalnost je zdaj minila. Sicer so nekateri izmed prvih razlagalcev kodeksa trdili, da je pas. asistenca še nadalje dopuščena (Schäfer, Eherecht², 1918, 86, ki se sklicuje na nekatere druge avtorje: Haring, Prümmer, Schmitt-Noldin; Cheloddi, *Ius matrimoniale*, 1918, 171, in na podlagi teh virov Fr. Ušeničnik, *Pastoralno bogoslovje*, 1920, II, 670), a za dokaz niso vzeli pravega dokumenta. Schäfer l. c. pravi: Odlok S. C. S. Off. 21. jun. 1912 je apostolski indult, veljaven za nekatere pokrajine, in ti ostanejo po kan. 4. v veljavi dotlej, da apost. stolica ne ukrene kaj drugega. Toda prvič pri tem vprašanju ne pride v poštev reskript S. C. S. Off. z dne 21. jun. 1912, ki uveljavlja vkljub dekretu »Ne temere« še nadalje one odloke svete stolice, s katerimi je bila prvotno za dotične kraje dopuščena pasivna asistenca, to so za Avstrijo in Ogrsko ponovno citirana pisma Gregorja XVI. in k njim spadajoče instrukcije kardinala Lambruschinija iz l. 1841; za Bavarsko iz l. 1832, za kolinsko, triersko, paderbornsko in münstersko škofijo pa dekret Pija VIII. iz l. 1830. Ti dekreti pa tvorijo partikularno pravo, za katero velja kan. 6, 1^o, ne pa kan. 4. Drugič pa

Prepoveduje pa kodeks čisto v smislu starejšega cerkvenega prava pri sklepanju mešanih zakonov vsak cerkven obred in sklene naj se izven cerkve; le, ako se je bati kakih zlih posledic — misli se vedno na zlo v dušnem oziru — naj škof po svoji modrosti dopusti poroko v cerkvi (c. 1109, § 3).⁶⁵ Ordinarij pa more dopustiti eno ali drugo pri poroki običajnih cerkvenih ceremonij, razen sv. maše, ako se je sicer bati večjega zla (c. 1102, § 2). To dopuščenje pa je vedno samo izjema v običnem cerkvenem pravu in v cerkveni praksi.⁶⁶ Te oblasti se bodo ordinariji posluževali in dovoljevali cerkveno poroko za mešane zakone zlasti tedaj, ko uvidijo, da bi sicer zaročenca šla k poroki pred nekatoškiškega svečenika, ali da bi preklicala že dane kavcije, ali da bi krivoverci povzročevali sovražstvo zoper vernike in cerkvene postave ter s tem škodovali cerkvi in vernikom.⁶⁷ V korist cerkve in v dušni blagor vernikov potem lahko dovoli tak obred, ki se more vršiti brez žaljenja božjega.⁶⁸ V vesti svoji pa so dolžni previdno in premišljeno rabiti to fakulteto z ozirom na krajevne in osebne okoliščine.⁶⁹

Pri mešanih zakonih s pravoslavnimi se mora pa posebno upoštevati, da smatrajo ti samo oni zakon zakonitim, ki je sklenjen z blagoslovom cerkve,⁷⁰ tako da bi se pravoslavni soproj težko zadovoljil s poroko pred katoliškim župnikom brez vsakega cerkvenega obreda. Važnejši razlog mora biti dan, da ordinarij sme dovoliti poroko povsem po škofijskem ritualu, lažje pa se dopusti samo kak

govori kan. 4. le o osebnih privilegijih in indultih; dovoljenje pasivne asistence pa ni dano osebam, ne fizičnim in ne moralnim, ampak teritorijem. — Torej pri tem vprašanju kan. 4. ne more priti v poštev. Prim. Eichmann l. c. 45. Linneborn, Grundriss des Eherechtes, 1919, 385. D. Prümmer O. Pr. Manuale iuris ecclesiastici, 1920, 400, trdi še nadalje, da je pasivna asistenca za zgoraj navedene pokrajine dopustna. A njegov opis pasivne asistence je pomanjkljiv, ker ne omenja njenega bistva, da poročajoči duhovnik ne sme vprašati za konsenz.

⁶⁵ S. C. S. Off. — Quebec. — 10. sept. 1820 (Collect. nr. 749); Vic. Ap. Sandwig, 11. dec. 1850 (l. c. nr. 1054).

⁶⁶ Litt. encycl. S. C. de Prop. f. 11. mart. 1868 (Collect. nr. 1324).

⁶⁷ S. C. S. Off. in epist. S. C. de Prop. f. ad Vic. Ap. Myssurien, 4. dec. 1862 (Collect. nr. 1232).

⁶⁸ Instr. S. C. de Prop. f. 1858 ad eppos Graeco-Rumenos (Collect. nr. 1154).

⁶⁹ Instr. Antonelliana, 15. nov. 1858 (A. f. k. KR. 81 [1901], 341 ssl.). Papež je izrecno želel, naj škofje to svojo fakulteto »silentio ac secreto servent«, da bi se verniki nad toliko popustljivostjo cerkve preveč ne pohujševali.

⁷⁰ Dr. Čedomil Mitrović, Crkveno pravo², 1921, 148 sl. Instr. S. C. de Prop. f. grško-rumunskim škofom dokazuje na tozadevno vprašanje, da grška cerkev nikdar ni učila, da je blagoslavljanje poroke potrebno ali da je svečenik minister sacramenti matrimonii, in da kat. cerkev nikdar ni dovolila cerkvene poroke, če niso bile zasigurane znane kavcije, ker nikdar ne more sodelovati pri zadevi, ki je sama po sebi grešna — naroča pa grško-rumunskim duhovnikom, naj se v vsakem slučaju obrnejo na pristojnega ordinarija, kateri sme dopustiti cerkveni obred, ako zaročenca kavcije zagotovita.

del obreda.⁷¹ Poročna sv. maša pa se nikdar ne pripusti. S tem pa ni prepovedana samo votivna maša pro sponso et sponsa, ampak sploh vsaka, tudi privatna sv. maša, ki bi se opravila neposredno po poroki, tako da se smatra kot dopolnilo obreda zakramenta sv. zakona.⁷² Moreta se pa novoporočenca udeležiti maše v isti ali v kaki drugi cerkvi, ki se bere ob določeni uri, kakor vsak dan, in ki s poroko ni v nikakršni zvezi.

Načelo kanonskega prava glede veljavnega sklepanja mešanih zakonov je, da je vse, kar presega zgolj vprašanje župnikovo za privolitev v zakon, le dopuščeno, tolerirano, nikakor pa dovoljeno. Ravno zaradi tega pa dela pri mešanih zakonih, ki imajo potrebno dispenzo, vprašanje dvojne poroke dostikrat največje težave. Čestokrat zahteva nekatoliški sopro, da se naj poroka vrši tudi pred nekatoliškim svečenikom ali pred katoliško poroko ali pa po njej.

Nekatoliško poroko kodeks izrecno prepoveduje. Katoliški sopro ne sme iti pred nekatoliškega duhovnika, kateri bi izvršil verski obred v svoji vlogi kot »quasi parochus« ne po katoliški poroki in ne pred njo; niti se pri taki poroki ne sme dati zastopati (c. 1063, § 1). Tej prepovedi se ne more izogniti z izgovorom, da nikakor ne smatra nekatoliške poroke potrebnim ali bistvenim, da se zadrži zgolj pasivno in da ugotovi le zaradi zakonskega miru in medsebojne naklonjenosti svojemu nekatoliškemu soprogu.⁷³ Nedovoljena je taka poroka, ker se katoličan družijo s heretikom v verskem obredu, in to pomenja vsaj implicite pripadnost k hereziji ali razkolu in je po bistvu svojem prepovedana communicatio in divinis s krivoverci,⁷⁴ in je potemtakem grešno in sakrilegično dejanje,⁷⁵ neglede na pohujšanje, katero se daje vernikom.⁷⁶

Ako župnik gotovo ve, da pojdeta poročenca k nekatoliški poroki, ali pa, da sta že bila, ju ne sme poročiti, razen pod tremi pogoji: »ex gravissimis causis, remoto scandalo et consulto prius Ordinario« (c. 1063, § 2). Župnik mora odreči poroko, ako gotovo ve, da sta ravnala poročenca proti cerkveni prepovedi; samo sumnja ali domnevanje še ni za-

⁷¹ Wernz l. c. 453.

⁷² S. C. S. Off. ad eppum Nancyen. 7. ian. 1877 (A. f. k. KR. 83 [1903], 354). Blat, Comment. textus Cod. l. C. 1920, 666.

⁷³ S. C. S. Off. je dne 10. dec. 1902 na tozadevno vprašanje odgovorila negativno. (Collect. nr. 2155.) Prim. še S. C. S. Off. — Saxoniae — 29. jan. 1817 (Collect. nr. 717) in 7. maii. 1860 — Hong-Kong — (Collect. nr. 1192). Če se kje tak običaj dvojne poroke ni zabranjeval, se mora odpraviti. »Tolendum esse abusum praesertim ob scandalum.« Litt. S. C. de Prop. f. 13. iun. 1864 (Collect. nr. 1255).

⁷⁴ S. C. S. Off. 17. febr. 1864 ad eppum Osnabrugien. (Collect. nr. 1247.)

⁷⁵ Instr. S. Off. ad Patriarchas, Archiep. et Epp. rituum orient. 12. dec. 1888 ad 7 (A. S. S. XXII, 639).

⁷⁶ Scherer l. c. 416 not. 42 pač premilo presoja naknadno heretično poroko.

dostno. Ali pa mora župnik vprašati poročenca o tem? Tega kodeks ne predpisuje. Ako poročenca župnika vprašata, ali če mu sama od sebe povesta, mora jima razložiti cerkveno prepoved ter izjaviti, da jih v tem slučaju ne more poročiti, ampak da mora slučaj javiti ordinariju in čakati odgovora. Ako pa poročenca sama nič ne vprašata in nič ne povesta, župnik pa tudi ne ve nič gotovega, ampak samo sumi, da se bo vršila poroka tudi pred nekatoliškim duhovnikom, ni dolžan vpraševati, ampak more molčati in disimulirati, posebno ako spozna, da bi opomin ne uspel in bi povzročil le večjo škodo za duše.⁷⁷

Dopustiti se more katoliška poroka tudi v takih slučajih, ampak le iz zelo važnih in zelo tehtnih vzrokov, n. pr. ako se je sicer bati, da bosta zaročenca živela v konkubinatu, ali da katoliški del odpade od cerkve. Pri vsem tem pa se mora odstraniti še pohujšanje, ki ga katoliški sprog daje s krivoversko poroko. Ako se je nekatoliška poroka že vršila, potem se pohujšanje odstrani na ta način, da se katoliški del prejskega in spokori ter dobi odvezo od kazni izobčenja, kateri je zapadel. Če pa se katoliška poroka vrši prej in je obče znano, da se vrši naknadno še tudi nekatoliška, morda celo z vso slovesnostjo, potem se pohujšanje mogoče najizdatneje odstrani ali vsaj omili s tem, da župnik pred pričami novoporočencema naznani strogo cerkveno prepoved in kazen, katera zadene katoličana, ter vse njene posledice, obenem pa slovesno izjavi, da ju samo radi tega cerkveno poroči, da bo njun zakon pred Bogom in cerkvijo veljaven, da moreta vsaj brez greha zakonsko živeti.

Vendar pa župnik ne sme izvršiti poroke na lastno odgovornost, ampak le po poročilu na škofa in njegovem nasvetu. Zadeva spada — kot javna — pred zunanji forum, zato je ordinarij kompetenten, da razsodi, ali so dovolj tehtni vzroki dani in ali je pohujšanje dovolj temeljito odstranjeno.

Ako bi državna oblast odločno zahtevala za civilno veljavnost zakona, da se mora skleniti pred heretičnim, ozir. pravoslavnim svečenikom, da tedaj ta zastopa le nekako kot državna uradna oseba, tedaj pač moreta iti poročenca k njemu in tudi pred njim izreči zakonski konsenz, da uživa njun zakon tudi državno pravno zaščito. Katoliški poročenec naj se pouči, da s to poroko vrši le zgolj civilno dejanje, s katerim izkaže državni postavi pokorščino. Skrbi se naj, da se vrši katoliška poroka prej; ako se brez težkoč in nasprotovanja od strani državne oblasti ne more, naj pa se vsaj takoj po civilni poroki izvrši cerkvena.⁷⁸

⁷⁷ S. C. S. Off. kakor sub 74; Instr. S. Off. kakor sub 75, A. f. k. KR 83 [1903], 362.

⁷⁸ Litt. Bened. XIV. »Redditae sunt nobis« ad Paulum Simonem a Sto. Joseph carmelitam exalceatum, 17. sept. 1746 (Richter-Schulte, Conc. Trid. 570—572).

Da povzamem na kratko vsa vprašanja glede veljavnega sklepanja mešanih zakonov in verstvenih obredov pri tem!

Župnik mora na vsak način poročenca za konsenz vprašati, in sicer najbolje v obliki, ki je predpisana v cerkvenem obredniku.⁷⁹ Pri tem so možni sledeči slučajji:

1. Zaročenca sta v predpisani obliki dala kavcije ter dobila dispenzo: poroka se s posebnim (ali pa tudi generalnim) dovoljenjem ordinarijevem vrši v cerkvi z obredom kakor pri katoliških zaročencih, pa vedno brez maše in brez benedictio nuptialis, ki se sme podeliti itak samo med sv. mašo.

2. Zaročenca obljubita kavcije in dobita dispenzo, a izjavita, da se poročita samo pred nekatoliškim svečnikom: župnik ne more nič storiti, zakon je neveljaven.

3. Zaročenca, ki sta istotako na podlagi kavcij dobila dispenzo, hočeta po poroki iti tudi k heretičnemu svečniku in tam zakonski konsenz ponoviti: župnik ju sme poročiti le s posebnim škofovim privoljenjem iz silno tehtnih vzrokov in po odstranitvi pohujšanja.

4. V istem slučaju sta bila zaročenca že, preden prideta k župniku, nekatoliško poročena: župnik ravna kakor v prejšnjem slučaju, pohujšanje se pa odstrani na ta način, da dobi katoliški soproj pred poroko odvezo od cerkvene kazni (ekskomunikacije).

5. Zaročenca nista dala kavcij in nista dobila dispenze, pripravljena sta pa za poroko pred katoliškim župnikom: župnik ne sme ničesar storiti.⁸⁰

V. Cerkvene kazni.

Katoličana, ki sklepa mešan zakon, a se ne drži cerkvenih predpisov, zadenejo kazni, kakor jih vsebuje kodeks za take delikte. Delikti, katere more katoliški zaročenec zagrešiti, se nanašajo ali na poroko ali na krst in vzgojo otrok.

⁷⁹ Ljubljanski škofijski list, 1918, štev. 5, str. 45.

⁸⁰ Prej je bila v tem slučaju možna pasivna asistenca, te pa kodeks ne pozna več, aktivno duhovnikovo sodelovanje pa pri nedovoljenem, božjemu pravu nasprotujočem (brez kvelt: *periculum perversionis partis catholicae et prolis*) dejanju nikakor ni dopustno. S. C. S. Off. je dne 24. nov. 1920 odgovorila na tozadevno vprašanje lavantinskega ordinariata: »In omnibus servandas esse praescriptiones Codicis Iuris Canonici«, in dostavlja, da duhovnik sklepanju mešanih zakonov ne more asistirati, ako se po zasiguranjih kavcijah ni dobila dispenza. Kadar pa je dispenza dana, mora biti asistenca aktivna v smislu kan. 1102 in 1095. »Contrariae Sanctae sedis praescriptiones atque contraria indulta per ipsum Codicem Iuris Canonici abrogata sunt.« Trditve v Instr. de iud. eccl. matrim. Praeae 1920, 16, da more škof dovoliti poroko tudi, ako niso dane kavcije in ne dispenza, je ovrгла S. C. S. Off. 6. dec. 1919. Tozadevni popravek v Ordinariatsblatt der Prager Erzdiöz. 1920 Nr. 1 (N. E. 18 408, 1919).

1. Kazni za delikte pri poroki. Prvi delikt je veljavna poroka pa brez cerkvene dispenze zadržka *mixtae religionis*. Tak delikt ni sicer lahko možen, ker župnik ne sme pri poroki sodelovati, ako ni izpregleda. Ako pa bi nekatoliški zaročenec župnika varal ter svojo resnično veroizpoved zamolčal,⁸¹ ali pa bi ordinarij preko kodeksa na podlagi posebnega in tajnega indulta smel dopustiti, da se sklene mešan zakon brez potrebne dispenze pred pristojnim župnikom seveda zunaj cerkve brez vsakega svetega obreda, tedaj pa bi bil podan učin kánona 2375. Po tem kanonu je katoličan-delinkvent ipso facto izključen od vseh zakonitih (legitimnih) cerkvenih dejanj in od zakramentalijev. Katoliški soproog potemtakem ne more biti upravitelj cerkvene imovine (cerkveni ključar), ne odvetnik ali strankin zastopnik v cerkvenih procesih, ne boter pri krstu in birmi, odvzeta mu je aktivna volilna pravica (pri eventualnih cerkvenih volitvah), ne more izvrševati patronatnih pravic (c. 2256, 2°). Ta kazen je povračujoča (vindikativna), ki traja dotlej, da ordinarij izreče pomiloščenje.

Da nastopi kazen ipso facto, se je moralo dejanje izvršiti pri polnem spoznanju prepovedi in dejanja samega in popolnoma svobodno. Karkoli zmanjšuje pri delinkventu subjektivno krivdo, ga oprošča tudi kazni. Le namenoma gojeno ali z lastno malomarnostjo zakriviljeno nepoznanje cerkvenega predpisa ali kazni (*ignorantia affectata, crassa seu supina*) nima olajševalnega učinka (c. 2229, §§ 1, 2).

Drugi delikt pa je nekatoliška poroka, ali sama ali pa združena s katoliško (dvojna poroka). Kazen za ta delikt je izobčenje, ki stopi takoj v veljavo (*latae sententiae*) in je ordinariju udržano (c. 2319, § 1, 1°). Nadalje pa pomeni heretična poroka za katoličana prepovedano obredno skupnost (c. 1258, § 1) in s tem je postal sam sumljiv herezije (c. 2316). Ako pa herezije osumničeni po uradnem svarilu ne odstrani vzroka te sumnje, je izključen od legitimnih cerkvenih dejanj, in ako se potem tekom šestih mesecev ne poboljša, zapade isti kazni kakor heretiki (c. 2315), t. j. izobčenju, ki je na poseben način apostolski stolici udržano (*speciali modo Ap. Sedi reservata excommunicatio*, c. 2314).⁸² Posledica izobčenja je, da izobčenec ne more sprejeti zakramentov; pač pa more sprejeti zakramentalije in biti cerkveno pokopan, dokler ni cerkveni sodnik ugotovil (*sententia declaratoria*), da je zakrivil dejanje, zaradi katerega je zapadel izobčenju (cc. 2260, 1240, § 1, 2°).

⁸¹ Eichmann, *Das Strafrecht des Codex I. Can.*, 1920, 210.

⁸² Kodeks je v tem vprašanju prinesel popolno jasnost in končal razmotrivanja in kontroverze o tem, ali je heretično poročeni katoličan *fautor haeresis* ali *suspectus de haeresi* ali pa kar *haereticus*, in katera kazen ga potem zadene. Prim. Scherer l. c. 416, not. 42; Leitner l. c. 355—357; Wernz l. c. 448—451.

Te kazni zadenejo katoliškega soproga in foro externo vsakokrat, ko je objektivno storjen delikt nekatoliške poroke, tudi tedaj, ako za kazen ni vedel, ker se ignorantia ne presumira (c. 16, § 2), razen če jo dokaže zadostno tudi za forum externum. Tudi tedaj doleti ta kazen katoliškega soproga, ko je župnik ex gravissimis causis asistiral katoliški poroki; ker c. 1063, § 2, dopušča samo župniku dovoljeno sodelovanje, nikakor pa ne oprošča poročencev.

Subjektivno, t. j. in foro interno, pa bo katoliški soprogo kaj lahko oproščen teh kazni. Kán. 2205, § 2, pravi, da stiska (necessitas) in tudi velika neugodnost ali izguba (grave incommodum) večinoma (plerumque) popolnoma odstranja delikt; seveda samo glede zgolj cerkvenih postav. Katoliški poročenec je pač v takem položaju stiske in neugodnosti, kadar nekatoliški drug, ki je sicer obljubil izpolniti zahtevane kavicije, na vsak način hoče še tudi poroko po obredu svoje konfesije. Kadar pa bi se z nekatoliško poroko prestopila božja postava, tedaj ne oprošča noben vzrok. To bi se dogajalo, ako bi se heretična poroka zahtevala ali vršila v zaničevanje in sramotenje katoliške vere ali cerkvene avtoritete ali pa v javno kvar duš (c. 2229, § 3, 3^o). V takem slučaju tudi cerkvena oblast nikakor ne more in ne bo dovolila župniku izvršiti katoliške poroke (c. 1063, § 2). Kadar pa dovoli, je to pač znamenje, da delikt katoliškega soproga non vergit in contemptum fidei aut ecclesiasticae auctoritatis (c. 2219, § 3, 3^o), torej ta v svoji vesti, t. j. in foro interno, ni izobčen; saj moramo kazenske določbe kodeksa razlagati v milejšem smislu (c. 2219, § 1). In foro externo pa velja za izobčenega, dokler ne dokaže, da je storil kaznivo dejanje v nevednosti, katere ni sam zakrivil, ali v stiski.⁸⁸ Ako to in foro externo dokaže, ne potrebuje nikake odveze, ker izobčenju ni zapadel.

2. Kazni za delikte nekatoliškega krsta in nekatoliške vzgoje otrok. Tri delikte razlikujemo, katere morejo starši učiniti glede otroške verske vzgoje, in ki so naperjeni zoper vero in enotnost cerkve.

Prvi delikt tvori izrecna ali molčeča pogodba, da bosta vso deco ali le enega otroka vzgojila extra catholicam Ecclesiam, ako to pogodbo napravita pred oziroma pri sklepanju zakona. Katoliški soprogo zapade izobčenju, ordinariju udržanem, in je povrh še osumničen krivoverstva (c. 2319, § 1, 2^o, § 2) in kot takega ga lahko zadene hujša kazen izobčenja, udržanega sv. stolici (kakor zgoraj za nekatoliško poroko razloženo). Tej kazni zapade tudi, ako pozneje v zakonu otrok niti nima.

Drugi delikt zagreši katoliški soprogo, ki vedoma da otroka krstiti nekatoliškemu svečeniku (c. 2319, § 1, 3^o). Kazen je ista kot pri prejšnjem deliktu; samo da ga oprošča od kazni vsak olajševalni vzrok, ki zmanjša njegovo subjektivno

⁸⁸ Eichmann l. c. 38.

krivdo, n. pr. nepoznanje kazni ali prepovedi, prisiljenost od strani drugih i. sl. (c. 2229, § 2).

Tretji delikt pa upostavlja nekatoliška vzgoja otrok. Kazen je ista kot za prvi oziroma drugi delikt, in nastopi kazen le, če je bilo dejanje izvršeno vedoma (c. 2319, § 1, 4^o). Kazen pa zadene ne samo staršev ozir. katoliškega soproga, ampak tudi namestnike staršev, ki vzgajajo otroka, ali so ti od oblasti postavljeni ali le iz privatne iniciative nadomestujejo starše (odsotne ali umrle).

Tudi župnik, ki vedoma in prostovoljno sodeluje pri sklepanju mešanega zakona, za katerega se ni dobila dispensa ali izjemno ali izrecno ordinarijevo privoljenje, se pregreši zoper važno cerkveno-pravno določbo. Kazen za to pa ni določena. Sicer je v kán. 2364. določena suspensio za duhovnika, ki deli zakramente osebam, katerim so po božjem ali cerkvenem pravu prepovedani, a pri sklepanju zakona duhovnik ni delivec zakramenta, ampak le uradna, za veljavnost zakona zahtevana priča; blagoslov njegov je samo zakramental. Pač ga more ordinarij na podlagi splošnega določila kánona 2222, § 1, kaznovati primerno krivdi in pohujšanju.

VI. Sprava s cerkvijo in poveljavljenje zakona.

Katoličana, ki je sklenil mešan zakon proti cerkvenim predpisom in je tako kaznovan z izobčenjem, cerkev nikakor ne prepušča njegovi usodi, ampak nalaga škofom in dušnim pastirjem dolžnost, da skrbе in gledajo na to, da se izobčenec spravi s cerkvijo, dobi odvezo in zopet more sprejemati zakramente. V ta namen se mu mora pot do zveličavne pokore olajšati.⁸⁴

Ako je katoliški soproг izobčen zgolj zaradi nekatoliške poroke, h kateri se je podal po veljavni katoliški poroki, in so zahtevane kavcije zasigurane ter je bila dispensa dana, potem ga more ordinarij oziroma pooblaščen duhovnik odvezati od izobčenja, ako kaže odkritosrčen kes nad svojim deliktom. Od greha ga sme potem odvezati vsak spovednik, ker greh kot tak ni rezerviran.

Ako je mešan zakon veljaven, t. j. sklenjen pred 19. majem 1918 v Nemčiji ali na Ogrskem vpričo nekatoliškega svečenika, v Avstriji pa sicer brez kavtel in dispenze vpričo katoliškega župnika s takozvano pasivno asistenco, tedaj more katoliški soproг sprejeti zakramente pod sledečimi pogoji: 1. da se resnično kesa svojega greha; 2. da obljubi na vse moči in z največjo vneemo (*«totis viribus», «summo studio»*) skrbeti za katoliško vzgojo vseh otrok, ki so že rojeni in ki bodo rojeni;

⁸⁴ Instr. card. Albani ad Archiep. Coloniensem, atque ad eppos Trevirensensem, Paderbornensem et Monasteriensem, 27. mart. 1830 (Schulte l. c. 259).

in 3. da dobi prej odvezo od ekskomunikacije in sprejme morebiti mu naloženo zveličavno pokoro.⁸⁵

Ako pa je zakon neveljaven, to so po 19. maju 1918 vsi mešani zakoni, kateri niso po cerkvenih predpisih sklenjeni v pričo pristojnega katoliškega župnika ali od njega pooblaščenega duhovnika, je poleg zgoraj opisane sprave treba še zakon poveljaviti (konvalidirati). Zakon se mora na novo skleniti pred župnikom in vsaj dvema pričama. A prej morata dati zakonca kavcije in pa dobiti dispenzo.⁸⁶

Če pa katoliškemu soprogu to ni mogoče, ker nekatoliški drug njegov nikakor ne ugodí, ali pa ker pogodbe glede veroizpovedi otrok po državnih postavah ne moreta več spremeniti, tedaj se ne more prositi za dispenzo. V tem slučaju je le eno sredstvo za poveljavljenje zakona, namreč *sanatio in radice* (c. 1139, § 1).⁸⁷ S *sanatio in radice* se more poveljaviti zakon, ki je neveljaven ob defectum formae, ako je katoliški soprož zadostno disponiran in ako zakonu ne nasprotuje in ni nasprotoval noben zadržek iuris naturalis vel divini ter zakonski konsenz še traja. Zadostna dispozicija katoliškega prosilca se kaže najbolje v tem, da sveto in trdno obljubi storiti vse, kar je le v njegovih močeh, da pogojem po naravnem in božjem pravu, zahtevanim v njegovem zakonu, ugodí, t. j. da bo skušal vse otroke vzgajati v duhu katoliške vere, da bodo tedaj, ko dosežejo postavno starost za svobodno spremembo veroizpovedanja, zadostno pripravljeni prestopiti v katoliško cerkev.⁸⁸

VII. Zakon z brezkonfesionalci in javnimi grešniki.

Slične nevarnosti, kakor iz mešanega zakona, pretijo katoliškemu soprogu in otrokom iz zakona s človekom, ki je zavrzel katoliško vero in živi brez vsake konfesije in bogoslužja, ali pa ki živi javno pohujšljivo grešno življenje. Zato so takšni zakoni istotako po božjem pravu nedopustni, dokler te nevarnosti niso odstranjene; posebnega zadržka pa cerkveno pravo ne postavlja.

Zakon z brezkonfesionalci in prostopadlarji. Dolžnost ordinarijev in dušnih pastirjev je, da kot dobri pastirji, »quantum sine clamoribus et scandalis fieri poterit«,⁸⁹ vernike poučujejo in svarijo, da ne sklepajo zakonskih zvez s takimi, ki so zavrgli katoliško veroizpoved, niso pa pristopili k nobeni sekti ali verski organizaciji, ki so torej brez konfesije;

⁸⁵ S. C. S. Off. pro Dalmatia 10. febr. 1892 ad 2 (Collect. nr. 1783); Ex litt. S. C. S. Off. 23. avg. 1877 (Collect. nr. 1478).

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Scherer l. c. 425, not. 84.

⁸⁸ Prim. Instr. S. C. S. Off. ad Archiep. Corcyren. 3. iun. 1871, ad 7. (Collect. nr. 1362.)

⁸⁹ S. C. S. Off. 1. avg. 1855 (Collect. nr. 1116).

pa tudi ne s člani družb, katere je cerkev obsodila in prepovedala, n. pr. prostožidarji (c. 1065, § 1).

Ako se pa hoče skleniti tak zakon, ne sme župnik na lastno odgovornost sodelovati, ampak mora zadevo sporočiti ordinariju. Škof naj po upoštevanju vseh okoliščin ukrene, kar smatra po svoji vesti in odgovornosti pred Bogom najbolj primernim ali vsaj kot manjšo škodo neumrjočim dušam.⁹⁰ Ako so dani tehtni vzroki in ako si je ustvaril po svoji pameti sodbo, da je katoliška vzgoja otrok zasigurana in katoliški del dovolj varen pred odpadom, dovoli ordinarij župniku prisostvovati poroki (§ 2). Pismenih kavcij kodeks ne zahteva, tudi dispenze ni treba, ker ni pravnega zadržka, kateri naj bi se z dispenzo odpravil. Pač pa more škof po uvidevnosti svoji prepovedati vsak sveti obred pri poroki, ako se mu zdi to koristneje za duše poročencev in drugih vernikov.⁹¹

Zakon z javnim grešnikom. Javen grešnik, ki očitno pohujšljivo živi in ne kaže nikakega kesa ali poboljšanja, se mora najprej izpovedati, in sicer sprejeti zakrament sv. pokore toliko očitno, da popravi pohujšanje, potem za zakon ni nobene zapreke. Isto velja za takega, ki je notorično zapadel cerkveni kazni (izobčenju, interdikt); ako se je s cerkvijo spravil in foro externo ter dobil odvezo od cenzure, se lahko poroči cerkveno po običaju škofije.

Ako pa odkloni pokoro in spravo, sme župnik poroko izvršiti le iz tehtnega vzroka, n. pr. če preti nevarnost civilne poroke, konkubinata, odpada od vere, sovraštva do vere in cerkve i. sl. Po možnosti naj še prej poroča škofu in ga vpraša za nasvet (c. 1066); ako pa ni več časa, naj ravna na lastno odgovornost in po lastni razumnosti. Kodeks ravno ne zahteva zasiguranja katoliške vzgoje otrok, ker se javen grešnik in izobčenec šteje za člana cerkve in po doslej veljavnih državnih postavah starši ne morejo dati otroku druge veroizpovedi kakor pa tisto, kateri sami in foro externo zakonito pripadajo. Pač pa se naj odreče takim poročencem vedno poročna sv. maša.⁹² Tako pokaže župnik zadostno, da se zakon ne sklepa popolnoma v skladu z načeli cerkve.

⁹⁰ S. C. S. Off. 21. avg. 1861 (Collect. nr. 1219); 30. ian. 1867 (Collect. nr. 1300); 25. maj 1897 (Collect. nr. 1969).

⁹¹ S. C. S. Off. 23. apr. 1873 (Collect. nr. 1373); 5. iul. 1878 (Collect. nr. 1495).

⁹² S. Poenit. Ap. 10. dec. 1860 (Collect. nr. 1205).

Prispevki za dušno pastirstvo.

Sv. izpoved v velike praznike.¹ — Ne da se tajiti: zakrament sv. pokore je brez sadu in brez moči za mnoge izmed tistih spokornikov, ki se izpovedujejo samo v tri ali štiri večje praznike med letom. Ti spokorniki se obtožujejo redno istih velikih grehov, njih življenje poteka v istih napakah, brez poboljšanja. Če izpovednik spokornika malo povpraša, vidi, da se spokornik od zadnje izpovedi niti za malo ni poboljšal, da je pri izpovedi nekaj splošno obljubil, ni pa podrobno določil, kaj hoče v konkretnem slučaju storiti. Tudi ta pot je spokorniku glavna, če ne edina skrb ta, da bi se približno izpovedal svojih grehov, a misel, da bi se v resnici poboljšal, mu ne dela skrbi. Duhovnik, ki vidi okrog izpovednice toliko spokornikov, ki bi vsi radi opravili izpoved za praznik, misli, da ne utegne ukvarjati se s posameznim grešnikom toliko časa, kakor bi bilo treba. Tolaži se: »Ti ubogi ljudje morajo iti danes k sv. obhajilu; ko bi morali priti še enkrat k izpovedi, bi bili nevoljni in večina izmed njih bi brez dvoma drugič ne prišla.« Vda se v to, kar se mu zdi manjše zlo, in se zadovolji, da stori svojo bistveno dolžnost: povpraša za vrsto grehov in število, ki ga spokornik ni dosti označil, potem dá nekaj splošnih nauk, morda vprav tistih, ki jih je spokornik slišal že pri prejšnjih izpovedih, pa so ostali zanj brezuspešni; ne utegne pa spokornika vprašati, katere pomočke mu je izpovednik priporočal pri prejšnjih izpovedih, če je uporabljal te pomočke in s kakim pridom. Ker sodi, da je v spokorniku vsaj tista najnujnejša mera kesanja, ki je nujno potrebna za odvezo, mu naloži pokoro, seveda kar mogoče majhno pokoro, ga odveže in odslovi.

Ali je verjetno, da se bo spokornik po taki izpovedi poboljšal? Ali ne bo zopet padel, še bolj globoko, in ali ne bo po novem padcu le še bolj indiferenten, bolj brezskrben za svojo dušo? Smrtni greh se mu bo zdel kakor dejanje, ki je sicer bolj ali manj grdo, a brez hudih posledic; v vsakem slučaju pa se sled greha izlahka izbriše; izpoved mu bo neprijetno breme, ki ga treba sprejeti nase, a duhovnik naj ga nikar ne dela še težjega, drugače se on, grešnik, vprihodnje ne bo več potrudil, da bi se uklonil temu bremenu. In zares, če ima izpoved tako malo uspeha, ali je potem še vredno, da bi se človek za to trudil? — Nesrečni grešnik polagoma izgubi pravi pojem o grehu, o pokori, o zadostovanju, o dobrem sklepu. Če se bo to zgodilo, morda izpovedniki nismo brez krivde, ker smo se zadovoljevali s spokornikovimi polovičnimi sklepi in praznimi obljubami. In izpovednik? Ali se ni bati, da bo bolj in bolj podoben uradniku, ki mehanično opravlja svoj posel, pa bo zato v njem ginila prvotna marljivost in gorečnost? Tak izpovednik v resnici ni več duhovni zdravnik, voditelj, duhovni oče; dela, kakor da več ne veruje in ne

¹ Gl. M. Claeys Bonnaert S. J., A propos des Confessions de grandes fêtes (Nouvelle Revue théol. 1921, 281—292).

upa, da bi mogel še pomagati grešniku; ker ne utegne ukvarjati se s spokornikom, se je vsaj praktično že odrekel skrbi, da bi ga popboljšal in privedel zopet na pravo pot.

Odkod izvira to zlo za spokornika in izpovednika? Kako bi se dalo pomagati?

Eden izmed glavnih vzrokov naštetim neprilikam je množica spokornikov v velike praznike. Treba bi bilo več izpovednikov, pa bi bilo ustrezno spokornikom in posameznemu izpovedniku. Pa izpovednikov pogosto ni dobiti. In ko bi tudi imeli več izpovednikov, bi zla še ne zatrli v korenini. Nad vse važno je, da dobro poučimo otroke v šoli in odrasle v cerkvi, kaj pomeni to, da smo v stanu božje milosti. Ta nauk treba ljudem zopet in zopet ponavljati. Ob enem pa jim moramo živo pokazati, kaj je smrtni greh. Dopovejmo ljudem: kdor je v resnici kristjan, in ne samo po imenu, ne čaka velike noči ali kakega praznika, ampak skrbi, da čim prej očisti svojo dušo v zakramentu sv. pokore, če je bil tako nesrečen, da je smrtno grešil. Za večje praznike povabimo vernike, naj pridejo k izpovedi že nekaj dni prej, seveda, kjer je to ljudem mogoče. Zvečer pred praznikom in zlasti na praznik zjutraj naj bi prihajali k izpovedi tisti, ki drugače res ne utegnejo ali ne morejo priti.

Če čaka mnogo ljudi na izpoved, gotovo niso vsi enako potrebni mašnikove pomoči. To naj vé tudi mašnik. S pobožnimi spokorniki opravi izpoved bolj na kratko, zato pa več časa posveti onim, ki se vračajo k izpovedi vedno z istimi smrtnimi grehi. Takega spokornika naj vpraša: Ali se nisi obtoževal tega greha tudi pri prejšnjih izpovedih? Odkod to, da si zopet padel, padel tako hitro po izpovedi? Ali ni bil morda vzrok to in to? ... Če imaš res voljo, da se hočeš popoblašati, moraš to-le storiti, tega se ogibati. Ali boš storil to? K izpovedi pridi zopet v tem času, v enem mesecu; in ko bi bil tako nesrečen, da bi prej zopet smrtno grešil, ne čakaj, ampak pridi k izpovedi takoj.

Glavna skrb izpovedniku bodi, da bo v spokorniku obudil resnično kesanje. Če je prišel spokornik k izpovedi radovoljno, kar sam od sebe, je to ugodno znamenje za njegovo dispozicijo. A zgodi se lahko, da vprav v velike praznike pride kdo k izpovedi nekako moralno prisiljen. Vsa družina pojde ta dan k izpovedi in sv. obhajilu: on sam se skoraj ne more odtegniti, da ne bi šel. Ali pa je član katoliškega društva, ki ima ta praznik skupno obhajilo. Vzbujalo bi pozornost pri tovariših, ko bi njega ne bilo. Mašnik presódi te okoliščine, da se ne bo varal v spokorniku in mislil, že samo to, da je prišel ta praznik k izpovedi, je znak zadostne dispozicije. In če spokornik šele po mnogem mašnikovem prigovarjanju takorekoč prisiljen napol obljubi, da bo storil, kar nujno mora storiti, ali je taka obljuba že izraz resničnega kesanja? Ali nismo upravičeni, da dvomimo, če se spokornik res kesaja? Odlaganje odveze je gotovo huda reč, in mašnik, ki bi lahkomiselno, brez tehtnega razloga, spokornikom odvezo odlagal, bi grešil. A če to stori previdno, po resnem pre-

udarku, iz ljubezni do grešnika, mu ne moremo očitati, da zlorabi mašniško oblast.

Bog ne daje, da bi hoteli uvajati rigorizem v izpovedno prakso. Vprašajmo pa vendarle sami sebe, ali imamo vedno v izpovednici tisto resnobo, odločnost združeno z ljubeznijo, ki brez nje zakrament sv. pokore v spokorniku ne rodi trajnih sadov. Resnoba naj se kaže v presojanju spokornikove dispozicije, resnoba v nalažanju pokore, resnoba in odločnost, kadar mora biti, tudi v odlaganju odveze.

Drugo, kar treba poudariti, pa je to-le: sv. obhajilo samo v večje praznike, to je, trikrat ali štirikrat na leto, v sedanjem času ne zadostuje, da bi možje in mladeniči ostali stanovitni. Zahtevati moramo več. Uvajajmo med moškimi mesečno sv. obhajilo. F. U.

Ali smo dolžni svariti v slučaju materialnega greha? — Caius, gojenec v nekem katoliškem zavodu, je opazil, da je njegov pobožni sošolec Titus, ne zavedajoč se, da je že odbila polnoč, izpil kozarec vode. Drugo jutro vidi Caius, da se Titus v kapeli pripravlja za sveto obhajilo, in je zelo v dvomu, ali naj ga opozori, da je prelomil ieiumum naturale, ter ga tako odvrne od obhajila, ali pa naj ga pusti pristopiti in bona fide, ker je jasno, da se ne zaveda svojega prestopka.

Sobrata smo dolžni (sub gravi) svariti, ako sta dana dva zelo važna pogoja: a) da je sobrat grešil (smrtno) in b) ako je kaj upanja, da bo svaritev pomagala. Zadnji pogoj nam v našem slučaju ne dela nobene težave, ker si predstvaljamo Tita kot res pobožnega učenca, ki bi mirno sprejel tozadevno svaritev; gre le za prvi pogoj.

Da Titus subjektivno ni grešil niti venialiter, a kamo li mortaliter, je brezdvomno; obstoji potemtakem le zgolj materialno prekršenje cerkvenega zakona. Tu pa nastane vprašanje, kdaj veže praeceptum correctionis fraternae v slučaju zgolj materialnega greha?

Nato vprašanje odgovarja L e h m k u h l (Theologia Moralis²¹ I, n. 773): »Obligatio monendi oriri potest ex avertendis a) damno ipsius ignorantis, b) aut damno tertii, c) aut scandalo, d) aut laesione divini honoris, e) aut alio periculo damnove religionis.« Od vseh teh točk more priti v našem slučaju vpoštev samo d).

Ali involvira eventualno obhajilo Titovo žaljenje božje časti? Na to bodo mnogi odgovorili: formalno ne, pač pa materialno, torej mora že radi tega Caius preprečiti Titovo obhajilo. Tako piše sv. Alfons: »Probabilius et communius docent omnes teneri ad correctionem, quia (illa) transgressio, licet materialis et non intrinsece mala, attamen posita lege adhuc est mala, et ideo per correptionem tenemur eam impedire« (lib. 2, n. 36).

Oglejmo si malo ta nauk! Gre za dejanje, ki po svoji naravi ni zlo (actio non intrinsecus mala), marveč indifirentno, ali, kakor v našem slučaju, d o b r o.

Po svoji naravi (ratione obiecti) potemtakem ta čin ne more biti Bogu nedopadljiv. Zla je le ena okoliščina, namreč da po obstoječi cerkveni disciplini tega čina (obhajila) ne smemo storiti razen servato ieiumo naturalis, Bogu nevšečni element čina tiči le v nepo-

koršćini proti cerkvi, kateri je dal Kristus zakonodajno oblast. Toda prav te nepokorščine ni v našem slučaju, ker se je Titus ne zaveda; ostane torej akt, ki je drugače popolnoma dober, in tega naj le izvrši. Ko bi ga Caius svaril, bi ga spravil ob zakramentalno milost, dočim bi za objektivno čast božjo ne samo ničesar ne dosegel, temveč bi preprečil naravnost čin, ki je po svoji naravi v božjo čast.

Upoševajoč te razloge bomo rekli: Cajus ni dolžan opozoriti Tita, naj ne pristopi k sv. obhajilu, temveč bo dobro, ako ga pusti pri miru. Tega mnenja je bil v začetku tudi sv. Alfonz, kateremu je bil nauk, da ni treba svariti onega, ki materialno krši kak človeški zakon, *sententia probabilior*; šele pozneje jo je reformiral (Elench. quaestion. ref. n. 5). Jos. Ujčić.

Naknadno ponavljanje konsekracije malih čestica¹ pod misom za pričest prisutnih vjernika i izvanmisno konsekriranje za popudbinu umirućega. — Kapelan Juraj od naravi je veoma zaboravljiv i nesmotren. Jednoč na veliki blagdan sjetio se je tek iza konsekracije vina, da je postavljen na oltaru izvan korporala pun čestičnjak² za pričest vjernika pod istom misom. Odmah stavi čestičnjak na tjelesnik, otkrije ga i pobudiv posebnu nakanu konsekriranja uz uvjet: »Ako te čestice još nisu posvećene,« ponavlja nad njima formu: »Hoc est enim corpus meum.« — Drugi put služi sv. misu u dalekoj filijali u gorskom kraju, pa je opet zaboravio, da bi trebalo konsekrirati jednu česticu kao popudbinu za umirućega starca. Tek iza mise dosjeti se jadu, šta će? Starcu, rekoše, već je duša na jeziku; a do najbliže crkve ima debela dva sata. U dobar čas, tako on misli, pada mu na um dvostruko načelo: »Sacramenta sunt propter homines« i ono drugo: »In extremis extrema tentanda sunt.« I brže bolje, stojeći još na oltaru u misnom ruhu, izuščuje nad donesenom malom česticom riječi: »Hoc est enim corpus meum.« — Nu eto novoga jada: Odmah iza toga muči ga misao: »Tu se radi o novoj misnoj žrtvi, za koju se ište i konsekracija vina.« Stoga i preostalo vino iz gostarice ulije u kalež i odmah nad njim izuščuje riječi: »Hic est enim calix sanguinis mei«, popije, što je ulio, te iza brze purifikacije s vodom pohiti umirućemu, da ga ispovjedi, pričesti in poulja.

Pita se:

I. Što valja suditi o načelima i praksi našega kapelana Jurja u svijetlu crkvenih propisa?

II. Što napose treba držati o valjanosti one trostruke naknadne konsekracije?

III. Kako bi kapelan Juraj u ovim slučajevima imao postupati?

I.

U slučaju prve naknadne konsekracije g. kapelan nije očitovao nikakva načela, pa i praksa njegova, da međutim apstrahiramo od

¹ Partikula.

² Ciborij

pitanja valjanosti te konsekracije, dosta jasno pokazuje, da se nije oslonio na jasna načela. Svakako se nije sjetio druge rubrike de defectibus formae: »... Si autem (quae omisit) non sunt de necessitate sacramenti, non resumat (formam), sed procedat ulterius.« Nadalje, čini se, nije pitao: Jesam li prije misne konsekracije pobudio nakanu, da posvetim i ovaj čestičnjak? ili kako bolje veli rubrika (VII. De defectibus intentionis, 1): »Sacerdos talem semper intentionem habere deberet, scilicet consecrandi eas omnes (particulas), quas ante se ad consecrandum positas habet.« U ovoj generalnoj nakani uključena je također nakana posvetiti čestice, koje su kraj pometnjom misnikovom ostale kraj tjelesnika na oltaru u zatvorenom čestičnjaku. I onda, kad nije imao s početka takove nakane ili kad ozbiljno sumnja, da li je imao takovu nakanu, nema opravdanog razloga, da ili apsolutno ili uvjetno ponovi formu konsekracije nad česticama, jer jedini razlog, što ga dopušta crkva za takovo ponavljanje forme u istoj misi, jest: »omississe aliquid eorum, quae sunt de necessitate sacramenti, id est, formam consecrationis seu partem« ili »aliquid essentialia (scilicet ad sacrificium) omisisse« (De defectibus in celebr. missarum, V 3).

U slučaju druge naknadne konsekracije za umirućega kapelan Juraj krivo je primijenio dva po sebi zdrava načela. Iz načela »sacramenta sunt propter homines« slijedi samo, da se u najvećoj potrebi, gde se radi o vječnom spasu umirućega, možemo zadovoljiti bitnim uvjetima i zahtjevima kod dijeljenja potrebnih sakramenata. Pa i drugo načelo »in extremis extrema tentanda sunt« valja u sličnom smislu razumjeti. Biva: Svećenik u najvećoj potrebi n. pr. kod umirućega, koji je bez svijesti, može i mora uz pametno pretpostavljanje vjerojatnosti dovoljne dispozicije uvjetno (si dispositus es) odriješiti ga od grijeha; nadalje može i mora takovu kršćaninu na umoru također u slučaju dvojbene dispozicije apsolutno podijeliti sveto ulje; ili barem uvjetno (si capax es, si vivis...), ako naime sumnja o intenciji uključno habitualnoj bolesnikovoj ili o tom, da li je dotičnik živ ili mrtav. Odnosno i sakramenat krsta imao bi se uz sigurno pretpostavljanje intencije, živog i dosada nekrštenog stanja umirućega apsolutno podijeliti, ili barem uvjetno (si capax es, si vivis, si nondum es baptizatus), ako se o takovu uvjetu ozbiljno sumnja.

Gde se pak radi o Euharistiji, treba istina također istaknuti i riječi Kristove Iv. 6, 54. (Amen, amen... nisi manducaveritis...) i izričitu tešku zapovijed crkvenu, što ju novi zakonik ovako formuliše: »In periculo mortis, quavis ex causa procedat, fideles sacrae communionis recipiendae praecepto tenentur« (can. 864, § 1). No valja ovdje imati na umu, kako ne samo fizična ali gotovo fizična nemogućnost međutim ispričava bolesnika od ispunjivanja crkvene zapovijedi, nego također duhovna pričest u slučaju potrebe naknađuje međutim sakramentalnu popudbinu. Nadalje, podjeljivanje ovog sakramenta pretpostavlja nedvojbeno valjanu i zakonitu konsekraciju, jer bi se inače pogibelj materijalne idolatrije izazvala. Krist je pak naredio Euharistiju zajedno kao žrtvu i sakramenat pod odijeljenim

prilikama kruha i vina, i to tako, da se žrtveni značaj, označen po odijeljenim prilikama, ima uvijek uzeti u obzir. I što je on sam kod zadnje večere naredio, zahtijevao je također od svojih apostola. Na to se oslanja 817. kanon zakonika: »Nefas est, urgente etiam extrema necessitate, alteram materiam sine altera, aut etiam utramque extra Missae celebrationem consecrare.« Da nije to novotarija kakva, pokazuju nam vrela, navedena od kardinala Gasparri-a. Ovaj se poziva na više rubrika rimske misne knjige. Iz titula »De defectibus in celebratione Missarum occurrentibus« upozoruje nas na poglavlje 3. De defectu panis n. 5—6: »Si id advertit post consecrationem (scl. hostiam esse corruptam aut non esse triticeam), etiam post illius hostiae sumptionem, posita alia, faciat oblationem, ut supra, et a consecratione incipiat... et illum priorem, si non sumpsit, sumat post sumptionem corporis et sanguinis, vel alii sumendum tradat vel alicubi reverenter conservet. Si autem sumpserit, nihilominus sumat eam, quam consecravit; quia praeceptum de perfectione sacramenti (sacrificii) maioris est ponderis, quam quod a ieiunio sumatur. Quod si hoc contingat post communionem sanguinis, apponi debet rursus novus panis et vinum cum aqua; et facta prius oblatione ut supra, sacerdos consecret, incipiendo ab illis verbis: Qui pridie... ac statim sumat utrumque, et prosequatur missam, ne sacramentum remaneat imperfectum, et ut debitus servetur ordo.« U čem stoji dakle onaj »praeceptum de perfectione sacramenti«, što ga treba svakako držati, pa makar i uz koliziju sa strogom zapovijedi »de ieiunio naturali«? Prema gornjim izvodima dvoje spada »ad perfectionem sacramenti«: 1. Ima se obaviti dvostruka valjana konsekracija kruha i vina pod jednom istom misom; 2. k valjanoj konsekraciji mora pristupiti i »sumptio eiusdem sacramenti consecrati« sa strane misnikove, i to pod obim prilikama. Uz to na koncu istaknuti »debitus ordo servandus« zahtijeva, da »sumptio corporis« preteče primanje krvi; a to će biti razlog, zašto (n. 6) se s novim kruhom ima i novo vino s vodom posvetiti, premda se je već prije spomenula »sumptio sanguinis«.

Na drugom mjestu kardinal Gasparri među izvorima onoga kanona navodi rubrike 5 i 8 iz 4. poglavlja »De defectu vini.« Prva od ovih rubrika veli: »Si hoc advertat (vinum non fuisse positum, sed aquam) post sumptionem corporis vel huiusmodi aquae, apponat aliam hostiam iterum consecrandam, et vinum cum aqua in calice, offerat utrumque et consecret et sumat, quamvis non sit ieiunus. Vel si missa celebretur in loco publico, ubi plures adsint, ad evitandum scandalum poterit apponere vinum cum aqua, et facta oblatione, ut supra, consecrare, ac statim sumere et prosequi cetera.« Neophodno je u ovom slučaju samo potrebno naknadno konsekriranje vina s vodom i naknadno primanje krvi. »Ordo debitus« bi također zahtijevao, da se sveta hostija ne primi prije konsekriranja vina; ali je javna sablazan puka dovoljan razlog, da se eventualno ne konsekrira nova hostija, kad je ipak prva valjano posvećena.

Druga rubrika (n. 8) veli: »Si materia, quae esset apponenda, ratione defectus vel panis vel vini non posset ullo modo haberi: si

id sit ante consecrationem corporis, ulterius procedi non debet; si post consecrationem corporis, aut etiam vini, deprehenditur defectus alterius speciei, altera iam consecrata: tunc si nullo modo haberi possit, procedendum erit; et missa absolvenda, ita tamen, ut praetermittantur verba et signa, quae pertinent ad speciem deficientem. Quodsi exspectando aliquamdiu haberi possit, exspectandum erit, ne sacrificium remaneat imperfectum.« Crkva dakle ovde najstrože zabranjuje znalice i hotimice posvetiti samo jednu materiju; uz to ipak veli, da se nehotice provedena konsekracija samo jedne materije ima držati za »sacrificium imperfectum«, što ga po mogućnosti treba popuniti naknadnom konsekracijom druge materije.

Na trećem mjestu kardinal Gasparri poziva se na 3. rubriku 10. poglavlja »De defectibus in ipso ministerio occurrentibus«. Ta rubrika radi o svećeniku naglo kod mise oboljelom, onesviješćenom ali umrlom prije pretvorbe ili između prve i druge pretvorbe, ili poslije jedne i druge pretvorbe. I ova rubrika ističe, kako se prvom konsekracijom kruha bitno započeta žrtva ima po mogućnosti u svakom slučaju popuniti po konsekraciji vina s vodom, u potrebi po drugom svećeniku, makar i ne bio više na tašće, i kako naglo oboljeli svećenik ima po mogućnosti učestvovati u svetoj pričesti zajedno sa svećenikom, koji je naknadno proveo konsekraciju vina s vodom. I slijedeća 4. rubrika važna je za naš slučaj: »Si quis extra huiusmodi casus necessitatis (subitaneae mortis vel infirmitatis) integra sacramenta (pod obim prilikama) non sumpserit, gravissime peccat.«

Dakle kapelan Juraj objektivno se mnogostruko i teško ogriješio protiv vrlo važnih rubrika:

1. Nikako nije smio poslije dovršene dvostruke valjane konsekracije naknadno opetovati formu konsekracije kruha nad čestičnakom, niti apsolutno niti uvjetno, jer je već imao essentialiter »perfectum sacrificium«, a ne valja naknadno ništa ponoviti »nisi quod est de necessitate sacramenti«.

U ovom pogledu ne možemo se dosta začuditi, što se još i u najnovijem izdanju Noldinove moralke (De Sacramentis¹² [1920] n. 117) nalaze riječi: »Si particulae dubie consecratae sunt, ... licet etiam post consecrationem sive hostiae maioris sive calicis verba consecrationis condicionate super eas proferre, quia sic non inchoatur novum sacrificium.« O. Noldin priziva se tu na broj 106; ali je smetnuo s uma, da je velika razlika u tom, što je u slučaju (n. 106) dvojbeni jedna cjelovita konsekracija kruha ili vina s vodom, pa zato treba sigurnim načinom popuniti bitne dijelove sv. mise, da bude »certo perfectum sacrificium«. Ali u našem slučaju (n. 117) sam o. Noldin pretpostavlja, da je i glavna misna hostija i vino s vodom sigurno valjano konsekrirano, a dvojbeno su konsekrirane samo male čestice u čestičnjaku. Ovdje je dakle bez dvojbe »sacrificium essentialiter perfectum«, et attentatur novum sacrificium per iteratam consecrationis formam. Stoga i Génicot (Theol. mor. II, n. 175, III) potpunim pravom veli: »Graviter quoque peccaret, qui,

peracta missae consecratione, etiam condionate super ciborium proferret; sic enim iteraret sacrificium et quidem sub una specie; quod iuri tum ecclesiastico tum divino adversaretur.«

Druga oblika pogriješka kapelana Jurja stoji u tom, što je dva-puta znalice i hotice naknadno konsekrirao ali pokušao konsekrirati samo jednu materiju, t. j. kruh, bez intencije, da konsekrira i drugu materiju, t. j. vino s vodom, i to u prvom slučaju iza bitno dovršene dvostruke konsekracije, u drugom slučaju izvan mise i bez ikakvih drugih misnih obreda, dapače i bez naknadne mentalne oblacije, koja se ni onda ne smije izostaviti, kad se iz opravdanog razloga ima naknadno izvršiti koja konsekracija.

3. Nadalje je objektivno krupno pogriješio, što je u drugom slučaju izostavio strogo propisani obred primiješavanja kapljice vode k vinu, i još više, što je okrnjio formu konsekracije krvi te nije primio posvećene čestice kod pričesti druge započete žrtve. Konačno je također pogriješio, što nije pričuvao na koncu malo vina za prvu i drugu abluciju. Subjektivno dakako koješta se ne može kao pogriješka toliko ubrojiti, kad je konsekventno radio po svom krivom shvaćanju o tobožnjem jedinstvu takovih naknadnih konsekracija sa prijašnjom žrtvom. Ali neznanje misnih rubrika i naglost njegova u najsvetijem činu opet je dosta prijekorna, u koliko ga valjda ne ispričava vanredna kakva perpleksnost i tjeskoba.

4. Dapače u jednom i drugom slučaju objektivno je kriv pogibelji materijalnog idolopoklonstva, kako ćemo odmah vidjeti. Objektivno ne bi nipošto smio pružiti takovu dvojbeno konsekriranu česticu ni umirućemu, jer se u ovom pogledu treba držati tuciorizma.

II.

Već sv. Alfonzo Liguori (l. VI. tr. 3. n. 196. 197) poziva se na kardinala de Lugo, da obrani vjerojatnost onoga mnijenja, po kojem bi bila nevaljana ona konsekracija, u kojoj je svećenik hotimice htio posvetiti samo jednu materiju (kruh ili vino) bez ikakva obzira na konsekraciju druge materije: »Dubitatur 3., an consecratio unius speciei sine altera sit valida. Nemo dubitat, quin valida sit, si id casu accidat... Dubium igitur fit, an valide consecret sacerdos, qui positivam habet intentionem consecrandi unam tantum speciem sine altera. Negat Lugo, quem sequitur Renzi: quia (ut ait) ratio sacramenti nequit dividi a ratione sacrificii; sacerdos enim non accipit potestatem conficiendi hoc sacramentum nisi sacrificando... Unde cum ad essentiam... sacrificii pertineat consecratio utriusque speciei iuxta probaliorem sententiam... sequitur, quod qui sacrificium non offert, neque sacramentum conficit. Alii vero communiter affirmant... Ratio, quia in omni sacramento semper ac minister formam profert super materia cum debita intentione, perficit sacramentum.« Razloživ tako »contra et pro« po autoritetima i unutaršnjim razlozima, sam sv. Alfonzo očituje svoje mnijenje: »Haec sententia est quidem valde probabilis; sed ratio Lugonis non videtur impro-

babilis.« U ostalom Lugo (De Euch. disp. 19 n. 103.104) dobro primjećuje: »Haec sententia, si debito modo explicetur, prout ab eius auctoribus fortasse intelligebatur, non est absurda, sed vera.« No konačno veli: »De facto tamen sacerdotes consecrantes sive per errorem, sive ex industria, unam speciem sine alia, valide consecrant, quia non excludunt omnino efficaciter intentionem sacrificandi, sed volunt consecrare meliore modo quo possunt, atque ideo volunt saltem implicite per consecrationem hostiae, v. g., inchoare sacrificium taliter, ut, quantum ex se, possit compleri per consecrationem calicis, si apponatur...« Ali se pita: Je li nakana, da se tobože popuni i dovrši žrtva, koja je već bitno dovršena, ili nakana, da se započne, t. j. isključivo započne žrtva, spojena s nakanom, da se ta žrtva bitno ne dovrši, dovoljna za valjanu konsekraciju? Svakako misnik mora imeti nakanu, da kod konsekracije izvrši ono, što je Krist kod naredbe toga otajstva htio učiniti, t. j. prikazati tijelo i krv svojo pod odijeljenim prilikama. Ozbiljno pak možemo sumnjati, je li kapelan Jura; osobito u drugom slučaju usvojio ovu nakanu Kristovu. Tako zvana interpretativna nakana (»Kad bih znao, da bitno treba jedna i druga konsekracija, posvetio bih ne samo kruh nego i vino«) nije dovoljna za valjanu konsekraciju. Istina, u našem prvom slučaju g. kapelan nije htio konsekrirati čestičnjak neovisno od prethodne konsekracije krvi, nego je htio popuniti konsekraciju kruha obzirom na male čestice, i to u jednoj istoj žrtvi. Ali faktično bijaše ta žrtva bitno već dovršena; te upravo zato se mi čini veoma dvojbeno ona pokušana druga konsekracija čestičnjaka, jer se takovo popunjenje svršene konsekracije kruha bez nove konsekracije kaleža posve protivi nakanu Kristovoj kod naredbe toga otajstva. U drugom pak slučaju, kod čestice za umirućega, imao je kapelan s početka samo nakanu konsekrirati ovu česticu bez vina, i to dakako neovisno od posve (integralno) dovršene prve misne žrtve, što se opet ne slaže sa žrtvenom nakanom Kristovom. Naknadno izučavanje forme nad vinom ne može više uplvisati na gotovi čin glede male čestice, premda bi mi se ova konsekracija vina, u koliko se tiče nakane, činila valjanom, kad ne bi forma bitno okrnjena bila. Za bitno okrnjenu i zato nevaljanu drži tu formu »hic est enim calix sanguinis mei« na temelju nauke sv. Tome (in Cor. 11, lect. 6)³ i mnogih starijih skolastika o. M. de la Taille D. J. iz ovog nutarnjeg razloga: »Forma Eucharistiae debet esse immolatio; non enim Eucharistia est sacramentum nisi in quantum est sacrificium. Forma autem non est immolatio, nisi

³ »... Quidam opinantur, quod non omnia sint de necessitate formae, sed solum quod dicitur: Hic est calix sanguinis mei... Sed hoc non videtur convenienter dici: nam totum illud, quod sequitur, est quaedam determinatio praedicati; unde ad eiusdem locutionis sententiam seu significationem pertinet. Et quia formae... sacramentum significando efficiunt, totum pertinet ad vim effectivam formae...« Cf. etiam S. th. III, 78, 3. ad 2. et in 4. dist. 8, q. 2, a. 2.: »Illa quae sequuntur, sunt essentialia sanguini, prout in hoc sacramento consecratur, et ideo oportet, quod sint de substantia formae...«

contineat designationem finis propiatorii: qua (designatione) deficiente, nullum obversatur *ἱλαστήριον* aut *ευχαριστήριον* aut hostia ulla; nihil in Deum ordinatur aut destinatur, sed ne destinationis quidem aut ordinationis terminus ullus ob oculos nostros ponitur. Ponitur vero si placandus indigetetur, et res sistitur Deo, quae per modum muneris seu hostiae demonstratur. Practica est significatio ista efficaque sui significati (Mysterium fidei, elucid. 35, pg. 457 s.). Pisac to opširnije razlaže pa onda veli u bilješki 1: »... Quid vero, si sacerdos per formam romanam consecrans corpus, non intenderet proferre super calicem nisi verba »Hic est calix sanguinis mei? Is, iuxta praesentis disputationis conclusionem, ne corpus quidem consecraret valide. Cuius ratio est, quia nemo valide consecrat corpus nisi intendens saltem consecrare et sanguinem:⁴ siquidem nemo consecrat valide, nisi implicite saltem intendens sacrificare. Qui autem excludit intentionem formae determinationis circa sanguinem, reapse excludit intentionem validae consecrationis, ex dictis supra. Ergo ne corpus quidem valide consecrat.« Ove riječi uvaženog profesora gregorijanskog sveučilišta (pro cursu magisterii) sjajno također potvrđuju gore spomenute nazore naše o nevaljanosti ili barem o dvojbenosti one dvostruke konsekracije čestičnjaka i čestice za umirućega starca. Ako sv. oci govore kadikad: »Ova riječ (Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus) pretvara predloženu materiju,« onda se po o. de la Taille kraće izrazuju o formi natuknutoj (cfr. Salmant., De Euchar. sacr. disp. 9, dub. 3, § 6, n. 44).

Istina, moderni moralisti Lehmkuhl, Noldin, Arregui i drugi »communius« niječū taj dodatak forme kao bitan, oslanjajući se na sv. Pavla (1 Kor 11, 24. 25) i na istočne liturgije.⁵ Ali sv. Pavao jasno ističe mirovnu svrhu već u formi konsekracije kruha, a kod konsekracije vina veli: »Hic calix novum testamentum est in meo sanguine.« Ovdje de la Taille (pg. 457 nota) navodi Henrika Henriqueza D. J., Summa theol. mor. l. 8, c. 1717, n. 3: »Ex omnibus evangelistis et Paulo, ex usu Ecclesiae Latinae et Graecae et ex fere communi theologorum consensu constat praeter illa verba Hic est calix sanguinis mei ex necessitate addenda esse verba, quae significant expresse effectum passionis Christi et huius sacramenti. Qui satis explicari videntur aut voce »novum testamentum« ... aut voce »qui pro vobis effundetur«. Obzirom na dodatak kod prve konsekracije kruha de la Taille veli (ib. nota 1): »Quod si cui videatur determinatio, postquam praecesserit in corpore (sicut fit in plerisque liturgiis authenticis) deinde non esse in calice necessario iteranda (quamquam... in iisdem liturgiis semper iteratur), is fortasse non adver-

⁴ Podvučeno od mene.

⁵ Sv. Alfonz (l. 6, tract. 3, n. 223) priznaje spekulativnu vjerojatnost jedne i druge sentencije; a u praksi svi se moraju ravnati po prvoj ili po rubrici 3. tit. 10 de defectibus, koja po sv. Alfonzu također dopušta spekulativnu vjerojatnost jednog i drugog mnijenja. Tako uči: Aertnys, Theol. mor. II 77.

sarium habebit s. Thomam, ut notant Salmanticenses. Nam poterit determinatio ista propter unitatem sermonis et actionis, perseverare implicite, quoad vim enuntiativam, usque ad demonstrationem sanguinis (siquidem necessario, ubi corpus dicitur dari pro nobis, subsequens cruentatio fieri etiam intellegetur pro nobis) et sic afficere sanguinem virtualiter.« Što se tiče starih liturgija, isti pisac de la Taille Primjećuje (str. 455s.): »Sufficiat notasse: in omnibus liturgiis, exceptis Aethiopicis quibusdam corruptissimis (ex quibus nonnullae aliunde noscuntur esse invalidae) aut etiam Syrorum schismaticorum fetibus infimis, semper quoad sensum reperiri, praeter demonstrationem separatam corporis et sanguinis, indicationem finis proprii ob quem fiat ista separatio symbolica, vel cruenta effusio per ipsam designata. Nec amplius requirit intellegibilis aequalentia formularum, quam defendimus...«

U potvrdu istog mnijenja o nevaljanosti ili dvojbenosti okrnjene forme, možemo se još pozvati na rubriku (Tit. 10. De defectibus in ministerio ipso occurrentibus n. 3): »...Si obierit sacerdos semiprolata forma sanguinis, tunc alter sacerdos prosequatur missam et super eundem calicem repetat integram formam...« Lehmkuhl (II n. 129) istina misli, da je tomu razlog, što se ne može znati, koliko je riječi od forme prijašnji svećenik izustio. Nu očito rubrika vrijedi također za onaj slučaj, u kojem je prvi svećenik posve sigurno izustio sve one riječi: »Hic est enim calix sanguinis mei,« jer rubrika nikako ne izuzimlje ovoga slučaja; a to potvrđuje i sv. Alfonz (l. cit.), te se o. Noldin i u ovom pogledu vara (o. c. n. 120 a). Trebalo bi uvažiti, što kažu Salmanticenses (Disp. 9, dub. 3, § 2, n. 22) o protivnoj nauci: »Idem unanimiter docuerunt omnes antiqui Thomistae usque ad Caietanum, qui recalcitravit.« A ovo protivno mnijenje dao je sveti papa Pijo V. izbrisati iz komentara Kajetanova (v. de la Taille l. c. 458 i isp. Katehizam rimski II 4, 20—23).

Konačno ne valja smetnuti s uma zamašaj već spomenutog 817. kanona crkvenog zakonika za ovo pitanje. Taj kanon: »Nefas est, urgente etiam extrema necessitate, alteram materiam sine altera, aut etiam utramque, extra Missae celebrationem, consecrare,« shvaća se kao korolarium iz gore spomenutih rubrika, na koje se kardinal Gasparri poziva; ali dodana klauzula »urgente etiam extrema necessitate« dosta jasno pokazuje, kako se tu ne radi samo o crkvenoj zapovijedi ili zabrani, nego eventualno o takovoj potrebi, o kojoj prema naredbi Kristovoj može biti ovisna sama valjanost ili nevaljanost žrtve i sakramenta. Drukčije bo ne bi bilo razloge, da se i ovde ne primijeni načelo: »In extremis extrema tentanda sunt« i ono drugo: »Sacramenta propter homines sunt.« Riječ »nefas est« direktno ističe samo teški zločin svetogrđa dotičnoga bez obzira na pitanje o valjanosti ili nevaljanosti takove konsekracije; a sama riječ »consecrare« ne znači ovdje nužno faktičnu konsekraciju ili valjanu pretvorbu, nego po sebi samo »ritualni obred konsekracije«. To proizlazi iz navedene rubrike 3. titula 10.: »...vel posset (alter sacerdos) super alium calicem praeparatum integram formam proferre,

et hostiam primi sacerdotis et sanguinem a se consecratum sumere, ac deinde calicem relictum semiconsecratum.»

Prema tomu možemo svesti odgovor na drugo glavno pitanje našega kazusa na riječi: Non liquet; nije sigurno, da je ona naknadna konsekracija čestičnjaka iza dovršene pretvorbe i naknadna konsekracija male čestice za umirajućega kao i kasnije naumljena i provedena konsekracija vina iza mise valjana. Praktično barem imamo se tako vladati, kao da te konsekracije nisu sigurno valjane. A što se tiče spekulativnog pitanja, o. de la Taille odlučno uči i brani nevaljanost takovih konsekracija nesuvislih protiv oprečnog mišljenja, što ga Arregui presmjelo s Noldinom zove »communis et moraliter certa sententia«.

III.

1. Prije svega kapelan Juraj ima revno i ponovno proučavati rubrike misala kao i kodeks crkvenog prava obzirom na Euharistiju te stručna pastoralna djela, koja se vjerno drže naputaka crkvenih. Uz ovu marljivost bit će mu i jedra pobožnost prema Euharistiji moćan ustuk protiv naravne zaboravljivosti i nesmotrenosti, jer će si ozbiljnom pripravom na svetu misu opet i opet dozivati u pamet načelo: Sancta sancte tractanda.

2. Kraj svega toga nije isključena neprimlik, kakva mu se iz zaboravljivosti dogodila obzirom na čestičnjak, postavljen uz tjelesnik na oltaru. Proti takovoj neprimlici neka se priuči, točno po rubrici (VII. De defectibus intentionis n. 1.) uvijek pobuđivati prije mise nakanu »consecrandi eas omnes (particulas), quas ante se ad consecrandum positas habet«. Onda će biti sigurno posvećen i čestičnjak, koji je metnom njegovom ostao izvan korporala na oltaru. U našem slučaju, ako se pozitivno nije sjetio, da je prije mise ili barem prije prve konsekracije pobudio nakanu, da će konsekrirati i čestičnjak, imao je, iza svoje pričesti pod obim prilikama, pohraniti čestičnjak u tabernakulu kao dvojbeno posvećen do druge mise, u kojoj će se jednom istom konsekracijom kruha apsolutno posvetiti nova hostija i uvjetno čestičnjak prema nakani, koja se apsolutno proteže na veliku hostiju i vino s vodom, a uvjetno na male čestice u čestičnjaku (si nondum sunt consecratae). U slučaju, da nema tabernakula, trebalo bi iza mise pohraniti čestičnjak na dostojnom mjestu super corporale bez viječnog svijetla do sliedeće svete mise. Kad nema mise drugog svećenika istoga dana, imo bi uvažiti, da li je ovde ex praesumpta licentia opravdan casus binationis. To bi bilo u slučaju potrebne popudbine za umirućega, kakav je eventualno slučaj drugi u filijali. Sama neprimlik, što se vjernici ovoga blagdana ne mogu sakramentalno pričestiti, još nije dovoljan razlog za binaciju; to vrijedi barem u normalnim prilikama (v. Lehmkuhl II, n. 210—215).

3. No potreba popudbine za umirućega može po istom ocu Lehmkuhlu (n. 161, 3) biti dovoljan razlog, da svećenik binira, makar i ne bio više na tašte. Ako se dakle kapelan Juraj tek iza mise

sjeti one popudbine, te je ne može ni otkud drugud u pravo vrijeme nabaviti, pa se uz to čvrsto ufa, da bolesnik neće međutim bez nužnih sakramenata izdahnuti, mogao bi odmah binirati. Ako bi opazio potrebu popudbine već prije svoje pričesti kod prve mise, morao bi u tom slučaju otkinuti od svoje velike hostije komadić za popudbinu. Kod eventualne binacije morao bi se točno držati svih obreda obične mise. I ako bi se bojaio prerane smrti bolesnikove, bolje bi bilo, da međutim bez popudbine sa sv. uljem k njemu pohiti, da ga ispovjedi i poulja te u njemu bar želju za sv. pričješću pobudi. Poslije dakako ostaje mu dužnost pobrinuti se po mogućnosti, da bolesnik naknadno primi i popudbinu prema kanonu 864.

Sarajevo.

I. P. Bock D. J.

Kodaj se presv. Rešnje Telo prenaša k bolnikom tajno? — Cerkvni zakonik govori o prenašanju presv. Rešnjega Telesa k bolnikom v kán. 847—850. Kánon 847. veli: »Sv. obhajilo se prinaša bolnikom javno, če upravičen in pameten razlog ne zahteva drugače.«

Če je razlog za tajno prenašanje zadosten ali ne, o tem je prej razsojal škof. Po novem zakoniku (can. 849, § 1) je prepuščeno posameznemu mašniku, da presodi, ali so v konkretnem slučaju okoliščine take, da bi kazalo, sv. obhajilo bolniku nesti skrivaj. Iz raznih odlokov rimske stolice je razvidno, da se sme presv. Rešnje Telo prenašati tajno zlasti tedaj, ko se je ob javnem prenašanju bati preziranja najsvetejšega zakramenta (cf. litt. encycl. S. C. de Prop. Fide, 25. febr. 1859, Collect. n. 1171). Če mora mašnik s presv. R. T. iti po cestah, kjer ga srečava mnogo ljudi, pa se skoraj nihče ne zmeni za najsvetejši zakrament, moški se po večini niti ne odkrijejo, je to zadosten razlog, da bi smel presv. R. T. nesti skrivaj.

Drugi razlog. Ko bi bolnik prejemal sv. obhajilo pogosto, morda vsak dan, pa ne bi želel, da bi ljudje vedeli, kako pogosto prejema sv. obhajilo, bi mu smel mašnik prinesiti presv. R. T. enkrat ali dvakrat na teden javno, druge dni pa skrivaj. Tako sodijo nekateri (Nouvelle Rev. théol. 1921, 441).

Zadosten razlog pa ni bolnikov strah, češ, če bodo ljudje videli, da je prišel v hišo mašnik s sv. obhajilom, si bodo to tako razlagali, da je bolezen nevarna.

Kadarkoli prenaša mašnik sv. obhajilo skrivaj, mora skrbeti za čast in spoštovanje, ki smo ga dolžni najsvetejšemu zakramentu, po navodilu sv. rimske stolice (can. 849 § 2). Navodilo, kako naj se skrivaj prenaša presv. R. T., je dal papež Benedikt XIV (const. »Inter omnigenas« § 21, 2. febr. 1744; Collect. de Prop. F. n. 345). Mašnik imej štolo pod svojo vrhno obleko; okolo vratu obesi burzo s piksido, v katero je del najsvetejši zakrament; nikoli naj ne hodi sam, ampak ga mora vedno spremljati vsaj en človek. Zadnje določbe o spremljevanju naj mašnik ne prezira. Le iz zelo važnega vzroka bi smel iti sam, brez spremljevalca.

Če je pot dolga, sme rabiti voz ali tudi avtomobil. Ni pa dovoljeno, da bi se mašnik, ko prenaša najsv. zakrament, vozil na kolesu

(biciklju). Vožnja na kolesu zahteva toliko pazljivosti, da se s to ne dá združiti zbranost in spoštovanje, ki smo ga dolžni presv. Rešnjemu Telesu. Razen tega bi vsaj v naših krajih verni ljudje smatrali za nedostojno, ko bi mašnik na kolesu prinašal bolniku sv. obhajilo. Drugje po svetu ljudje o tej stvari ne sodijo tako strogo. V Holandski n. pr. so dieceze (Bréda, Haarlem, Bois-le-Duc), v katerih so škofje dovolili, da smejo mašniki za obhajanje bolnikov rabiti kolo, če je pot dolga. A v isti Holandski je v utrehtski nadškofiji uporaba kolesa pri prenašanju sv. obhajila strogo prepovedana. (Nouvelle Rev. théol. 1921, 444).

Sv. obhajilo za sv. popotnico prinaša bolnikom javno ali skrivaj župnik. Drugi mašnik sme obhajati bolnika za zadnjo uro le v sili ali z župnikovim ali ordinarijevim dovoljenjem (licentia saltem praesumpta, can. 848. 850). Če pa želi bolnik prejeti sv. obhajilo iz p o b o ž n o s t i, ne za popotnico, mu sme skrivaj prinesiti sv. obhajilo vsak mašnik, če je za tajno prinašanje zadosten razlog. Mašnik potrebuje samo dovoljenja (licentia saltem praesumpta) rektorja tiste cerkve, iz katere bo vzel presv. Rešnje Telo in ga nesel bolniku (can. 849 § 1).

F. U.

Kako se molijo ali pojó lavretanske litanije? — Vprašali so pri kongregaciji za sv. obrede: Ali se smejo pri lavretanskih litanijah prošnje do presv. Trojice »Gospod, usmili se nas«, »Kristus, usmili se nas« i. dr. moliti po dvakrat, tako namreč, da moli te prošnje mašnik, ljudstvo pa mu odgovarja z istimi bedami? — Kongregacija za sv. obrede je odgovorila, da to ni dopustno, in naj se molijo litanije tako, kakor so potrjene in z odpustki obdarjene: Gospod, usmili se nas; Kristus, usmili se nas; Gospod, usmili se nas itd.

Drugo vprašanje: Ali se sme ob koncu litanij reči samo enkrat »Jagne božje, ki odjemlješ grehe sveta,« s trojnim odgovorom »prijanesi nam, o Gospod, usliši nas, o Gospod, usmili se nas«? — Kongregacija za sv. obrede je odgovorila, da to ni dopustno (S. C. R. 10. nov. 1921; AAS 1921, 566).

F. U.



Razgled po krščanskem svetu.

Papež Benedikt XV.

Ko je triindevetdesetletni starček Leon XIII. po več ko petindvajsetletnem pontifikatu zatisnil oči, se je svet s spoštovanjem klanjal njegovemu spominu. Benedikt XV.¹ si je v kratki dobi svojega

¹ Benedikt XV. — Jakob marchese della Chiesa rojen v Genovi 21. novembra 1854, v mašnika posvečen 21. decembra 1878, tajnik apost. nunciatore na španskem dvoru 2. januarja 1883, substitut državnega tajnika 23. apr. 1901, za nadškofa v Bologni potrjen 16. in konsekriran 22. decembra 1907, kardinal z naslovom Ss. Quattro Coronati 25. maja 1914, za papeža izvoljen 3. kronan 6. septembra 1914, umrl 22. januarja 1922.

pontifikata osvojil hvala ležnost narodov, katoliških in nekatoliških. Njegovo delovanje med vojsko in v letih, ko so se sicer sklepale in sklenile mirovne pogodbe, narodi pa so naprej trpeli, je lepo označil kardinal Vincencij Vannutelli v odgovoru na sožalnico pri sv. stolici akreditiranih diplomatskih zastopnikov z besedami: »Dobrotnik človeštva, apostol ljubezni, papež miru.«² Poleg tega delovanja v prid miru in v pomoč trpečemu človeštvu je papež Benedikt XV. vršil obsežno in intenzivno notranjecerkveno delo, vsled katerega ga bo zgodovina katoliške cerkve štela med najodličnejše papeže. V naslednjem hočem podati pregled čez to bogato delovanje, kolikor se da zasledovati na podlagi uradnega lista sv. stolice (*Acta Apostolicae Sedis*).

Dva dni po kronanju, na malo Gospojnico 1914, je papež Benedikt XV. izdal opomin (*hortatio*) katoličanom vsega sveta, naj združijo svoje molitve, da se konča kruta vojska (*AAS VI [1914] 501 nsl.*). Na praznik vseh svetnikov istega leta je izdal svojo prvo encikliko »*Ubi primum*«, v kateri pretresljivo slika gorje in opustošenje, ki ga je povzročila tedaj šele četrt leta trajajoča ogromna borba, opozarja, da vojska vendar ni edino sredstvo za poravnavo mednarodnih sporov, in odkriva vzroke, ki so ustvarili tisto napetost, ki je izbruhnila slednjič v vojsko; ta ima med kristjani značaj bratomornega boja. Z neugnano silo naprej trajajoča vojska je bila predmet papeževih alokucij v konzistorijih dne 24. decembra 1914 in 22. januarja 1915 (*AAS VI [1914] 694—697; VII [1915] 33—36*). Dne 10. januarja 1915 je sv. oče odredil za ves katoliški svet mirovno pobožnost in sam sestavil ganljivo molitev, ki naj bi jo opravljali verniki obeh vojskujočih se strank (*AAS VII [1915] 8 nsl.*). Ob obletnici prve vojne napovedi, dne 28. julija 1915, je papež Benedikt XV. objavil »*Apostolica exhortatio ad populos belligerantes eorumque rectores*«, v kateri jih opominja in roti, naj odnehajo od prelivanja krvi in pustošenja ter se sporazumejo in spravijo (*AAS VII [1915] 509—513*). Veliko pozornost je zbudila nota, ki jo je sv. oče dne 1. avgusta 1917 naslovil »*Aux chefs des peuples belligérants*«, v kateri je v velikih obrisih podal konkreten načrt, kako bi mogle vojskujoče se države priti do resničnega in pravičnosti odgovarjajočega sporazuma (*AAS IX [1917] 417—420*). Iz pohlepa po moči izvirajoča zaslepljenost in tajno delujoče poglavarju katoliške cerkve sovražne sile so preprečile zunanji uspeh papeževega prizadevanja za mir.

O mnogovrstnih in obsežnih dobrodelnih podjetjih, ki jih je začel papež Benedikt XV., sta v uradnem listu apost. sedeža samo dva dokumenta. Z okrožnico »*Paterno iam diu*« se je obrnil sv. oče dne 24. novembra 1919 do katoličanov vsega sveta s prošnjo, naj zbirajo milodare za stradajočo deco v srednji Evropi (*AAS XI [1919] 437—439*). Očetova beseda je našla dovzetna srca, mnogo sredstev se je nabralo za plemeniti namen, toda beda je bila velika in ni

² *Acta Apostolicae Sedis XIV (1922) 73.*

prenehala. Zato je papež dne 1. decembra 1920 izdal novo okrožnico »Annus iam plenus« in prosil nove pomoči (AAS XII [1920] 553—556).

Na mirovnem kongresu v Parizu so se sklenile mirovne pogodbe. Ali se je sklenil tudi trajen mir? Papež Benedikt XV. je dne 25. maja 1920 objavil okrožnico »Pacem, Dei munus«, ki v njej naglašja, da mora resnični mir sloneti na dveh temeljih, na pravičnosti in ljubezni, da sta pa to dve sili, ki morata zavladati v človeških srcih (AAS XII [1920] 209—218). Da vkljub mirovnim pogodbam še ni zasvetil resnični mir, toži sv. oče v alokuciji dne 7. marca 1921 (AAS XIII [1921] 121—123). Potek mirovnih pogajanj je zbudil vrhovnemu poglavarju novih skrbi. V alokuciji dne 3. julija 1919 (AAS XI [1919] 257—259) in dne 16. decembra 1920 (AAS XII [1920] 585—588) izraža skrb, da bodo vsled konferenčnih sklepov trpeli misijoni, v alokuciji dne 13. junija 1921 (AAS XIII [1921] 281—284) pa se pritožuje o razmerah v sveti deželi. V alokuciji dne 21. novembra 1921 (AAS XIV [1921] 521—524) izraža papež svoje želje za uspešen potek washingtonske razorožitvene konference.

V notranjecerkvenem delovanju rajnega papeža se mora navesti na prvem mestu promulgacija novega cerkvenega zakonika (Codex Iuris Canonici) z apostolsko konstitucijo »Providentissima Mater Ecclesia« o binkoštih 1917 (AAS IX pars II [1917] 5—8), ki določa, da stopi novi zakonik v veljavo o binkoštih 1918. Kakor je papež Pij IV. l. 1564 ustanovil posebno kongregacijo za avtentično tolmačenje tridentinskih reformnih dekretov (Sikst V. jo je l. 1588 na novo organiziral), tako je Benedikt XV. z Motu proprio »Cum iuris« dne 15. septembra 1917 postavil komisijo za avtentično razlago novega zakonika in določil nje poslovanje (AAS IX [1917] 483 nsl.).

V ustroju rimske kurije je rajni papež uvedel več sprememb. Dne 4. novembra 1915 je objavil Motu proprio »Seminaria clericorum« ter ustanovil kongregacijo »de Seminariis et de studiorum Universitatibus« raztegnivši delokrog prejšnje kongregacije »Studiorum« (AAS VII [1915] 493—495). Z Motu proprio »Dei providentis« je dne 1. maja 1917 izločil iz področja kongregacije »de propaganda fide« vse agende, tičeče se vzhodne cerkve, ter upostavil novo kongregacijo »pro Ecclesia Orientali«, ki rešuje vse osebne, disciplinarne in obredne zadeve vzhodne cerkve (AAS IX [1917] 529—531). Motu proprio »Alloquentes proxime« z dne 25. marca 1917 (AAS IX [1917] 167) je dodelil kongregaciji sv. oficija cenzuro knjig, apostolski penitenciariji pa dovoljevanje odpustkov. Chirographum »Attentis expositis« z dne 28. junija 1915 (AAS VII [1915] 325) je določil in razširil pristojnost apostolske signature. Mesec pozneje (30. julija) se je objavil dekret, ki določa za kongregacije, sodišča (tribunalia) in urade (officia) čas jesenskih počitnic (AAS VII [1915] 378). Dne 1. februarja 1915 je izšla apostolska konstitucija »Ex actis« z določbami o suburbikarnih škofijah (AAS VII [1915] 229—231).

Veliko pozornost je posvečal papež Benedikt XV. teološkim študijam. Prej omenjena kongregacija »de Seminariis et studiorum Uni-

versitatibus« je dobila 11. februarja 1916 nov statut (AAS VIII [1916] 364—366). Na dan sv. Silvestra 1914 je izšel Motu proprio »Non multo post« o rimski akademiji sv. Tomaža (AAS VII [1915] 5—7) in v njega smislu so se izdelali statuti akademije (AAS VII [1915] 128—130). Prav tako sta dobila nove konstitucije angleški kolegij in kolegij Beda Častitljivega v Rimu (29. decembra 1918. AAS [1918] 201—203, 203—206). Z Motu proprio »Sacrae theologiae« z dne 3. decembra 1914 (AAS VI [1914] 689—691) je Benedikt XV. obnovil teološko fakulteto v Bologni. V alokuciji dne 16. decembra 1920 (AAS XII [1920] 585 nsl.) je rajni sv. oče omenil žalostne pojave med češko duhovščino. V apostolskem pismu »Quae catholico nomini« z dne 22. oktobra 1921 (AAS XIII [1921] 553 nsl.) je nadškofoma Kordaču in Stojanu dal važna naročila glede temeljite modroslovne in bogoslovne izobrazbe duhovskega naraščaja.

Pij X. je izročil delo za revizijo Vulgate učenjakom iz reda sv. Benedikta. Ker bo to delo trajalo dolgo vrsto let in so sotrudniki člani raznih benediktinskih redovnih družin, jih je Benedikt XV. združil v eno redovno skupino, »corpus legitimum suique iuris, aequae ac cetera Benedictina coenobia« (Motu proprio »Consilium a Decessore Nostro« z dne 23. novembra 1914. AAS VI [1914] 665 nsl.). V apostolskem pismu »Cum Biblia sacra« z dne 25. avg. 1916 je dobil papežev biblični zavod nov statut in so se uredili odnošaji tega zavoda do komisije za revizijo Vulgate in do biblične komisije (AAS VIII [1916] 305—308). Ob 1500letnici smrti sv. Hieronima je papež Benedikt XV. objavil znamenito encikliko »Spiritus sanctus« o proučevanju sv. pisma (15. septembra 1920. AAS XII [1920] 385—422), ki je enako pomembna z okrožnico »Providentissimus Deus« Leona XIII. z dne 18. novembra 1893.

Skrb za misijone, ki so vsled vojske trpeli ogromno škodo, je rajnemu papežu narekovala apostolsko pismo »Maximum illud« z dne 30. novembra 1919 (AAS XI [1919] 440—455), s katerim vabi katoličane, naj podpirajo misijonsko delo med pogani. Za oznanjevanje božje besede je dal Benedikt XV. modra navodila duhovnikom v encikliki »Humani generis« (15. junija 1917. AAS IX [1917] 305—317) in v duhu te okrožnice so od konzistorialne kongregacije dne 28. junija 1917 izšle »Normae pro sacra praedicatione« (AAS IX [1917] 328—334).

Z apostolsko konstitucijo »Incrumentum altaris sacrificium« (10. avgusta 1915. AAS VII [1915] 401—404) so se dovolile vsem duhovnikom po tri maše na dan vernih duš; kdor se poslužuje tega dovoljenja, mora darovati eno sv. mašo za verne duše in eno po namenu sv. očeta. Tako je Benedikt XV. pomagal rajnim žrtvam grozne vojske.

Izredno skrb je papež posvečal vzhodnim kristjanom. Nekaj mesecev po upostavitvi kongregacije za vzhodno cerkev je izdal Motu proprio »Orientis catholici« (15. oktobra 1917. AAS IX [1917] 531—533), s katerim je ustanovil »Institutum Orientale«, zavod za

proučavanje krščanskega vzhoda.³ L. 1920, 25. septembra, je dal papež z apostolskim pismom »Quod Nobis« (AAS XII [1920] 440 nsl.) zavodu pravico, podeljevati kandidatom akademske naslove. Dva vzhodna vsled vojske ukinjena kolegija sta se po skrbi Benedikta XV. zopet otvorila: maronitski (Motu proprio »Cum primum« 10. oktobra 1920. AAS XII [1920] 472 nsl.) in rusinski (pismo metropolitu Andreju Szeptyckemu 24. februarja 1921. AAS XIII [1921] 218—220). V alokuciji 10. marca 1919 je sv. oče omenil, kako je poskrbel v cerkvenem oziru za vzhodne katoličane in kaj je v drugem pogledu storil za zedinjene in nezedinjene kristjane v otomanskem cesarstvu. V alokuciji 3. julija 1919 se je zopet v toplih besedah spominjal vzhodnih katoličanov ter potrdil novega grško-melhitskega patriarha Demetrija Kadi (AAS XI [1919] 257—259). L. 1916 je z apostolskim pismom od 24. aprila z odpustki obdaroval neko molitev za zedinjenje vzhodnih krščanskih narodov s katoliško cerkvijo (AAS VIII [1916] 137 nsl.) in 5. oktobra 1920 v encikliki »Principi Apostolorum« je diakona sv. Efrema Sirca proglasil za cerkvenega učitelja (AAS XII [1920] 457—471). O materialni pomoči, ki jo je Benedikt XV. naklonil vzhodnim narodom, uradni list ne poroča, o njej pa priča papežev spomenik, ki mu ga je v Carigradu postavil hvalježni Orient. Prav tako molči uradno glasilo o papeževi akciji za stradajočo Rusijo.

Slednjč omenimo še dve encikliki, nanašajoči se na 700letnico dveh dogodkov iz cerkvene zgodovine 13. veka. Okrožnico »Sacra propediem« z dne 6. januarja 1921 je sv. oče izdal v spomin na ustanovitev III. reda sv. Frančiška Asiškega; v njej govori o duhu svetnikovem in o njegovi ustanovi, ki je pripomoček, da se doseže mir in sloga v družinah ter vzajemnost in pomirjenje v človeški družbi (AAS XIII [1921] 33—41). V drugi encikliki »Fausto appetente die« z dne 29. junija 1921 je papež postavil spomenik sv. Dominiku ob 700letnici njegove smrti (AAS XIII [1921] 329—335).

Dne 26. januarja so Sacre grotte Vaticane sprejele zemeljske ostanke papeža Benedikta XV. v svojo sveto tihoto. Njegov spomin bo blagoslovljen: »pertransiit benefaciendo«. Njegova duša naj uživa božji mir — *pacem, Dei munus*.

F. K. Lukman.

PIJ XI.

Na svečnico zvečer se je pričel konklave za izvolitev novega papeža. Dne 6. februarja je bil izvoljen milanski nadškof kardinal A hil Ratti, ki si je izbral ime Pij XI. V nedeljo, 12. februarja, se je izvršilo slovesno kronanje v baziliki sv. Petra.

Novi papež je v 65. letu svoje starosti. Rodil se je v mestecu Desio v milanski nadškofiji dne 31. maja 1857. Teološke študije je

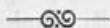
³ Prim. BV I 181 nsl.

dovršil v Rimu, kjer je bil tudi v mašnika posvečen 20. decembra 1879. V novembru 1880 je bil nameščen v Ambrozijanski knjižnici v Milanu, ki jo je ustanovil l. 1609 kardinal Federico Borromeo in ki šteje nad 160.000 tiskanih del, blizu 15.000, deloma zelo dragocenih rokopisov (med njimi veliko palimpsestov) in ima tudi mnogo vredno umetnostno zbirko (n. pr. Raffaelov karton za »Atensko šolo«, Lionardove študije). V marcu 1907 je postal prefekt te biblioteke. Poleg dela v biblioteki in historičnih študij je Ratti našel časa, da se je udeleževal v dušeskrbju in organizacijah. Dne 1. septembra 1914 je postal prefekt vatikanske knjižnice, kjer je ostal do aprila 1918. Tedaj ga je poslal papež Benedikt XV. kot apostolskega vizitatorja na Poljsko in 6. junija 1919 ga je imenoval za apostolskega nuncija pri poljski vladi. Kot takšen je bil v konzistoriju 3. julija 1919 imenovan za nadškofa in je dne 28. oktobra 1919 v Varšavi prejel škofovsko posvečenje. Dne 13. junija 1921 je postal kardinal in bil hkrati imenovan za nadškofa v Milanu.

Naj se v pontifikatu sv. očeta Pija XI. uresničuje želje, ki jih je izrekel po kronanju kardinal Vincencij Vannutelli:

»Heres magnanimitatis Pii IX., sapientiae Leonis XIII., firmitatis Pii X., Benedicti XV. caritatis, faxit Deus, ut Undecimus Pius verae pacis instaurationem assequatur, cui operi tam impense amanterque Benedictus adlaboravit.«¹

F. K. Lukman.



Slovstvo.

a) Pregledi.

O cerkvi.

1. Dictionnaire de Théologie Catholique. 2. Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique. 3. Kompendiji (Sawicki, Weber, Schill-Straubinger, Mausbach, Tanquerey, Felder, Wass, Michelitsch). 4. Obširnejša dela (Wilmers, Billot, Van Laak, Ottiger, Straub, Dunin-Borkowski, Kirsch, Mausbach). 5. Sertillanges. 6. Neyron. 7. Spatil. 8. Dorsch. 9. D'Herbigny. 10. Jugie (Fotij).

Nauk o cerkvi je v poslednjih desetletjih jako napredoval; obogatil se je z napredkom biblične in historične znanosti ter se izpopolnil v metodi. V katoliškem bogoslovju se razpravlja kot drugi del osnovnega bogoslovja ali apologetike. Razen manjših kompendijev osnovnega bogoslovja je v novejšem času izšlo o cerkvi mnogo obširnih monografij. Velike francoske bogoslovne enciklopedije (Dictionnaire de Théologie Catholique, Dictionnaire

¹ AAS XIV [1922] 141.

Apologétique de la Foi Catholique) so objavile o cerkvi obširne članke, ki imajo značaj znanstvenih monografij.

1. Dictionnaire de Théologie Catholique razpravlja o cerkvi bolj dogmatično. Glavni članek o cerkvi (Eglise, Dictionnaire IV 2108—2224) obsega 116 stolpcev, ki odgovarjajo približno 232 stranem navadne osmerke. V tem članku povzema profesor E. Dublanchy (Belgija) dosedanje rezultate bogoslovne znanosti o cerkvi ter podaje jako dober in po metodi izviren pregled nauka o cerkvi; posebno dragoceni so podatki iz historije katoliškega in akatoliškega nauka o cerkvi. Razen tega prinaša Dict. dolgo vrsto člankov, ki pojasnjujejo poedina poglavja nauka o cerkvi: Apostolicité (J. Bainvel), catholicité (Moureaux), conciles (J. Forget), évêques (F. Prat in E. Valton), gallicanisme (M. Dubrueil), hiérarchie (B. Dolhagay), gouvern. ecclésiastique (T. Ortolan) i. dr. Povrh tega objavlja historične preglede poedinih vzhodnih cerkva in patriarhatov: Alexandrie (J. Pargoire), Antioche (S. Vailhé), Bulgarie (S. Vailhé), Constantinople (S. Vailhé) i. dr. Ti članki so prvovrstne monografije. Manjšo znanstveno, bolj informativno vrednost imajo obširni članki o stanju katoliške cerkve v poedinih državah.

Velika francoska bogoslovna enciklopedija¹ se po obsežnosti in po temeljitosti znatno razlikuje od navadnih znanstvenih enciklopedij. Te namreč ne prinašajo obširnih monografičnih razprav, ampak krajše pregledne članke, ki naj bi podajali uporabno orientacijo v poedinih znanstvenih vprašanjih. Važnejši članki francoskega Dict. de Théol. pa so samostojne in jako obširne znanstvene monografije, ki bi v navadni obliki predstavljale knjige po 300 in še več strani. Tako ogromna znanstvena enciklopedija napreduje počasi; v 22 letih (od l. 1899) je prišla šele do članka: Immaculée conception. Založnik iz umevnih razlogov ne dovoljuje ponatiskov; zato ležijo v tej enciklopediji zastopana velika samostojna znanstvena dela, ki jih ne sme prejeti noben bogoslovski znanstvenik.

2. Apologetična enciklopedija (Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique) je urejevana bolj praktično.² Članki so krajši, preglednejši in opremljeni z manjšim znanstvenim aparatom. A v mnogih člankih prevladuje znanstvena smer, včasih celo v škodo praktični apologetični porabnosti. Članki o cerkvi so jako dobri, deloma celo boljši in samostojnejši nego v Dict. de Théol. Urednik Adhémar d'Alès je eden prvih francoskih bogoslovnih znanstvenikov širokega obzorja; okoli sebe je zbral najboljše francoske znanstvenike in je dvignil enciklopedijo na nenavadno znanstveno višino. V 12 letih je ta enciklopedija prišla do članka Patrie.

Glavni članek o cerkvi (Eglise, 80 stolpcev, spisal Y. de la Brière) je jako solidno in samostojno znanstveno delo; francoska

¹ Doslej je izšlo 52 snopičev, vsak po približno 320 stolpcev (Letouzey et Ané, Paris, Boulevard Raspail 87).

² Doslej je izšlo 17 snopičev po 320 stolpcev (G. Beauchesne, Paris).

duhovitost in lahkota se združuje z veliko znanstveno temeljitostjo. Članek o vzhodni cerkvi (*Grèque église*, 51 stolpcev; spisal M. J u g i e) je doslej najboljši znanstveni pregled apologetičnih vprašanj, ki se tičejo vzhodne cerkve. Veliko znanstveno in praktično vrednost ima članek o papeštvu, sestavljen iz štirih člankov (skupno 202 stolpca): 1. prvenstvo sv. Petra po sv. pismu (Y. de la Bri è r e), 2. izvor papeštva (historični dokazi za božjepravno prvenstvo rimskih papežev, spisal A. d'Al è s), 3. historična uloga papeštva G. N e y r o n), 4. papeževa nezmotljivost (S t. H a r e n t). Vsem tem člankom se pozna, da so jih spisali strokovnjaki prve vrste; posebno spretno in duhovito pišeta Y. de la Bri è r e in A. d'Al è s.

3. K o m p e n d i j i. Krajši kompandiji osnovnega bogoslovja (apologetike) razpravlja o cerkvi razmeroma prekratko. To velja posebno o nemških kompandijih. Jako dobra apologetika F. S a w i c k e g a (*Wahrheit des Christentums*.⁴ Paderborn 1920. Str. 500) govori o cerkvi samo na 50 straneh, S. W e b e r (*Apologetik*, Freiburg i B. 1907. Str. 347) in S c h i l l - S t r a u b i n g e r (*Theol. Prinzipienlehre*.⁴ Paderborn, Str. 451) razpravljata o cerkvi istotako prekratko. Dobar in soliden je repetitorij J. M a u s b a c h a (*Grundzüge der kath. Apologetik* ³⁻⁴. Münster 1921. Str. 158). O Klugu gl. BV I 108.

Med latinskimi kompandiji je najrazširjenejši in v mnogih ozirih najboljši A. T a n q u e r e y e v (*Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis*.¹⁵ Tornaci 1914. Str. 748). Pisan je z neko posebno lahkoto in spretnostjo, a obenem se zadosti uporablja napredek bogoslovne znanosti. Knjiga je dosegla izredne uspehe. Od l. 1896 do 1914 je izšlo 15 izdaj. Zadnje izdaje je pisatelj temeljito predelal. Nauk o cerkvi je izpopolnil stvarno in metodično. Podpirali so ga tudi drugi strokovnjaki. Tako je knjiga vedno ostala na višku bogoslovne znanosti; posebno so se uporabljali uspehi izredno napredujoče francoske apologetike. V sprejemanju novih idej je bil T. včasih celo preveč goreč; novih rezultatov ni vselej zadosti metodično predelal. Sprejel je takozvano absolutno metodo o znakih cerkve, a brez zadostnega razloga je izpustil tradicionalno primerjalno metodo, ki se mora pač izpopolniti, a se ne sme prezreti. Brez zadostne kritike je sprejel Urbanovo (S. I. v Krakovu) teorijo o članih cerkve.

H. F e l d e r je izdal po tradicionalni metodi dobro sestavljeno apologetiko (*Apologetica sive theologiae fundamentalis*, 2 zv. Paderborn 1920. Str. 278 in 359) srednje znanstvene vrednosti; o cerkvi razpravlja v obširnejšem 2. zvezku, V. W a s s o v repetitorij (*Repetitorium theologiae fundamentalis*, Innsbruck 1921, 16^o. Str. 328) je skrbno sestavljen; na majhnem prostoru je veliko gradiva. V nauku o cerkvi se drži starejše metode. O porabnosti takih repetitorijev so mnenja jako različna.

Nova izdaja M i c h e l i t s c h e v e apologetike (*Elementa apologeticae sive theologiae fundamentalis*, Graz 1921. Str. XII + 654) se v mnogih vprašanjih zadostno ozira na novejšo znanstveno rezultate. Metoda nauka o cerkvi je preveč dogmatična in se v tem ne

sklada z naslovom knjige. Preden se iz znakov cerkve dokazuje, da je samo katoliška cerkev prava, bi bilo treba že nekoliko več razpravljati o cerkvi, kakor jo je ustanovil Kristus. Pri dokazih za papežev primat bi bilo treba omeniti (str. 537), da je bilo Ciprijanovo pojmovanje primata enostransko in nepopolno. Uporaba znakov cerkve proti nezedinjeni vzhodni cerkvi ni povsem srečna. V poglavju »De membris ecclesiae« M. obširno brani misel, da »haeretici occulti« niso člani cerkve (483—497).

4. Obširnejša dela. Med starejšimi obširnejšimi deli se odlikuje G. Wilmersova knjiga *De Ecclesia Christi* (Regensburg 1897. Str. 691). Posebno skrbno je obdelana pozitivna stran z ozirom na protestante. — Billotov (S. J.) *Tractatus de Ecclesia Christi* (3 zv. Prati 1900—1910. Str. 717; 167; 235) je vreden pozornosti vsled spekulativne bistroumnosti in znanstvene avtoritete tega kardinala-učenjaka. — H. Van Laak S. J., sedaj profesor na rimski Gregorijanski univerzi, je izdal svoja predavanja za privatno uporabo svojih slušateljev.

Najobširnejše delo o cerkvi je v zadnjem desetletju izdal I. Ottiger S. J. kot 2. zvezek dela »*Theologia fundamentalis*« (Freiburg i. B. 1911; str. 1061). V tem zvezku je samo apologetični del traktata o cerkvi (o božji ustanovitvi, o svojstvih in znakih cerkve); napovedan je še en zvezek (*De exercitatione infallibilitatis Ecclesiae*). Pisatelj je obširno uporabil pridobitve biblične in historične znanosti. Zbral je ogromno gradivo. Metoda je nekoliko zastarela. V prizadevanju po sistematiki kopiči sorodna vprašanja v ogromne, težko pregledne teze.

Celotni nauk o cerkvi je obširno in temeljito obdelal A. Straub S. J. (*De Ecclesia Christi*, 2 zv. Innsbruck 1912. Str. 500; 916), bivši vseučiliški profesor v Innsbrucku. V knjigi se kaže globok spekulativni talent, a tudi pozitivno gradivo je dragoceno. Pisatelj je že lahko uporabljal Ottigerja in ga dopolnjeval. Na mnogih mestih se ozira na vzhodno cerkev. Slog je večkrat težaven in neokreten. Metoda ni najboljša.

Jako moderno in dobro razpravlja o cerkvi Esser-Mausbachov apologetični zbornik (*Religion, Christentum und Kirche*^a. Kempten 1920. Str. 806; 500; 446). Nad vse se odlikuje St. Dunin-Borkovski S. J. (*Die Kirche als Stiftung Jesu* v drugi polovici 2. zv.). V 3. zv. dokazuje historik J. P. Kirsch, da je »*Die Geschichte der Kirche ein Zeugnis ihrer höheren Sendung*«, J. Mausbach pa lepo in strokovnjaško razpravlja o odnosu med cerkvijo in moderno kulturo.

5. A. D. Sertillanges (*L'Eglise*^a, 2 zv. Paris 1919. 12^o. Str. 318 in 358) je napisal po metodi in idejah izvirno apologijo cerkve. Knjiga je namenjena širšim izobraženim krogom. Ne dokazuje obširno, ampak duhovito predstavlja cerkev kakršna je, v prepričanju, da »se cerkev sama brani, ako jo gledamo z evangelijsko preprostim očesom« (str. VII.). Knjiga je pisana brez znanstvenega aparata, a globoko

premišljeno in duhovito; v nji je mnogo izvirnih, včasih celo drznih misli. V prvih petih poglavjih (str. 1—90) lepo pojasnjuje »raison d'être« in bistvo cerkve. Jako duhovito dokazuje, da mora biti vsled socialnega značaja verstva krščanstvo organizirano v samostojni družbi, mora biti družabno in vesoljno. To dokazovanje je posebno važno, ker se moderno svobodomiselstvo v vseh državah bori uprav proti samostojni organizaciji katoliškega krščanstva. Priznava jo upravičenost individualne, privatne religije, a borijo se proti verski družbi in priznavajo samo laiško družbo. — V naslednjih poglavjih se razpravlja o svojstvih in znakih cerkve (91—226), o »zakramentalnem življenju cerkve« (I 227—315; II 1—100), o odnosu cerkve do nekatoliških religij, do morale, kulture, umetnosti, socialnega življenja, politike (101—228) in o hierarhični organizaciji cerkve (229—356). Na čelu knjige je poleg cerkvene aprobacije tiskano sledeče priporočilo profesorja T. Mainagea in M. I. Gilleta: »Pazljivo sva prečitala to delo A. D. Sertillangesa. Najzanesljivejši nauk, prilagoden najgloblji potrebam moderne družbe, v preprostem, a bogatem jeziku, daje temu apologetičnemu delu izredno vrednost. Uverjena sva, da bo objava tega dela velike koristi za duše in da bo mnogo pripomogla k razumevanju in ljubezni cerkve.« Nekoliko neobičajno priporočilo, a praktično za občinstvo in za kritiko, ki se sme ozirati na tako izjavo priznanih učenjakov.

V tej knjigi se nam predstavlja moderna francoska apologetična metoda, ki gre v akomodaciji modernemu mišljenju in izražanju jako daleč. Tako se v knjigi namesto naziva verstvo (religija) v naslovih in v besedilu večkrat rabi naziv versko čuvstvo, ki je v katoliških knjigah zunaj Francije neobičajen, a v novejši francoski apologetiki se večkrat srečuje.

6. Modernisti so obnovili ugovore proti načinu vladanja (proti vladavini, forma regiminis) v katoliški cerkvi. Zato se francoska apologetika, ki se mora posebno boriti proti modernizmu, večkrat ozira na to vprašanje. V francoski bogoslovni in apologetični enciklopediji je temu vprašanju posvečen poseben članek. G. Neyron S. J. je o tem napisal razpravo o apologetični enciklopediji in pod istim naslovom tudi obširnejšo knjigo (*Le gouvernement de l'Eglise*. Paris 1919. 12°. VIII + 346). Knjiga jako premišljeno dokazuje, da cerkvena vladavina ni niti avtokratična, niti pretirano centralistična, ampak v vsakem oziru modro in smotreno urejena. V dodatku razpravlja o vatikanskem cerkvenem zboru (po Granderathu) in o toleranci (po Vermeerschu).

7. P. Bogumil Spačil S. J., bivši vseučiliški profesor v Innsbrucku, je izdal jako poraben »Repetitorium apologeticae et theologiae fundamentalis« (Innsbruck 1917. Str. 156; 72), v katerem (2. in 3. zv.) pregledno in temeljito obravnava nauk o cerkvi (1. zv. o krščanskem razodetju ni izšel). Knjiga je sicer izdana kot manuskript, a jo tukaj omenjam, ker se lahko dobi v knjigotrštvu za razmerno nizko ceno. Prof. Spačil se je oziral na vzhodno cerkev ter je imel

o tem posebna predavanja. Zato je bil poklican za profesorja na Vzhodni zavod v Rim (edini Slovan).

V reviji »Bessarione« je objavil razpravo »Christus caput corporis mystici Ecclesiae« (vol. 36, I. 1920, str. 147—176). Pričakovali bi nekoliko več citatov iz ruske bogoslovne literature, a članek je vendar doslej najboljša razprava o tem predmetu ter jako lepo in na nov način pojasnjuje katoliški nauk in zavrača vzhodne ugovore.

8. Emilijan Dorsch S. J., vseučiliški profesor v Innsbrucku, je izdal obširen traktat o cerkvi kot drugi zvezek učne knjige osnovnega bogoslovja (*Institutiones theologiae fundamentalis*, Vol. II. *De ecclesia Christi*. Innsbruck 1914. Str. 668. 1. zv. *De religione revelata* je izšel l. 1916). V »Zeitschrift f. kath. Theol.« 1920, str. 441—444 pisatelj skromno referira o svojem delu in priznava, da knjiga nima znanstvenega namena, ampak hoče samo ustreči želji in potrebam slušateljev. Pisatelj je mnogo povzel iz drugih knjig. V nauku o cerkvi je po lastni izjavi obilno uporabljal Hurterja in Strauba. Posebno skrbno je povzel in izpopolnil Hurterjev nauk o cerkvi kot mističnem telesu Kristusovem; ta nauk se v katoliškem bogoslovju redko obravnava s toliko jasnostjo. (V tem oziru pa je Spacil v prej omenjeni razpravi prekosil Dorscha.) Dorschevo delo je pregledno, jasno in praktično; dasi nima znanstvenega namena, vendar ni brez znanstvene vrednosti.

9. Znani poznavalec vzhodne cerkve in prijatelj Slovanov, Mih. d'Herbigny S. J., je med svetovno vojsko izdal tri snopiče o cerkvi. Na željo svojih predstojnikov in slušateljev, ki so jako simpatično sprejeli prvi poskus, je izdal obširnejšo drugo izdajo v dveh zvezkih (*Theologica de Ecclesia*. I. vol. *De Deo universos evocante ad sui regni vitam seu de institutione Ecclesiae primaevae*. — II. vol. *De Deo catholicam Ecclesiam organice vivificante seu de hodierna Ecclesiae agnitione*. Paris 1920/21. Str. 280 in 359). Pisateljeva originalnost se kaže v naslovu in slogu, še bolj pa v stvarni vsebini. Idealni biograf Vladimira Solovjeva se je tu pokazal kot globok znanstvenik, ki optimistični idealizem združuje z veliko treznostjo in globino mišljenja. Pred nami je delo, vredno posebne pozornosti in proučevanja. Pisatelj piše v uvodu (str. 11), da njegovo delo poleg tolikih knjig o cerkvi ne bo odveč, ker pojasnjuje najnovejše težkoče, se miroljubno ozira na nekatoličane, posebno na vzhodne bogoslovce. Posluži se metode, ki jo sam imenuje psihologično (str. 6); rešuje problem cerkve, kakršna je pred nami (*factum catholicum*), a se pri tem primerno ozira na historične podatke o cerkvi.

Prvi zvezek najprej razpravlja o postanku cerkve. Na nov način pojasnjuje milieu, v katerem je cerkev nastopila (razporejenost in pričakovanje Judov). V drugem oddelku razpravlja o svojstvih cerkve, v tretjem pa o avtoriteti apostolov in o prvenstvu sv. Petra. Drugi zvezek razpravlja o znakih cerkve in vmes o apostolskem izvoru rimskega primata, o članih cerkve, podrobneje o hierarhiji (o škofih), o nezmotnem učiteljstvu cerkve in rimskega papeža.

V vseh poglavjih se združuje bistroumno razumevanje modernih problemov in primerno spoštovanje zdravih tradicij in solidnih starih pridobitev; pisatelj je modern v uporabi novih znanstvenih rezultatov in v metodi. Dokazovanje je globoko premišljeno, solidno in izvirno. Pisatelj ne prepisuje in ne kopiči dokazov iz drugih knjig, ampak vse previdno revidira in izpopolnjuje. Posebna prednost je v tem, da ne dokazuje iz poedinih citatov brez konteksta, ampak iz celega evangelijskega in historičnega konteksta. Tako nam mnoga vprašanja ožive v luči evangelijske in cerkvene historije. S tem se najprimerneje rešujejo moderni problemi in novejši ugovori proti katoliškemu nauku o cerkvi. Velika prednost pisateljeve metode se n. pr. kaže v razpravi o papeževem prvenstvu. Tu pisatelj ne navaja poedinih citatov, ampak ves historični kontekst. V katoliških knjigah o cerkvi se n. pr. navaja vzklik očetov kalcedonskega koncila: »Petrus per Leonem locutus est.« A neprijetno je, če katoliški bogoslovci šele iz pravoslavnih knjig izve, da so nekateri škofje dvomili o pravovernosti Leonovega pisma in zahtevali, naj se pravovernost pisma preišče, in ga šele potem podpisali. A brez ozira na to vzklik sam ni posebno sijajen dokaz. Mnogo trdnješi je dokaz iz cele historije tega zbora, iz ravnanja vzhodnih škofov in iz listov do papeža. D' H. je prvi, ki je v tem oziru revidiral doslej običajne dokaze. Iz tega pa je tudi jasno, kako neprimerno je, da se na mnogih bogoslovnih fakultetah in učiliščih nauk o cerkvi predava pred poukom cerkvene historije in evangelijev. Ta zastarela metoda je mnogo kriva, da se prevažni nauk o cerkvi večkrat omalovažuje, nepopolno predava in slabo razumeva.

Vsa knjiga dokazuje, da pisatelj jako gibčno sledi novim znanstvenim rezultatom. Uporabljena je že najnovejša literatura. Tako n. pr. že uporablja (II 150—151) takozvani Metodov nomokanon (BV I 18) in slovensko razpravo o pravovernosti sv. Cirila in Metoda z ozirom na primat (II 289). Posebna pisateljeva zasluga je, da se obširno ozira na vzhodno bogoslovno literaturo, predvsem rusko; v tem daleč presega vse dosedanje poskuse drugih pisateljev.

Knjiga pomeni važen napredek katoliške znanosti in bo brez dvoma jako vplivala na napredek nauka o cerkvi. Pisatelj si je že doslej pridobil velik ugled na zapadu; njegova odlična knjiga o cerkvi bo pisateljev ugled in vpliv še pomnožila. Živahni in bistroumni pisatelj bo v novi izdaji, ki bo morebiti kmalu potrebna, brez dvoma še mnogo stvari izboljšal. V ta namen hočem iz svojih zapiskov navesti nekoliko opazk.

Črnogorskim katoličanom je bil dovoljen (1886) rimski obred v staro-slovenskem jeziku in v moderni cirilski transkripciji, a to se ni izvedlo (k I 7). Trditve, da v Bukovini bivajo Slavo-Rumuni, je dvomna; pravilneje je: Rusini (Slovani) in Rumuni. V razpravi o Petrovem primatu naj se uporabi zadnja Harnackova razprava (1916) o Mt 16, 18. Izraz sobornaja = catholica (II 67) se tolmači prekratko in premalo jasno (gl. Slav. litt. theol. 1907, str. 15 s.). Pri pojasnjevanju pojma catholica naj bi se oziral na razpravo Židka S. J. v Slav. litt. theol. 1908, str. 41—48 in 112—125. Premalo se pejašnjuje razlika v uporabi znaka apostolstva proti protestantom

ter proti pravoslavnim. Prevod Metodovega nomokanona je d'Herbigny dobro korigiral, a ostale so še netočnosti, ki so razvidne iz primerjenja z latinskim prevodom, objavljenim v BV II 57 nsl. Teza o papeževi nezmotljivosti je prekratka. Tu bi se moralo bolj ozirati na ruske ugovore. Porabiti bi se moralo delo protoiereja Lebedeva (O glavenstvė papy³, 1903). Med uporabljenimi ruskimi bogoslovci v raznih tezah pogrešamo protoiereja Lebedeva, profesorja Lebedeva, Akvilonova, Svetlova in Malinovskega.

V soglasju z učno metodo jezuitskih bogoslovnih učilišč je d' H. svoje dokazovanje uredil v silogistični obliki. A ta oblika dokazovanja se ne sklada s stvarino in s smerjo knjige. Pisatelj piše toplo in živahno ter ima veliko razumevanja za moderne probleme in moderne znanstvene rezultate. A silogistična oblika in prevelika množica razdelitev in distinkcij nekoliko zaslanja ugodni vtisk knjige.

10. Pravoslavni teologi trdijo, da so papeži imeli do 9. stoletja samo cerkvenopravno častno prvenstvo in da je teženje po pravnem prvenstvu vzrok razkola.³ Zato je škoda, da katoliška dela o cerkvi navajajo dokaze za papežovo prvenstvo večinoma samo do 6. stol. (celo d'Herbigny) in premalo naglašajo, da je vzhodna cerkev do konca 9. stol. splošno priznavala pravno rimsko prvenstvo. Poleg dokazov iz spisov Teodora Studita so važni dokazi iz nauka sv. Cirila in Metoda.⁴ Posebno zanimivo je, da je celo Fotij teoretično in deloma tudi praktično priznaval papežovo pravno prvenstvo. Na to je opozoril že Hergenröther v svojem monumentalnem delu o Fotiju (Regensburg 1867/69). Martin Jugie, profesor vzhodnega instituta v Rimu, pa je spisal prvo monografijo o tem predmetu (Photius et la primauté de s. Pierre et du pape. Roma 1921. Str. 73.)

M. Jugie je prvi izkoristil one Fotijeve homilije, katerih Hergenröther še ni poznal; v njih je našel lepe dokaze za Petrovo prvenstvo (str. 6). Povrh tega je podrobneje razvil dokaze iz ostalih Fotijevih spisov in dokumentov. Fotij je izrecno priznaval Petrovo prvenstvo in ga celo takrat ni tajil, kadar je bil s papežem v boju. Papeževega prvenstva ni priznaval tako izrečno, a tudi v Fotijevem protirimskem boju se da večkrat zaslediti indirektno priznanje rimskega prvenstva. Rimsko prvenstvo je bilo takrat tako občno priznано, da si Fotij ni upal ga očitno tajiti. Fotijeva doba je polna dokazov za papežovo prvenstvo; ne samo Fotijevi nasprotniki, temveč celo njegovi zavezniki so priznavali pravno rimsko prvenstvo. J. zavrača napačno mnenje, da je bil Fotij načelen teolog in dosleden nasprotnik Rima. Fotij je bil bolj politik nego načelen teolog; nazore in taktiko je menjal po okoliščinah (13). V pismu bolgarskemu knezu Mihaelu-Boristu je indirektno zavrnil vzhodne tradicije o papeževem prvenstvu (23). V okrožnici vzhodnim patriarhom pa se bori samo proti d o z d e v n i m zapadnim verskim zmotam (papeževega prvenstva ne šteje med te zmote); Carigrad proglašja za središče pravovernosti, a ne za središče cerkvenega prvenstva (25—27). Dobro je vedel, da

³ Gl. Cerkevno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju (Ljubljana 1921) str. 36 in 62.

⁴ Gl. BV I (1921) 1—28 in »Cerkveno prvenstvo« 44—56 in 81—98.

bi bilo preočito neznanstveno, ako bi tajil vzhodne tradicije o papeževem prvenstvu. Zato se je proti rimskemu prvenstvu boril anonimno. Ohranjen je anonimen spis, ki se z veliko verjetnostjo pripisuje Fotiju in ki ga nekateri vzhodni kanonisti štejejo med uradne cerkvene izjave. V tem spisu se proti Rimu uporabljajo dokazi (ugovori), ki se še do današnjega dne navajajo v vzhodni teologiji: 1. Božji darovi se ne smejo po judovskem običaju omejevati na eno pokrajino ali mesto. 2. Ako ima Rim prvenstvo zaradi Petra, potem bi ga z večjim pravom imela Antiohija. 3. Bolj bi bilo verjetno, da ima Jeruzalem prvenstvo (zaradi Jezusa Kristusa). 4. Sploh Peter ni bil prvak apostolov, temveč njegov starejši brat Andrej; zato mora imeti Carigrad prednost pred Rimom. 5. Kristus je sezidal cerkev na Petrovo veroizpoved, ne na osebo. 6. Rimu se je priznalo cerkveno prvenstvo samo kot cesarski prestolnici. 7. Prilaščanje primata je proti evangeliju (str. 9 in 28—36). Na svoji sinodi v Carigradu l. 879/80 si je Fotij prisvajal cerkveno prvenstvo, a rimskega prvenstva tudi tukaj ni popolnoma zatajil.

Mnogo bolj odkrito se je Fotij boril proti rimski pravovernosti. Naposled je vse svoje napade osredotočil proti Filioque. Na vzhodu je bilo običajno, da so pravoverni škofje odstavljali heretične škofo in patriarhe. To je hotel Fotij uporabiti proti Rimu; hotel je dokazati, da je rimski patriarh vsled krivoverstva izgubil prvenstvo in sploh vsako cerkveno oblast. S to taktiko je že pri sodobnikih, posebno pa v naslednjih dveh stoletjih dosegel odločilne uspehe.

Gotovo je Fotij kriv, da so se mnogi Grki bona fide odvrnili od Rima. O dobri veri Fotija samega pa je treba govoriti jako oprezno in brez superlativov. Verjetno je, da je bil prepričan o spekulativni resničnosti svojega nauka o izhajanju sv. Duha. A na uporabo tega nauka proti Rimu je preveč vplivala Fotijeva diplomatična taktika. V vprašanju cerkvenega prvenstva pa je politična taktika vplivala celo na vsebino nauka. Fotijevo »dobro vero« je treba dobro ločiti od dobre vere onih, ki so delali pod Fotijevim vplivom. Jugie sodi s te strani o Fotiju jako neugodno. Svojo sodbo bi smel nekoliko ublažiti. A razume se, da se je treba prav tako varovati nasprotnega pretiravanja.

M. Jugie je z novo lučjo posvetil v vprašanje o Fotijevem teoretičnem in praktičnem stališču glede na Petrovo in papeževo prvenstvo. To vprašanje je tako važno, da je vredno še obširnejše in še bolj sistematične razprave, ki bi se bolj ozirala na tedanje vzhodno in posebe bizantinsko pojmovanje cerkvenega prvenstva in edinstva. V tej luči bi se pokazalo, koliko je bil Fotij samo zastopnik bizantinske teologije, koliko pa samostojen.

Historiki (Hergenröther, Ehrhard i. dr.) naglašajo, da se v Fotiju razen duha tedanje dobe javlja i krepka individualnost, ki je obvladovala svojo dobo. V našem vprašanju je zanimivo to, da se vzhodno pojmovanje cerkvene ustave javlja mnogo bolj pri Fotijevih nasprotnikih nego pri Fotiju samem. Na cerkvenem zboru v Carigradu

l. 869 (proti Fotiju) se n. pr. izredno krepko pojavlja značilna vzhodna teorija o pentarhiji patriarhov.⁵ Pri Fotiju pa se ta teorija javlja samo implicite; na njegovi sinodi l. 879/80 se celo indirektno izključuje. Na tej sinodi si je Fotij prisvajal prava in naslove rimskih papežev. Fotiju pač ni zadostovala enakopravnost patriarhov (ki bi se mogla izvajati iz pentarhije); hotel je prvenstvo Carigrada. Podobno je Fotij i v boju proti Filioque šel preko tradicij vzhodne teologije. Dobro je znal izkoriščati vzhodne tradicije in vzhodno pojmovanje, a njegova samostojnost je krepka — in njegova odgovornost velika. Povrh vsega drugega pada na Fotija celo težka odgovornost za falzificiranje papeževih dokumentov.

Katoliški traktat o cerkvi se je po vsebini in po sistemu doslej mnogo bolj oziral na protestantizem nego na vzhodno nezedinjeno cerkev. Pregled noveše literature o cerkvi nas opozarja, da je treba katoliški nauk o cerkvi z ozirom na vzhodno cerkev še znatno izpopolniti.

F. Grivec.

b) Ocene in poročila.

Döller, Dr. Joh., *Das Weib im alten Testament*. (Biblische Zeitfragen IX, 7—9). 8^o (83). Münster i. W. 1920, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. M 3-30.

V dobi, ko je žensko vprašanje skoro pri vseh narodih na dnevnem redu, je pričujoča razprava dunajskega vseučiliškega profesorja za eksegezo stare zaveze posebno dobrodošla. Avtor je snov primerno razdelil na pet poglavij: I. Stališče žene do vere in bogoslužja; II. žena v zakonu in zunaj njega (1. oblike zakona, 2. vrednost, sklepanje in ločitev zakona, 3. patriarhat in matriarhat, 4. stališče deklet in vdov); III. delovanje žene v hiši in zunaj nje; IV. obleka, nakit in negovanje telesa; V. upoštevanje in vrednost ženskega spola.

Iz svetopisemskega poročila o stvarjenju Eve, pa naj ga razlagamo literarno ali simboliško, sledi, da je žena v nekem oziru možu enaka, ker je tistega bistva kot on, v drugem oziru pa od njega odvisna, ker je iz njega ustvarjena. Tem načelnim resnicam primerno je bilo uravnano stališče žene med izvoljenim ljudstvom. V verskem oziru žena sicer ni izvrševala bogočastja, pač pa ni bila nikdar izključena od njega in se ga je v resnici v vseh časih udeleževala.

Posebno obširno razpravlja avtor o stališču žene v rodbini. Dasi so se semintja uveljavljali zunanji vplivi in je bilo začasno dovoljeno mnogoženstvo in so pri sklepanju zakona večinoma odločevali oče ali bratje, vendar je bilo stališče žene pri Izraelcih idealno v primeri s sosednimi narodi, kjer je bila žena popolna last moževa. Žena je bila mati in vzgojiteljica. Za potomstvo je bil važnega pomena levitrski zakon. Sicer je bil namen ženske, da stopi v zakon; a tudi

⁵ Cerkevno prvenstvo i jedinstvo po bizant. pojmovanju 31.

devišstvo je bilo visoko čislano in dekleta je moralo stopiti v zakon kot devica.

Žena je morala delati in oskrbovati hišo. V javnem življenju redno ni nastopala; v izrednih slučajih, zlasti v narodnih krizah, pa vidimo prave junakinje, ki so iz velike domovinske ljubezni stopile na čelo naroda, da ga rešijo pogube. V splošnem je žena pri Izraelcih uživala velik ugled in zavzemala stališče kakor pri malokaterem sodobnem narodu; zakaj tu ne najdemo nikjer sledu, da bi imel mož pravico ženo prodati, podariti ali celo umoriti.

Avtor je izčrpno navedel vsa mesta zaveze in v boljše razumevanje mestoma pokazal tudi stališče žene pri sosednih narodih. Posebno primerjanje med Hammurapijevim in Mozesevim zakonikom, ki sta si sicer v marsičem res zelo podobna, kaže, da je bila pravica spolno in zakonsko življenje pri Izraelcih veliko vzvišenejša kot pri Asircih.

Dasi delo ni obširno, vendar je temeljito, pregledno in nudi trdno podlago še za nadaljnje raziskavanje zakonskega prava pri Izraelcih, katero še v marsičem ni docela pojasnjeno. G. Žerjav.

Jacquier, E., *Etudes de Critique et de Philologie du Nouveau Testament*, 12^e (VI + 515). Paris 1920. Lecoffre, Fr. 10.

Marsikatero vprašanje iz zgodovine knjig in teksta novega zakona se je tekom zadnjega desetletja z novih vidikov pojasnilo in poglobilo. V novejših izdajah svojega obširnega uvoda v sv. pismo novega zakona (*Histoire des livres du Nouveau Testament*, T. I^o 1915; T. II^o 1910; T. III^a 1912; T. IV^a 1912, in *Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne*, T. I^o 1911; T. II^o 1913) je Jacquier le na kratko omenil obsežno novejšo literaturo in napredek glede nekaterih problemov iz zgodovine novozakonskih knjig. Da bi ta uvod ostal še vedno uporaben, je izdal J. kot dopolnilo svoje *Etudes de critique et de philologie*. Pisatelj hoče s to knjigo dati vsem, ki se zanimajo za napredek biblične znanosti, kratek pregled in sliko o sedanjem stanju važnejših vprašanj, spadajočih v zgodovino svetopisemskih knjig novega zakona, n. pr. o jeziku novozakonskih knjig, o sv. Pavlu in njege vzgoji, o sinoptičkem vprašanju, o četrtem evangeliju, o tekstu novega zakona i. dr. V ta namen je zbral in podrobno analiziral dela glavnih zastopnikov nemške, francoske in angleške biblične znanosti, katoliške in protestantske, ki so izšla tekom zadnjih 10—15 let. Knjiga torej ni zamišljena kot samostojno znanstveno delo; pisatelj ima namen, samo poročati, in le semintje s kratkim stavkom označi svoje stališče, ako se ne ujema z drugimi avtorji. Zelo poučen je pregled o novjšem slovstvu, ki se nanaša na sv. Pavla, njegovo življenje in literarno delo ter na kritiko svetopisemskega teksta. Glede Pavla je, kakor vidimo, stalo v ospredju vprašanje o njegovem razmerju do orientalskih misterijskih religij in do helenizma. Kritika teksta pa je zlasti tehtala rezultate ogromnega dela, ki ga je dovršil na tem polju v. Soden. Preseneti nas, da v. Sodenovo delo izgublja

na ugledu. Kritični znanstveni aparat njegov bo sicer ohranil trajno vrednost, tekst pa, kakor ga je ugotovil v. Soden, se ne bo obdržal (pri ugotovitvi je odločevalo le število prič in ne njih historična vrednost). Jacquieru gre priznanje, da je spretno zbral in v jasnem pregledu podal vse, kar je zadnji čas znanost glede zgodovine novozakonskih knjig novega dognala. S to knjigo je storil veliko uslugo vsem, ki se zanimajo za napredek v biblični vedi, pa jim je radi draginje ali neugodnih prometnih razmer tozadevna literatura nedostopna.

A. Snoj.

Rant, Dr. G., **Postanek sveta na podlagi naravoslovja in biblije** (Savremena pitanja sv. VI. i VII.) 8° (125 str.), Mostar 1920. Hrvatska tiskara F. P. 12 K.

Posnemanja vredno je, da je hrvatska zbirka prinesla tudi slovensko razpravo, s tolmačem za Hrvate. Tako naj tudi slovenske zbirke včasih prinesejo kak hrvatski izvirnik in ga čitateljem olajšajo s slovenskim tolmačem. — Vsebina dr. Rantove knjižice je namenjena izobražencem, ki morajo slišati pogostne ugovore proti sv. pismu, ne morejo pa sami iskati odgovorov po raznovrstnih naravoslovnih in bogoslovnih knjigah. Iz obojnih virov kaže dr. Rant glavne podatke in razlage. Marsikateriga čitatelja bo naučil večje previdnosti v sprejemanju tujih trditev, marsikomu se bo po tej knjižici zložilo v harmonijo, kar se je zdelo prej nasprotujoče. Naj se torej knjižica širi med narodom, mnogi bodo pisatelju hvaležni. — Za navajanje nekaterih malih pogrškov, ki so ušli, tu ni prostora. Omenjam posebe, da bi naravoslovni del imel več apologetične veljave, če bi ga bil pisal naravoslovec. Iz eksegeze sv. pisma najnovejša razlaga ne ugaja popolnoma. Za vrednost knjižice je odločilno, da sta pisateljeva vodilna misel in glavni zaključek povsem neoporečna.

Dr. Gr. Pečjak.

Geyser, Dr. Jos., **Eidologie oder Philosophie als Form-erkenntnis**, Ein philosophisches Programm. 8° (IV + 52), Freiburg i. Br. 1921. Herder. M. 7 (in doklade).

Geyser išče z modernimi novega vidika, s katerega bi se pokazala filozofija kot enotna veda in ne le kot skupek raznoterih panog. Starim modroslovcem je bil tak vidik »cognitio per causas altissimas«, spoznavanje po zadnjih razlogih, vzrokih in počelih. Nekaterim modernim je bil tisti vidik duševnost. Geyserju se zdi, da bi se dala vsa filozofija enotno doumeti pod vidikom oblikovitosti vsega, kar je ali kakorkoli more biti. Vse namreč, kar je ali more biti, pojмимо pod nekim dvojstvom: je nekaj (ein Etwas), to je skupno prav vsemu, in je tak, določeni nekaj (dieses solche Etwas), po tem se loči vsak nekaj od drugega. Tisto skupno moremo pojmiti nekako kot snov (seveda ne v smislu stvari, ampak zgolj logično), tisto določenost pa kot nekako obliko (Form, eidos, species). Tako zadobi vsa filozofija enotno nalogo, določiti po logičnih postopkih in kategorialnih stopnjah vso raznoterost bitja. Geyser podaja tudi poskus, kako bi bilo treba delo začeti in postopno nadaljevati. Studija je gotovo duhovito zamišljena, a posebnega uspeha ni pričakovati. Kar se tiče izraza »forma« v tem smislu, tudi skolastiki ni tuj. Prim. S. Thom. De ente et essentia c. 1: »(Essentia sive quidditas) dicitur

etiam forma, secundum quod per formam significatur perfectio vel certitudo uniuscuiusque rei, sicut dicit Avicenna.« Vse tisto govorjenje o metafizičnih stopnjah se opira na to pojmovanje. A. U.

Lippert, Peter, S. J., **Credo**. Darstellungen aus dem Gebiet der christl. Glaubenslehre. V. Bändchen: Die Gnaden Gottes. 12^o. (VI + 154 str.) Freiburg i. B. 1921, Herder. M 9-60; vez. M 13.—.

L. si je postavil hvaležno nalogo, podati v več priročnih zvezkih katoliškim laikom celoten sestav verskih nauk. V 5. zvezku je obdelal nauk o milosti. Pisatelj ima izreden dar, da govori o težavnih vprašanjih, kot je n. pr. razmerje med milostjo in svobodno voljo, predestinacija, jasno, lahko umljivo v vzneseni, skrbno izbrani besedi. Zlasti mi ugaja predzadnje (osmo) poglavje z naslovom: Gemeinschaftsgnaden. F. K. Lukman.

Rauschen, Dr. Gerh., **Grundriß der Patrologie** mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehalts der Väterchriften. 6. und 7. Auflage, neu bearbeitet von Dr. Joseph Wittig. 8^o. (XVI + 330 str.). Freiburg i. B. 1921. Herder & Co. M 30.—, vez. M 36.—.

Kratko patrologijo rajnega G. Rauschena († 12. aprila 1917) je bres'avski profesor Jos. Wittig tako temeljito predelal, da je ustvaril v resnici novo delo. Kdor se hoče o tem prepričati, primerjaj zadnjo (4. in 5.) Rauschenovo izdajo (1913) s pričujočo. Število paragrafov se je dvignilo od 80 na 97, ker je W. sprejel v knjigo marsikaj, na kar se R. ni oziral. Tako pouči § 14 o grobnih napisih 2. in 3. stol., podrobneje o Aberkijevem in Pektorijevem; §§ 26, 34, 66, 88 govoré o papežih patristične dobe, ker imajo kot verski varuhi največjo veljavo, četudi niso bili plodoviti pisatelji, kakor nekateri med njimi; kratki prejšnji § 40 o mučeniških aktih je narasel na štiri (42—45), ki nudijo najpotrebnejša pojasnila o starih seznamih mučencev, o najstarejših kalendarijih, o pristnih aktih, o hagiografskih legendah in o itinerarijih; § 55 poroča kratko o protimanihejcih in Titu iz Bostre; § 85 razpravlja o sv. Benediktu iz Nursije in njegovih sodobnikih, § 87 pa o sv. Martinu iz Brakare; iztočni in grški pesniki so naštetí v § 90; krščanska retorska šola v Gazi je dobila § 93. To so le večji, cele paragrafe obsegajoči dostavki.

Tvarina je po običajnih treh dobah razdeljena na tri dele, v katerih so pisatelji razvrščeni po domovini. Ne vem, kako je ptujski Viktorin zašel na konec afriške skupine (§ 41). Časovne razdelitve se W. zvesto drži razen v štirih slučajih, kjer upravičeno posega v naslednjo dobo, da ne bi razkosal tvarine, ki spada skupaj. Zato je obdelal v §§ 6 in 7 Učenje 12 apostolov z vso poznejšo cerkvenopravno literaturo, ki se naslanja na Učenje, v §§ 8—12 vse novozakonske apokrifne. Tu je uporabil znamenito Schmidtovo publikacijo »Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung« (Leipzig 1919). Takozvani Barnabov list je uvrstil med apokrifna apostolska pisma, Hermovega Pastirja pa med apokrifne apokalipse. V §§ 42—45

je podal pregled čez vso hagiografijo patristične dobe in v § 49 je navedel takoj za cezarejskim Evzebijem (§ 48) pozneša cerkveno-historična dela, kronike in zbirke historičnega gradiva v času očetov.

Iz rečenega je razvidno, kako se že zgolj v materialnem oziru Wittigova knjiga razlikuje od prejšnjih izdaj. Omenim naj še, da je Wittig pri posameznih pisateljih vestno zabeležil poleg izdaj in nemških prevodov zadevno slovstvo (monografije in razprave) prav do začetka l. 1921. Ker rabi mnogo lahko umljivih okrajšav, ti navedki ne jemljejo preveč prostora. Da se je W. odločil za obsežne slovstvene podatke, morem le odobravati; vsled tega ni knjiga nič manj porabna kot učbenik za začetnike, njena vrednost za znanstvenega delavca se je pa znatno pomnožila.

Izvajanja o posameznih pisateljih so jasna in precizna. Primerjanje s 5. Rauschovo izdajo kaže, kako previdno je W. uporabljal prejšnji tekst; sam priznava, da ga je spremenil na več ko 2000 mestih. Priznanje zasluži jedrnat karakterizacije posameznih očetov kot osebnosti in pisateljev, osobito pa posnetki njih nauka, ki so stopili na mesto Rauschenovih dogemskohistoričnih odstavkov. Ti so bili prav za prav prekratki, da bi se bila videla razvojna črta, in so bili vsled tega začetnikom težko umljivi, ne glede na to, da so se nahajale v njih manj srečno formulirane sodbe. Da se čitatelji, ki ne morejo brati patrističnih del v celoti, vendarle seznani z izvajanjem očetov, navaja W. na robu številke, pod katerimi so natisnjeni odlomki iz del cerkvenih očetov v znanih treh pri Herderju izdanih zbirkah: Denzinger - Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*; Rouët de Journel, *Enchiridion Patristicum in Kirch, Enchiridion fontium hist. eccl. antiquae*. To je hvale vredno.

Na str. 159 omenja W. edino obsodbo apolinarizma na 5. ekumenski sinodi (553); pa ta herezija je bila davno že obsodena l. 362 v Aleksandriji, l. 377 v Rimu in l. 381 v Carigradu (1. kanon). Proti njej je prvi nastopil pač Atanazij Vel., ne Bazilij Vel. Na str. 269 stoji, da je *Sacramentarium Leonianum* nastal okoli l. 600. Se-li da to tako apodiktčno trditi?

Na zunaj se je knjiga tudi spremenila. Na mestu frakture v prejšnjih izdajah se je porabila lepa antikva. Ker je mnogo odstavkov drobno tiskanih, je zunanji obseg narasel le za 66 strani, dasi je vsebina znatno pomnožena. Na koncu sta dve abecedni kazali; prvo obsega pisatelje in anonimne spise, drugo se nanaša na posnetke nauka očetov.

Prepričan sem, da bo Wittigovo s toliko skrbnostjo in ljubeznijo do stvari pisano delo budilo vnemo za »našo ljubo, lepo vedo o cerkvenih očetih«.

F. K. Lukman.

1. Grivec, Dr. Fr., *Pravovernost sv. Cirila in Metoda* 8^o, 43 str. Ljubljana 1921. [Bogoslovna Akademija. Razprave zv. 1. Od tisk iz Bogoslovnega Vestnika I.] Din 4.

2. Grivec, Dr. Fr., *Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju*, 8^o, 111 str. Ljubljana 1921. [Bogoslovna Akademija. Knjiga III. Tiskala Společenská knihtiskárna, Kroměříž.] Din 15.

Obe razpravi sta med seboj v stvarni zvezi; »Prvenstvo« je nekako spopolnjenje in nadaljevanje prve razprave. Poročevalec je že l. 1899 v Voditelju (II 180) zapisal opombo: »Staroslovensko cerkveno književnost so doslej obdelovali le jezikoslovci; čas je, da se tudi bogoslovci začnejo živahneje baviti s tem predmetom.« Med redkimi našimi bogoslovnimi pisatelji je dr. Grivec posvetil resno paznjo staroslovenskemu slovstvu z bogoslovnega stališča. Da tako delo ni neplodno, kažeta ti dve razpravi.

1. V prvem spisu si je pisatelj zastavil dvoje vprašanj: I. Sv. C. in M. o prvenstvu rimskega papeža. II. Filioque. Pisatelj se obrača zlasti proti češkemu historiku Snopku, ki je trdil, da pisatelj C.-M. legende ni bil učenec sv. bratov in da sta legendi pisani v fotijevskem duhu, in proti Brücknerju, ki je v svojih pamfletističnih spisih proglasil naša apostola za odločna fotijevca in hkrati za neznačajna hinavca. Dokaze za C.-M. edinstvo z Rimom in protifotijevsko stališče navaja G. sledeče: 1. C. M. sta učenca grškega meništvā, kakor ga je reformiral sv. Teodor Studit. To meništvō je bilo nasprotno Fotiju in vdano rimski stolici. 2. Sv. brata se poslužujeta studitske terminologije v zavednem nasprotju z uradno (fotijevsko) terminologijo. Zlasti je važen substantiven izraz »apostolik« za papeža, ki se nahaja v legendah. 3. V legendah se našteva le šest vesoljnih cerkvenih zborov, kar kaže rimsko tendenco, ker Rim še takrat ni priznaval II. nikeškega zbora, pač pa fotijevci. 4. Papeževo prvenstvo izrečno naglašā od Metoda prevedeni »nomokanon« in zlasti staroslovenski dodatek (scholion), ki ga je odkril ruski historik A. Pavlov v florentinski knjižnici in s katerim se pisatelj podrobneje peča v drugem zgoraj navedenem spisu. Končno še negativni dokazi v zavrnitvi in rešitvi raznih nasprotnih pomislekov. Na str. 24. bi opomba 15 lahko bila izostala. Pisatelj namreč domneva, da je Metod morda sporazumno s papežem proti koncu svojega življenja potoval v Carigrad. To domnevo opira na besede v pismu Ivana VIII. Metodu: »cum Deo duce reversus fueris«, kakor bi se te besede nanašale na njegov nameravan carigrajski pot. Ta razlaga pa ne drži, marveč bo imel prav dr. Kos, ki podaja parafrastično dotične besede tako-le: ako pride k njemu (k papežu), t. j. pride zopet v Rim, kjer je bil malo prej. Papež izrečno pravi, da bo zaslīšal obe strani in razsodil ter poravnal, kar se mu je krivičnega zgodilo.

Večje težave dela drugo vprašanje, kako stališče sta zavzemala sv. brata glede dodatka »Filioque«. Pisatelj čuti, da stoji tu na manj sigurnih tleh, in si mora večkrat pomagati s predpostavami »prav verjetno je«, »mogoče je« itd. Na str. 40 prav opozarja na težko stališče, ki so ga imeli Metodovi učenci po njegovi smrti. Pred nemško brutalnostjo niso imeli na zapadu dovolj zaščite, morali so se zateči v zemlje carigrajskega območja. Naravno, da so te okoliščine

morale vplivati na miselnost Metodovih učencev in pisateljev legend o sv. Cirilu in Metodu. Mislim, da bi to okoliščino bil pisatelj lahko še bolj izrabil. Po našem sedanjem pojmovanju je seveda rešitev dokaj enostavna: če je dognano, da sta Ciril in Metod na strani Rima glede primata, bosta pač tudi glede izhajanja sv. Duha, toda mi se moramo zamisliti v idejni krog tistega časa, ko je še razkol bil le v zametkih in po človeški sodbi nihče ni mogel predvidevati, kako nedogledne posledice bo imel Fotijev razkol. Marsikdo je takrat iz osebnih in drugih ozirov morda stal na strani Fotijevi bona fide, smatrajoč njegov spor z Rimom za efemerni pojav, kakršnih je bilo v bizantinski zgodovini več. Ko bi mu pa bil kdo odkril zaveso, pod katero so bili skriti poznejši dogodki, bi se z grozo odvrnil od Fotija. V odporu proti Filioque govori bolj antagonizem proti Frankom, kakor pa proti Rimu, ki še itak takrat ni sprejel dostavka v nikejsko-carigrajski simbol.

2. V knjigi »Cerkveno prvenstvo i edinstvo« so prva tri poglavja pisana v slovenskem, zadnja tri pa v latinskem jeziku, ker je njih vsebina važna tudi za širše kroge. Najprej nam pisatelj predločuje bizantinsko pojmovanje cerkvenega prvenstva ter opozarja zlasti na te karakteristične poteze: Temeljni znak bizantinskega pojmovanja je zamenjavanje večnoveljavnih, bistvenih elementov v cerkveni ustavi s spremenljivimi, časovnimi pojavi in oblikami historičnega razvoja; na tej podlagi se je ustalilo naziranje, ki primacialno oblast izvaja iz političnega prvenstva (stari Rim — novi Rim). Nadalje pentarhija patriarhatov, teorija o božjepravni razdelitvi vesoljne cerkve v pet patriarhatov, ko je vendar patriarhat le tvorba historičnih okoliščin. Ta teorija je zelo važna za poznavanje bizantinskega naziranja o cerkvi, dasi jo današnje pravoslavno bogoslovje opušča, ker se ne ujema z dejanskim položajem iztočnih cerkva. Katoliški teologi jo bolj mimogrede omenjajo, n. pr. Marković v svojem obsežnem delu »Cesarizam i bizantinstvo« (Zagreb 1891) II 590 le kratko omenja, da sta Nilus Doxopatrios in Balsamon v 12. veku razvila nauk o pentarhiji, in še to po Pichlerju, dočim je v resnici ta teorija na iztoku bila priznana že v početku 6. veka.

Osebnost bizantinske starejše in noveše teologije je končno pretežno mistično razmotrivanje cerkve, ki ne ločuje v cerkvi vidne in nevidne strani ter v Kristusu vidi edino glavo cerkve, vendar pa priznava škofe in celo nad škofi višjo oblast patriarhov in vesoljnih zborov.

Brezdvomno so te teorije pripravljale tla v orientu onemu razpoloženju, ki je v Fotiju in Kerulariju dobilo konkreten izraz, vendar cela metafizika in psihologija bizantinske miselnosti še s tem ni pojasnjena. Z zavestno smotrenostjo se te teorije niso razvijale, bili so različni drugi faktorji, ki so pospeševali razvoj teh teorij in vzbujali tendence, ki so končno teorijam o ustroju cerkve dale njih svojstveno smer. Harnack je v znani razpravi »Der Geist der morgenländischen Kirche« podal o iztočni cerkvi naslednjo pregnantno ka-

rakteristiko: »Die morgenländische Kirche ist in kultureller, philosophischer und religiöser Hinsicht das versteinerte 3. Jahrhundert.«¹ V tem je veliko resnice in tu nam je iskati zadnje historične korenine bizantinske bogoslovne miselnosti.

V latinskem jeziku podaja pisatelj bizantinski nauk o enotnosti in glavi cerkve, potem pa razpravo o staroslovenskih sholijih, ki govorijo o primatu. S tem in pa z razpravo o terminu Apostolicus v staroslovenskih spomenikih, ki so v najbližji zvezi s Cirilom in Metodom, je znatno spopolnjena prva razprava. Tudi tekst od Pavlova najdenega sholija je objavljen doslovno.

Pisateljevo izvajanje je vseskozi stvarno in mirno. Gospodje v pravoslavnem taboru se pač ne bodo ujemali v vsem s pisateljem, a želeli je, da bo tudi njihov odgovor miren in stvaren, brez rekriminacij in sumničenj. Poskusimo drug drugega miselnost razumeti, pa se bomo tudi drug drugega spoštovali. Vsaj v znanstvu vladaj »bon ton«, če se že v političnem časopisju ne dajo krotiti razburkane strasti.

F. Kovačič.

Metzler, Joh., S. J., **Johannes Eck**, Epistola de ratione studiorum suorum (1538). **Erasmus Wolph**, De obitu Joan. Eckii adversus calumniam Viti Theodorici (1543). [Corpus Catholicorum 2.] 8°. (VIII + 106.) Münster i. W. 1921, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

O veliki noči 1921 je izšel 2. zvezek zbornika »Corpus Catholicorum«², ki prinaša Eckovo avtobiografijo in Wolphovo pismo o Eckovi smrti. Eck je napisal svoj življenjepis l. 1538, pet let pred svojo smrtjo, in ga posvetil svojemu pokrovitelju, würzburgskemu stolnemu proštu Moricu von Hutten, bratrancu zloglasnega humanista Ulrika von Hutten. Kratka avtobiografija v obliki pisma je važen vir za povest prvih desetletij reformacije. Pisatelj sam je ni mogel izdati, šele po njegovi smrti jo je objavil njegov polbrat Tadej obenem z Wolphovim listom o Eckovi smrti. Komaj je odlični boritelj za katoliško stvar dne 10. februarja 1543 umrl, so začeli njegovi nasprotniki širiti nečedne vesti o njegovi smrti. Med temi se je »odlikoval«³ nürnbergski pridigar Vid Dietrich (Theodoricus), ki je svoje sovraštvo do Ecka pokazal že s tem, da je zabeležil v svojem kalendarju dne 9. (!) februarja: »obiit maledictus Eckius 1543«, in je dne 16. istega meseca Luthru poslal lažnivo poročilo o Eckovi smrti. V nekem kmalu nato objavljenem spisu je javno trdil, da je Eck umrl strašne smrti, »on alle vernunft, wie ein Viech«. Proti tem lažnivim vestem, ki naj bi onečastile spomin rajnega, je ingolstadski profesor Erazem Wolph napisal 29. junija 1543 Dietrichu pismo, v katerem zavrača na podlagi verodostojnih pričevanj trditve nürnberškega pri-

¹ A. v. Harnack, Aus der Friedens- und Kriegesarbeit (Gießen 1916) 129 nsl.

² Gl. BV I 182 nsl.

digarja kot »impudentissimum nephandissimumque mendacium«. Simon Tadej Eck je objavil ta list z avtobiografijo svojega polbrata vred pri A. Weißenhornu v Ingolstadu l. 1543.

Metzlerjeva izdaja obeh spisov zasluži posebno priznanje zaradi obširnih in zelo natančnih stvarnih opomb, ki stoje pod tekstom in polnijo po dve tretjini in tri četrtine strani. Dodatek obsega tri priloge: seznam polemičnih spisov neposredno po lipski disputaciji (1519), poročilo o Eckovem delu na augsburškem državnem zboru 1530 in seznamek proti Ecku naperjenih satir. Skrbno izdelana kazala zaključujejo knjigo.

F. K. Lukman.

Casel, O., O. S. B., *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*, 4. u. 5. Aufl. (Ecclesia orans II). 12^o (XII + 55). Freiburg i. B. 1920. Herder & Co. M. 3-80.

Z veseljem in zadovoljstvom sem prečital drobno knjižico, drugo v zbirki »Ecclesia orans«, ki ji je namen, uvajati v duh liturgije. V prvem poglavju (str. 1—12) pojasnjuje pisatelj postanek evharistične liturgije. Središče ji je Kristusova velika ustanova, ki ji je goreča vernost prvih krščanskih generacij, bolj in bolj se vanjo poglobljajoč, dala primeren okvir v obliki slovesnih, umetniško izobličenih molitev in simboličnih dejanj. Tako je nastala liturgija, polna osebnega življenja in dožitja, pa vendar prosta zgolj subjektivne pobožnosti, pripravna, da nudi tako krščanski srenji kot posamezniku obilico religiozne pobude. Dasi je srčika krščanske liturgije nekaj povse novega, so se mogli prvi kristjani pri oblikovanju liturgije naslanjati na judovske in celo helenistične molitvene oblike ter so to tudi storili. Iz že danih vzorcev in iz lastne božjega duha polne notranjosti so ustvarili kristjani liturgično molitev, ki je v svojem bistvu ostala nespremenjena skozi stoletja, dasi so se spreminjali časi in izmenjavali narodi. Ker je religioznemu geniju lasten polet in dvig kakor umetniškemu, ni čuda, če daje svojim stvaritvam umetniško obliko; toda ta je nekaj sekundarnega: liturgija hoče biti prevsem molitev. — V 2. poglavju (str. 13—40) analizuje pisatelj obliko in vsebino evharistične liturgične molitve in primerja precej na obsežno judovske in helenistične vzorce. Marsikomu se bo zdelo to primerjanje preobsežno, toda umevno je, da p. Casel, ki se je toliko baval s helenistično pobožnostjo in napisal temeljito delo »De philosophorum graecorum silentio mystico« (Giessen 1919), ni mogel premagati zapeljive skušnjave. — V 3. poglavju (str. 41—55) ocenjuje avtor evharistično liturgijo kot izpoved vere, kot daritveno molitev in kot idealni tip krščanske molitve ter jo zopet primerja s helenističnimi molitvami, za katere je značilen religiozni individualizem, dočim je evharistična molitev sicer polna neposredne notranjosti, toda priklenjena na Kristusovo ustanovo in se tako ne izgublja v subjektivizem, marveč je molitev po Kristusu odrešene cerkve. — Opomba o epiklezi na str. 35 nsl. se mi zdi vredna, da jo posebej omenim.

F. K. Lukman.

H. Noldin S. J., *De poenis ecclesiasticis*, Codici iuris canonici adaptavit A. Schönegger S. J., Docens Ius. Can. in Universitate Oenipontana. Editio XII (C. I. C. adaptata prima). 8^o (120). Oeniponte 1921. Fel. Rauch.

Schöneggerjeva predelava Noldinovega znanega delca *De poenis ecclesiasticis* je naravnost vzorna, ker je vse, kar je v kodeksu novega ali spremenjenega, tako spretno vdelano v prejšnji tekst, da se poprava nikjer ne čuti — kakor je to navadno pri hitrih popravkih zastarelih del. Vsa hvala gre avtorju, da je s svojo pridnostjo in znanstveno natančnostjo dopolnil Noldinovo delo, da stoji zopet na višku znanosti. Jasnost in določnost kodeksa je omogočila, da se je knjižica nasproti prejšnji izdaji skrčila za 24 strani. Rožman.

Поповић Атанасије М., *Црква у области права*. Искрена реч и у своје време. 8^o (40 str.) Srem, Karlovci 1920.

V treh poglavjih razpravlja profesor A. Popović o pojmu in razdelitvi prava sploh (5—12) in cerkvenega prava v splošnem (13—23), ter posebej še o pravu cerkve na imovino (24—40). Navdušeno piše o namenu cerkvene imovine in posebno — proti gotovim tendencam sedanjega časa — o pomenu vere za državo samo. »Vera svima daje i najsilniju ljubav prema svojoj zemlji, koja je i najjači i, može se reći, jedini stub na kome počiva opstanak svake države« (38) — »težiti uništenju Cerkve i vere znači isto to što i težiti uništenju samoga čoveka« (39). — Pripomnil bi, da pri izrekih sv. pisma, katerih ima mnogo, le nekaterikrat citira mesto, odkoder jih je vzel, večinoma je to opustil; citata str. 39 iz Luk 17, 21 se nahaja na navedenem mestu le prva polovica, druge polovice citata in izreka koncem iste strani nisem našel dobesedno nikjer v evangeliju. V vprašanju o aktivnem subjektu človeškega prava cerkve mu seveda ne moremo pritrditi, ker priznava s stališča pravoslavne cerkve edino le obči cerkveni koncil za zakonodajno cerkveno oblast (str. 20); istotako nam je tuja razdelitev cerkvenega prava po »sadržini« v osnovne ali stalne in nespremenljive zakone (*ius ecclesiasticum*, *canonicum*) in v državno pravo (*nomos*), to je v zakone, katere v duhu in soglasju z osnovnimi zakoni cerkve izdajajo pastirji poedinih samostojnih narodnih cerkvâ sami ali v sporazumu z državo (str. 22).

Opredelba stvarne (*ius in re*) in terjatvene pravice (*ius ad rem*) se mi ne zdi dovolj jasna. Avtor piše: »... *ius in re*, t. j. stvarna vlast nad nekom stvari, *ius ad rem*, t. j. kad i pravo priznava stvar kao svojino jednoga lica« (str. 11). Stvarna pravica v popolnem pomenu (*ius in re perfectum*) je lastninska pravica; ako pa se ta pravica nanaša na stvar, ki je v lastnini koga drugega (*ius in re alinea*), znači po višji pravici tega drugega omejeno pravico, ki pa nastopi neposredno proti vsakemu tretjemu, ki hoče kratiti to pravico. V vsakem slučaju pa je pravni predmet že v posesti pravnega subjekta. Terjatvena pravica pa sponira, da pravni predmet še ni v posesti subjektovi, temveč je še pod terjatvijo, da se torej ne nanaša na stvar

samo kakor stvarna pravica, ampak na izpolnitev ali storitev druge osebe.

Sicer pa je ves spis res iskrena beseda o pravem času in bo služila posebno v prvih dveh poglavjih prav dobro kot uvod v študij cerkvenega prava. Rožman.

Noppel, Const., S. J., *Der Weg zur christlichen Volksgemeinschaft*, [Flugschriften der »Stimmen der Zeit«, 24. Heft.] 8° (39 str.) Freiburg im Breisgau 1921. Herder & Co. M 3.—.

Pisatelj zagovarja mnenje, da je nemška weimarska ustava z določbami o takozvanih obratnih svetih pokazala socialnim politikom praktično pot tudi do krščanskega solidarizma. Nemška zakonodaja je že ustvarila zakon o obratnih svetih, istotako avstrijska in češka. Obratni sveti so prvi korak do socializacije, ki je tudi po avtorjevem prepričanju potrebna, ako nočemo, da pride do nasilne spremembe družabnih razmer. Za ustvaritev krščanskega solidarizma pa je potrebna tudi temeljita notranja obnova vseh družabnih slojev. Delavski stan se mora sprejeti kot v vsakem oziru enakopraven član narodovega organizma. Stanovska zavest se mora gojiti, vendar vedno z ozirom na narodno skupnost. Pisatelju ni zameriti, da zelo previdno stopa na nova pota socialnih reform, a čitatelj bo vendar le videl glavno smer in našel v knjižici pobudo za nadaljnji socialni študij.

Dr. K.

Briefs, Dr. Goetz, *Untergang des Abendlandes. Christentum und Sozialismus*, 2. verb. Aufl. 8° (VIII + 116). Freiburg i. Br. 1921. Herder. M 8-50 (in doklade).

Oswald Spengler je napisal veliko delo »Untergang des Abendlandes«, v katerem je napovedal zapadu propast, le Nemčija bi še doživela poprej dobo svetovnega gospostva. Spenglerju je namreč vsa svetovna zgodovina razvoj kultur (dosedaj jih je bilo osmero). Vsaka kultura je pa kakor živ organizem, ki ima dobo detinstva, mladosti, moštva in starosti. Ostarela kultura požene iz sebe še vnanjo, neduševno civilizacijo, ki se nekaterim zdi višek kulture, je pa nareč nje »klimaktarium«, potem pa pogine. Zapadna Evropa bi bila po Spenglerju v tej zadnji dobi civilizacije. Izvzema pa Spengler Rusijo, ki ne spada k zapadu in nosi v sebi še »vse obete bodoče kulture« in se nje bodočnost šele poraja. Ko je Spengler videl, da je vojska prevrgla njegovo napoved o svetovnem gospostvu Nemčije, je napisal novo delo »Preußentum und Sozialismus«, kjer napoveduje kot zadnjo obliko civilizacije socializem, in sicer v nasprotju z Marxom (ki mu je površen človek, jud, pol-Nemec, pol-Anglež brez globljega umevanja življenja) in v nasprotju s proletariatom (ki hoče navsezadnje le »panem et circenses« in nič drugega ne) socializem prusovstva. Prusovstvo mu je pa: organizacija, država, avtoriteta, poklic, v vsem pa »der Wille zur Macht« (»Der Sozialismus bedeutet Macht. Macht und wieder Macht«, Spengler). Goetz Briefs zavrača to sicer duhovito

in s si'nim znanjem zamišljeno, a docela pogrešeno filozofijo evropske usode. Spengler mu je kriv prerok, in kriv prerok je, ker je popoln pogan, naturalist, skeptik, ki zanikuje vse npravne vrednote, vsak cilj življenja, vsako npravno svobodo in odgovornost, ki mu je vse le usoda in nagon. Evropa se še lahko reši, a ne s socializmom prusovstva, temveč le s socializmom krščanstva. »Dazu ist nötig, daß wieder die Sterne am Himmel, Morgen und Abend, Land und Meer, Geburt und Tod, Wert und Sollen, Gott und Welt in das Bewußtsein und Verlangen des heutigen Geschlechts hineingenommen werden« (81). Brez solidarnosti, brez medsebojne odgovornosti, brez ljubezni in zavesti čuta odgovornosti — in vsega tega Spengler in njegovo prusovstvo ne pozna — za Evropo res ni rešitve, rešitev je pa, da se zapad vrne h krščanstvu, ki iz njega izvira vse to. A. U.

Jugie, P. Martin, *La prière pour l'Unité Chrétienne*. Paris 1920. 12°. Str. 356.

Znani profesor Vzhodnega zavoda v Rimu razpravlja v tej knjigi o »posebnih motivih molitve za vrnitev ločenih vzhodnih kristjanov h katoliški edinosti«. Dokazuje, da je razkol veliko zlo, ki nasprotuje božjim načrtom za zveličanje človeštva, in da je torej vsak kristjan dolžan, s katoliško cerkvijo sodelovati za zedinjenje. Najvažnejše sredstvo za zedinjenje pa je molitev. Navaja razne molitve in bratovščine za zedinjenje. Lepe in deloma izvirne misli so v drugem delu, ki dokazuje, da je molitev za zedinjenje v slavo sv. Trojici, v pospeševanje češčenja presv. evharistije, v proslavo Kristusa v njegovem mističnem telesu. Katoličani so dolžni moliti za zedinjenje, ker jih k temu veže zapoved krščanske ljubezni, da pomagajo vzhodnim kristjanom v veliki duševni bedi; a je tudi dolžnost hvaležnosti do vzhodne cerkve in dolžnost pravičnosti, ker so tudi zapadni kristjani odgovorni za razkol. V dodatku navaja razne molitvene formule; jako lepa je molitev Metrofana Smirnskega iz druge polovice 8. stoletja. Druge molitve so večinoma objavljene tudi v slovenskem »Apostolskem molitveniku«. Jugieva knjiga je doslej najobširnejše delo o tem predmetu. Delavci za cerkveno zedinjenje je ne bodo smeli prezreti.

Pisatelj je za to knjigo prejel jako lepo priznanje od svetega očeta. Prejel je od njega list, ki med drugim piše: »V knjigi, polni učenosti in pobožnosti, kažete veliko zlo razkola in neizmerne dobrote, ki bi sledile iz povratka toliko milijonov ločenih bratov. Popolnoma pravilno vidite v molitvi in žrtvi najuspešnejše orožje v dosegu tako zaželenega zedinjenja; ako je namreč napredek kraljestva Jezusa Kristusa odvisen od gorečnosti in dela apostolskih delavcev, potem je gotovo, da bo njih delo brezplodno, ako ga ne bo oplojala milost božja. O da bi se vsi verniki zedinili v križarski vojski gorečih in vztrajnih molitev za pospešitev vrnitve vzhodnih kristjanov, nekdanj tako slavnih po svetosti in učenosti. ... Sveti oče

Vam častita, da ste tako lepo zagovarjali slogo in ljubezen, in mu je prijetno, da je prva knjiga, spisana na Vzhodnem zavodu, delo apostolstva.» (Pismo, poslano po kardinalu Gasparriju, dne 13. jun. 1920.)

F. G.



Beležke.

Inquietum cor. — L. 1920 je objavil holandski slikar, menonit-konvertit, sedaj beuronski benediktinec, Willibrord Verkade, svoje spomine (*Die Unruhe zu Gott. Erinnerungen eines Maler-Mönches. Freiburg. Herder*). Ti spomini so zopet lep tolmač Avguštinovega izreka o »nemirnem našem srcu«. Verkade (r. 1868 v Zaandamu pri Amsterdamu) ni bil niti krščen in že izmlada poln predsodkov proti katoličanom. Vendar se ga je od časa do časa loteval čuden nemir, zlasti ko je bival s slikarji tovariši na Francoskem, v Parizu in Bretagni. Tu je tudi začutil, da ga tako čudno vleče nase katoliška cerkev. Zdelo se mu je preneumno, da bi postal katoličan, in je hotel izpočetka s prezirom preko te misli, a misel se mu je vračala in vračala, bilo mu ni več miru, in nazadnje se je zgodilo, da se je dal krstiti (1892). Potoval je potem po Italiji, stopil pri frančiškanih v Florenci v tretji red, že l. 1894 pa v Beuronu k slikarjem-benediktincem. Zanimivo je, da je z njim postal katoličan tudi tovariš slikar, danski jud, Mogens Baltin. Ko je l. 1894 obiskal Baltina v Kopenhagnu, se je seznanil tudi z Jörgensenom, in prijatelja sta s svojo vedrostjo in srčno zadovoljnostjo tako vplivala na nesrečnega literata, da je tudi ta začel premišľevati o veri in cerkvi. Že isto leto je potoval z Baltinom v Assisi in tam se je tudi v duši Jörgensena izvršil preobrat. »Francesco« v Jörgensenovi lepi knjigi »Reisebuch« je prav Baltin.

To delo odpira tudi lep razgled v umetniške duše. Lepo je opisana družba umetnikov in literatov v Parizu (79—113). Verkade pravi, da je pri umetniku časih celo kletev molitev. Če vidi slikar kako čudovito umetnino, zakolne, a ta kletev je molitev, »ein Danken dafür, daß Gott den Menschen solche Macht gegeben hat« (271). A. U.

Misijoni in znanost. — V listu »Die katholischen Missionen« (1920/21, str. 152—154) je napisal P. Stenz S. V. D. zanimiv članek z naslovom: Was fehlt uns in China? Kitajska je eno najplodovitejših misijonskih polj. A pridružujejo se katoliški cerkvi le ubožnejši s'oji, kmetje in delavci, izobraženi krogi pa protestantizmu ali tudi najstrožjemu budizmu. Česa manjka? Stenz sodi, da višjih šol in literature. Kitajci silno mnogo čitajo. Kitajske knjigarne izdajajo kataloge z nebrojem knjig in časopisov vseh strok, a večina teh knjig in časopisov, zlasti znanstvenih del iz zgodovine, etike, pedagogike, prirodoslovja, je protikrščanskih ali vsaj protikatoliških, mnogo sploh protiverskih. Kitajci čitajo že Haeckla in Nietzscheja. Kitajska, pravi Stenz, bi bila lahko katoliška, a če bo tako, kakor je sedaj, bo minilo

prej še tisoč let. »Manjka nam mož, ki bi samo znanstveno delovali, in seveda potrebnega kapitala... Pošljite nam misijonarjev, ki bodo prosti vsakega drugega dela, ki bodo samo znanstveno delovali in ustvarili krščansko literaturo!« V drugem poročilu (str. 186) toži drug misijonar P. T. Ruppel, da so žal na Japonskem podobne razmere. Neverjetno je, pravi, koliko Japonci bero. Tiskana beseda ima nanje mnogo večji vpliv kakor pa govorena. L. 1920 je izšlo na Japonskem 24.448 knjig in 24.733 časopisov. Izmed teh jih je bilo 6697 o industriji, 6132 o politiki, 2895 o religiji, 2696 o vzgoji, 2210 o literaturi. Izmed vseh 24.448 knjig je pa bilo samo 5 katoliških! A. U.

F. W. Foerster kot verski problem. — Dr. Jos. Demšar je v B. V. (I 94—96) že zadostno pojasnil, kaj daje Foerster katoliškemu pedagogu. Uči ga umevati krščanstvu odtujenega modernega človeka, uči ga modernega jezika in podaja mu lepih naravnih vzgojnih nagibov. Mnogo težje je pa vprašanje, kako je s Foersterjem samim, kaj je pravzaprav? V »Hochlandu« (1920/21, 393—410) je povzel H. Lang O. S. B. še enkrat rezultanto iz pravde »Kiefl—Foerster«. Kratko označuje oba tako, da stoji Kiefl na stališču: »entweder — oder«, aut-aut, ali-ali, Foerster pa na stališču: »sowohl — als auch«, et—et, i—i. Kiefl hoče čisto in polno vero, Foerster išče »višje sinteze«. Subjektivno je tudi Foerster izpovedal vero v dogme, a vprašanje je, je li ta vera tudi objektivno osnovana. Gotovo je Foerster mnogim »paedagogus in Christum«, a zopet je vprašanje, ali le bolj slučajno, bolj po subjektivnih nagibih, ali po objektivnih propedevtičnih vrednotah. Lang misli, da loči Foersterja od katoličanov formalni verski motiv. Foersterju vera ni služba božja in nagib za vero ne nadnaraven, ampak cerkev presoja le naravno, kot kulturno ustanovo, in nagib za vero mu je le praktična uporabnost krščanskih dogem. Cerkev — kulturni problem, to mu je vse, naprej ne more več!

To vprašanje je vsekako težko in ga bo končno morda rešila šele bodočnost. V 4. izdaji knjige »Autorität u. Freiheit« (1920) je dodan »Nachwort«, kjer Foerster odgovarja tudi na vprašanje: če veruješ v katoliško cerkev in v dogme, zakaj ne stopiš v cerkev? če hrepeniš po edinstvu, zakaj pa ne prideš k živemu viru vsega edinstva, ki je evharistija? Foersterjevi odgovori so na videz silno globoki, a obenem tako temni, da človek nazadnje vendarle ne ve, kaj je. Najprej pravi, da je že v delu samem namignil, zakaj ne more še v cerkev, bolj odkrit in naravnosten odgovor da bi bil presirop, preveč enostranski in preveč definitiven (234). Potem pa vendar na str. 234—245, torej na desetih straneh razlaga, zakaj je, kjer je. Pravi, da hrepeni s pravo katoliško strastjo »po domovini duš, po sveti hrani krščanske vesti, po globokoumnih obredih, po jekleni latinščini večnih gotovosti, po občestvu svetnikov in po skupnosti z vsemi stoletji tja do spominjanja mučencev« (242) — a da bi bil nezvest sam sebi, da bi prešil proti svoji nalogi, če bi šel preprosto tja, kamor ga vlečejo najgloblje potrebe njegove duše (242). Misli, da je njegovo stališče

»providencialno« (244). Zakaj pa? Tu odgovor ni več tako jasen. Zdi se, da ne gre za dogme, a gre vendar za jako važne reči, ki jih v katoliški cerkvi pogreša, in ki jih bo mogla dati šele bodoča »višja sinteza« (236). Pravi, da njegova izpoved nikdar ni bila afirmacija sedanje oblike hierarhije, dasi priznava v njej delovanje sv. Duha in globoko modrost njenih uvedb in sporočil (234). Sedanja »človeška sestava hierarhije« mu ne daje »človeških garancij« za pravo univerzalnost cerkvenega nauka (237), nova cerkev je po razkolu, protestantizmu in modernizmu usodno »utesnjena« (234), protest odpadlih »proti mnogim stranem rimskega katolicizma — in naj si bodo tudi bolj vnanje strani — je upravičen« (242). »Jaz, pravi Foerster, se čutim zavezanega splošnejši resnici, kakor pa se izraža v sedanjih cerkvenih oblikah« (235), »meni gre povsod za novo sintezo vseh delnih resnic, ki so razpadle, bodisi ta sinteza med novimi in starimi spoznavami in potrebami, bodisi sinteza večnih nasprotij« (236). Potrebna nova sprava načel (237). Seveda zopet dostavlja, da ta sprava ne pomeni zabrisavanja, nasprotno, vsakemu naj se da natančno svoje, določijo naj se natančneje meje za veljavo vseh posameznih principov: »prav iz tega bo izšla sinteza« (237). Cerkev mora zopet spoznati globoke krščanske, torej tudi katoliške prvine, ki se skrivajo za negacijo in uporom odpadlih kristjanov, ki jih je cerkev v svojo veliko škodo z negacijo in uporom kratkomalo odbila (240). Prišel bo čas, ko bo tudi Lutrovo delo vse drugače presojal in našel v njem pozitivnih vrednot, pravtako pa tudi v modernih svobodnih težnjah, v socializmu, teosofizmu, v filozofiji Schopenhauerja in Nietzscheja. Šele tako bodo zmote zares premagane in duše, ki so jih omamljale tam skrite pozitivne vrednote, se bodo obrnile od odlomkov resnice k jasnosti in polnosti (241). Tedaj bodo tudi nasprotniki cerkev kot »kulturni problem« globlje umevali (244).

To je Foersterjeva izpoved. Jaz zase moram priznati, da v teh izrekih ne morem najti sinteze. Če bi bilo vse to resnično, kar trdi Foerster, da je cerkev izgubila z razkolom in protestantizmom ne le mnogo članov, temveč tudi mnogo »delnih resnic« in »pozitivnih katoliških vrednot«, tedaj ne umem, kako bi se moglo še reči, da vodi cerkev sveti Duh. Če so pa te vrednote le kulturne, torej ne večne verske vrednote, tedaj pa ne umem, kako more kdo radi kulturnih vrednot pustiti večne vrednote. Zdelo bi se torej povsem, da Foerster res še ni doumel pravega bistva krščanstva in da res ceni in upošteva cerkev in krščanstvo samo kot kulturni problem. Tedaj bi Lang morda trdil, da se suče Foerster v krogu, ki iz njega ni nobene poti v eno, sveto, katoliško in apostolsko cerkev.

A. U.

Glasnik Bogoslovne akademije.

Bogoslovna Akademija se je ustanovila 1. junija 1920 kot odsek »Leonove družbe«.¹ Njeno delo se je pa v prvem letu tako raztegnilo, da je postala v resnici družba v družbi. Zato se je zdelo primerno, da se konstituira kot samostojno znanstveno društvo. To se je izvršilo na podlagi naslednjih oblastveno potrjenih pravil.

Pravila

»Bogoslovne Akademije«

v Ljubljani.

I. Ime, sedež in namen.

§ 1. Društvu je ime Bogoslovna Akademija (BA) v Ljubljani. Sedež društva je v Ljubljani. Namen mu je gojiti bogoslovno znanost.

§ 2. V ta namen bo BA:

- izdajala bogoslovni znanstveni časopis;
- izdajala znanstvene bogoslovne spise;
- prirejala vseučiliške kurze in bogoslovna predavanja za širše občinstvo;
- č) osnovala strokovno knjižnico;
- d) skrbela za vzgojo in organizacijo bogoslovnih znanstvenikov; podpirala mlade znanstvenike, da bodo mogli obiskovati tuja vseučilišča, arhive in knjižnice.

II. Člani.

§ 3. Člani so: a) redni, b) podporni.

§ 4. Redni člani morejo biti priznani bogoslovni znanstveniki (§ 8.).

§ 5. Podporni člani so oni, ki podpirajo BA z letnimi prispevki, kakor jih določi upravni odbor; isti odbor odloča o sprejemu podpornih članov.

III. Pravice in dolžnosti članov.

§ 6. Vsi člani imajo volilno pravico, besedo in glas na občnih zbiorih ter dobivajo društveno glasilo brezplačno, druge publikacije pa po znižani ceni, kakor jo določi odbor.

Pravice in dolžnosti rednih članov, v kolikor niso že določene po teh pravilih, se podrobneje deločijo po posebnem poslovniku.

IV. Organizacija.

§ 7. Na čelu BA stoji upravni odbor (najmanj 9 članov), ki se stoji iz predsednika, podpredsednika, tajnika in njegovega namestnika in najmanj še treh na občnem zboru izvoljenih članov. Ta odbor se najmanj vsako tretje leto voli izmed članov z akademsko bogoslovno izobrazbo.

Predsednika voli izmed rednih članov občni zbor z listki za dobo treh let; za ponovno volitev istega predsednika je potrebna tričetrtinska večina.

Odbor se pod predsedstvom na občnem zboru izvoljenega predsednika sam konstituira.

Občni zbor izvoli tudi dva pregledovalca računov.

§ 8. Redni člani (§ 4) tvorijo poseben znanstveni odbor BA. Naloga znanstvenega odbora je, voditi znanstveno delovanje BA, presojati predložena znanstvena dela, določati smer bogoslovnega časopisa in v znanstvenem oziru nadzorovati vsa podjetja in prireditve BA.

Prve redne člane (t. j. prvi znanstveni odbor) izbere profesorski zbor bogoslovne fakultete v Ljubljani, naslednje pa voli znanstveni odbor sam (po kooptaciji). Članstvo je dosmrtno. Predsednik znanstvenega odbora je vsakokratni predsednik BA, ki ga izvoli občni zbor BA izmed rednih članov BA (§ 7.).

Vsi redni člani imajo pravico udeleževati se sej upravnega odbora in imajo na njih posvetovalni glas.

¹ Gl. BV I 110 nsl.

§ 9. Upravni odbor upravlja imetje BA in vodi skupno z znanstvenim odborom njeno delovanje v smislu § 2. teh pravil.

Sklepčen je, ako so povabljeni vsi odborniki in ako je navzočih najmanj 5 odbornikov.

Odborovim sejam smejo prisostvovati vsi redni člani in tisti podporni člani, ki jih povabi odbor. Ako je potrebno, se upravni odbor dopolni po kooptaciji.

Društvo zastopa na zunaj predsednik. Vsako pogodbo ali listino mora podpisati predsednik in tajnik, v denarnih stvareh pa predsednik in blagajnik.

§ 10. Upravni odbor ima pravico snovati odseke. Organizacija odsekov se določa po posebnem poslovniku.

V. Občni zbor.

§ 11. Občni zbori so: a) redni, b) izredni, c) slavnostni. Redni se vrše najmanj vsako tretje leto, izredni, ako to sklene odbor ali pa to zahteva najmanj 15 članov v posebni pisni vlogi.

Občni zbor je sklepčen, ako je navzočih najmanj 15 članov.

§ 12. O premembi pravil ali o razpustu BA se more sklepati na občnem zboru le tedaj, ako je bila ta točka dnevnega reda objavljena v vabilu na občni zbor. Za razpust društva je potrebna tričetrtinska večina na občnem zboru navzočih članov.

VI. Rzsodišče.

§ 13. Društvene prepire razsoja rzsodišče peterih odbornikov. Vsaka stranka izvoli po dva člana, ki skupno izvolijo petega člana za predsednika.

VII. Razpust.

§ 14. Ako oblast ukine BA ali ako se po sklepu občnega zbora razide, pripade premoženje društva »Leonovi družbi«, ki ga porabi za bogoslovne znanstvene namene in skrbi, da se osnuje odsek ali samostojno društvo z istim namenom.

— . —

V smislu § 8. je izbral profesorski zbor teološke fakultete v Ljubljani prve tri redne člane. Ti so: prof. dr. Aleš Ušeničnik (Ljubljana), prof. dr. Franc Grivec (Ljubljana) in prof. dr. Franc Kovačič (Maribor).

Ustanovni občni zbor se je vršil dne 29. novembra 1921. Za predsednika je bil izvoljen po listkih prof. dr. Grivec, osem odbornikov pa se je izvolilo per acclamationem. Po končanem občnem zboru se je vršila pod predsedstvom prof. dr. Grivca prva odborova seja, v kateri se je odbor konstituiral tako-le: dr. A. Ušeničnik podpredsednik, dr. Mat. Slavič tajnik, dr. Jos. Ujčič tajnikov namestnik, dr. Andr. Snoj blagajnik, dr. Greg. Pečjak blagajnikov namestnik, dr. Fr. Lukman urednik BV, dr. Fr. Kovačič in prelat dr. Jos. Lesar odbornika.

Razen Bogoslovnega Vestnika je BA izdala Aleš Ušeničnikov Uvod v filozofijo (I. del) in Grivcovo knjigo »Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju«.

V zimskih mesecih je BA priredila več javnih znanstvenih predavanj. Bila so sledeča: Dr. Aleš Ušeničnik, O teologiji kot znanosti (6. decembra 1921); dr. Jos. Ujčič, O farizejski morali (13. decembra 1921); dr. Fr. Lukman, Uvod v verstvenozgodovinski problem starega krščanstva (10. januarja 1922); dr. Andr. Snoj, Cerkvena organizacija v I. stoletju (17. januarja); dr. Fr. Grivec, Vzhodno pojmovanje cerkvenega prvenstva (24. januarja); dr. Mat. Slavič, O svetopisemski poeziji (31. januarja). — Predavanja so se vršila v prostorih teološke fakultete in so bila prav dobro obiskana. BA bo v prihodnjem študijskem letu predavanja nadaljevala.



ser, Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis (A. U.) 190 — Lippert, Credo, V. (F. K. Lukman) 191 — Rauschen-Wittig, Grundriß der Patrologie (F. K. Lukman) 191 — Grivec, Pravovernost sv. Cirila in Metoda. Cerkveno edinstvo i prvenstvo po bizantinskem pojmovanju (F. Kovačič) 192 — Metzler, Joh. Eck, Epistola de ratione studiorum suorum. Er. Wolph, De obitu Joan. Eckii (F. K. Lukman) 195 — Casel, Das Gedächtnis des Herrn in der altchristl. Liturgie (F. K. Lukman) 196 — Noldin-Schöneegger, De poenis ecclesiasticis (Rožman) 197 — Popović, Crkva u oblasti prava (Rožman) 197 — Noppel, Der Weg zur christl. Volksgemeinschaft (Dr. K.) 198 — Briefs, Untergang des Abendlandes (A. U.) 198 — Jugie, La prière pour l'Unité Chrétienne (F. Grivec) 199.

Beleške (Analecta):

Inquietum cor (A. U.) 200 — Misijoni in znanost (A. U.) 200 — F. W. Foerster kot verski problem (A. U.) 201.

Glasnik Bogoslovne Akademije 203.



NOTA.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. II (1922) extra regnum SHS (Jugoslav.) erit Din. 30. Singulos fasciculos extra regni territorium mittendos securitatis causa apud officium postale inscribendos curabimus.

Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de théologie (Yougoslavie).



PREJELI SMO V OCENO:

I. Od Bogoslovne Akademije v Ljubljani: Grivec, Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju.

II. Od Herderjevega založništva v Freiburgu: Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik II. B. 4. u. 5. Aufl. — Bertram, Laienapostolat, ein königliches Priestertum. — Cathrein, Die katholische Weltanschauung. 5. u. 6. Aufl. — Lallement, Der Weg zur Innerlichkeit.

III. Od Jugoslovanske knjigarne v Ljubljani: Stroj, Liturgika.

IV. Od Prodajalne K. T. D. (H. Ničman) v Ljubljani: Opeka, O dveh grehih.

V. Od založništva »Revue des sciences philosophiques et théologiques«, Le Saulchoir, Kain (Belgija): Mandonnet et Destrez, Bibliographie Thomiste.

VI. Od Srpske manastirske štamparije v Srem. Karlovcih: Janić, Članci i rasprave.

VII. Od zasebnih založnikov: Cenkić, Dr. J., župnik kalniški, Agrarna reforma i crkvena zemljišta. — Jelenić, Povijest Hristove Crkve. I. knjiga (naroča se v Zagrebu, Kaptol 9; cena s poštnino Din. 26—). — Kniewald, Rimski misal (naklada dr. Stjepana Markulina, Zagreb; cena Din. 25—). — Oberški, Hrvati prema nepogriješivosti papinoj prigodom vatikanskega sabora 1869/70 (naroča se pri pisatelju dr. J. Oberškem, katehetu v Križevcih; članom BA in dijakom jo daje po nižani ceni Din. 5—; knjigarniška cena Din. 8—).



NAZNANILO.

1. Bogoslovni Vestnik I (1921) je popolnoma pošel. Upraviništvo želi kupiti nekaj nepoškodovanih izvodov. Ponudbe naj se pošljejo upravištvu BV, Ljubljana, Rožna ulica 11. —
2. Podponi člani BA dobijo knjigo F. Grivca, Cerkevno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju (8°, 112 str.) po nižani ceni 11 Din. (s poštnino), ako jo naročijo pri upravištvu BV in pošljejo denar naprej. Na naročila brez denarja se ni mogoče ozirati. Cena v knjigarnah Din. 15—.



*Poštšina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

UREJA

UNIV. PROF. DR. FRANC KSAV. LUKMAN

LETO II

ZVEZEK III-IV

LJUBLJANA 1922

TISKALA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

- Srebrnič, Papež Ivan X. v svojih odnosih do Bizanca in Slovanov na Balkanu (De Ioannis X. relationibus ad Byzantinos et Slavos peninsulae Balcanicae) 205
 Ušeničnik Aleš, Iz psihologije milosti (Duae theses ex psychologia gratiae) 241
 Ujčič, Biblični teksti o odpustnem grehu (Textus biblici de peccato veniali) 259

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

- Znaki cerkve (F. Grivec) 276 — Ali je 11 = 45? (Jos. Ujčič) 278 — Kada pričesnik prima sakramentalnu milost? (I. P. Bock D. J.) 280 — O izpovedni molčečnosti (F. Ušeničnik) 283 — Komu se zakramentali ne smejo deliti? (F. Ušeničnik) 286 — Prepovedane slike (F. Ušeničnik) 289 — O sv. obhajilu pri polnočni maši na sveti večer v župnih cerkvah (F. Ušeničnik) 291 — Procesija na sv. R. T. dan (V. Močnik) 292 — Nove določbe redovniškega prava (G. Rožman) 293 — Nova prošnja v litanijah vseh svetnikov (F. U.) 294.

Razgled po krščanskem svetu (Orbis christiani memorabilia):

- Iz vzhodne cerkve. 1. Ruska cerkev. 2. Ruska cerkev v pregnanstvu. 3. Srbska cerkev. 4. Carigrajski patriarhat (F. Grivec) 295.

Slovstvo (Literatura):

- Ušeničnik Aleš, Uvod v filozofijo I. (F. Kovačič) 302 — Zimmermann, Uvod u filozofiju (A. Ušeničnik) 305 — Veber, Sistem filozofije I. (A. Ušeničnik) 306 — Zappetal, Grammatica linguae hebraicae (A. Jehart) 308 — Muckermann, Neues Leben I. (G. Rant) 309 — Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters VII. VIII. (I. Zorè) 310 — Hudal, Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche (F. Grivec) 313 — Nachbaur, In der Werkstatt Gottes. Nachbaur, Der hl. Johannes Berchmans. Hofer, Der hl. Klemens Maria Hofbauer 314.

Beležke (Analecta):

- Prefacija v sv. mašah de Requie (Lukman) 315.

Priloga:

- Snoj, Staroslovenski Matejev evangelij (De versione palaeoslavica evangelii S. Matthaei).



Dr. Jos. Srebrnič — Ljubljana:

Papež Ivan X. v svojih odnosih do Bizanca in Slovanov na Balkanu.

(De Joannis X. relationibus ad Byzantinos et Slavos peninsulae Balcanicae.)

1. Exponitur rerum status initio pontificatus Joannis X. — Conditiones difficillimae erant tum Romae tum in Italia ceteraque Europa, Constantinopoli, ubi Photio amoto pax cum sede Romana renovata est, lites de tetragamia patriarcha Nicolao Mystico bona fide agente Ecclesiam Graecam denuo a pontifice Romano separarunt. Bulgari jam inde ab a. 880 independentes facti a patriarcha Constantinopolitano tempore Boris et Simeonis se in re ecclesiastica plane sui juris esse ostendebant, versionem S. Scripturae e. g. sibi prospiciendo non sec. textum Byzantii receptum sed sec. textum Alexandrinum vel introducendo loco linguae graecae in liturgiam linguam slovenam vel parando sibi dignitates ecclesiasticas, quae ecclesiae autocephalae conveniebant. Ipsi patriarchae Constantinopolitano commercium erat cum archiepiscopo Bulgarorum tamquam sibi aequali. Apud Croatas res ecclesiasticae in duas partes oppositas explicatae apparent: territorium quod Croatiae inhabitabant quodque tempore Tomislavi regnum amplissimum constituebat proprio episcopo et quidem unico Nonae residenti Romaeque immediate obnoxio parebat, dioeceses vero antiquae in insulis et civitatibus maritimis Dalmatiae olim a Leone III. Isauri iurisdictioni pontificae ereptae Constantinopoli tum civiliter tum ecclesiastice et isto tempore subjectae esse inveniuntur. Serbi mox Bulgarorum mox Graecorum arbitrium sequebantur.

2. Joannes X. inter res dissolutas omnia de ordine publico, libertate, auctoritate restituendis expeditur. — Reiciuntur prae primis Liutprandi calumniae de Joanne X., cum nec alii coetanei nec Nicolaus Mysticus semper vel maxime abhorrens ab omni vita parum verecunda in ipsa sua oppositione contra Romam nihil prorsus sciant, quod in pontifice reprehensione dignum esset. Pari modo nullius momenti esse ostenditur, si qui Joannem invasorem ecclesiae Romanae fuisse incusant. Econtra evolvitur Joannem statim operibus suis bono communi Ecclesiaeque dicatis praestitisse omnibus: in Italia, in Germania, in Gallia. Byzantii Nicolaus Mysticus pacem cum Sede Romana inire multam operam dabat, sententiam quam de quartis nuptiis initio amplexus erat, ipsas scilicet esse divinitus prohibitas, paulatim deserens, petebatque a Joanne X., ut quartas nuptias vi legis ecclesiasticae positivae tamquam impedimentum dirimens at in Ecclesia Graeca tantum valiturum approbaret. Sic errorem suum revocavit, rem sententiae pontificis Romani subiecit, auctoritatem eius supremam omnino

agnovit. A. 923 Joannes X. per legatos suos precibus patriarchae Constantinopolitani satisfacit; unio inter Romam et Constantinopolim restituta est.

3. De Bulgarorum relationibus ad Constantinopolim et Romam. — Explanatur, cur Romani pontifices caute immo diffidenter se gerere inceperint contra Byzantinos. Joannes VIII. aperte declaravit, Constantinopolitanos esse periculo verae fidei, cum populos a successore b. Petri avertere studerent. Hac de causa pontifices maxime advertebant, ut populos in peninsula Balcanica, quibus periculum Constantinopolitanum imminerebat, Romae aquirent. Apud Bulgaros tempore Joannis X. regnabat Simeon ex educatione sua graeca typum principis byzantini prae se ferens. Independens esse volebat a Byzantinis at sub omni respectu ipsis aequalis. Res cum ecclesia Constantinopolitana prorsus rejiciebat: patriarcham Nicolaum Mysticum despectui habebat; aperte etiam declaravit, se ipsum nullo modo tamquam patrem spiritualem et archiepiscopum agnoscere velle. Patriarcha quidem Simeonem saepissime monebat, ut pacem iniret cum Rhomaeis, sed dum preces istae semper effectu carerent, Simeon statim cum Romano Lecapeno imperatore byzantino tractare incepit, cum pontifex Romanus a. 923 ipsum ad pacem ineundam hortatus esset. Si revera pax inita non est, hoc non ex inobedientia Simeonis erga pontificem contigit, sed ex insidiis imperatoris byzantini, qui eodem tempore, quo de pace agebat, contra Simeonem alios populos instigabat. Variis argumentis ostenditur, Bulgaros bene conscios fuisse de suprema auctoritate Romani pontificis. Bulgaros vero Romae fuisse conjunctos eruitur etiam ex facto sequenti. Post magnam victoriam contra Graecos a. 917 Simeon sibi titulum imperatoris Bulgarorum imposuit. Ex epistulis Calioannis et Innocentii III. initio saec. XIII. clare concludi potest, Simeonem eiusque filium Petrum »coronam« et »patriarchalem benedictionem« a Romano pontifice accepisse. Patet, hoc fieri non potuisse, nisi Simeon et Petrus Ecclesiae Romanae uniti fuissent. Verisimillimum est, istos duos principes insignia imperialia secundo dimidio a. 926 adeptos esse, cum legati pontificij Madalbertus episcopus necnon Joannes dux Cumanus a Joanne X. in Bulgariam ad dissidia componenda inter Bulgaros et Croatas, qui foedus inierant contra Simeonem cum Byzantinis, missi essent. Croatae ope pontificis a Byzantinis separati cum Bulgaris amicitiam conciliarunt; occasione istius solemnitatis Simeon eiusque filius Petrus et quidem ambo simul ad exemplum Byzantii, ubi id temporis vel quinque vel octo augusti coronati erant, uncti et coronati sunt.

4. Joannes X. et Croatae. — A. 923 in reconciliatione Constantinopoleos cum Ecclesia romana insulae et civitates maritimae in Dalmatia ecclesiasticae Romae restitutae sunt, civiliter vero sub potestate supremam Tomislavi, principis Croatarum, pervenerunt. Hic quoque vere magnus successus erat Joannis X. Pontifex Tomislavum, qui potentissimus erat in partibus septentrionalibus occidentalisque peninsulae Balcanicae et quam maxime idoneus, ut Hungaros arceret a populis christianis, titulo regis ornavit. Sed quaestio remansit non parvi momenti de hierarchia ordinanda in ditionibus Tomislavi. Synodus a. 924 Spalati celebrata sedi antiquae metropolitanae Salonitanae omnes dioeceses in regno Croatarum supposuit. Intercessit quidem episcopus Gregorius Nonensis sedi suae primatum vindicans inter Croatas, at frustra. Sic regnum Croatarum propriam hierarchiam e manibus pontificis recepit. — In actis synodalibus inveniuntur etiam duae epistolae Joannis X. (cfr. Jaffé I. ed. 2, no 3571 et no 3572, vel Farlati, III. Sacrum III., p. 93 s.), in quibus usus linguae slovenae in sacra liturgia condemnatur et male de S. Methodio iudicatur. Ista epistula hac in re depravata et interpolata esse pluribus argumentis demonstratur. Joannes X. in suis epistulis aut nihil omnino scripsit de usu liturgiae slovenae apud Croatas et de S. Methodio, aut si quid de istis rebus

scripsit, minime tali modo scribere potuit. — Usus liturgiae slovenae a Nicolao II. et Alexandro II. saeculo demum sequenti prohibitus est, sed non ex aversione contra linguam slovenam in liturgia, ac si tantummodo apud Croatias huiusmodi usus improbatus esset, nam eodem tempore etiam in Hispania ritus gothicus abolebatur. Fiebat autem ista abolitio ex motivis fidei et liturgiae ad formam romanam reducendae. Quae medio saeculo XI. de liturgia mozarabica exprobrabantur similiter et usui linguae slovenae in liturgia vitio vertebantur. Ut canones contra liturgiam slovenam a Nicolao II. et Alexandro II. lati iam ex antiquioribus temporibus ius habere ostenderentur, quae medio saeculo XI. de liturgia mozarabica circumferebantur, Joanni X. reddita sunt, sane quidem epistulas eius depravando et interpolando. — Joannes X. paci ac fidei studiosissimus in peninsula Balcanica successus assecutus est, quibus majores neque praedecessores neque successores eius obtinere unquam poterant.

Papež Ivan X. in njegova doba je v mnogočem še malo proučena in nejasna. Odkar je kremonski škof Liutprand pisal svojo Antapodosis, počiva kakor teman oblak na življenju in pontifikatu Ivana X., in naj so razlogi kar največji, da je Liutprand skrajno nezanesljiva priča, ko govori o sebi simpatičnih oziroma antipatičnih osebah ali strankah, služi navzlic temu še pri najnovejših avtorjih kot vir, ki mu je treba brezpogojno verjeti. Ni naloge te razprave, pisati življenjepis Ivana X., tudi ne, podati vsestransko sliko njegove delavnosti v dobi, ko je cerkev vladal kot papež.¹ Prvega in drugega se bo razprava le toliko dotikala, kolikor je za umevanje tu stavljene naloge potrebno.

1. Položaj ob početku pontifikata.

Stolico sv. Petra je Ivan X. zasedel koncem marca 914;² cerkev je vladal do julija 928, ko so ga politični nasprotniki nasilno odstavili in vrgli v ječo, kjer je kmalu potem umrl.³ Od Gregorja IV. (827—44) do Pashala II. (1099—1118), v dobi torej več kot 250 let, ni papeža, ki bi bil cerkvi toliko časa načeloval kot on. Zavidljiv pa radi tega čas njegovega pontifikata ni bil nikakor. Težke razmere so bile v Rimu, v Italiji in povsod v Evropi. V Rimu se je razvilo po smrti Ivana VIII. († 882) hudo politično strankarstvo za nadvlado v mestu in cerkveni državi, kjer so imele nekatere mogočne plemiške porodice glavno vlogo. Volitev papeža je bila cerkvi iztrgana, ko so l. 898 na sinodi v Rimu sprejeli kanon (X.), naj se papeža določa in voli »expetente senatu et populo«.⁴ Cesarstvo, ki bi

¹ O papežu Ivanu X. je pisal: Francesco Liverani, *Opere*. Vol. II., Giovanni da Tossignano, che sedette nel secolo X. col nome di Giovanni X. Macerata 1859. pp. 7—557. Na str. 471—500 obravnava poglavje XVII »Gesta di papa Giovanni in Dalmazia, Schiavonia, Illirico, Croazia e Bulgaria«.

² *Regesta pont. Rom.*, ed. Phil. Jaffé 2. ed., T. I. Leipzig 1888, p. 449.

³ *Pravtam* p. 452.

⁴ Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandl. u. Untersuchungen*. Paderborn. I. 1897; »Das Papstwahldekret in c. 28, Dict. 63« (p. 460—478), p. 474.

v smislu svoje ideje moralo ščititi cerkev in njenega glavarja pred vsakim nasiljem, je bilo že dolgo brez moči. Razni neznamiti knezi: Gvido Spoletanski (891—94), njegov sin Lambert (892—98), potem Nemec Arnulf (896—99), Ludovik III. iz Burgundije (901—05) in Berengar Forojulski (915—24) so se tedaj ob koncu 9. in početkom 10. stoletja pulili za cesarsko krono, ne da bi ji pa mogli pripomoči do ugleda. Pripadnost h gotovi politični stranki, pobarvani po svojih interesih v germansko ali italško smer, ali spojeni po svojih rodbinskih vezeh s to ali ono gospodujočo porodico, je določala kandidata za tiaro. Ne cerkev, le nasilje strankarsko fanatiziranega laiškega elementa je zakrivilo, da nekateri papeži iz tiste dobe niso odgovarjali svojemu visokemu poklicu. L. 904 se je porodici tuskulanskih grofov posrečilo spraviti svojega člana na papeški prestol, kjer je kot Sergij III. vladal od l. 904 do l. 911. To bi sicer ne bilo tako hudo, toda okolnost, da so v tisti porodici Theodora starejša ter njeni dve hčeri Theodora mlajša in Marozia imele vso oblast v rokah, ki so jo dosledno izrabljale v svoje vladohlepne in sladostrastne namene, daje Rimu nekaj pečat v vsi prvi polovici in še preko srede 10. stoletja. Sodobni nasprotniki so to okolnost strastno izrabljali, da so sovražnim osebam, tudi papežem, naprtili pregrehe in grda nagnjenja, ki prav gotovo niso bila vedno resnična, a so se zdela verjetna prav radi rodbinskih oz. strankarskih vezi, ki so jih z navedeno porodico družile.⁵ Tako v Rimu.

V Italiji so na jugu zagospodovali Saraceni-mohamedanci, ki so od svojih utrjenih postojank ob Gariglianu neprestano nadlegovali okolico Rima, Kampanijo ter spodnjeitalske pokrajine sploh. In ni bilo človeka, ki bi jih bil mogel od tam pregnati, ker so celo domači italški knezi iz medsebojnega nasprotstva sklepali zveze z njimi.⁶ Morale v politiki ti knezi niso poznali. Nevarnost je bila, da se bodo Saraceni zopet Rimu približali kakor v časih Sergija II. (844—47) in Leona IV. (847—55). Na severu so Italijo ogrožali Madžari-pogani. Čut za interese cerkve je bil med krščanskimi knezi tudi tukaj izginil. Potomci Karla Velikega, ki je sto let poprej tu na iztoku moč avarskih barbarov na korist krščanske ideje razpršil v nič, so plemenske sorodnike istih barbarov vabili v boje proti svojim krščanskim nasprotnikom. Od l. 898 dalje so Madžari skoraj vsako leto plenili in pustošili po severnih provincah Italije, pa prišli so tudi do Apulije na jugu.⁷ Politična nemoralnost je bila

⁵ Prim. L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, 3. éd. Paris 1911, p. 305 ss; Hefele, *Conciliengeschichte*, IV. 1860, p. 549 ss; B. Jungmann, *Dissertationes selectae in Hist. Eccl.*, T. IV. 1884, p. 39 ss; F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter III.*, p. 261—295.

⁶ Duchesne o. c. 315; Hergenröther, Photius, Patriarch v. Constantinopel II. Regensburg 1867, p. 573: isto že za dobo Ivana VIII. itd.

⁷ Fr. Kos, *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku II.* Ljubljana 1906, p. 274, št. 354.

tako velika, da jih je celo cesar Berengar klical kot zaveznike — Liutprand pravi, da so mu bili »amicissimi«⁸ — proti svojim nasprotnikom v pomoč.⁹ Od italških knezov je bil torej vsak preobrat na boljše izključen. Arnulf na severu je i sam že l. 892 naščuval Madžare proti Svetopolku.¹⁰ Seveda so prišli in v naslednjem desetletju velikomoravsko državo z zemljevida izbrisali, a so tudi krščanstvo v Panoniji korenito iztrebili¹¹ ter kmalu potem 5. julija 907 še bavarsko vojsko pri Bratislavi porazili.¹² Pota proti zapadu so se jim po kristjanih samih na stezaj odprla.

Žalostne so bile razmere tudi onstran Alp. Velika mogunška sinoda l. 888 in nemški nacionalni koncil v Triburu l. 895 sta nam v svojih kánonih ohranila mučno sliko tedanjih težkih razmer med Nemci.¹³ Še hujše je postalo po smrti Arnulfa l. 899, ko je država dobila otroka za vladarja v osebi njegovega sina Ludovika III. Ob sredobežnem antagonizmu nemških plemen, katerim se je zahotelo po kolikor možno popolni neodvisnosti oz. vsakemu izmed njih po nadvladi nad drugimi, je bil nositelj krone brez vsake moči. Madžarom je vse to pri njihovih izletih prav dobro služilo. Konrad I., ki je l. 911 zasedel prestol, je spoznal, da more vlasti le cerkev red in avtoriteto zopet prinesiti.

Nič bolje ni bilo na Francoskem, kamor so Normani iz Skandinavije redno hodili na plen in že dolga desetletja širili strah in trepet. Ob koncu 9. stoletja so se oni — tudi pogani — na Francoskem celo stalno naselili in njihov tedanji voditelj Rollo († 930) je zagospodoval na zapadnih straneh Pariza in na polotokih, v katere se te strani raztezajo. Tuj, nepopisno podjeten in bojevit element je prišel v deželo, ki ga je šele krščanstvo moralo prekvasiti. — Na Pirenejskem polotoku je vladal islam. Le na skrajnem severu so se ohranili svobodni ostanki nekdanje krščanske zapadnogotske države v vednih bojih z Mavri ter se polagoma pretvarjali v nove vlasti: leonsko, kastilsko, katalansko, aragonsko. Zanimivo pa je, da so nudili islamski kalifi na svojih zemljah krščanstvu mnogo svobode, kar je omogočilo, da se je v cerkvi na polotoku še nadalje ohranjala in razvijala stara gotška liturgija ter postajala v svoji mozarabski obliki del nacionalno-španskega verskega izražanja.

* * *

Na iztoku vlada skoraj na celi črti bizantinski, Rimu ne kaj prijazni vpliv. Tudi Hrvatska je bila prišla za malo časa v vazalno odvisnost od bazileja ob Bosporu in s tem v nevarnost

⁸ Liutprandi Antapodosis, PL 136, 831.

⁹ Kos o. c. p. 274, št. 354.

¹⁰ Pravtam, p. LI, 230, št. 303. op.

¹¹ Pravtam, p. 245.

¹² Pravtam, p. LII, 266, št. 342.

¹³ Hefele o. c. IV. p. 526 ss, 531 ss.

cerkvene podrejenosti od patriarha. To se je zgodilo za Zdeslava (878—79); pomorska dalmatinska mesta so bila že od prej in so ostala še nadalje v zvezi z Bizancem.¹⁴ Toda celinska Hrvatska se je kmalu potem po Branimiru (879—92) zopet osvobodila bizantinske nadoblasti.

Bizanc sam je po smrti Bazilija Makedonca l. 886 hitel popraviti, kar je bil s Fotijem nasproti Rimu zagrešil. Fotij je bil odstavljen in obe oblasti, cerkvena in svetna, sta takoj upostavili zopetno zvezo z Rimom, priznavši njegovo cerkveno nadoblast s prvim korakom, ki sta ga v cerkvenih zadevah napravili.¹⁵ Patriarh Antonios Kauleas, drugi naslednik Fotijev, je prištet svetnikom ne samo iztočne, ampak tudi zapadne cerkve.¹⁶ Tretji Fotijev naslednik Nikolaos Mystikos, izvoljen v februarju 895, je vsaj za dobo papeža Leona VI. izrecno pričal, da je bil mir med papežem in bizantinsko cerkvijo.¹⁷ Nove spore v episkopatu carigrskega patriarhata na eni strani ter med patriarhom in Rimom na drugi je povzročil Nikolaos Mystikos s svojim odklonilnim stališčem glede veljavnosti četrte ženitve. Tretjo, še bolj pa četrto poroko je namreč cerkvena zakonodaja v Bizancu strogo zabranjevala. Začetkom l. 906 se je Leon VI. (886—912) navzlic temu poročil z Zoè Karbonopsino, s katero je že mnogo časa prej živel v nedovoljenem razmerju in katera mu je l. 905 rodila kot nezakonsko dete sina, poznejšega cesarja Konstantina Porphyrogenneta. Patriarh je radi tega cesarja iz cerkve izobčil.¹⁸

Oba sta apelirala v Rim, da bi od tam dobila razsodbo o veljavnosti četrte poroke. Tudi ta priziv pomeni priznanje Rima kot najvišje instance v cerkvi! Sergij III. (904—11) je razsodil za veljavnost; posledica tega je bila, da je bil Nikolaos odstavljen in odveden v prognanstvo;¹⁹ na njegovo mesto je bil izvoljen za patriarha cesarjev spovednik Euthymios (907—12), ki je papeževo sentenco sprejel in veljavnost četrte poroke priznal. V carigraskem patriarhatu sta nastali stranki Nikolaítov in Euthymíancev. Prva je zametavala veljavnost četrte ženitve ter hkratu Nikolaja priznavala še nadalje za legitimnega patriarha; druga je držala z Euthymijem. Spor se je ob smrti Leona VI. († 11. maja 912) prenesel tudi na razmerje med Rimom in Carigradom. Nikolaos namreč je bil pozvan nazaj, Euthymios odstavljen, a zveze z Rimom pretrgane, ker ni hotel papež pristati na Nikolajevo ekstremno stališče radi četrte ženitve. Tu je Ivan X. v Rimu cerkvi zavladal.

¹⁴ Prim. Ferd. Šišić, *Geschichte der Kroaten I.* Zagreb 1917, p. 98 ss.

¹⁵ Hergenröther o. c. II. p. 686 s.

¹⁶ Prim. Acta SS. Febr. Tom. II. p. 622 ss (ad diem XII.). Tudi prvi neposredni Fotijev naslednik patriarh Štefan je svetnik; pravtam, Maji Tom. III. p. 36 ss (ad diem XVII.).

¹⁷ Nikolai ep. 75, PG 111, 277.

¹⁸ Prim. Georgios Kedr. PG 121, 1153; Theoph. Cont. PG 109, 388.

¹⁹ Prim. Georgios Kedr. PG 121, 1153; Theoph. Cont. PG 109, 388.

Bolgarska je stopila l. 870 v definitivno območje bizantinske cerkve in bizantinske kulture. Rim ni mogel tega pozabiti. Hadrijan II. (867—72) in njegov naslednik Ivan VIII. (872—82) sta pri tedanjem patriarhu Ignaciju in pozneje pri Fotiju opetovano reklamirala stare pravice rimske stolice nad tem ozemljem. Toda svojih prvih uspehov ni Rim na Bolgarskem nikdar več dobil nazaj. Latinski obred, ki se je bil v času od l. 866—870 razširil po Bolgarski, se je moral grškemu umakniti, prav tako latinsko svečenstvo grškemu. Še vedno je za nas skrivnost, zakaj ni hotel Hadrijan II. ugoditi Borisu, ko je le-ta prosil za nadškofa na Bolgarskem najprej Formoza, potem Marina, a je prosil obakrat zaman. Boris se je užaljen naslonil na Carigrad, ki je še isto leto 870 poslal nadškofa Josipa in temu priznal posebno privilegirano stališče. Lapôtre je dokazal, da je od l. 880 dalje bolgarska cerkev nasproti Carigradu naravnost avtokefalna.²⁰ Papež Ivan VIII. se v pismu z dne 13. avgusta 880 cesarjem Baziliju, Leonu in Aleksandru izrecno zahvaljuje, da mu je bila bolgarska dieceza zopet izročena.²¹ Zveza z Rimom se ne da posebno zasledovati, kar so gotovo zakrivile zmede, ki so v Rimu po smrti Ivana VIII. nastale. Mnogo bolje moremo ugotavljati neodvisnost Bolgarske nasproti carigrajskemu patriarhu. Ona se je uveljavljala ne samo v tem, da na Bolgarskem ni bil sprejet carigrajski uradni tekst sv. pisma kot podlaga za prevajanje svetih knjig v ljudski jezik,²² ampak še posebno v tem, da se je brez najmanjšega nam znanega protesta od tam povsod po Bolgarskem uvajala in širila slovenska liturgija. Zadnje se je pričelo vršiti zelo verjetno že pred smrtjo sv. Metoda († 885).²³ Bolgarska in Velikomoravska sta si bili tedaj sosedji; prav tako cerkvi prve in druge; poleg tega je na Velikomoravskem delovalo z Metodom mnogo Slovanov iz bolgarske države. Ko so po smrti Metodovi številni njegovi učenci pribežali na jug, se je slovenski obredni jezik še bolj širil. Le samostojnosti bolgarske cerkve je treba njegovo brzo razširjenje pripisati. Boris (852—88, † 907) in njegov sin Simeon (893—927) sta naravno tudi iz političnih

²⁰ Lapôtre, *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque Carolingienne* I. Le pape Jean VIII. Paris 1895, p. 71—74.

²¹ »Vobis gratias multas referimus, quia Bulgarorum dioecesim pro amore nostro gratanti animo sancto Petro, ut iustum erat permiseritis habere.« Mansi, *Amplissima Coll. Conc.* 17a & 18a (an. 872—967), p. 186. Če piše torej dr. W. N. Slatarski: »Boris hatte alle Beziehungen zu Rom abgebrochen und blieb der orthodoxen Kirche treu, von der er viel mehr Konzessionen zu erlangen hoffte als von der römischen«, vsekako historičnim dejstvom to ne odgovarja. Prim. njegovo *Geschichte der Bulgaren*. I. Teil, p. 46. Leipzig 1918. Verlag v. dr. Iwan Parlapanoff.

²² M. Murko, *Geschichte der älteren südslavischen Literaturen*. Leipzig 1908, p. 61; prim. tudi p. 66 s.

²³ Prim. V. Jagić, *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache*. Berlin 1913, p. 76 s.

razlogov slovenski obredni jezik pospeševala, ker je ta okolnost i cerkev i državo samo odtegovala kontroli in vplivu po carigrajskih oblasteh. Zato so Boris in razni plemiči v deželi begunce-svečenike iz Velikomóravске zelo prijazno sprejeli.²⁴ Metodov učenec sv. Klemen je postal veliški biskup za pokrajine ob Ohridskem jezeru, širil je meništvó²⁵ in vzgajal je svečenstvo naravnost velikopotezno. Umrl je 27. julija 916.²⁶ Njegovo žitje pripoveduje, da je vzgojil on „Βουλγάρων γλώσση πρῶτος ἐπίσκοπος“²⁷ in nastavljal po bolgarskih pokrajinah 3500 klerikov, gotovo v duhu sv. Metoda: v slovenskem obrednem jeziku, ki je na tak način še za njegovega življenja proti grščini več ali manj povsod zavladal. Tudi njegov tovariš sveti Naum je deloval v isti smeri († 910).²⁸

Delo sv. Klementa se je razvijalo in poglobljalo tudi v zelo ugodnem zunanem miljeu. V deželi je bil mnogo let mir, motilo ga je za nekaj časa le vojno stanje med Grki in Bolgari, ko je Simeon I. 893 vladó prevzel. Šele po smrti cesarja Leona VI. so se pričeli dolgotrajni boji. V ti dobi miru se je starobolgarska cerkvena književnost povzpela do razcvita. Simeon sam se je v njej posredno in neposredno udeležoval.²⁹ Razmere za slovenski obredni jezik so bile torej ugodne; pa tudi po smrti Leona VI. mu niso bile nasprotne, ker je vojno stanje ločitev od Bizanca še bolj pospeševalo. Vojno stanje je zveze ž njim sploh prekinilo. To se opaža tudi v odnosih med Bolgarsko in patriarhom v Carigradu.

Drugače so bile razmere pri Hrvatih. Politično so bili razdeljeni na posavske Hrvate, ki so bili v drugi polovici 9. stoletja preko zgornjepanonskega kneza Kocelja (861—76) in potem preko lastnega kneza Braslava (c. 880—96) kletveniki Frankov, in na dalmatinske, ki so delj časa sicer tudi priznavali frankovsko nadoblast, a so za Zdeslava (878—79) prišli pod hegemonijo bizantinskega cesarstva. Branimir (879—92) je postal neodvisen knez ter znova stopil v zvezo z Rimom baš ob času, ko se je papež na vso moč prizadeval pridobiti tudi Bolgarsko zase.³⁰ Bizantinski deli Dalmacije, mesta in otoki, so ostali še nadalje v zvezi z Bizancem. Vendar so imeli dalmatinski Hrvati že iz prve polovice 9. stoletja neko cerkveno samostojnost, ki so jo že izza svojega pokristjanjenja po zapadnih frankovskih misijonarjih z ustanovitvijo posebne hrvat-

²⁴ Pravtam, p. 97, 109 s.

²⁵ Prim. Vita S. Clementis, PG 126, 1228 ss. — Prim. tudi: Vasilije Marković, Православни монаштво и манастири у средњевековној Србији. Сремски Карловци 1920, p. 2-7.

²⁶ Jagić o. c. p. 111—119. Prim. tudi dr. Fr. Pastrnek, Dějiny slovanských apoštolů Cyrilla a Methoda, V Praze, 1902, p. 147 ss.

²⁷ Vita S. Clementis, PG 126, 1228.

²⁸ Vasilije Marković o. c. p. 7.

²⁹ Murko o. c. p. 58 ss.

³⁰ Šišić o. c. p. 104 s; prim. tudi p. 71.

ske Rimu podrejene biskupije v Ninu ostvarili.³¹ Nevarnost, da bi prišli tudi oni, kakor so prišla že davno prej dalmatinska mesta in otoki pod carigrajski patriarhat, je Branimir odstranil. Ta neodvisnost od sicer Carigradu podrejenih, a po svojih tradicijah in po svojem duhu latinsko orientiranih biskupij v Splitu, Zadru ter na otokih Rabu, Krku in Osoru je morala mnogo sodelovati, da se je tudi po dalmatinsko-hrvatskih župah razširil slovenski obredni jezik najbrž že od časa sv. Metoda naprej.³² Zaprek ni bilo nobenih. Do prihoda Madžarov so bile te pokrajine po panonsko-hrvatskih v neposredni zvezi s panonsko-sriemsko nadbiskupijo sv. Metoda; prav tako so dolgo, do smrti Simeona l. 927 in še dalje, neposredno mejile na Bolgarsko. Tudi jim svečeniški naraščaj ni dohajal iz latinsko opredeljenih biskupskih mest v Dalmaciji, pač pa se je vsaj del Metodovih učencev po smrti svojega učitelja vanje zatekel, in beg pred Madžari je pozneje še druge v slovenskem obrednem jeziku vzgojene svečenike semkaj napotil. Škoda, da tukaj ni nikjer nastopila nobena osebnost, ki bi negovala slovenski jezik in literaturo in nam zapustila neizpodbitne dokaze za obstoj slovenskega obrednega jezika iz te dobe, kakor vidimo to pri Bolgarih.

Srbi, ki so v notranjosti polotoka že v prvi polovici 9. stoletja prišli do državne samostojnosti, so pozneje med Bolgari in Grki kolebali sedaj na eno sedaj na drugo stran. V cerkvenem oziru ne opazamo pri njih v tem času nobene ustaljenosti. Papež Ivan VIII. je hotel sicer usmeriti tudi nje proč od iztoka in je zato kneza Mutimira (c. 850 do c. 891) l. 873 nagovoril, naj se podredi Metodovi sriemsko-panonski biskupiji.³³ Kaj je Mutimir napravil, ni znano. Znano je le to, da je l. 878 došlo večje število grških misijonarjev, da bi delovali ne samo med Srbi, temveč tudi med slovanskim ljudstvom južno Cetine pa med Neretljani, ki so bili še pogani;³⁴ očitno je bil tukaj Fotij vmes. Mutimirov drugi naslednik Peter Gojniković (892—917) je priznaval grško nadoblast, a je bil posebno od 898 dalje tudi s Simeonom v prijateljskih stikih. Grško nadoblast je priznaval vsaj do leta 912 tudi zahumski knez Mihael Višević (910—30).

Na Balkanskem polotoku razlikujemo torej ob času, ko je bil Ivan X. izvoljen za papeža, tri velike samostojne državne tvorbe: bizantinsko, bolgarsko in hrvatsko, ki so se po svojih močnih vodilnih osebnostih in po svoji notranji konsolidaciji silno razlikovale od atomiziranih oz. notranje neurejenih vlasti

³¹ Pravtam, p. 62, op. 1.

³² K. Jireček, *Geschichte der Serben I.*, Gotha 1911, p. 177 s; Šišić o. c. p. 108.

³³ Rački, *Documenta Hist. Chroat. per. ant. ill.*, Zagrabiae 1877, p. 367 s. Prim. tudi: *Monumenta G. hist. Ep. VII*, 282.

³⁴ Rački o. c. 369 ss.

v Italiji in ostali Evropi. Ivan X. je stal pred nalogo, krščanskim ljudstvom v Italiji in Evropi prinesiti red in mir, balkanske narode pa, za katere sta se Nikolaj I. in Ivan VIII. toliko žrtvovala zaman, navezati k Rimu.

2. Pri delu za upostavitvev avtoritete.

Naj se ozremo na katerokoli stran pontifikata Ivana X., nikjer ne dobimo ni najmanjših podatkov, ki bi kakorkoli potrjali znano Liutprandovo pikantno poročilo o načinu, kako je Ivan X. prišel do papeškega prestola.³⁵ Liutprand govori prav gotovo tukaj neresnico; o ti dobi je on sploh zelo slabo poučen; zanj ne pozna dobro niti papežev v Rimu niti nadškofov v Ravenni. Svoje delo je pisal kakih 60 let pozneje, ko so se zadevni dogodki vršili. Vrh tega izrecno poudarja, da hoče pristransko pisati. Svoje delo označuje kot osvetlo, kot *retributio-ἀνταπόδοσις* nasproti Berengariju Ivrejskemu in njegovi ženi Willi.³⁶ sploh nasproti onim, ki so pripadali italški stranki od Karla III. (881—87), s katerim svoje delo pričenja, naprej, a hkratu tudi kot nagrado nasproti onim, ki so mu bili naklonjeni, t. j. nasproti nemški stranki, kateri je od l. 950 dalje pri Ottonu I. služil in od katere je l. 962 biskupsko mesto v Cremoni dobil. To so dejstva. Zato moramo le neznanstveno tendenco gledati v okolnosti, ako ga nekateri historiki navajajo kot pričo za umazane anekdote v življenju tedanjih papežev.³⁷ Politična stranka, ki je Ivana X. spravila v Rim, je bila nemški stranki nasprotna, zato jo v Ivanu X. Liutprand svojemu stališču primerno cinično spravlja ob čast in ugled. Drugi res sodobni viri Ivana X. kar najlepše sodijo, kakor Flodoard iz Rheims-a³⁸ in Berengarijev slavopevec.³⁹ Tudi pariarh Nikolaos Mystikos, ki je bil skrupulozno strog v zadevah

³⁵ Prim. Liutprandi Cremonensis episcopi *Antapodosis* l. II., c. 47, 48. PL 136, 827 s; kritično sodbo o tem poročilu prinaša n. pr. Hefele o. c. IV. 553 s. Sodbo o Liutprandu podaja n. pr. W. Wattenbach, *Deutsche Geschichtsquellen im Mittelalter* I., Berlin 1885, p. 391—396. »Er stammte aus vornehmen longobardischem Geschlecht. Auf die Römer sieht er als ganz entartet mit tiefer Verachtung herab« (p. 391). Prim. tudi Gregorovius o. c. 262, ter sodbo o Liutprandu pri W. Wattenbach, *Deutsche Geschichtsquellen im Mittelalter* I. B. Berlin 1885, p. 391—396.

³⁶ Liutprandus o. c. l. III. c. 1. PL 136, 837.

³⁷ N. pr. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, III. Leipzig 1906, p. 205; Baronius, *Annales Ecclesiastici*, T. XV. sledi Liutprandu brezpo- gojno; zato so njegove sodbe o Ivanu X. [ad a. 915, Nr. 3; a. 918, Nr. 2; a. 928, Nr. 2] nekritične.

³⁸ Flodoardi, *Canonicus Rhemensis, opuscula Metrica* l. XII. c. 7.; PL 135, 831 s, kjer ga pisec proslavlja kot »munificisque sacram decorans ornatibus aulam«.

³⁹ Njemu je bil Ivan X. »officio affatim clarus sophiaque repletus«; prim. Panegyricus Berengarii, l. IV. 90; Mon. Germ. hist., Pertz, Script. T. IV. p. 208.

spolne morale in je bila njegova skrupuloznost vzrok, da je za mnogo let celo zveze z Rimom prekinil, ne navaja v svojih mnogobrojnih pismih nikjer kaj takega, kar bi mu bilo glede Ivana X. v spotiko, dasi je bil po svojih poslancih gotovo poučen o življenju papeževega dvora. Kar nekateri viri papežu očitajo, je to, da je »contra instituta canonum agens Romane ecclesie invasor factus«, ⁴⁰ ker je ravennatsko stolico zamenil z rimsko, vendar so bili baš pred njim papeži Marinus (882—84), Formosus (891—96), Stefan VI. (896—97) in Sergij III. (904—11) isto napravili in je radi tega ta očitek brezpredmeten. Prav tako ne pomenja ničesar, ako je mogočna stranka — »invitatus a primatibus Romanae urbis« ⁴¹ — izposlovala njegovo izvolitev in da je iz Ravenne »petitus ad hanc Romanam percolit arcem« ⁴² ker je bilo to pač v duhu rimske sinodalne odredbe iz l. 898.

Papeževo življenje stoji neomadeževano in čisto pred nami, njegov pontifikat je prežet velikih idej in poln velikih del.

. . .

Najprej je hotel vrniti Italiji in Evropi red in mir. V decembru 915 je zaupal Berengarju cesarsko dostojanstvo. Toda v Berengarju se je motil. Berengar mu ni prinesel pomoči ne proti Saracenom ne proti Madžarom. Da, v gornjeitaljskih spletkah je l. 924 ta cesar Madžare celo sam poklical v Italijo. Ivan X. si je moral i proti Saracenom i proti Madžarom drugače pomagati. Proti prvim je v čudovito kratkem času organiziral kneze iz Beneventa, Capue, Salerna, Toscane, Spoleta, Neapelja in Gaete; pridobil je celo vladarja v daljnem Bizancu, da je poslal svoje brodovje na pomoč; zedinil je tudi razprte velikaše v Rimu, da so oni in vsi drugi sprejeli vrhovno poveljstvo rimskega senatorja Theophylakta in grofa Alberika, in se sam neposredno udeleževal raznih bojov, da bi s svojo prisotnostjo in osebno avtoriteto ohranjal med knezi potrebno sloglo in disciplino. Nevarnost od Saracenov je bila še tekom poletja 916 popolnoma odstranjena. ⁴³ Proti Madžarom ni mogel najti v Italiji pomoči. Iskal in našel jo je v Nemcih in Hrvatih. A najprej je trebalo tu in tam razpršene sile osredotočiti v rokah vladarja. Zato je njegovo avtoriteto in njegovo moč skušal dvigniti potom cerkve in njenih organov. Takoj po veličastnih uspehih v Italiji ga vidimo po legatu škofu Petru iz Orte v septembru istega leta 916 pri veliki sinodi v Hohenaltheimu.

⁴⁰ Chronicon S. Benedicti Casinensis; Monumenta Germ. hist., Scriptores rerum Long. et Italic. saec. VI—IX, p. 484.

⁴¹ Pravatam.

⁴² Flodoardus o. c. PL 135, 831.

⁴³ Prim. Duchesne o. c. 315 ss; Alfred v. Reumont, Geschichte der Stadt Rom II. Berlin 1867, p. 229 ss.

Cela vrsta kánonov je bila tukaj sprejeta, da se upostavi zvestoba in pokornost nasproti kralju, težke cerkvene kazni določene za izdajo in nezvestobo.⁴⁴ Sadovi se sicer niso takoj pokazali, a uživala jih je že naslednja generacija, ko je dočakala madžarske poraze l. 933 in l. 955 in zrla v Henriku I. in Ottonu I. mogočno rast nemške države. — Pri Hrvatih je nastopil sicer drugače, a v luči iste ideje, da pomagaj cerkev državi do konsolidacije in avtoritete. Hrvati so se razvili ravno tedaj v najmogočnejšo državo na severozapadu Balkanskega polotoka ter so dobili po Ivanu X. v Tomislavu svojega prvega kralja. Kako sta oba za hrvatsko državo skupaj delovala, bomo videli pozneje. Vsekako je ta država bila tako močna, da je madžarske roparske pohode na svojo stran popolnoma onemogočila. — Za avtoriteto vladarja se je Ivan X. zavzemal tudi na Francoskem, ko je l. 921 ostro nastopil proti kölnskemu nadškofu Hermannu, ki je ne oziraje se na zadevne kanonično priznane pravice Karola IV. imenoval Hilduina za škofa v Liège-u.⁴⁵ Drugi vladarji na zapadu so bili itak v zvezi z njim.⁴⁶

* * *

Zelo važno je razmerje Bizanca do Ivana X.

L. 912 je umrl cesar Leon VI. Filozof. Naslednik mu je bil brat Aleksander, ker je imel Leonov sin Konstantin komaj sedem let. Toda že junija meseca 913 je preminul tudi Aleksander in pomagati so si morali z začasno oskrbniško vlado, kateri je načeloval patriarh Nikolaos Mystikos. Cesarica-mati Zoè Karbonopsína pa je patriarha l. 914 iz vlade izločila in radi njegovega stališča v vprašanju tetragamije nemilostno ravnala z njim, dokler ni Konstantin sam posegel vmes, ki je l. 919 mater odstranil od vlade ter Nikolaja zopet poklical na dvor. Istočasno je dobil tudi admiral Romanos Lekapenos velik vpliv pri Konstantinu, ki se je z njegovo hčerko Heleno poročil. Zoè je hotela Romana zastrupiti, a zarota je bila odkrita in ona je morala iti med nune. Romanos je bil še decembra istega leta kronan za avgusta; postal je faktični vladar v Bizancu; Konstantin se je bavil s knjigami.

Nikolaos Mystikos je že l. 906 pretrgal zveze z Rimom, ko je Sergij III. priznal veljavnost poroke med Leonom in Zoè. Euthymios je stališče papeža sprejel, zato je on ostal v zvezi z Rimom. Ko je pa Nikolaos l. 912 zopet zasedel patriaršijski prestol, je dal črtati iz diptihov i Euthymija i papeža v Rimu. Nastal je torej razkol med Rimom in Bizancem. Toda stiske, v katere je prišla bizantinska država po dolgotrajnih bojih s

⁴⁴ Prim. Hefele o. c. p. 556 ss; osobito capitulum 19 ss, p. 558 ss.

⁴⁵ Jaffé, Regesta T. I., 2. ed. p. 449, Nr. 3564.

⁴⁶ Prim. Baronius, Annales T. XV: n. pr. Ordonij, leonski kralj, ad a. 915, n. 4.; ad a. 918; Aethelstan, angleški kralj, ad a. 924 n. 9 ss.

Simeonom, in nevarnost, katera je pretila glavnemu mestu radi njegovega zmagovitega prodiranja, dalje zavest, kako zločinsko počenje so boji med kristjani, in končno globoka vernost, ki je patriarha Nikolaja odlikovala, so Nikolaja privedle do spoznanja, da je tudi razkol sam veliko zlo. Razmere so mu postale neznosne, zato je skušal duhove izmiriti najprej doma, kar se mu je tudi na sinodi julija meseca l. 921 posrečilo. Po 15 letih notranjega razdora⁴⁷ je bil takrat *ὁ τόμος τῆς ἐνώσεως* sprejet.⁴⁸ Tetragamija se tukaj izrecno prepoveduje kot nedovoljena in neveljavna. Tretja ženitev je dovoljena, a le pod izrednimi pogoji. Koj na to je poiskal patriarh stike tudi z Rimom, ki je sprva kazal neko nezaupnost, a je dve leti pozneje spravo s Carigradom sprejel. Razkol je prenehal. Iz pisma, ki ga je Nikolaos sredi l. 923 pisal bolgarskemu caru Simeonu,⁴⁹ je razvidno, da je v Carigradu vse v redu, da je zveza med rimsko in konstantinopelsko cerkvijo zopet upostavljena: „*πάντα ὅσα ἐδεῖτο θεραπειᾶς, ἔτυχε τῆς ὀφειλουμένης λύσεως*.“ Rim je bil poslal posebne legats, ki so stališče Nikolaja odobrili.⁵⁰

Vprašanje je samo, kako je Rim stališče Nikolaja Mystika sprejel. Zapadna cerkev je zakoncem vedno dovoljevala po smrti enega dela drugemu novo poroko brez vsake določbe, kolikokrat se ne sme ali se še sme poročiti. Je-li odnehala ona? Ne, popuščal in popustil je Nikolaos, in sicer na način, s katerim jasno priznava primat oz. vrhovno oblastno instanco rimske cerkve. Primat rimske cerkve sta on in cesar izpovedala že l. 906, ko sta za razsodbo apelirala v Rim. Tedaj in še precej časa potem je bil Nikolaos o s e b n o prepričan, da je prepoved tetragamije božjega izvora.⁵¹ Toda dejstvo, da je Rim čisto drugega mnenja, da so neuspehe Bizanca v vojski proti Simeonu mnogi smatrali kot kazni za razkol,⁵² ki ga je on v vprašanju četrte ženitve povzročil, mu je morala prej

⁴⁷ Izrecno omenja to sam v prvem pismu na papeža Ivana X., ko pravi, da je Gospod Jezus Kristus „*τὸν τάραχον τῆς καθ' ἡμᾶς Ἐκκλησίας ἰδοὺ πεντεκαιδέκατον ἔτος... εἰς τὸ ἀτάραχον διελύσατο*.“ Nik. ep. 53, PG 111, 246. — Prim. tudi pravtam ep. 54, p. 253, kjer govori zopet o 15 letih, kar je nastala zmeda v Carigradu.

⁴⁸ Mansi, T. 17a & 18a, p. 336—341; prim. tudi dr. Jos. Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Wien 1864, p. 441 ss.

⁴⁹ Za datiranje Nikolajevih pism na Simeona in bolgarskega nadškofa prim.: V. N. Zlatarski. „*Πισματα на цариградекия патриархъ Николая Мистика до българския царъ Симеона*.“ *Сборникъ за нар. вмотв., наука и книж.* София (1894) X p. 372—428; XII (1896) p. 121—211. — Za zgoraj citirano pismo prim. PG III, 177; ep. 28.

⁵⁰ Nik. ep. 28. PG 111, 179 s.

⁵¹ Nik. ep. 32. PG 111, 205. Prepoved četrte ženitve označuje kot „*ἡ σιμνότης τῆς πίστεως*“, „*ἡ ἀνωθεν ἱερὰ παράδοσις*“, „*ἡ κρίσις τῶν ἀποστόλων*“ i. t. d.

⁵² Nik. ep. 75. PG 111, 276 s.

ali slej pomagati do spoznanja, da je s svojo opozicijo proti Rimu na krivem potu. Leta 912 je v obširnem pismu na Anastazija III. (911—13) skušal sicer dokazati, da ima on prav.⁵³ Odgovora ni dobil iz Rima nobenega bodisi radi tega, ker je Anastazij III. in njegov naslednik Lando (913—14) prehitro umrl, bodisi radi tega, ker je Rimu v svoji neoportuni gorečnosti očital mala fides.⁵⁴ Tudi Ivan X. ni imel povoda patriarhu izkazovati svoje zaupanje, dokler bi mu sam ne priznal svoje zmote. Ko je l. 916 iskal proti Saracenom pomoči v Carigradu, ni imel Nikolaos, ki je bil tedaj izločen iz vlade pri dvoru, prav nobene vloge pri tem. Svoje ekstremno stališče pa je Nikolaos začel zapuščati od trenutka, ko je po smrti Aleksandra Konstantinovo mater Zoë, katere l. 906 nikakor ni hotel priznati za cesarico in legitimno soprogo Leona VI., javno pozdravljal kot avgusto.⁵⁵ To se je zgodilo l. 913, eno leto po pismu na papeža Anastazija, ki je bilo ostalo brez odgovora. Patriarh je torej odnehal. S tem pa je že indirektno priznal pravoveljavnost Leonove četrte poroke ter legitimnost razsodbe papeža Sergija III. in stališča patriarha Euthymija. Tako pa je opustil tudi svoje naziranje, da je prepoved četrte ženitve božja prepoved, ter sprejel nauk Rima, da je ta stvar zadeva cerkve, ki lahko napravi iz nje le večji ali manjši zakonski zadržek, ampak vedno le zadržek, od katerega je možno dobiti oprost.

„Ὁ τόμος τῆς ἐνώσεως“ leta 921 zameta sicer četrto ženitev, a le kot zadržek, ki naj se v iztočni cerkvi ne oprosti, kajti četrte ženitve Leona VI. nikakor ne obsoja. V pismu, ki ga je Nikolaos po izvršeni spravi v Carigradu poslal po posebnem zaupniku Ivanu X., v Rim, prosi „ὥστε τὰ κατανυγθέντα ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς Ἐκκλησίᾳ καὶ εἰρηνικὴν λαβόντα κατάστασιν, οὕτω καὶ τὰ ἐν ὑμῖν τυπωθῆναι“,⁵⁶ prosi torej, naj Rim potrdi, kar so oni v Carigradu glede tetragamije za svojo cerkev sklenili, da je namreč četrta ženitev razdiralni zakonski zadržek v grški cerkvi, ki naj ga odslej dalje tudi Rim, seveda za grško cerkev, priznava in upošteva. Patriarh tukaj izrecno izpoveduje vrhovno oblast rimskega papeža: odpoveduje se svojemu nazoru in prosi za potrditev iz Rima, da sme četrta ženitev veljati v njegovi cerkvi kot zakonski zadržek. Pokojnega Sergija III. pa, kateremu je v pismu do Anastazija III. l. 912 indirektno očital, da ni spoštoval dostojanstva cerkve in avtoritete

⁵³ Nik. ep. 32. PG 111, 196—220.

⁵⁴ „Πορεύειν εἰς τὰ τῶν Χριστιανῶν εἰσρηγάγετε ἄγρια“ — „Σὺν δ' ἂν εἴῃ καὶ τοῦτο τὸ τὸλμημα, τὸ τὴν ἀμαρτίαν μὴ δοκεῖν ἀμαρτίαν νομίζειν.“ Pravtam p. 205, 214 i. t. d.

⁵⁵ Hergenröther, Photius III. 678.

⁵⁶ Nik. ep. 53. PG 111, 249.

cerkvenih kanonov, češ, da je očitno nečistovanje (četrto ženitev) smatral za legitimen zakon itd.,⁵⁷ proslavlja sedaj kot blaženega.⁵⁸ S tem seveda preklicuje vse, kar je proti Rimu zastopal, in priznava svojo zmoto.

Kako sijajna razlika med Nikolajem in Fotijem! —

Ko je Nikolaos v posebnem pismu l. 923 zopet prosil papeža, naj pošlje svoje legat v Carigrad, da se zveza med obema cerkvama proglasi,⁵⁹ je mogel Ivan X. sedaj to brez skrbi storiti. Poslal je tja škofa Theophylakta in Kara, ki sta Nikolajevo sedanje stališče odobrila, obsodila ž njim tudi pohujšanje, ki je bilo v carigrajski cerkvi nastalo povodom Leonove četrte ženitve,⁶⁰ ter upostavila edinost med zapadom in iztokom. Papežev primat je zmagal. Načelno mu Nikolaos ni bil pravzaprav nikdar nasproten. Kar je l. 906 napravil, to je sedaj l. 923 zopet ponovil. Vršil je v dejanju, kar je drugače tudi z besedo učil. Rimski škof je bil njemu vedno oseba, „ὁ ἀπειθεὶν ἀθέμιτον κρίνομεν“,⁶¹ kdor njega ne sluša bo občutil jezo prvakov apostolov; svet strah naj prepreči, da bi kdo opomine rimskega škofa preziral.⁶²

Nikolaos je umrl 15. maja 925 v zvezi z Rimom. Iztočna cerkev ga časti kot svetnika.⁶³ V zvezi z Rimom je ostala iztočna grška cerkev tudi nadalje do Kerularija v naslednjem stoletju.

3. Razmerje Bolgarske do Bizanca in Rima.

Cerkvena smer Bizanca je smer onih cerkva, ki so od njega bodisi politično, bodisi duhovno oz. liturgično odvisne. Rim se je tega prav dobro zavedal. Odkar so Grki pri konferenci, ki so jo priredili tri dni po sklepu IV. carigrajskega

⁵⁷ Nik. ep. 32. PG 111, 205, 208 s.

⁵⁸ Nik. ep. 53. PG 111, 249.

⁵⁹ Nik. ep. 56. PG 111, 256 s.

⁶⁰ Baronius, Annales, XV, 557, oz. Zhishman o. c. 441, pod črto: „Ὁ καὶ τὰ σκάνδαλα, τὰ ἐκ τοῦ τετάρτου γάμου συμβεβηκότα ἔπαυσαν, καὶ εἰρήνην τῷ κλήρῳ παρέδωκαν.“ Pod „τὰ σκάνδαλα τὰ ἐκ τοῦ τετάρτου γάμου συμβεβηκότα“ ni treba nikako razumeti četrte poroke Leona VI., ampak okolnosti, v katerih je nastala in zmedo, katero je v Carigradu povzročila. Nepravilno mislijo oni, ki trde, da legati v Carigradu niso mogli sprejeti stališča Nikolaja, in da je radi tega sploh nejasno, kaj so oni tam potrdili in kaj ne. Saj niso sprejeli četrte ženitve kot zakonskega zadržka za vesoljno cerkev; pritrdili so samo prošnji patriarha, da tudi rimska cerkev ta zadržek prizna na iztoku. To pa so lahko napravili, potrdili so tetragamijo, bizantinski etični miselnosti primerno, kot razdiralni zadržek z veljavo na iztoku, ter tako vršili mandatarno funkcijo rimske vrhovne nadvlasti. Prim. Zhishman o. c. 440, op. 4. — Hergenröther o. c. III. 693 s. — Hefele o. c. IV. 562 itd.

⁶¹ Baronius, Annales XV. p. 556.

⁶² Pravtam.

⁶³ Acta SS., Maji Tom. III. p. 507 ss (ad diem XV.).

cerkvenega zbora, podali načelo, da nima Rim ničesar iskati v območju grškega cesarstva niti v pokrajinah nekdanjega Illyrika,⁶⁴ ki jih je Leon III. Izavrijski l. 732 rimski jurisdikciji nasilno odvzel in carigraskemu patriarhatu podredil, so postali papeži nasproti Grkom nezaupni in oprezni. Niso gledali v njih samo tekmece, ki jim jemlje stare pravice, ampak tudi činitelja, ki je po svojih tendencah dušam nevaren. Ivan VIII. je l. 878 Borisu odkrito povedal: »In eis saepe praesule constantinopolitano vel imperatore, aut plerumque utroque auctore facto haereseos, plures qui sub ipsis sunt, adulatione aut certe timore illis efficiuntur consimiles, et vae tunc eis est, qui societatem sequuntur eorum;«⁶⁵ zato opomin, ki nam razodeva stališče Rima: »Revertimini ergo ad b. Petrum, apostolorum primum;«⁶⁶ zato svarilo: »Noli ergo sequi Graecos, fili carissime, quia argumentis semper fallacibus student, semper dolosis intendunt versutiis.«⁶⁷ — Bridke skušnje so ga privedle do tega nezaupanja in do tega stališča nasproti iztoku. Celo grški obredni jezik, ki so ga bili samostanu sv. Gregorija v Rimu dovolili, jim je bil sumljiv.⁶⁸ Ta miselnost je v Rimu za dolgo časa pač trajna ostala. Ž njo imamo tudi pri Ivanu X. računati. Zato je tudi on še drugače deloval v tradiciji izza Nikolaja I. in Ivana VIII., skušal torej na ozemlju nekdanjega Illyrika paralizirati vpliv Bizanca ter pridobiti za Rim Bolgarsko in narod na ozemlju nekdanje rimske Dalmacije. Predpostavljati moramo, da so bili v Rimu dobro poučeni ne samo o dogodkih v Carigradu, temveč na Balkanu sploh. »Čemu bi Ti reči opisovali,« je pisal Nikolaos Mystikos l. 921 Ivanu X., »ki jih že brez mojega pisma poznaš!«⁶⁹ »Dobro vem,« je v drugem pismu izpovedal, »da se za vse zanimaš, tudi če Ti jaz ne pišem, in da poznaš prav tako dobro kot jaz vse, kar se je zgodilo meni in cerkvi božji.«⁷⁰

⁶⁴ Anastasii Bibliothecarii historia de vitis Rom. pont. Adrianus II., PL 128, 1393 s; zastopniki iztočnih patriarhov so ugotovili nasproti rimskim legatom: »Satis indecens est, ut vos, qui Graecorum imperium detrectantes. Francorum foederibus inhaeritis, in regno nostri principis ordinandi jura servetis. Quapropter Bulgarorum patriam... sanctae Ecclesiae Constantinopolitanae... nunc per Christianismum restitui iudicamus.

⁶⁵ Joh. VIII. ep. 75, Mansi o. c. 17a & 18a, p. 63.

⁶⁶ Pravtam.

⁶⁷ Pravtam.

⁶⁸ Prim. Hergenröther, Photius II. p. 307.

⁶⁹ Nik. ep. 53. PG 111, 248: „Ὡς οὖν πρὸς εἰδότα, παραλείπειν καλὸν ἡγησάμην τὸ γράφειν, ἃ καὶ τοῦ γράμματος χωρὶς οὐ λέληθεν ὑμᾶς.“ Sploh prim. ves uvod pisma.

⁷⁰ Nik. ep. 77. PG 111, 281: „Οἶδαμεν γὰρ ἀναμφιβόλως, ὥς ἡ... σύνεσις ὑμῶν καὶ χωρὶς τῶν ἡμετέρων γραμμάτων πάντα διερευνῶσα καὶ ἐξετάζουσα, οὐδὲν ἑλαττον ἡμῶν ἐξεπίσταται τὰ συμπεσόντα ἡμῖν καὶ τῇ τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίᾳ.“

Kaki so bili torej odnosi Bolgarske do Carigrada in Rima?

Na Bolgarskem je vladal Simeon; čuden mož; sedaj menih in asket, sedaj ohol in krvoločni vojščak;⁷¹ grško vzgojen vseznalec,⁷² a propagator slovenske kulture; z orlovsko drznimi političnimi načrti, a dostopen poklonom in darovom, ki ga od načrtov odvajajo;⁷³ besedo daja, a je ne drži;⁷⁴ norčuje se iz patriarha in iz carjev.⁷⁵ On je pravi prototip v bizantinskem miljeju vzgojenega mogočnega.

Saj skoraj ni moglo biti drugače. Simeon je bil rojen okoli l. 863.⁷⁶ Če je prebil svojo deško dobo v Carigradu kot dijak in pozneje tam živel kot menih, kakor pripoveduje Liutprand, tedaj je živel med Grki v letih 870—890. Kaj je tam videl? Fotija, boj za cerkveno nadvlado na Bolgarskem, Fotijevo sinodo l. 879/80, mržnjo proti Rimu, razuzdanost na dvoru, cerkev kot politicum v rokah bizantinske vlade, a tudi veličastno kulturno delo Bazilija I. Vtise vsega tega je prinesel domov na Bolgarsko.

Ko je l. 893 vlado nastopil, je bila Bolgarska cerkveno že neodvisna od patriarha v Carigradu. Ta neodvisnost se je

⁷¹ Liutprandus o. c. l. III, 29., PL 136, 847, kjer L. poroča, da je bil Simeon nekaj časa tudi menih; ali pa Nik. ep. 5. PG 111, 53, kjer piše početkom l. 913 patriarh o njem, kako radi prve vojske s kristjani (893—96) pokoro dela „νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ“ — „ἐαυτὸν ἐκκαθαίρων νυσταγίας καὶ ἀνικρυσίας συντρίψει καρδίας“ in Nik. ep. 12, PG 111, 96, da hodi v cerkev, kjer moli zase, za ženo in za otroke svoje in za ves narod in kjer prejema sv. obhajilo, ali ko patriarh omenja, da je bil Simeon pred vojsko (l. 917): „ὁ κρείττων ἡδονῶν, ὁ τὴν γαστέρα κατάρχων οὐδὲν ἤττον οἷς ἐν ὄρεσιν ἢ ζωῇ, ὁ οἶνον ἀγευστός“ itd. (pravtam, ep. 14, PG 111, 101). — Kako je dal sovražnim vojakom je tnikom nosove odrezati, pripoveduje Georgios Kedrenos PG 121, 1141. Zato je proslavljanje Simeona v Vita S. Clementis PG 126, 1225 s gotovo le enostranski panegirik. Enostranska je tudi sodba, ki jo o Simeonu izreka Slatarski, Geschichte der Bulgaren I. p. 49.

⁷² Liutprandi Antapodosis l. III, 29. PL 136, 847, kjer pravi, da se je učil »a puericia Bizantii Demosthenis rhetoricam Aristotelisque silogismos.« A je bil tudi dober poznavalec zgodovine; prim. Nik. ep. 20, PG 111, 133; ep. 26, ib. p. 172; ep. 31, ib. p. 191 s.

⁷³ Prim. Hergenröther o. c. III. 676, 701; Jireček, Geschichte der Bulgaren, Prag 1876, p. 169; M. S. Drinovъ, Южные Славяне и Византия въ X вѣкѣ. Москва 1876, p. 12 s, 30 ss.

⁷⁴ Nik. ep. 31, PG 111, 189, kjer ga patriarh sredi l. 923 vpraša: „Ποῦ τῶν σῶν λόγων αἱ ὑποσχέσεις“; in mu očita „τὸ παλίντροπον καὶ μεταπηδᾶν ἐκ λόγων εἰς λόγους μηδαμοῦ τὸ βᾶσιμον καὶ ἐδραῖον κερκτημένους.“ Podobno mu očita koncem julija l. 919 (ep. 8., PG 111, 65): „Τὶ γέγονεν ἢ τῆς εἰρήνης ὑπόσχαις“; i. t. d.

⁷⁵ Patriarh se nad tem prav dostikrat pritožuje ter navaja v svojih pismih kar drastične zglede; prim. ep. 29. PG 111, 185; ep. 31. ib. p. 189; ep. 25. ib. p. 166; ep. 28. ib. p. 179 s; ep. 21. ib. p. 140, 141, 144; ep. 10. ib. p. 80 ss; ep. 15. ib. p. 108 etc.

⁷⁶ V pismu 29. iz l. 923 (PG 111, 183 s) ga patriarh opozarja, da ima že 60 let oz. da jim je že blizu.

od l. 912 dalje radi razkola med Carigradom in Rimom še utrdila, in ko je isto leto izbruhnila dolgotrajna vojna med Simeonom in Bizancem, sploh ni moglo biti več govora o kakí zvezi med obema cerkvama. Niti prijateljskega razmerja ne opažamo med njima. Drugače z Rimom. Po ločitvi od Bizanca je bila bolgarska cerkev ž njim gotovo v tesnem stiku. Za to govori več razlogov. Prvič so na Bolgarskem dobro vedeli, da predstavlja rimska stolica najvišjo oblast v krščanstvu.⁷⁷ Ta nauk so dobili od vsega početka iz Carigrada, ki so ga tolikokrat gledali prositi razsodbe iz Rima. Že Boris se je ravnal po tem nauku, ko je l. 866 poslal svoje ljudi k papežu Nikolaju I., da bi od njega dobil avtoritativne izjave v dvomih, ki jih je glede verske discipline imel. Še bolj so jim ta nauk razložili zapadni misijonarji, ko so pri njih delovali v času od l. 866 do 870. V Rimu so imeli Bolgari vrhu tega dobre znance na papeškem prestolu: Marina I. (882—84) in pozneje Formoza (891—96). Oba sta bila delovala delj časa na Bolgarskem in bila Borisu tako draga, da ju je v Rimu predlagal za nadškofa cele Bolgarske. Ko so po smrti Metodovi prišli njegovi učenci na Bolgarsko, so bili tudi oni orientirani proti Rimu, ker so se bili tega od svojega učitelja naučili.⁷⁸ To bi veljalo za dobo Borisa. Isto velja tudi za dobo Simeona. Že pomen občevarja med Simeonom in Ivanom X. to dovolj izkazuje. Patriarha v Carigradu pa je Simeon naravnost briskiral. Morda se je tako proti njemu obnašal radi tega, ker ga je videl v razkolu z Rimom. Sicer pa so mu dogodki pri odstavitvi Euthymija l. 912 jasno pokazali, kaj pomeni patriarh v Carigradu. Par zgledov, kaj je bil on tudi Simeonu. Po veliki zmagi nad grško vojsko l. 917 pri Achelou ga je Nikolaos prosil za mir. Simeon mu odgovarja, da je norec — „μωρός“;⁷⁹ zopet ga prosi za mir, on mu piše, da je gotovo božja volja, da se polasti grškega cesarstva;⁸⁰ Nikolaos hoče priti k Simeonu, Simeon se mu roga: Zaman je Tvoja pot, oče! Toda le pridi k sinu; saj so tudi apostoli imeli razna pota radi plačila v nebesih, četudi so jih vodila v negotovost.⁸¹ Leta 923 pride do sestanka med Simeonom in Nikolajem ter cesarjem Romanom. Simeon se vpricho vseh iz starega patriarha norčuje, češ, njegovi molitvi se mora zahvaliti, da so mu Grki v bitki pri Achelou konja

⁷⁷ To izpričuje prav lepo Nik. ep. 28. PG 111, 176 ss.

⁷⁸ Zato se E. Golubinskij, *Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской*. Москва 1871 p. 278 temeljito moti, če trdi, da niso bili prvi bolgarski cari niti za trenutek ločeni od grške cerkve.

⁷⁹ Nik. ep. 10. PG 111, 80 ss.

⁸⁰ Nik. ep. 21. PG 111, 114: „βούλημα Θεοῦ τὴν τῶν Ῥωμαίων ἐξουσίαν ὑμᾶς λαβεῖν.“ Isto ep. 18. ib. p 125: „ὅτι τοῦτο ἔδοξε τῷ Θεῷ.“

⁸¹ Nik. ep. 20. PG 111, 129 ss.

ubili.⁸² Ko ga patriarh opozarja na njegovo starost, na težko poslednjo sodbo, na vojne grozote, na izobčenje iz cerkve, če ne miruje, on niti ne reagira. Čisto pogrešno je, če je mogel Hergenröther ob teh dejstvih napisati, da patriarh »bei ihm großes Ansehen genoss,« ali pa Simeon »gab dem Patriarchen fortwährend Beweise von Achtung.«⁸³ Le nasprotno je res, — Stališče, ki ga je Simeon nasproti Nikolaju zavzel tudi v cerkvenem oziru, najlepše osvetljuje njegov odgovor na patriarhovo ponudbo, da bi rad osebno pri njem za mir posreboval. Lahko pride, mu je odpisal, a sprejel bi ga ne kot duhovnega očeta in nadškofa, temveč kakor navadnega vsakega drugega poslanca...⁸⁴ Sploh je v očeh Simeona carigrajski patriarh — ničla. — Pač pa postane Simeon pozoren takoj, ko se sredi l. 923 papež Ivan X. s pismom pri njem oglasi, posredujoč za mir. Prošnji iz Rima ugodi takoj. Ne carigrajska, temveč rimska cerkvena avtoriteta, in sicer na podlagi njenega evangelijskega ozadja⁸⁵ ga je napotila k mirovnim pogajanjem z bizantinsko vlado!

Tudi nadškof bolgarski nima nobenih stikov s carigrajskim patriarhom. Od patriarha sta nam dve pismi na nadškofa ohranjeni. Obe pismi jasno potrjujeta neodvisnost bolgarske cerkve od Carigrada. Patriarh se zaveda, da nima nobene ingerence nad njenim nadškofom. Vse škofo in nadškofe nagovarja drugače s »τέκνον ἡμῶν ἱερόν« ali »τέκνον ἡμῶν ἱερώτατον«,⁸⁶ smatra jih v duhovnem oziru sebi podrejene; v nadškofu na Bolgarskem pa vidi dostojanstvo, ki ima svečeniško oblast nad vsem bolgarskim narodom — *ἱερατεύειν λαοῦσα τοῦ Βουλγάρων ἔθνους*,⁸⁷ ki 'se torej razteza povsod, kjer Bolgar gospodar in ga l. 917 naravnost naziva z »ἀδελφὲ καὶ συνιερεῦ«,⁸⁸ ki ima isto

⁸² Nik. ep. 31. PG 111, 189.

⁸³ Hergenröther, Photius III. 676 in op. 61. na isti strani. Sicer si pa v tem oziru sam sebi nasprotuje, kajti na drugem mestu ugotavlja, da je Simeon patriarhu »einen sehr beleidigenden Brief geschrieben,« prav tam p. 681.

⁸⁴ Nik. ep. 20. PG 111, 129: »ἀλλ' ἡγήσῃ με τῶν ἄλλων ὅσοι πρὸς σε παραγεγόνασι πρέσβεις μηδὲν διατρέειν.«

⁸⁵ Kakor je razvidno iz Nik. ep. 28. PG 111, 176 ss.

⁸⁶ Prim. n. pr. PG 111 ep. 58. na škofa v Ikoniju, p. 257; ep. 52. na nadškofa Petra v Alaniji, p. 244 ss; ep. 48. na metropolita Gregorija v Efezu, p. 240; ep. 50. na metropolita Ignatija v Cyziku, p. 241; ep. 43. na metropolita Andreja v Patrah, p. 232; ep. 93. na škofa Theoktista v Klaudiupolju, p. 300; ep. 97. na škofa Ignatija v Nikomediji, p. 304; ep. 100. na metropolita v Nikeji, p. 308, itd.

⁸⁷ Nik. ep. 4. PG 111, 44; pismo datira iz dobe l. 896—906 oz. 912—13; pismo je pisal vsekako takrat, ko je bil mir in je bil on kot patriarh priznan v Carigradu. Zato torej nikakor ne velja doba 901—913, ki jo Zlatarski nastavlja za vsebinsko enako pismo na Simeona, kajti v letih 906 do 912 je bil Nikolaos vendar odstavljen. Prim. Zlatarski, *Πατριάρχης ο. ε.*, *Обзорникъ X* (194) p. 39¹ ss.

⁸⁸ Nik. ep. 12. PG 111, 92 na nadškofa Bolgarske — »Βουλγαρίας«.

delo in isto službo kot on sam, ὃ γὰρ ἔργον καὶ ἡ διακονία κοινή, in kateremu ne zapoveduje in ne daje opominov, ampak se ž njim samo razgovarja, γράφομεν οὐ παραίνεσιν οὐδὲ διδασκαλίαν, ἀλλ' οἷον συνομιλίαν καὶ ὅσα εἰ παρόντες ὁμοῦ καὶ συνδιατρίβοντες, κοινῶς ἂν διεσκεψάμεθα.⁸⁹

Organizacija bolgarske cerkve po bizantinskem vzorcu, in sicer v nacionalno-bolgarski smeri ter dosledno njeno popolno neodvisnost od patriarha v Carigradu dokazuje tudi dejstvo, da imamo pri bolgarskem nadškofu iste dostojanstvenike kakor pri grškem patriarhu. Iz starobolgarske literarne zgodovine nam je znan Jovan Exarh.⁹⁰ On je bival v Preslavi. O Simeonovem dvoru nam podaja krasno sliko v svojem Šestodnevju. Jovan ni bil exarh = višji metropolit v smislu 4. stoletja, ampak nadzornik in istodobno posredovatelj med najvišjim cerkvenim poglavarjem na eni strani ter biskupi in drugim klerom oz. tudi meništvom na drugi strani, kakor vidimo take nadzornike v carigradskem patriarhatu v 9. do 14. stoletju. Poleg Jovana Exarha nastopa tudi Gregorij menih, in sicer kot »prezbiterъ mniхъ vsѣхъ cerkovniхъ болгарскихъ cerkvej«, morda v činu hartofilaksa ali velikega sakelarija, ki so patriarhu pomagali kot kancelarji v cerkveni administraciji in pri cerkvenem sodišču, oz. kot referenti v zadevah celega patriarhata in meništvja.⁹¹ Oba sta bila, kakor se vidi iz njunega književnega dela, v tesnem stiku s Simeonom. Prav tako pisatelj Konstantin, episkop v Tiči blizu Preslave. Ta nacionalna smer bolgarske cerkve, ki jo je Simeon realiziral, hoteč biti Carigradu popolnoma enak, nam še posebej tolmači, zakaj patriarh Nikolaos tako malo pomeni pri Bolgarih.

Ni znano, če je bolgarski nadškof na patriarhova pisma odgovoril. Najbrž mu ni; vsaj v dobi ne, ko je bil Nikolaos z Rimom v sporu. Značilno je, da datira drugo in zadnje patriarhovo pismo iz avgusta oz. septembra l. 917 po veliki Simeonovi zmagi pri Achelou.⁹²

* * *

Z zmago pri Achelou je Simeon zagospodoval na Balkanskem polotoku: od Belgrada do Olimpa, od Črnega do Jadran-

⁸⁹ Pravtam p. 89, 92.

⁹⁰ D. Suhlevъ, Духовно-литературниятъ животъ на българския народъ при царь Симеона. Сборникъ за нар. itd. София 1895. XII. p 570 ss.

⁹¹ Pravtam p. 582.

⁹² Nik. ep. 12. PG 111, 89—96. Pisal ga je patriarh pod vtisom poraznih novic, ki jih imenuje nezaslišano tragedijo ἀνιστόρητος ταύτης τραγωδίας, ib. p 96, hoteč na vsak način dobiti Simeona za mir. Poslal je tri pisma na Bolgarsko, po posebnem selu najprej Simeonu (prim. ep. 9. ib. p. 80. in ep. 12. ib. p. 93), potem še nadškofu in prvemu svetovalcu Simeonovemu. Vsa tri pisma izražajo isto zbežanost in isto silno željo, dobiti Simeona za mir. Simeon mu je v cerkvenem oziru odgovoril s tem, da je nadškofa Bolgarske povzdignil v patriarha! Prim. Slatarski, Geschichte o. c. p. 55.

skega morja; grško cesarstvo je bilo reducirano na glavno mesto, na Solun in nekatere druge točke ob morskih obalah; Srbija je priznavala Simeonovo nadoblast;⁹³ zahumski knez Mihael Višević je bil na njegovi strani.⁹⁴ Simeonu se je zahotelo tudi po zunanjih, ti moči odgovarjajočih znakih. Proglasil se je za carja in samodržca Bolgarov. Da je to napravil, in sicer kmalu po slavnem bojnem uspehu l. 917, v tem so si vsi historiki edini; različnega mnenja so, kdaj in po kom naj bi se bila slovesnost kronanja izvršila. Kronanje je bil cerkven obred, združen z maziljenjem in blagoslovitvijo. V Carigradu so carsko kronanje vršili patriarhi, na zapadu papeži. Bolgarsko carsko kronanje je izvršil Rim, bodisi neposredno po posebnem legatu, bodisi posredno po patriarhu-nadškofu v Preslavi, gotovo pa Rim. O tem ni nobenega dvoma.⁹⁵ Krona sama je bila poslana iz Rima. Vse to ugotavlja početkom 13. stoletja bolgarski kralj Kalojan izrecno, pišoč 21. februarja 1204 Inocencu III., da je iz listin v dvornem arhivu doznal, da so dobili njegovi nekdanji predniki Simeon, Peter in Samuel vladarsko »corona« in »patriarchalis benedictio« od rimske cerkve.⁹⁶ Nastane vprašanje, kdaj je bil Simeon kronan po poslancih iz Rima? Potek dogodkov nam odgovori tudi na to.

Srbsko ozemlje je bilo za časa Simeona v cerkvenem oziru seveda tam, kjer Bolgarska.

S carskim naslovom, ki si ga je Simeon po achelôški zmagi privzel, je pred celim svetom dokumentiral popolno neodvisnost Bolgarske od Carigrada. Enak mu je hotel postati, cerkveno, kulturno, politično in v zunanjem blesku. Iz pisem Nikolaja Mystika moremo pa razbrati, da si je Simeon kmalu postavil še višje cilje. Romana Lekapena, ki je meseca marca 919 poleg Konstantina Porphyrogenneta zavladal v Carigradu, ni hotel priznati za carja; zahteval je, da se mora prestolu odpo-

⁹³ Jireček, *Geschichte der Bulgaren* p. 167 s.

⁹⁴ Šišić, *Geschichte der Kroaten* 125 ss.

⁹⁵ Le Golubinskij, *Краткія очерки* itd. o. c. p. 276 ss to dejstvo zavrača; toda njegovi razlogi so že davno zavrnjeni po M. S. Drinovu, *Южные Славяне* o. c. p. 60 s; prim. tudi Zlatarski, *Писмата на бизантийския императоръ Романа Лакапена до българския царь Симеонъ*; *Сборникъ*, София 1896. XII. 317 opomba.

⁹⁶ Theiner, *Monumenta Slav. Merid. I.* p. 27 s: »Inquisivi antiquorum nostrorum scripturas et libros et beate memorie imperatorum nostrorum predecessorum leges, unde ipsi sumpserunt regnum Bulgarorum, et firmamentum imperiale, coronam super caput eorum et patriarchalem benedictionem... in eorum invenimus scripturis quod... Symeon, Petrus et Samuel... coronam imperii eorum et patriarchalem benedictionem acceperunt a sanctissima dei Romana ecclesia et ab apostolica sede, principe Apostolorum Petro.« Papež je njegove besede sprejel najprej z opombo, da se je iz listin v svojem arhivu i sam prepričal, da so bili v resnici mnogi kralji na Bolgarskem kronani, potem pa s tem, da je poslal Kalojanu vladarske insignije. Prim. tudi PL 214, 1113 ss, 1116 ss; 215, 279 ss, 290.

vedati in da mora mesto njemu predati.⁹⁷ Strah in trepet je ob teh zahtevah polnil patriarha Nikolaja, ki je v grškem cesarstvu gledal najvišjo božjo tvorbo zemeljske oblasti;⁹⁸ miru ni mogel sicer od Simeona doseči, a pisal mu je navzlic temu, da tistega pregrešnega cilja ne bo nikdar dosegel — »πρὸς δὲ τὴν Ῥωμαϊκὴν βασιλείαν καὶ παντελῶς ἀδύνατον.«⁹⁹

Res se to ni zgodilo. Simeonova odjenljivost in pomanjkanje državniške dalekovidnosti sta upostavitve bolgarskega carstva na tleh grško-bizantinske prestolice preprečila.¹⁰⁰

Nikolaos Mystikos je napravil še pravočasno mir v svoji cerkvi ter sredi l. 923 med seboj in Rimom. Ivan X. je dosegel tedaj tudi to, da je Bizanc po 190 letih odstopil dalmatinska mesta in otoke zopet rimski vrhovni jurisdikciji.¹⁰¹ Tudi Simeona je pričel priznavati za carja in samodržca Bolgarov.¹⁰² Politično je bila sprava z Rimom važna radi tega, ker je na mujo prošnjo Romana Lekapena in Nikolaja Ivan X. direktno apeliral na Simeona, da svoje načrte glede Bizanca opusti in miruje. Simeon je pristal in 9. septembra 923 sta si Romanos in Simeon pred carigrajskim zidovjem dala v znamenje sprave poljub miru.¹⁰³ Pravi mir ni bil sicer sklenjen, pač pa je Simeon obljubil sklenitev miru.¹⁰⁴ Zlatarski nepravilno sklepa, da Simeon papeža sploh ni upošteval, ki označuje njegovo obnašanje proti papežu kot »непокорности и непочтанияго«.¹⁰⁵ Dokazal tega ni. Simeon je storil, kar je ob njemu dobro znani zahrbtnosti bizantinske politike mogel storiti. In da je pravilno ravnal, dokazujejo dogodki. Romanos Lekapenos je hotel torej mir s Simeonom. Samega papeža sta on in njegov patriarh priklicala pred Simeona; a istodobno je iskal zaveznikov proti Bolgarom ter jim skušal celo njihove dosedanje zaveznike izneveriti. Tako je dobil na svojo stran Hrvate, ko je tista mesta in otoke, ki so cerkveno prišli pod jurisdikcijo Rima, knezu Tomislavu izročil v varstvo ter mu naklonil v ta namen bizan-

⁹⁷ Nik. ep. 18. PG 111, p. 121, 125; pravtam ep. 27. p. 176.

⁹⁸ Nik. ep. 8. PG 111, 64.

⁹⁹ Nik. ep. 25. PG 111, 165.

¹⁰⁰ Iv. Kokuljevič, Prvovjenčani vladaoci Bugara, Hrvata i Srba i njihove krune. Simeon I. car bugarski. Rad XVII, Zagreb 1881 p. 222. s.

¹⁰¹ Prim. Šišić o. c. 129.

¹⁰² Leo Diaconus, hist. l. VII. 7, PG 117, 836: „εἰς ἀπόνειν τε τὴν Σκυθικὴν καὶ συνήθη ἐπαρθεῖς, αὐτοκράτορα ἑαυτον ἀνακηρύττειν Ῥωμαίοις ἐκέλευεν“; Vita S. Clementis PG 126, 1125: „ὅς καὶ βασιλεὺς πρῶτος ἀνεκηρύχθη Βουλγάρων.“

¹⁰³ Theoph. Cont. PG 109, 425; Georg. Kedr. PG 122, 39 s.

¹⁰⁴ Nikolaos poudarja le to, ko piše: „Καὶ γὰρ καὶ πρὸς ἐκεῖνον, τέκνον ἡμῶν, ἐπαγγελίας παρέσχες εἰρήνης“ (ep. 30 PG 111, 188); prim. tudi ep. 31. PG 111, 189; isto poroča Teoph. Cont. PG 109, 425: „κατένευσεν τὴν εἰρήνην ποιήσασθαι“, prav tako Georgios Kedrenos PG 122, 40.

¹⁰⁵ Zlatarski, Писмата itd. Сборникъ XIII (1896) p. 318.

tinsko dostojanstvo prokonzula.¹⁰⁶ Mihaela v Zahumlju je imenoval za prokonzula in patricija ter tako tudi njega Simeonu izneveril. Končno je proti Simeonu pobunil še Srbe, vse to v času, ko je iskal miru z njim. Naravno, da so te spletkе izzvale novo vojno med Bolgari in Grki; a bil je Bizanc, ki je vojno izzval. Nikakor torej ne gre sklepati, da je bil Simeon nasproti papežu neposlušen in nespoštljiv.

S Srbi je Simeon kmalu opravil; spomladi naslednje leto je njihovo ozemlje postalo bolgarska provinca (ostala tako do l. 931). Nasproti Grkom je zavzel zopet svoj stari načrt. Še koncem l. 924 si je nadel naslov »*βασιλεὺς καὶ αυτοκράτωρ πάντων τῶν Βουλγάρων καὶ Ῥωμαίων*«, hoteč s tem označiti, da gre odslej za življenje in smrt med njim in Carigradom.¹⁰⁷

Na poti sta mu stala le zahumski knez Mihael, a pred vsem Tomislav. Cilja svojih načrtov Simeon ni dosegel. Onemogočil mu ga je najprej porazni neuspeh proti Hrvatom leta 925,¹⁰⁸ a onemogočila mu ga je predvsem prezgodnja smrt 27. maja 927. Vendar je še pred svojo smrtjo dočakal, da je poslanstvo iz Rima prineslo njemu in njegovemu sinu Petru krono in priznanje carske časti. To se je zgodilo po papežu Ivanu X., ki se je radi bizantinske politike videl postavljenega pred važno nalogo, kako preprečiti tesno politično zvezo z raznimi njenimi posledicami med Hrvati (Zahumljem in Srbi) ter Bizancem in kako izmiriti dva njemu vdana naroda, Bolgare in Hrvate.

Tudi Nikolaos Mystikos ni več dočakal zadnjih dogodkov. ker je umrl, dve leti pred možem, ki je bil skoraj 13 let, do smrti, njegov trepet. Generacija za njim je uživala sadove njegovega dela: mir z Rimom in mir z Bolgari.

* * *

Odnose Ivana X. do Hrvatov kakor tudi do Simeona v zadnji dobi njegovega življenja osvetljuje zapisnik o poteku znanih in že dostikrat obravnavanih dveh splitskih saborov iz l. 924 in l. 927.¹⁰⁹ Proti za-

¹⁰⁶ Šišić o. c. p. 129 s.

¹⁰⁷ Prim. Zlatarski, *Παμματα* itd. o. c. *Сборникъ XIII* (1896) p. 282 do 322, kjer avtor razpravlja o teh dogodkih na podlagi pisem Romana Lekapena Simeonu; prim. posebno p. 300 ss.

¹⁰⁸ Z Zlatarskim (pravtam, *Сборникъ XIII* (1896) p. 313 s. 314); *Дриновом* (*Южные Славяне* o. c. p. 54, 58); Račkim (*Documenta* o. c. p. 392) i. dr. stavim i jaz to vojno v l. 925; Šišić (o. c. 140) jo stavi v l. 926.

¹⁰⁹ Zapisnik s papeškimi pismi in sabornimi zaključki prinaša n. pr. Farlati, *Illyricum sacrum* III 92–106; Fr. Rački, *Documenta Historiae Chroaticae, periodum antiquum illustrantia*, Zagrabiae 1877. p. 187 do 197; Thomas Archidiaconus, *Historia Salonitana, Zagrabiae* 1894, digressit dr. Fr. Rački, p. 36–41; dr. Ferd. Šišić, *Enchiridion fontium historiae Chroaticae, Zagrabiae* 1914, p. 211–224. — Lucius označuje ta zapisnik v uvodu k svojemu delu »*Inscriptiones dalmaticae*«, Venetiis

ključkom prvega sabora l. 924 je bil vložen protest. Zato je papež Ivan X. odredil, da hoče sporne točke »per viam iustitiae« sam po osebnem zaslišavanju prizadetih cerkvenih dostojanstvenikov, ki jih je iz Dalmacije v ta namen pozval v Rim, razrešiti. Zadeva se je vlekla. Iz Dalmacije so rešitev opetovano urgirali (unde frequenter eandem poscentibus nobis diffinitionem recipere hac de causa terminanda). Končno je poslal Rim po dveh letih (post biennium) dva poslanca, škofa Madalberta in kumskega (Cumae) kneza Ivana v Dalmacijo. Toda značilno omenja zapisnikar, da sta sicer prišla »ad confinia nostra«, nista se pa tukaj mudila, temveč samo oddala gotova pisma, ki žal niso več ohranjena, ter takoj odpotovala naprej na Bolgarsko, »sicut illis opus iniunctum apostolica missione fuit«. ¹¹⁰ Bili so torej zelo važni posli, radi katerih jih je sv. Stolica tja poslala, gotovo še bolj važni kakor oni v hrvatski kraljevini. Njih naloga je bila, izmiriti Tomislava in Simeona. Ta korak sv. Stolice se opravičeno stavi v dobo takoj po hrvatski zmagi l. 925 nad Bolgari. Simeon bi bil namreč lahko vojsko nadaljeval, da bi vojni neuspeh izravnal, kar bi mu ne bilo pri silni moči njegove države preveč težko; s tem bi pa započeto versko-reformno delo na Hrvatskem trpelo; nasprotstvo med Hrvati in Bolgari bi se poglobilo; Bizanc bi lahko med Hrvati zopet prišel do vpliva, ¹¹¹ ne samo politično, ampak tudi cerkveno; Madžari bi dobili prilike za nove vpade v Italijo in morda celo v Dalmacijo. Razlogov je bilo torej dovolj, da je papež najbrž iz lastne iniciative nastopil in takoj posegel vmes. Odtod naglica legatov preko Hrvatske proti

1674 (prim. dostopnejše delo Farlatijevo *Illyricum Sacrum* I. p. 319 s) z vsemi akti kot »omnia ficta et suppositia«; Jireček se mu v »Geschichte der Serben«, Gotha 1911. I. p. 201, Anm. 1 pridružuje: »Die Akten von zwei Synoden in Spalato 924 und 926—927... betrachte ich wie einst Lucius als unecht.« Rački jih imenuje »Acta retractata«. Drugi n. pr. Farlati o. c. I. p. 320; Ritig, *Povjest i pravo slovenštine v crkvenem bogoslužju*, sa osobitim obzirom na Hrvatsku I. Zagreb 1910, p. 134—151; Šišić, *Enchiridion* p. 150—155, p. 211 s; *Geschichte der Kroaten* I. Zagreb 1917, p. 131—139, 144—149, i. dr. jih sprejemajo kot neokrnjeno ohranjena. — Da imamo v zapisniku v resnici še manj kot le *acta retractata*, bom skušal vsaj za nekatere točke dokazati. Opomnil bi še to, da datira najstarejši rokopis, ki nam ta *acta* iz početka 10. stoletja posreduje, iz dobe okoli l. 1600, iz dobe torej okoli 700 let pozneje, in da jih Thomas Archidiaconus († 1268) pri spisovanju svoje »*Historia salonitana*« niti poznal ni, dasi bi mu bila izborna služila.

¹¹⁰ Ker poroča zapisnikar, da se je takoj po njihovem povratku iz Bolgarske vršila nova sinoda, zato sta vsekako pred svojim potom na Bolgarsko to sinodo razpisala. To lahko sklepamo iz tega, ker sta papeška legata škof Ivan iz Ankone in palestrinski škof Leon pred zborovanjem prve sinode l. 924 najprej imela informativno vizitacijo po škofijskih mestih v Dalmaciji ter tudi sestanke s predstavitelji svetne oblasti (*convenientes Chroatorum et Serborum [!] proceribus*) in sta pričela šele potem »*congregatis in Spalato episcopis et iudicibus concilium peragere*.« Vsega tega o priliki druge sinode ni bilo.

¹¹¹ Prim. Zlatarski, *Писмата итд.*, *Сборникъ* XIII. (1896) p. 315 ss.

iztoku. S svojim delom za izmiritev Tomislava in Simeona je poslanstvo uspelo, ker se je škof Madalbert »peracto negotio pacis inter Bulgaros et Chroatos« povrnil v Split. Bojno nasprotstvo med Hrvati in Bolgari se je spremenilo v mir in prijateljstvo.¹¹²

O priliki te slovesne sprave, ki jo Zlatarski ne brez razloga pojmuje kot uslugo Simeona nasproti papežu — mi lahko v ti uslugi gledamo nekaj več —, se je skoraj gotovo izvršilo to, kar je l. 1204 na podlagi listin svojega arhiva Kalojan poročal Inocentu III.: »Quod Simeon, Petrus et Samuel coronam imperii eorum et patriarchalem benedictionem acceperunt«. — Dobil je krono iz Rima; njegovo carsko dostojanstvo je potrdil Rim; bil je maziljen in kronan; preslavski nadškof je bil od Rima slovesno priznan kot primas oz. patriarh Bolgarske. Tako je Ivan X. preprečil politične načrte Bizanca ter odvrnil nevarnost, ki je z verske strani pretila Hrvatski. Vse to se je skoraj gotovo zgodilo v drugi polovici l. 926. Z veliko gotovostjo lahko tudi trdim, da je bil tedaj poleg Simeona kronan še njegov sin Peter. Prilika je bila tukaj. Kako naj jo izrabi, je Simeona in Petra učil Bizanc, kjer imamo prav tedaj poleg kronanega Avgusta Konstantina od l. 920 dalje še kronanega Romana Lekapena, ki je zopet še trem svojim sinovom poskrbel po slovesnem maziljenju in kronanju cesarsko dostojanstvo: Christophu l. 921, Štefanu in Konstantinu l. 923 ali l. 924.¹¹³ Istočasno kronanje Simeona in Petra po rimskih odposlancih potrja tudi okolnost, da bizantinski viri imenujejo Petra takoj po Simeonovi smrti carja, in pa okolnost, ker nam zgodovinski dokumenti nikakih podatkov ne nudijo, da bi se Petrovo kronanje po rimskem legatu pozneje izvršilo. Peter se je namreč kmalu po očetovi smrti naslonil na Bizanc, dobre štiri mesece po njej je že poročen z Marijo, Christophovo hčerko in vnukinjo Romana Lekapena; poročil pa ga je ne bolgarski, ampak carigrajski patriarh Štefan. Življenski ideji svojega očeta se je on čisto izneveril. Skoraj nemogoče je, da bi od takrat dalje iz Rima prosil »coronam« in »patriarchalem benedictionem«. Zatorej govore vse okolnosti za to, da je papežev delegat Madalbert mazilil in kronal v carja Bolgarov Simeona in njegovega sina Petra o

¹¹² Nerazumljivo je, kako more Zlatarski (pravtam, p. 319) sklepati iz besed »negotio pacis peracto«, da delo za spravo med Hrvati in Bolgari ni bilo še definitivno dovršeno, temveč samo »peractum«, t. j., kakor razlaga, le »изтъкмено, т. е. че останало още да се изпълнионте задълженията отъ двѣтъ страни, които трѣбало да постѣлватъ, повидимому, наскоро слѣдъ това«. Negotium peragere pomeni vendar delo zaključiti!

¹¹³ Prim. Hergenröther, Photius III. p. 683, 702; Theoph. Cont. I. VI. 23, PG 109, 431 imenuje Petra neposredno po smrti očetovi »βασιλεύς«, ko piše, da je bila njegova žena Marija »χαίρουσα δὲ ἐν οἷς βασιλεῖ προσήρμοστο ἀνδρὶ καὶ δέσποινᾳ Βουλγάρων προσηγούμενη«.

priliki, ko se je slovesna sprava sklenila med Hrvati in Bolgari, enkrat v drugi polovici l. 926.

Tudi proti Grkom se Simeon ni več vojskoval. Smrt mu je preprečila vse visokoleteče načrte. Bizanc se je oddehnil. Bolgarska pa gleda v Simeonu enega svojih največjih vladarjev. Toda zlati vek, ki se spaja z njegovim carovanjem, označujejo le njegova leta miru, ne pa leta vojne in hlepenja po prestolu v Carigradu! Za Bolgarsko bi bilo neskončno bolje, če bi bil Simeon po achelôški zmagi l. 917 poslušal Nikolaja Mvstika ter kot car Bolgarov začel novi del zlatega veka do smrti svoje. Žal, da mu je dedna tatarska kri to krščansko spoznanje zamešala z glorio na bojnem polju.

Bizanc sam je sedaj Saracene sijajno podil od svojih meja. Daljnja Eufkrat in Tigris sta zopet postala državna granica. Papež Ivan X. je mogel biti zadovoljen. Dočakal je sicer še Petra na Bolgarskem. Toda Rim je bil na iztoku priznan, mir izvojevan, Saraceni ponižani. Madžari so sicer po smrti Simeonovi udrli na Bolgarsko, a so deželo kmalu zapustili ter jo pustili pri miru.¹¹⁴

4. Ivan X. in Hrvati.

Važna naloga je čakala papeža v njegovih zadnjih letih med Hrvati. Del te naloge je že srečno rešil: dalmatinske biskupije je zopet pridobil za Rim, tudi je Hrvate za vedno odtegnil vplivu bizantinskega iztoka. — Hrvatska se je bila pod Tomislavom razvila v veliko vlast. Segala je od Drave do Cetine oz. Neretve, vsa morska obala na tem prostoru je bila njena; proti iztoku se je globoko razprostirala v današnje Bosno, na severu celo do Drine. Tvorila je na severozapadu Balkanskega polotoka res mogočno trdnjavo. Simeon jo je bil preizkusil. Madžari se je niso upali. Papežu se je tu odpirala lepa naloga, to državo s pomočjo cerkve konsolidirati ter iz nje napraviti oporo miru in oporo cerkvi proti poganstvu v Madžarih in proti bizantinski orientaciji na iztoku.

To je izvršil najprej s tem, da je tedanjemu hrvatskemu knezu Tomislavu priznal kraljevski naslov. V pismu, ki mu ga je pred otvoritvijo prvega splitskega sabora l. 924 poslal, že govori: »Dilecto filio Tamislao regi Chroatorum.« To je bil prvi korak, da s pomočjo cerkve njegovo avtoriteto dvigne v prid hrvatske države. Z drugim je hotel urediti hierarhične zadeve v njej.

* * *

Kakor že omenjeno, se je na hrvatskem ozemlju cerkvena organizacija razvila v dvojno smer. V dalmatinskih mestih in na otokih se je ohranila stara še iz rimske dobe, izgubivši

¹¹⁴ Rački, Documenta p. 394, Nr. 199.

samo stolice, ki so se bile nahajale v celinski notranjosti.¹¹⁵ Četudi so v dobi od l. 732 do l. 923 izgubile stik z Rimom, ker so prišle deloma v območje Bizanca, so navzlic temu vedno ostale latinske po svojem duhu. Te so bile sledeče: Salonitana (sedaj s sedežem v Splitu) kot metropolitana, Iadertina (Zadar), Arbensis (Rab), Ueclensis (Krk)¹¹⁶ in Absarensis (Osor) v dolnji oz. zapadni Dalmaciji; Stagnensis (Ston), Ragusitana in Catharitana (obe, Dubrovnik in Kotor, kot naslednici Epitaura) v zgornji oz. iztočni Dalmaciji.¹¹⁷ — Druga smer je nastala od dobe pokristjanjevanja Hrvatov, ki se je od početka 9. stoletja dalje vršilo po Rimu vdanih misijonarjih. Svojega dela ti misijonarji niso mogli priklopiti metropoli v Splitu, ki je bila v območju Bizanca, temveč podredili so ga naravnost Rimu ter v ta namen organizirali posebno biskupijo s sedežem v Ninu za ves hrvatski teritorij.¹¹⁸ Z l. 923 so prišla vsa ta ozemlja izimši iztočno Dalmacijo v meje iste države. Salonitanska metropolitanska stolica je stopila sedaj s svojimi pravicami iz rimske dobe na dan. Pojavilo se je hudo nasprotstvo med hrvatskim in latinskim svečenstvom, kajti tudi ninski škof je za svojo stolico zahteval cerkveni primat v državi ter navajal razloge za svoj nastop. Na prošnjo vseh prizadetih je Ivan X. poslal dva legata, Ivana škofa v Ankoni in Leona škofa v Palestrini, kot vizitatorja v Dalmacijo, da bi vse proučila in napravila primerne ukrepe. Prinesla sta seboj dve papeževi pismi, eno za splitskega nadškofa Ivana ter njegove sufragane, drugo za reprezentante svetne in cerkvene oblasti, imenoma za kralja Tomislava, zahumskega kneza Mihaela in nadbiskupa Ivana. O poteku sinode tukaj ne razpravljam, ker so že mnogi drugi to storili. Ugotavljam samo, da nam kanoni izkazujejo, kaj je bil prvi namen sabora. Prvi namen je bil hierarhična ureditev kraljevine: Split se postavi kot metropolitanska stolica za

¹¹⁵ Prim.: Thom. Archid. Hist. Sal. ed. Rački p. 12—18, posebno opombe; tudi Šišić, *Enchiridion* p. 149—164, osobito p. 156. — L. 532 so bile salonitanski metropoliji (Salonitana) podrejene naslednje stolice: A) Ob morskem obrežju: Arbensis (Rab), Iadertina (Zadar), Scardonitana (Skradin), Muccorensis (Makarska), Naronitana (Narona), Epitauritana (Epidaurum); B) V notranjosti dežele: Ludroensis (Ludrum = blizu Knina), Sarsentarensis (Sarsentarum = med Imotskim in Duvnom), Martaritana (Martar?), Bestoensis (Bestoe Vetus = Zenica), Delminensis (prim. Šišić, *Geschichte* o. c. p. 146, op. 1; Delminium = Duvno), Sisciana (Siscia = Sisek). Škofije v notranjosti so se izgubile in prenehale; od onih ob morju so prenehale Scardonitana, Muccorensis in Naronitana; ime oz. sedež svoj so spremenile Salonitana in Epitauritana.

¹¹⁶ O dobi postanka zadnjih dveh biskupij so razna mnenja; l. 827 so gotovo že več časa obstojale; prim. Šišić: *Enchiridion* p. 176 s, op. 2.

¹¹⁷ Prim. E. Dümmler, *Über die älteste Geschichte der Slawen in Dalmatien*; Sitz.-Ber. d. kais. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. XX., Wien 1856. p. 353—430; p. 421, Anm. 3. —

¹¹⁸ Šišić, *Enchiridion* o. c. p. 190; *Geschichte* o. c. p. 390 s.

vso državo; kot legitimne škofije se priznajo one, »in quibus semper recolitur episcopus habitasse« (Can. II.); ninski škof se podredi Splitu (Can. XI.). Proti tem kanonom je ninski škof Gregor »sibi vendicare cupiens primatum dalmatinorum episcoporum« vložil priziv v Rim. Ivan X. je prizivu ugodil, hoteč ves spor osebno proučiti ter podati pravično razsodbo. Na novi sinodi 927, kjer je bil pravkar iz Bolgarske se vrnivši papežev delegat škof Madalbert »residens« ter »cunctas provinciae antiquas consuetudines iusto moderamine perscrutans,« so vse vprašanje zastopniki cerkve in države rešili tako, da je bil Split zopet priznan kot metropolitanska stolica. Ureditev se sploh ni dala drugače izpeljati, kajti Split — Salona je imel vso tradicijo, vse historično-posestno pravo na svoji strani. Tu je bila »ecclesia s. Domnii«, ki »ab apostolo Petro praedicare Salonam missus est.« Njemu so se torej podredile druge škofije v hrvatski kraljevini: zadarska, rabska, krčka in osorska; poleg njih izven kraljevine tudi stonska, dubrovaška in kotorska. Ninski škof Gregor je dobil na izbero eno izmed onih iz rimske dobe: ali skradinsko ali sisačko ali delminsko, ki bi se obnovila. Prepovedano pa mu je bilo, polastiti se vseh treh. Sklepi te druge sinode so se v Splitu sprejeli še za Ivana X. Potrdil pa tega ni več on, ampak njegov naslednik Leon VI. l. 928, ki je tudi Gregorju določil Skradin kot stolico njegove škofije.

S tem se je za hrvatsko državo izvršila enotna cerkvena organizacija, kakor so jo papeži povsod pri posameznih narodih skušali izvesti: med Angleži, med Nemci, med Moravani, med Bolgari, pozneje med Madžari, Poljaki itd. Tako enotno izpeljana od Rima odvisna cerkvena organizacija je bila najmočnejše poroštvo za prospevanje versko-nravnega življenja v narodu, hkratu tudi najsilnejša opora vsemu javnemu redu. Ko je papež Ivan X. to nalogo med Hrvati reševal, je le nadaljeval ono delo, ki ga je bil s svojim pontifikatom v isti smeri započel v Italiji, pri Nemcih, Francozih in Špancih ter je bil v isti idejni tradiciji kakor Gregor I., Gregor III., Hadrijan II., Ivan VIII. in Silvester II. To delo je bilo tudi nacionalno delo prve vrste. Svetopolk tega ni razumel, zato je postal grobokop moravanske državne in nacionalne neodvisnosti. Nasprotno se je Tomislav važnosti enotno izpeljane cerkvene organizacije za hrvatsko vlast globoko zavedal, ker je s svojimi župani papeža prosil, da mu jo za njegovo državo izvede. Papež mu je željo izvršil in s tem hrvatskemu narodu naklonil tudi velik naroden dar. Bila je pač neoportuna nadaljna politična orientacija hrvatskih kraljev, da ni prinesel ta dar nacionalnemu življenju v Hrvatih tistih dobrin, ki jih drugače vidimo povsod v podobnih slučajih, n. pr. pri Madžarih, Poljaki, Bolgarih itd., kjer so znali vladarji ta dar čisto drugače lastni državi aplicirati.

Napaka je bila, da so hrvatski kralji notranjost države c e r - k v e n o zanemarjali. Krčevito so se držali le mest ob morskem obrežju. Ni bilo prav, da Tomislav ni urgiral izvedbe cerkvene organizacije tudi v notranjosti dežele, ki je bila na dolgo in široko brez vsakega škofa. Tam, kjer jih je celo rimska doba izkazovala šest, ni bilo sedaj nobenega. Celo Sisek in Duvno (Delminium) sta ostala nezasedena, ki se l. 927 kot vakantni stolici izrecno omenjata.¹¹⁹ Morali so 170 let pozneje priti Madžari, da se je v Zagrebu obnovila stara stolica iz Siska! — Tudi menihov niso hrvatski kralji v notranjost države vabili, da bi ž njih pomočjo v samostanih in šolah ostvarjali kulturna središča za večjo ali manjšo okolico. Treba se samo spomniti, koliko so v tem oziru Boleslav II. (967—99), Bretislav I. (1037—1055) in Vladislav I. (1106—1125) pri Čehih; Boleslav Hrabri (992—1020) in Kazimir I. (1040—1058) pri Poljaki, Štefan I. (997—1038) pri Madžarih v početkih svoje države na tem polju storili! Papeži bi bili naravno Hrvatom tudi tukaj vedno pomagali, kakor so pomagali drugim. — —

* * *

Acta splitskih saborov govore mnogo tudi o slovenskem liturgičnem jeziku. Jaz vsega tega dosedaj nalašč nisem navajal, ker smatram vsa tista poročila za podtaknjena.¹²⁰ Razlogov za to je mnogo.

1. Predvsem je nerazumljivo, da Thomas Archidiaconus († 1268) ne ve absolutno ničesar o kakem nastopu proti slovenskemu obrednemu jeziku v dobi naših dveh sinod. Res je, on tudi o sinodah samih ne poroča ničesar, vendar pripoveduje točno in jasno, da je ninski biskup Gregor nasprotoval splitskemu nadškofu Ivanu »sibi ius metropoliticum indebite uendicando.«¹²¹ Če pomislimo pa na poročilo, ki ga on podaja o dogodkih po splitski sinodi l. 1060,¹²² in kjer tako porogljivo govori o stupidni ignoranci svečenstva s staroslovenskim ob-

¹¹⁹ Lahko bi kdo ugovarjal, da zasedba teh stolic ni bila mogoča ter se skliceval na Can. II. prve sinode l. 924: »quia juxta decreta patrum non liceat in modicis civitatibus vel villis episcopos (statuere), praesertim ne nomen episcopi vilescat.« Toda škofu Gregorju je bilo vendar dano na izbiro, da si voli tudi »Delminium« oz. »Siscia«! A brez ozira na to, bi bile lahko samostanske naselbine škofom posredovale potrebna delovna središča, kakor so povsod drugod.

¹²⁰ Citiram po izdaji: Rački, Documenta p. 187—197; izdajo je ponatisnil Šišić, Enchiridion p. 213—214. — Dobijo se tudi pri Farlatiju, III. sacrum III. 92—106; prim. zgoraj op. 109.

¹²¹ Thom. Arch., ed. Rački, p. 54; sinodalni zapisnikar je to glede Gregorja skoraj z istimi besedami spravil v acta: »qui sibi uindicare cupiens primatum dalmatianorum episcoporum, hoc quod non expediebat,« Documenta p. 193. — Kar se dostaje Tomaža Arhidiacona prim. Prof. D. Cherubino Šegvić, Tommaso Arcidiacono. Il suo tempo e la sua opera. Spalato 1914, priloga k »Bullettino di arch. e stor. dalmata« XXXVII (1914). —

¹²² Thom. Arch., ed. Rački, p. 49—53.

rednim jezikom, hoteč krvavo osmešiti i »goticas literas« i »Methodium haereticum« i svečenstvo samo, potem je naravnost uganka, zakaj v isti zadevi prav nič ne ve o času ninskega škofa Gregorja. Kajti jasno se vidi, da njega — partizansko prežetega zastopnika italijansko-nacionalne mentalitete — mnogo bolj zanima in se mu zdi mnogo bolj važno, kako bi staroslovenski obredni jezik osmešil in onemogočil, kakor pa način, kako so se hierarhične razmere za Tomislava uredile. Prvi zadevi posvečuje 25 krat več prostora kakor drugi. Če je iz poročil črpal podatke o načinu hierarhične ureditve početkom 10. stoletja, zakaj ni tudi dobil podatkov o istodobnem urejevanju liturgičnega jezika? Vse se je vrhu tega vršilo v mestu, kjer je bil on sam doma, in so mu bili vsi arhivi dostopni...

Dalje nam dokazuje analiza zapisnika, da so zadevne notice podtaknjene.

2. Biskup ninski je vložil priziv, a izrecno pravi zapisnikar, da le proti onim kanonom, ki so Splitu prisodili primat v Dalmaciji in ninsko biskupijo oropali njenega dosedanjega izjemnega stališča. Nikjer ni govora o kakem najmanjšem protestu proti suponirani zabranitvi slovenskega obrednega jezika. Nikakor ni pa verjetno, da bi Gregor kot dosedanji zastopnik ogromnega skoraj celo hrvatsko državo zajemajočega cerkvenega teritorija in gotovo mnogo večjega števila svečenstva — »cleri ordo sufficiens adest«, ugotavlja prva sinoda glede ozemlja, po katerem stanujejo Hrvati (Can. II.) — kot v dalmatinskih mestih in otokih mirno tako prepoved brez posebnega protesta v ti smeri vzel na znanje. Njegov nastop jasno priča, da se v kánone ni sprejela nobena prepoved slovenskega obrednega jezika; ni se torej v sinodi sklepalo o njem, pa bi se vendar moralo, ker tako hočejo dozdevna papeževa pisma, toliko bolj, ker vidijo v slovenskem obrednem jeziku naravnost ogroženje vere.

3. Prvo pismo papeža Ivana, ki je zapisniku priloženo, velja izrecno le »reverendissimo confratri nostro Joanni, sanctae salonitanae ecclesiae archiepiscopo omnibusque suffraganeis.« Ne velja torej Gregorju, ki ni bil sufragani Splita, temveč neposredno podrejen sveti Stolicy. Isto potrjuje tudi nadaljnji prvi stavek papeževega pisma: »Cum religio vestrae dilectionis per tot annorum curricula et mensium spatia sanctam romanam ecclesiam apostolicam atque universalem, in cujus cathedra deo auctore nos praesidemus, visitare neglexit omnino miramur.« Ninski škof je bil vedno, celò v kratki dobi Zdeslava, v zvezi z Rimom. Papeževa konstatacija in očitek ne velja torej njemu, ampak le tistim, ki so bili do l. 923 ločeni od Rima. To pa so bili prav splitski nadškof in njegovi sufragani, zato je tudi papeževo pismo ne more biti naslovljeno na

Gregorja. Če upoštevamo dalje še okolnost, da se je jurisdikcija i splitskega metropolita i njegovih sufraganov omejevala le na pomerij onih mest, kjer so stolovali in kjer ni moglo biti niti sledu slovenskega obrednega jezika, potem je izključeno, da bi papež, ki je bil o teh razmerah prav dobro informiran, njim zapovedal, naj oni na ozemlju svoje jurisdikcije sveto mašo opravljajo »in latina scilicet lingua, non autem in extranea.«¹²³

4. Papež Ivan X. se v pismu na metroplita in njegove sufragane zelo nepovoljno izraža o svetem Metodu: »Sed absit hoc a fidelibus qui Christum colunt et aliam uitam per operationem se credunt posse habere, ut doctrinam euangelii atque canonum volumina apostolicaeque etiam praecepta praetermittentes, ad Methodii doctrinam confugiant, quem in nullo volumine inter sacros auctores comperimus« — prav tako v pismu na Tomislava, ker mu je slovenski obredni jezik »lingua barbara«.¹²⁴

Popolnoma nemogoče je, da bi bil Ivan X. tako pisal. Nikolaos Mystikos se je glede njega opetovano izrazil, da je o razmerah na Balkanu dobro poučen. Papež je torej vedel, da je slovenski obredni jezik pri Bolgarih povsod razširjen. Informacije je lahko dobil od patriarha samega, lahko tudi od poslancev Romana Lekapena in Nikolaja, ki so l. 922 prišli v Rim, lahko od svojih legatov, ki so bili l. 923 v Carigradu, lahko tudi od onih, ki so šli h kronanju Borisa in Petra l. 926, lahko na mnoge druge načine. Nikjer pa ne stoji, da bi se bil kakorkoli nepovoljno izrazil o slovenskem obrednem jeziku med Bolgari; nasprotno je imel dovolj prilike zvedeti od njih, kdo je bil Metod, prav tako, da slovenski jezik, ki je prav tedaj živel svoj zlati vek na Bolgarskem, ni »lingua barbara«. Tudi je kaj neverjetno, da bi bil papež, navajajoč za zgled »Saxones«, ki so »novo tempore a nostro antecessore, pia memoriae Gregorio papa« zadobili »escam praedicationis apostolicae ecclesiae«, tako krivo poučen o Metodu in bi prav nič ne vedel o njegovem delovanju, ko so se vendar dogodki

¹²³ Šišić, Geschichte p. 99: »Das Niner Bistum hatte nämlich seit seiner Gründung seine Rechte auf das ganze (podčrtal avtor) kroatische Territorium geltend gemacht, wogegen die dalmatinischen Bistümer auf den betreffenden Stadtbezirk beschränkt geblieben« (podčrtal jaz); prim. tudi p. 147 s. — Da je bil Rim o razmerah dobro informiran, sledi iz pisma papeža Leona VI. l. 928. Tu predpostavlja, da so bile dalmatinske škofije omejene le na mesta svojih stolic, smatra to za nedostatek, zato utemeljuje odredbo, po kateri splitska cerkev zadobi obseg nekdanje salonitanske, z besedami: »quia non potest parochia infra muros ciuitatis (terminari), sed per longinqua spatia terrarum etc.«; prim. Documenta p. 196.

¹²⁴ »Quis etenim specialis filius sanctae romanae ecclesiae, sicut uos estis, in barbara seu sclauinica lingua deo sacrificium offerre delectatur?« Prim. Documenta p. 190.

s »Saxones« mnogo prej vršili, kakor pa oni z Metodom.¹²⁵ Minilo je komaj 40 let, kar je Metod umrl; in papež naj bi tako napačno presojal njegovo delo in njega, dasi je bil ope-
tovano v Rimu, dočim naj bi bil tako dobro informiran o dogodkih, ki so se vršili 100 let (po Račkem celo 200 let) poprej in v pokrajinah, ki so od Rima mnogo bolj oddaljene od onih, kjer so Metod in njegovi učenci delovali? Kdo naj bi to verjel?

5. Baronius nam poroča, da je v severozapadnih krajih Pirenejskega polotoka ob času Ivana X. nastalo veliko razburjenje radi mozarabskega obreda.¹²⁶ Campostellski škof S. Sinenandus je doznal, da se mozarabski misal, kakor so ga rabili v mnogih španskih škofijah, precej razlikuje od rimskega. Poslal je posebnega legata v Rim, da vse primerja in ugotovi. Zaključek je bil, da »quamvis multa ritu diverso, in nullo tamen ea discrepare invenit a catholica veritate.« Ritus mozarabicus je obsegal drugačen obred za sveto mašo, drug jezik in drugo abecedo, kakor pa oni v Rimu. Preiskava se je vršila od l. 918 naprej. Papežu je bil ves njen potek dobro znan. A izimši besede posvečenja, ki jih je hotel imeti kakor v rimskem misalu, je ljudstvu ves obred z jezikom, ki je bil kot »lingua gothica« vsaj tako »barbara«, kakor slovenski, pustil neokrnjen in nespremenjen. Postavil se je torej v vprašanju nelatinskega obrednega jezika na stališče popolne tolerance. Je-li mogoče, da bi eno — dve leti pozneje spremenil svoja načela, ko je imel z drugim nelatinskim, t. j. s slovenskim obrednim jezikom opraviti? Ni mogoče!

Zatorej mislim, da so vsa mesta v pismih Ivana X., kolikor se tičejo slovenskega obrednega jezika, podtaknjena, prav tako tudi Can. X. sinodalnih odredb.¹²⁷

¹²⁵ Pri tem opozarjam, da ni mogoč Račkijev komentar v »Thom. Arch. Hist. Sal.« p. 37. op. 4 glede »Saxones«: »Subintelligitur Gregorius II., qui Bonifacium in Germaniam misit.« Bonifacij ni deloval med Sasi; Sasi so se spreobrnil precej pozneje za Karla Velikega (768—814) in Ludovika Pobožnega (814—840). Tu je treba vsekako misliti na Gregorja IV. (827—844), ob čegar času je bilo spreobrnjenje Sasov z ustanovitvijo škofij v Hildesheimu in Halberstadtu ter znamenitega Korvejskega samostana dovršeno. — Aug. Gfrörer: Byzantinische Geschichten II. B., Graz 1874, p. 175 prevaja besede »sicut Saxones novo tempore a nostro antecessore pie memorie Gregorio papa« čisto samovoljno z »wie die auf dem Boden Britanniens angesiedelten Angelsachsen, denen unser Vorgänger heiligen Gedächtnisses Papst Gregorius I....«, gre celo v zadnje desetletje 6. stoletja, torej kar 330 let nazaj, kar očitno nasprotuje označbi »novo tempore«.

¹²⁶ Baronius, Annales XV. ad a. 918.

¹²⁷ V prvem pismu torej stavek »Sed absit hoc a fidelibus... auctores comperimus;« potem »ita ut secundum mores... qui opera dei negligenter facit.« — V drugem pismu pa besede »in ea uidelicet lingua, in qua illorum mater apostolica ecclesia infulata manebat« ter

Če ta mesta izpustimo, nam podajajo papeževa pisma opomine, kakor so bili takrat o priliki sklicanja kake sinode običajni. Pismo na predstavitelje svetne in cerkvene oblasti opozarja na npravne reforme (*«ut spiritali argumento valeamus nequitie caliginem radicatus extirpare ab omni coetu christianorum»*; — *«ut caritas Dei per zelum rectitudinis in vestris resplendeat cordibus, quatenus ab omni torpore mentis expulsi deo omnipotenti placere possitis»*). V tej smeri se je na sinodi tudi dejansko mnogo sklenilo (Can. IV., V., VI., VII., XIII., XIV., XV.). — Pismo na metropolita in njegove sufragane poziva k zvezi z Rimom ter napoveduje vizitacijo, *«quia fama revelante cognovimus, per confinia vestrae parochiae aliam doctrinam pullulare, quae in sacris voluminibus non reperitur, vobis tacentibus et consentientibus.»* O tej »alia doctrina« papež ničesar gotovega ne ve. Zato je naravno, da mora po svojih vizitatorjih najprej dati konstatirati, kaj je na govoricah. In res nam sinodalni zapisnikar pripoveduje, da je bilo prvo delo papeževih legatov: *«Dalmatiarum peragrantes civitates.»* Ampak samo »civitates«, mesta, kjer so škofje stolovali in na katere je bila njihova jurisdikcija de facto ograničena. V notranjost dežele, ki je bila podrejena ninskemu škofu, se niso podali. Papež je torej slišal, da je »alia doctrina« le v tistih mestih doma, ki so še do leta poprej spadala v območje Bizanca. »Alia doctrina« bi morda obstojala v Fotijevem nauku o izhajanju Sina samo od Očeta, ali v Nikolaja Mystika stališču glede tetragamije, ali svečeniški poroki itd. Vizitacija se je vršila; zaključek je bil Can XV.¹²⁸

«Unde hortamur uos... nostra conversatione et lingua.» — Prav tako izmed kanonov Can. XV.

Opozoril bi še na druga nesoglasja v zapisniku splitskih sinod. Ena nesoglasje je navedel s svojega stališča K. Jireček, *Geschichte der Serben* I. p. 201, Anm. 1; k temu prim. Šišić, *Geschichte* p. 143, Anm. 2; drugo nesoglasje vidi M. S. Drinovъ (Южные Славяне o. c. p. 145, op. 51) v tem, da sinodalni zapisnik rabi za prebivalstvo južne Dalmacije, ki spada pod kneza »Chulmorum«, naziv Srbi (et Croatorum et Serborum proceribus convenientes), a historična poročila do Časlava (931—c. 960) za to prebivalstvo tega naziva sploh ne poznajo. — Nesoglasje vidim jaz v tem, da sinoda I. 927 dosedanjemu ninskemu škofu Gregorju izrecno prepoveduje imeti več kot eno škofijo, a se brez vsakega ugovora ravno tisti dve škofiji (Siscia, Delminium), ki jih Gregor ni smel imeti, prepušča splitskemu nadškofu, tako da je on kar trem biskupoval. Načelo, ki ga poudarja sinoda in papež, v slučaju Gregorja velja, v slučaju splitskega nadškofa Ivana pri isti reči pa ne. To ne more biti. Tudi to mesto mora biti ponarejeno.

¹²⁸ *«Quod si sacerdos incontinentem primam, quam sortitus est, teneat uxorem, propter ipsam continentiam separat a consortio cellae. Si vero aliam duxerit: excommunicatur.»* — Navzlic temu iztočni običaj svečeniške ženitve ni še dolgo iz dalmatinskih mest izginil. To vidimo v slučaju splitskega nadškofa Dabra, ki je imel pri sebi ženo in otroke, češ, to mu je dovoljeno *«ex consuetudine orientalis ecclesiae»*; prim. Thom. Arch. hist. Sal. ed. Rački p. 46.

In o slovenskem obrednem jeziku se ni nič sklepalo? Pri drugi sinodi l. 927 gotovo ne. Pri prvi l. 924 se je morda o njem govorilo, a pustil se je status quo. Slovenski obredni jezik je ohranil svojo mirno posest in se širil. Verjetno pa je, da je latinsko svečenstvo hrvatskemu začelo nasprotovati, ne samo radi rabe slovenščine pri svetih obredih, ampak tudi radi njegove nizke izobrazbe. Hrvatski Tomislav in njegovi nasledniki niso bili Boris in Simeon, ki sta hotela narod svoj v kulturnem oziru izenačiti grškemu in sta radi tega povsod ustanavljala samostane, postavljala škofo ter dala svečenstvu vsa potrebna poklicana sredstva na razpolago. Vsega tega pri Hrvatih ne vidimo. To pa je vzbujalo v prebivalstvu romanskih dalmatinskih mest prezir do njih in njihovega svečenstva. Konflikt je prišel, a v zgodovini je z a j a m č e n šele sredi naslednjega 11. stoletja.¹²⁹

Preostane še vprašanje, kdaj so se pisma Ivana X. ponaredila. Tudi na to se da odgovoriti; odgovor bo hkratu potrditev, da imamo v pismih res podtaknjena mesta ter tendenco, prepoved slovenskega obrednega jezika na hrvatskem teritoriju kolikor mogoče v starejše dobe datirati.

* * *

Resnična historično nedvomno izkazana prepoved slovenskega obrednega jezika na hrvatskem teritoriju je bila sprejeta na splitski sinodi za časa Nikolaja II. (1058—1061) marca meseca l. 1060, sankcionirana po istem Nikolaju na rimski sinodi v aprilu istega leta ter potem še enkrat razglašena po Aleksandru II. (1061—1073) v lateranski sinodi koncem aprila l. 1063.¹³⁰ Vendar historičnim dejstvom ne odgovarja, če piše Šišić: »Dok su svi ostali kanoni više manje identični s onima, što su ih u to vrijeme stvarali i drugi crkveni sabori po katoličkoj Evropi, izuzetak čini za Hrvatsku zabrana slovenskog jezika u liturgiji.«¹³¹

Na Španskem imamo namreč istodobno iste dogodke kakor med Hrvati!

V katoliški cerkvi se je od srede 11. stoletja započelo mogočno reformno gibanje. Pojavili so se tudi dvomi o pravoverni vsebini liturgičnih knjig, ki niso bile pisane v latinščini in z latinskimi pismenkami.¹³² Gregor VII. (1073—1085) l. 1074 v pismu na Sancha in Alfonza VI., kralja leonskega in kastiljskega, izrecno ugotavlja, da so Priscilianci in Arianici v litur-

¹²⁹ Prim. o tem Šišić, *Geschichte* p. 223—243.

¹³⁰ Pravtam, p. 225—233; prim. tudi *Starine* XII p. 221—223; Thom. Arch. o. c. p. 49.

¹³¹ Šišić, *Enchiridion* p. 235.

¹³² Prim. o vsem gibanju na Španskem: Joh. Pinius, *Tractatus historico-chronologicus de liturgia antiqua Hispanica, Gothica, Isidoriana, Mozarabica, Toletana, Mixta*. Acta SS. Julii Tom. VI. p. 1—112.

gične knjige vtihotapili svoje zmote, ter zahteva, da Španci sprejmejo rimski obred, »sicut cetera regna Occidentis et Septentrionis«. ¹³³ Rim je hotel liturgijo splošno unificirati; nacionalna mržnja proti temu ali onemu narodu je pri tem stremljenju popolnoma izključena. Že prej, okoli l. 1060, je sinoda Jaccensis v Aragoniji sklenila, naj svečeniki svoje molitve po rimskem načinu, »neque Gothica utpote peregrina piacula exsolverentur«. ¹³⁴ Imamo tukaj gibanje in prepovedi ob istem času kakor v Dalmaciji. Toda španski škofje so protestirali, predloživši zadevo koncilu v Mantovi l. 1064 ¹³⁵ in tu navzočemu Aleksandru II. še posebej v preiskavo »libros Gothicos Ritualis,« nakar je papež ukazal, naj se ničesar ne spreminja. Papež je pozneje zopet odredil preiskavo po kardinalu Hugonu Kandidu, zakaj, pove v pismu iz l. 1071: »Accepimus in partibus Hispaniae, Catholicae fidei unitatem a sua plenitudine declinasse...« Zatorej kardinal »confusos ritus divinatorum obsequiorum ad regulam canonicam et ordinem reformavit.« ¹³⁶

Alfonz VI. se je vdal in skušal papežu ugoditi. Pa se je proti temu dvignilo svečenstvo, vojaštvo in ljudstvo. ¹³⁷ — Paralelizem med dogodki na Hrvaškem in Španskem v l. 924, l. 1060 itd. je popoln!

Da je bilo to gibanje na Španskem gotovo tudi v Dalmaciji znano, ne more biti nobenega dvoma. Če se je v Rimu in Italiji in na Španskem toliko govorilo o »litterae Gothicae«, »ritus Gothicus«, »libri Gothici«, »littera, quam Guffilus Gotthorum episcopus adinvenit«, ¹³⁸ »Officium perfidia Arianorum depravatum,« ¹³⁹ »de abroganda Gothica scriptura« ¹⁴⁰ itd., se je tedaj prav lahko vse to tudi v Dalmacijo zaneslo ter proti slovenskemu obrednemu jeziku z njegovimi tujimi (glagolskimi) pismenkami ter neznanim početkom njegovega izvora apliciralo. Tu je torej ključ za razumevanje onih očitkov, ki jih od l. 1060 v Dalmaciji srečujemo. Isti so, kakor na Španskem oz. v Italiji. Nastop proti slovenskemu obrednemu jeziku je

¹³³ Pravtam, p. 46: »Quaedam contra Catholicam fidem inserta esse.« pravi o knjigah v drugem pismu iz l. 1080 na Alfonza VI., pravtam, p. 47.

¹³⁴ Pravtam, p. 42 s.

¹³⁵ Pravtam, p. 43; prim. tudi Hefele: Conciliengeschichte IV. p. 800, Amn. 1.

¹³⁶ Pinus o. c. Acta SS. Julii Tom. VI. p. 45.

¹³⁷ Pravtam, p. 49.

¹³⁸ Pravtam, p. 52.

¹³⁹ Pravtam, p. 45. v pismu Gregorja VII. iz l. 1074.

¹⁴⁰ Pravtam, p. 52. — Ne sme se pozabiti, da so Tomaž Arhidiakon in ž njim najbrž tudi drugi iz njegove dobe v Splitu in Dalmaciji Gote istovetili s Slovani in Hrvati, kar je očitke proti resnično gotski liturgiji na Španskem delalo še posebno aktualne za aplikacijo na glagolico pri Hrvatih. Prim. Sečvić o. c. p. 86 s ter Pastrnek o. c. p. 144 s, ki sprejema poročilo Tomaža Arhidiakona kot popolnoma verodostojno.

tukaj prav tak kakor proti gotskemu obredu na Španskem. Poleg tega so pod vtisom odcepa Bizanca od Rima, ki se je prav takrat izvršil, v obliki nerazumljivega in nečitljivega slovenskega obrednega jezika sumničili zmote, podobne onim, ki so jih prav takrat v obleki gotskih pismenk iskali na Španskem. Ker pa srečujemo podobne očitke tudi v nam ohranjenem zapisniku sinod od l. 924 in 927, zato je prav mogoče, da so jih v drugi polovici 11. stoletja, morda o priliki prepovedi v Splitu l. 1060 ali v neposredni dobi potem, ki je dajala radi javnega razburjenja najboljšo dispozicijo za to, spravili v akte splitskih saborov l. 924 in 927. S tem je hotel ponarejalec aktov prepoved iz l. 1060 legitimirati in opravičiti z namišljeno mnogo starejšo iz l. 924. Da bi se pa prevara ne mogla takoj ugotoviti, jih je skril, da ni niti Thomas Arhidiaconus pozneje mogel do njih.

Zaključujem. Papež Ivan X. je na Balkanskem polotoku dosegel uspehe, kakor sta Nikolaj I. in Ivan VIII. zaman stremela za njimi. Pa tudi nihče za njim ni več videl podobnih. Njegova tragika je v tem, da v Rimu samem ni mogel cerkvi pomagati do boljših razmer. A imel je namen, svobodo cerkvi tudi tukaj izvojevati.¹⁴¹ Pri tem delu je podlegel in umrl je v ječi kot mučenik ideje, da bodi cerkev svobodna. Še pred svojo smrtjo pa je potrdil pravila novim redovnikom v Clunyju, ki so v službi njegove ideje cerkvi pomagali ostvarjati najveličastnejšo dobo njene dosedanje zgodovine. Ivan X. spada gotovo med največje papeže na stolici sv. Petra.

¹⁴¹ Prim. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter* III p. 292—294; Duchesne, o. c. p. 321. —

Dr. Aleš Ušeničnik — Ljubljana:

Iz psihologije milosti.

(Duae theses ex psychologia gratiae.)

Summarium. — Si modum, quo gratia divina in mentibus operatur, gratiae psychologiam vocare licet, duae theses ex gratiae psychologia in operibus theologiae dogmaticae addendae esse videntur, altera de relatione inter gratiam et naturam ante iustificationem, altera de relatione inter naturam et gratiam post iustificationem.

I. De relatione inter gratiam et naturam ante iustificationem. — 1. Iure ac merito a theologis in operibus dogmaticis eae theses primum constituuntur, quibus contra errores Pelagianos gratiae necessitas atque gratuitas tuto firmanur. Positis autem his fundamentis quaestio de relatione inter gratiam et naturam nondum est absoluta. Certe enim quiddam est, propter quod etiam naturae dispositio in operatione gratiae non est omnino indifferens. Aliqui theologi loquuntur de »praeparatione negativa« ad gratiam. Quae tamen formula, si caute non adhibetur, facile iura gratiae laedit. Etenim si gratia est donum Dei liberrimum et omnino supernaturalale, haud bene aliquis ea magis vel minus dignus naturā diceretur. Immo neque id sine additamento satis proprie dicitur, posse aliquem ex suis, quominus gratia detur, obstacula remove. Ager, sive sit cultus, sive sit incultus, nihil facere potest, ut sol luceat, neque aliquid facere potest, ut ne luceat. Lucet sol aut non lucet suo iure suaeque lege. Sane quidem sole lucente non iam indifferens est, an ager sit cultus, an incultus; ager enim incultus fecundanti solis efficaciae reapse obstaculum ponit. Analoge de gratia dicendum. Homo ipse nihil proprie facere potest, neque obstacula remove, ut gratia ipsi a Deo donetur, neque obstacula ponere, ut gratia ipsi non donetur. Potest tamen homo, si gratia ipsi a Deo detur, impedimentum praestare eiusque effectum frustrare (licet gratia, cum sit omnipotens, aliquando etiam rebellem voluntatem miraculose compellat). Cum vero gratia sit donum Dei rationale, id addendum quod caput est, posse gratiam ipsam lege sua quasdam constituere conditiones, quibus in natura non positis ipsa plerumque aut simpliciter aut saltem efficaciter non sese donabit. — 2. Et profecto, ita est. Quare omissis in thesi de gratiae gratuitate quibuslibet limitationibus, omissis quoque adnotationibus de praeparatione negativa, quae ibi vix bonum sensum habere possunt, pro re tanti momenti sua thesis statuenda esse videtur, forsitan istius modi: Licet autem gratia sit omnino gratuitum Dei donum, tamen ex ordinatione supernaturali providentiae divinae lege communi supponit quasdam conditiones naturales, ita ut non detur, nisi adsint, aut si detur, non sit efficax. Haec thesis gratuitatem gratiae nullo modo coartat, cum conditiones, quae apponuntur, ab gratia ipsa apponantur. Nihil hic de maiori minorive dignitate dicitur: nemo dignus, nemo dignior, cum gratia totam naturam omnino transcendat. Statuitur tantum lex gratiae, quae communiter quasdam exigit conditiones, ut ordo salvetur a divina sapientia in rebus constitutus. Neque opponi potest, in hac quoque sententia alium prae alio aliquid afferre, nam nihil affertur a quopiam, quod gratiam quoquo modo exigit, et quod affertur, sub ordine supernaturalis providentiae affertur adeoque et ipsum suo modo Dei donum est. Asseritur igitur tantum quaedam lex harmoniae gratiae et naturae, liberrime pro ordinario rerum cursu divinitus constituta. — 3. Si thesis ita proponitur, quaelibet controversia, uti videtur, cessabit, omnes enim fateri debent, talem legem reipsa existere. Eam testantur tota oeconomia salutis et certissima experientia. Praesertim commentarii missionum omnes consentiunt, conversionem tam singulorum

quam gentium ordinarie supponere quasdam conditiones naturales, aliquam culturam animorum, aliquam assuetudinem laboris, ordinis, stabilis vitae. Notum est omnibus, quanti sint ad animos comparandos religioni christianae opera charitatis, cura infirmorum, et quod nostris temporibus (praesertim in Asia) in dies magis apparet, actio socialis institutaque socialia. Praeterea vero, ut iam notaverat Suarez, etiam minima vitae quotidianae, quae certe sine gratia supernaturali fieri possunt, saepe conditio sunt, ut aliquis ad veritatem perveniat: mature surgere, adire missionarium, audire, meditari. Suarez comprehendit talia nomine «vocationis externae», cum et ipsa certo a supernaturali Dei providentia disponantur, attamen ex sese adhuc naturalia sint eisque vocatio gratiae interna accedere debeat. Si haec in praxi vera sunt, etiam in theoria a theologis exprimantur oportet, ne doctrina de gratiae divinae psychologia dissona sit atque manca.

II. De relatione inter naturam et gratiam post iustificationem. — 1. Item non satisfacit, quod in operibus dogmaticis de altera questione etiam maioris momenti communiter proponitur, sc. quomodo se habeat natura cum suis donis et dotibus naturalibus vel habitibus acquisitis sub dominio gratiae sanctificantis. Apud plerosque quidem theologos reperitur illud axioma: «gratia non destruit naturam, sed perficit eam», ut libertas voluntatis sub gratiae motione eo demonstretur. Quasi vero principium istud nihil praeterea nobis diceret! Quasi non diceret, naturam integram cum omnibus suis dotibus trahi ad ordinem divinum atque inservire gratiae! Sicut in questione priori ita etiam hic timor quidam non iustus Pelagiani erroris claram cognitionem turbare videtur. Cardinalis Billot in opere *De virtutibus infusus* (1901, pg. 58) hoc obiter quidem, sed nervose notavit: Cavendum omnino esse ab eo divortio, quod inter naturam et gratiam nonnulli ponere videntur, timentes Pelagianum errorem, ubi revera nullus est timor. Quasi natura non esset necessarium gratiae fundamentum! Quasi ad gratiae operationes nihil conferret bona naturae habitudo! Quasi non communi et ordinaria lege notaretur de magnis illis sanctis, quos veneratur Ecclesia, optimam eos indolem a natura semper fuisse sortitos. Optimam dico indolem, quae et ipsa suo modo donum Dei est. — 2. Haec igitur altera thesis in operibus dogmaticis addenda esse videtur: Gratia non destruit naturam, sed perficit eam, i. e. gratia quidquid boni in natura reperit, suo subicit dominio et ductui, nobilitat et elevat ad ordinem supernaturalem, ita ut spiritualis character naturali quoque nota temperetur. In thesi neutiquam asseritur, gratiam nihil novi afferre, quod nimis absurde diceretur, ipsa enim gratia sanctificans cum omnibus virtutibus infusis, donis Spiritus Sancti et gratiis actualibus aliquid omnino novi, immo divini est. Neque asseritur gratiam non posse hominem miraculose transformare. Dicitur tantum, gratiam lege communi mancipare hominem, qualem invenit: omnia eius naturalia, complexionem corporalem, indolem, ingenium, passiones animi, habitus acquisitos sub gratiae elevatione et ductu in servitium Dei trahi; neque imperfectiones et habitus vitiosos operatione gratiae statim destrui — destruitur semper tantum id quod peccati rationem habet — verum sub gratiae impulsu exercitio virtutum paulatim vinci. Quod in thesi diserte non declaratur, at in illa adnotatione Cardinalis Billot plane expressum est, id ex tenore prioris thesisi satis conficitur, sc. non modo gratia naturalia hominis divino servitio mancipari, sed supernaturalis providentiae ordinatione gratiae maiori meliorem quoque communiter indolem naturalem accomodate esse praeparatam. — 3. Thesis suadetur vel ex ipsis comparisonibus, quibus Scripturae et Patres relationem inter naturam et gratiam illustrent, iustificatio comparatur regenerationi. Sicut igitur principium vitale omnes vires physicas in servitium vitae naturalis trahit, ita principium gratiae omnes vires naturales trahit in servitium vitae supernaturalis. Comparatur quoque iustificatio insitioni surculi divini in arborem naturalem. Sicut per insitionem omnes vires arboris elevantur ad fructus nobiliores producendos, ita per gratiam elevantur vires naturales ad producendos fructus supernaturales. Maxime vero et haec thesis certis-

sima comprobatur experientia. Hagiographia innumera praebebat huius experientiae documenta. Paulus, Franciscus Seraphicus, Ignatius a Loyola et quotquot sunt sancti eam indolem per gratiam nobilitatem ad finem usque communiter servaverunt, quam a natura sortiti sunt. Pulcre P. Huber S. J. in opere De imitatione sanctorum amabilissimo collustravit exemplo quomodo neque locus nativitatis neque indoles gentis ad efformandos sanctos indifferentia sint. S. Aloysius, Stanislaus et Ioannes Berchmans eadem veluti forma in Societate Jesu ad sanctitatem formati sunt, verum quanta in iis differentia indolis animi: Aloysius, exortus sub austeris Alpibus, et ipse austerus et austere ductus a gratia; Stanislaus, filius tenerae gentis slavicae et ipse tenerrimus, tenerrimus quoque sub gratiae ductu; Ioannes, ortus ex Brabantia, illius gentis sedatae ordinisque amantis indolem servans et ipse, amantissimus regulae gratia duce. Si vero ita est, cum cognitio huius veritatis pro praxi pastoralis, ascetica et paedagogica haud dubie summi sit momenti, merito postulari potest, ut in operibus theologiae dogmaticae doctrinaliter proponatur et exponatur.

Od sv. Avgušтина in sv. Tomaža, od Molina in Bañeza sem se je toliko pisalo o milosti, da se zdi že vnaprej dvomljivo ali pa odveč še kaj dodajati. Vendar je treba pomisliti, da naše spoznanje na zemlji ni nikdar dovršeno. Zato se bodo tudi v bodočnosti vedno ponavljali poskusi, kako bi bilo mogoče to ali ono reč znanstveno bolje doumeti ali bolje izraziti. Če smem imenovati način, kako deluje milost v dušah, psihologijo milosti, tedaj je moje mnenje, ki ga mislim tu nekoliko obrazložiti, da je v naših dogmatikah psihologija milosti preborno obdelana. Naj takoj povem, kaj mislim. Zdi se mi, da bi bilo treba v dogmatikah dodati zlasti še dve posebni tezi: I. eno o razmerju med naravo in milostjo pred opravičenjem in II. drugo o razmerju med milostjo in naravo po opravičenju.

I.

1. Zelo naravno je, da podajajo dogmatiki nauk o milosti predvsem, kakor se je izrazil v nasprotju s pelagijanstvom. Ta nauk v tej obliki je res tudi še dandanes temeljen, saj ni naturalizem, ki se je dandanašnji tako široko razpasel, nič drugega kakor staro pelagijanstvo in vsako preveliko zaupanje v svojo moč nekako semipelagijanstvo. Pelagij je učil kakor v naši dobi naturalist Rousseau, da je človek po naravi dober in da vse zmore, če hoče, da je torej naloga vzgoje le ta, da se odpravijo ovire in izločijo kvarni vplivi, negujejo in razvijajo pa dobre kali. Zato ne pelagijanstvo ne moderni naturalizem nimata nobenega umevanja za vzgojna sredstva, ki so v zvezi z milostjo, kakor so: molitev, služba božja, zakramenti. Morda se v dogmatiki na to praktično plat celo premalo opozarja.

Dogmatiki torej po pravici predvsem naglašajo, da človek brez milosti božje v nadnaravnem redu sploh ničesar ne zmore in da takšen, kakršen je sedaj, tudi v naravnem redu ne zmore vsega. Prav tako po pravici naglašajo, da Bog daje svojo milost, komur hoče in kakor hoče, da je milost dar, ki ni zanj v naravi

in v naravnih dobrih delih nobenega pravnega naslova, ne kakršnegakoli zaslužnja, ne zahteve, ne kake večje ali manjše primernosti, ne kakega pozitivnega razpoloženja. »Ako pa iz milosti, tedaj ne iz del, sicer milost ni več milost« (Rim 11, 6). Seveda dostavljajo, da pa vendar Bog, ki je bogat usmiljenja, nikomur ne odreče svoje milosti, da se tako vsak človek more rešiti, če le resno hoče. Saj je po evangeliju Kristus »luč, ki razsvetli vsakega človeka, kateri pride na ta svet« (Jan 1, 9).

Ali je pa z vsem tem razmerje med milostjo in naravo že zadostno označeno? Dogmatiki sami čutijo, da še nečesa manjka. Je namreč nekaj, ker se zdi kakor da bi omejevalo popolno svobodo milosti. Zdi se namreč, da za delovanje milosti vendarle ni vse eno, kakšen je človek, kakšna njegova notranjost, kakšno njegovo življenje, ali je storil, kar je mogel, ali se je marveč zanemarjal. Nekateri so skušali to izraziti že v tezi »de gratiae gratuitate«, češ, da se človek sicer ne more na milost pozitivno pripraviti (to bi bila pelagijanska zmota), a da se more pripraviti »negativno«. Kaj bi bila ta »negativna priprava« (praeparatio negativa)? To, da nekateri stori, kar more, dočim drugi še tega ne stori, in da je tako prvi milosti »manj nevreden«, ali (kakor pravijo bolj previdno drugi teologi) to, da nekateri dela milosti »manj ovir«. Drugi teologi pa takemu govorjenju nasprotujejo, češ, da se ne ujema s popolno suverenostjo božje milosti, ki jo je treba nasproti pelagijancem na vsak način tudi v izražanju nedvomno čuvati.

To nasprotje se pojavlja zlasti ob tistem starem reku: *Facienti, quod est in se, Deus non denegat gratiam*. Če človek stori, kar more, pravijo eni, mu tudi Bog milosti ne odreče. Drugi pa mislijo, da bi po taki razlagi človek vendarle nekaj iz svojega storil, kar bi torej milost nekako »zahtevalo«, da bi torej tudi en človek pred drugim imel z ozirom na to »pripravo« neko prednost, kar se jim zdi vse v nasprotju z osnovno tezo o »milostnosti« milosti. Zato pravijo, da je treba tisto reklo tako umevati: *Facienti, quod est in se, cum auxilio gratiae, Deus non denegat gratiam ulteriorem*; če človek stori z božjo milostjo, kar more, mu Bog ne odreče nadaljnje milosti, da pride tako do opravičenja in posvečenja. Vendar tudi le-ti čutijo, da se jim nekaj ne ujema, da nasprotniki sicer nimajo popolnoma prav, a da imajo vendar neki prav.¹

2. In prav tu se zdi, da je kraj za prvo tezo, ki naj bi se dodala. Pustimo negativni tezi popolno moč in oblast: Človek ne more z naravnimi silami prav ničesar storiti, s čimer bi

¹ Prim. Billuart, *Cursus Theologiae* (ed. Lecoffre 1895) III dis. 3, 9, 7, kjer obširno tolmači tisto načelo v drugem smislu in odločno trdi, da bi bilo dobro delo, naj bi si bilo za Boga le »motivum, aut regula, aut occasio, aut conditio«, nekako »dispositio ad gratiam«, kar se ne more vzdržati (pg. 357), a mora končno vendarle priznati, da je možno tako govorjenje de »dispositione (negativa) ex parte et fallibili« (pg. 362). Več pa nihče ne trdi.

kakorkoli milost zaslužil, ali po čemer bi jo lahko nekako zahteval, ali radi česar bi mu pred drugimi nekako šla. Namesto vsega tistega razpravljanja o »negativni pripravi«, ki ni brez jedra, a kakor se mnogi boje, tudi ne brez pelagijanskega črva, pa postavimo drugo, samostojno, pozitivno tezo: Dasi pa ni v naravi, v naravnih močeh in naravnih pogojih ničesar, kar bi milost kakorkoli zaslužilo, zahtevalo, klicalo ali vabilo, skratka ničesar, kar bi svobodo milosti kakorkoli omejevalo, vendar milost sama navadno podstavlja za svoje delovanje neke naravne pogoje.

Ta teza se loči od onega mnenja o možnosti »negativne priprave«. Ono mnenje je zapleteno v tezo o milostnosti milosti in ima z njo težave, naša teza suvereniteto in svobodnost milosti v celem obsegu, brez vsake omejitve priznava. Nič ne more svobode milosti božje omejiti, omejiti se more svobodno le sama, le sama si more suvereno določiti zakone svojega delovanja. In vprav to misel izraža naša teza. Četudi namreč nič v naravi milosti ne zahteva, lahko nasprotno milost kaj zahteva v naravi, da se v njej dejavno udelejuje. Vprašanje je torej prav to, ali milost kaj takega zahteva, oziroma podstavlja? In na to vprašanje odgovarja naša teza: navadno da. Naj pojasni to razliko med enim in drugim pojmovanjem primera iz narave! Mislimo si njivi, eno zorano in obdelano, drugo nezorano. Vprašajmo sedaj najprej: ali ima zorana njiva kak naslov, da jo solnce obsije? Bañez in njegovi bi v smislu svoje teorije odgovorili: Prav nobenega ne. Solnce sije po svojih zakonih s suvereno neodvisnostjo od njive in nje svojstev. Molina in njegovi bi pa morali odgovoriti: Naslova pravzaprav nima, a vendar je nekako manj »nevredna«, manj »nepripravljena«, ker ne dela solnčni svetlobi ovir. Ob tem zgledu se pa takoj vidi, da takšno govorjenje nima pravega smisla. Njiva ne zmore z ozirom na solnce ne pozitivno ne negativno ničesar, naj si bo zorana ali naj si bo nezorana, njiva tudi ne more delati solncu nobenih ovir, da bi sijalo ali ne sijalo. Drugo vprašanje je seveda, ali je, če solnce sije in ko solnce sije, vseeno, ali je njiva zorana ali ne? Tu je pa zopet prav tako jasen odgovor, da nikakor ni vse eno. Na obdelani njivi bo pod toplimi solnčnimi žarki začelo kliti in rasti in zoreti dragoceno žito, nezorano njivo bo pa prešal osat in plevel.

Ako obrnemo to primero na milost, seveda ni popolne enakosti, a neka analogija je. Analogija je v tem, da je solnce božje milosti popolnoma neodvisno od razporeditve naših duš, da ga naša srca s svojimi naravnimi silami ne morejo ne priklicati ali privabiti, da bi sijalo, ne ovreti, da ne bi sijalo. Če pa milost sije v srca, pa pravtako ni vse eno, ali so srca zorana ali ne.

Na zoranih njivah src bo začelo poganjati novo življenje, nezorana srca bodo navadno ostala pusta in prazna.

Opomnimo pa takoj, da je res tudi razlika. Ena razlika je že ta, ki smo jo označili z besedico: navadno. Solnce ne bo nikdar iz neobdelane njive priklicalo žlahtnega življenja. Božja milost časih prestvari tudi srce, da je kakor zorana plodna njiva, ko je bilo prej pusta divjina. (Primeri izpreobrnjenj sv. Pavla!)

Druša razlika je ta, da tudi »zoranost« ali »nezoranost« ne more biti popolnoma neodvisna od milosti, in pa, da božja milost, ki je božja modrost, more svobodno uravnati svoje delovanje po nekih naravnih pogojih, da sije, če so ti pogoji, in da navadno ne sije, če teh pogojev ni. Tu se naša teza na videz zopet bliža pojmovanju Molina, a je prestra težava, ker stavi vse te pogoje pod suverenost svobodne božje milosti. Bog po naši tezi ne daje milosti, ker so taki in taki naravni pogoji, ampak Bog navadno hoče, da so taki pogoji. Ti naravni pogoji tudi niso glede milosti sami iz sebe, iz svoje narave pogoji — milost teh pogojev ne potrebuje —, ampak so pogoji, ker si jih milost sama za svoje navadno delovanje postavlja. Zakon milosti je zakon harmonije, ki hoče, da bodi med delovanjem milosti in naravo vsaj nekakšna vnanja zveza: narava mora služiti milosti. Sv. Tomaž je to lepo pojasnil govoreč o milosti, ki jo je Bog dal angelom. Sv. Tomaž namreč misli, da je Bog dal angelom milost in glorio po razmerju naravnih darov. Na ugovor, da bi po tem pojmovanju milost ne bila več »milost«, odgovarja sveti Tomaž, da to nikakor ne sledi, zakaj Bog je lahko dal angelom milost po razmerju naravnih darov ne radi teh darov, kar bi bilo seveda pelagijansko pojmovanje, ampak iz svoje svobodne volje, »ex mera voluntate«, ker je hotel, da bi bila nekaka harmonija med naravo in milostjo, kakor stavbenik kak kamen bolj obdela, ker ga je namenil za odličnejše mesto.²

Pravimo torej, da Bog iz svoje svobodne volje lahko daje milost navadno le na podstavi nekih naravnih pogojev, zlasti pa, da je lahko milost le na podstavi takih pogojev dejavna.

S tem mnenjem ni nič v nasprotju, kar opetovano navaja Billuart iz sv. Avguština, češ, da Bog da časih milost velikim grešnikom, a naravno mnogo bolj poštenim ljudem da je ne da. Najprej je človeška sodba o naravno bolj poštenih in manj poštenih ljudeh jako negotova. Potem je lahko človek, ki se zdi naravno bolj pošten, v svoji notranjščini delovanju milosti mnogo bolj nasproten kakor pa drugi, ki se je v svoji slabosti vdal kakim vidnim grehom. Nazadnje pa vedno pravimo, da je to navadno delovanje milosti — lege ordinaria —, ki torej nikakor ni brez izjem.

² S. Thom. Summa theol. I, q. 62, a. 6 in corp. et ad 1: »ex mera Dei voluntate: sicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam, ita et gradus naturae ad gradus gratiae«.

ljudi ni zoper našo tezo tisti očitek sv. Avguščina zoper pelagijance, češ da bi se en človek lahko bahal nasproti drugemu, zakaj je prejel milost, češ zato, ker sem bil naravno bolje pripravljen. To ni nič zoper našo tezo, ker Bog ne da temu ali onemu milosti, ker je naravno bolje pripravljen, ampak je že ta priprava sama v službi nadnaravne previdnosti.

S tem je naša teza tudi že izvzeta iz tiste težke pravde o dejavnosti milosti. Naj si bo milost dejavna tako ali tako, mi pravimo samo to, da navadno podstavlja neke naravne pogoje, sicer da navadno ni dejavna.

Smisel teze bi bil torej ta: Bog daje svojo milost popolnoma svobodno in notranje neodvisno od kakršnegakoli človeškega delovanja. Vendar je Bog s svojo nadnaravno previdnostjo vse tako uredil, da navadno hoče neke naravne pogoje in da šele na tej podstavi daje milost, zlasti pa dejavno milost. Tako nastaja na zunaj videz kakor da Bog daje milost radi teh pogojev, ko so v resnici prav nasprotno ti pogoji v službi milosti.

Ako tezo tako umevamo, se zdi, da izgine tudi nasprotje med tomisti in molinisti. Dokler mislijo molinisti le na to, kako bi ugotovili tisto »negativno« razpoloženje z ozirom na milost, jim bodo tomisti vedno nasprotovali, ker bodo vedno lahko ponavljali, da milost ne bi bila v resnici in zgolj milost. Če pa molinisti svojo misel, ki je v jedru resnična, drugače izrazijo, namreč da je milost absolutno milost, a da si sama ustvarja pogoje in je med temi pogoji navadno tudi neko naravno razpoloženje srca, tomisti ne morejo prav nič več ugovarjati, ker dejansko tudi sami to morajo priznavati. In res je Suarez v svoji apologiji Molina že popolnoma jasno izrazil to misel, le da jo je še vezal s tisto »praeparatio negativa«.³ Prav blizu je že izrazu naše teze Perrone. Na skopčanost s prvo tezo spominjajo le besede, da je naravno pošten človek vplivu milosti »manj tuj« in da ji dela »manj ovir«.⁴

Prisiljen po dokazih molinistov je pa z druge strani n, pr. tudi Billuart priznal, da božja previdnost porablja naravne pogoje v službi milosti.⁵

³ Prim. Suarez, *Opus posthumum De vera intelligentia auxilii efficacis*. Ed. 1. Lugduni 1655, c. 11, pg. 56—59.

⁴ Prim. Perrone, *Praelectiones theologicae VII*³ (1844) 92: *Etsi Deus gravi peccatorum sarcina onusto possit gratiam conferre, et quandoque etiam conferat ad divitias bonitatis suae patefaciendas; iuxta consuetum tamen suae providentiae ordinem iis ut plurimum confert, qui minora obstacula eidem gratiae opponunt. Atque hinc ratio habetur, quare illi, qui ad honestatis normam mores suos componunt, minus alienos se exhibeant ab amplectenda evangelica doctrina.*

⁵ Prim. Billuart, *Cursus Theologiae* (ed. Lecoffre 1895) III dis. 3, a. 7: *Neque negandum est, ista motiva et occasiones, quibus aliqui videntur pervenisse ad gratiam, fuisse illis procurata ex speciali beneficio providentiae sic res exterioris disponentis, ut congruebat ad illos prae aliis perducendos ad gratiam.*

Kar torej teologi radi ali neradi, naravnost ali po ovinkih, a vedno le nekako »pod črto« priznavajo, to treba po našem mnenju odkrito in samostojno povedati. Stvar je že tako važna, da zasluži v dogmatiki svojo tezo.

3. Če naj navedemo za to tezo dokazov, je nepobiten dokaz iz k u s t v o. Izkustvo priča, da je treba navadno za delovanje milosti nekih naravnih pogojev. Na zunaj se zdi, kakor smo že dejali, celo tako, kakor da so naravni pogoji v notranji zvezi z milostjo. Ker pa iz dogme o milosti vemo, da niso in da ne morejo biti, je nujen sklep, da milost avtonomno zahteva te pogoje, in reči smemo, da radi nekake harmonije med milostjo in naravo.

Sv. Tomaž je izrazil to misel govoreč o predestinaciji, motreč torej vse gajanje in delovanje pod najvišjim vidikom. Zastavil si je vprašanje, ali človeška dejanja kaj pomagajo za predestinacijo (utrum praedestinatio iuvetur aliquo opere humano). Odgovor je: Na predestinacijo kot dej božje volje nobena stvar ne more vplivati. Drugače je pa z učinki predestinacije. Le-te lahko človek kdaj v pravem pomenu zasluži (tako si zasluži človek z nadnaravnimi dobrimi deli večno življenje); kdaj jih zasluži vsaj v nepopolnem smislu (tako zasluži kdo drugemu milost spreobrnjenja); kdaj se lahko nanje pripravi (tako se človek z dejansko milostjo božjo pripravi na posvečujočo milost); kdaj lahko z besedo sodeluje pri spreobrnjenju drugega (božji pomagavci smo mi, božja njiva vi, 1. Kor. 3, 9). Kolikor se tudi po delovanju naravnih vzrokov dopolnjuje predestinacija, toliko se sme reči, da tudi naravni vzroki in naravna človeška dela pomagajo pri predestinaciji. Tako n. pr. pomaga pri dopolnjenju predestinacije zemlja, ki hrani izvoljence božje. Seveda vse to ni, kakor da bi predestinacija take pomoči potrebovala, temveč le, ker je božja modrost ustanovila tak red, da med prvim vzrokom in učinkom posredujejo drugotni vzroki.⁶ Ako ta splošni nauk sv. Tomaža uporabimo na naše vprašanje, dobimo odgovor, da tudi za milost, ki spada med posebne učinke predestinacije, neke pogoje lahko ustvarjajo naravni vzroki, ne kakor da bi jih milost potrebovala, ampak ker je Bog na splošno postavil tak zakon harmonije milosti in narave.

Na ta zakon harmonije nas spominja vsa ekonomija odrešenja. Božja previdnost je sporedila celo vrsto naravnih pogo-

⁶ S. Thom. In I. Sent. dist. 41, q. 1, a. 4 et ad 1: Omnis causa, cuius operatione interveniente completur effectus praedestinationis, dicitur praedestinationem iuvare, vel per modum causae meritoriae vel ex condigno... vel ex congruo..., vel etiam persuadendo ad bonum..., vel per modum dispositionis..., vel etiam naturali operatione, sicut motus coeli et omnes causae naturales iuvant praedestinationem, inquantum eorum officio perficitur generatio et sustentatio electorum... Adiutorium istud non est propter indigentiam praedestinationis, sed ut salvetur ordo, quem in rebus divina sapientia constituit, ut scilicet effectus procedat a causa prima mediantibus causis secundis.

jev, da se je moglo odrešenje tako završiti, kakor ga je ona zamislila. »Kadar je pa prišlo dopolnjenje časov, je Bog poslal svojega Sina.« (Gal. 4, 4.) Prav tako se le na podstavi določenih naravnih pogojev širi božje kraljestvo na zemlji. Mislimo na rimski imperij; pozneje na špansko in portugalsko svetovno gospostvo; dandanes na svetovni promet. Vsa zgodovina misijonstva priča, da brez nekih naravnih pogojev širjenje božjega kraljestva na zemlji ni možno in da prav tako posebni naravni pogoji to širjenje mogočno pospešujejo.

Pod vidikom tiste prve teze o milosti in nje delovanju, da naravni vzroki za nadnaravni red ničesar ne zmorejo, bi se marsikaj zdelo pelagijansko, kar je v svetlobi naše teze povsem umljivo. Mene vsaj je teoretično izprva presenetil stavek, ki sem ga bral v misijonskih poročilih: »Politični vpliv, bogastvo, gmotni napredek (veda, industrija, svetovna trgovina, angleški svetovni jezik itd.) služijo dandanes predvsem protestantovskim misijonom, kakor so služili za časa španskega in portugalskega svetovnega gospostva katoliškim misijonom.«⁷ Praktično to kajpada vsi vemo in gledamo, a kako spraviti to v sklad z naukom o milosti? Tedaj se mi je sama ob sebi izrazila druga teza o milosti in zavedel sem se nje globokega pomena. Kakor se ves nadnaravni red snuje na naravi, tako tudi milost in evangelij zahtevata neke določene naravne pogoje.

Tako je umljivo, zakaj je sv. Ignacij Lojolski snoval misel o velikem cesarskem brodovju, ki bi gospodovalo na sredozemskem morju in pripravljalo zmago križa v severni Afriki; umljivo je, zakaj se misijonarji v službi krščanstva vesele evropske kolonizacije (kljub nje senčnim platem), železnic, prodiranja evropske kulture; zakaj tudi sami goje kulturno delo, tudi v naravnem, svetnem pomenu besede.⁸

Ako sedaj po teh splošnih potezah o krščanski ekonomiji bliže pogledamo, kako milost zahteva tudi pri spreobrnjenju posameznikov neke naravne pogoje, nam nudijo misijonska poročila tudi v tem oziru polno podatkov. Misijonarji so praktično že davno spoznali, da morajo biti njive zorane, če naj pod soln-

⁷ Die kathol. Missionen 39 (1910/11) 133.

⁸ Prim. Kath. Missionen 43 (1914/15) 49—53: Ein Flottenplan des hl. Ignatius v. Loyola. — Kath. Missionen 39 (1910/11) 59 sl.: Die Mission an den Staatsposten von Belgisch-Kongo: ... die Bedeutung der europäischen Kolonisationsbestrebungen, die ganz gewiß auch im Plan der Vorsehung liegen, so gut wie die der spanisch-portugiesischen Periode (58). — Kath. Missionen 42 (1913/14) 113—118: Missionen und Eisenbahnen in Afrika: ... Von großer Bedeutung für die Bekehrungsarbeit in Afrika ist der Bau von Eisenbahnen (113) ... In schönster Weise wird damit die moderne Technik den Interessen der Religion dienstbar (118). — Kath. Missionen 39 (1910/11) 134: Gewiß darf und soll die Mission auch Kulturarbeit, und zwar auch im natürlichen, weltlichen Sinne des Wortes, treiben. Beide, Kultur- und Missionstätigkeit, sind seit den ältesten Zeiten Hand in Hand gegangen. Die eine hat der anderen die Wege gebahnt, sie ergänzt, befestigt, vervollständigt. Das muß auch heute so bleiben.

cem božje milosti prikljije na njih nadnaravno življenje. Benediktinski red je že v zgodnjem srednjem veku vzajemno širil vero in kulturo in dandanes moramo reči, da je pridobil evropske narode za krščanstvo, ko jih je poprej pridobil za kulturo. Tako delajo tudi moderni misijonarji, in sicer bolj in bolj.

V Afriki ponekod misijoni najboljše prospevajo ob državnih postajah. Zakaj? Kljub vsemu zlu, ki ga med črnici povzročajo Evropecji s svojimi razvadami, je vendar kultura, ki jo donášajo, še večje dobro. Dokler je črnci brez kulture, pravijo misijonska poročila, ga je strašno težko npravno poboljšati. V službi »belih« na državni postaji se navadi dela, zlasti rednega dela, ki je »edina šola prave civilizacije«. Počasi spozna ob zgledu belih, da je delo dolžnost in čast. Zave se polagoma tudi odgovornosti, pravičnosti, človeškega dostojanstva. Služba na postaji ga osvobodi tiranije domačih nenravnih šeg. V šoli se mu zbudi ukazljnost. Vse to ga zbliža z misijonom. Tudi domotožje pomaga pri tem, ker mu da misijonska postaja nov dom. Tako naravni pogoji »pripravljajo« tla, da milost, ko posije, najde njive zorane.⁹

Železnice, pravi drugo misijonsko poročilo, imajo poleg tega, da misijonarju odpirajo pota, tudi za črnice same posredno velik pomen. Z njimi se začne v kraju nov čas. Čete delavcev in seljakov prihajajo, pred vsemi beli inženjeri in tehniki. Nobena ovira jim ne more trajno kljubovati. Padajo pragozdi, čez deroče reke se vzpenjajo v mogočnih lokih mostovi, železnica prevali hribe in doline. Tu se črnci zave, kako ga beli prekašajo. Začne čislati delo, želi si pouka in šole, in ker tudi misijonar spada med bele, se črncu že radi tega tudi krščanstvo zdi vzvišeno nad njegovo religijo.¹⁰

Še jasneje se kaže na splošno potreba naravnih pogojev za delovanje milosti v Aziji. Izobražen Japonec, ki je na Francoskem prestopil h krščanstvu, je dejal katoliškemu misijonarju: »Jaz se čudim zatajevanju in požrtvovalnosti katoliških misijonarjev. A enega nimate na Japonskem: dobrotelčnih naprav... Brez dobrotelčnih naprav pa tega sebičnega in računajočega ljudstva z vsem pridiganjem ne boste izpreobrnili!«¹¹ Z izjavo tega Japonca se popolnoma ujema izjava nemškega misijonarja o Indcih: »Indcem le s križem oznanjati evangelij je brezplodno delo. Če ne morete dati ljudem z religijo tudi kakih gmočnih dobrin, boste le malo dosegli.«¹² Zato so zadnji čas katoliški misijonarji jako uspešno začeli z misijonstvom družiti socialno delo. V Indiji snujejo zlasti belgijski jezuitje rajfajznovke, da rešujejo delavsko ljudstvo brezsrčnih oderuhov. P. Lonwyck je

⁹ Prim. Die Mission an den Staatsposten von Belgisch-Kongo (Kath. Missionen 39, 1910/11, 57—61; 85—87; 138—141).

¹⁰ Prim. Missionen und Eisenbahnen in Afrika (Kath. Missionen 42, 1913/14, 114).

¹¹ Kath. Missionen 39 (1910/11) 85.

¹² Kath. Missionen 39 (1910/11) 81.

začel v Kalkuti delavce strokovno organizirati. V severni Mandžuriji je francoski misijonar P. Lacquois začel ustanavljati zavarovalnice zoper ogenj, točo, nezgode, živinsko kugo. Zanimiva je njegova izpoved, da je bil izpočetka zoper vsako »vnanje socialno delo«, a s skušnjo je prišel do globokega in neomajnega prepričanja, da je socialno delo najmočnejše sredstvo apostolstva«. Misijonska poročila tožijo, da mnogi tega še ne umevajo, vendar, pravijo, bo dobilo delo za pokristjanjenje v velikih kulturnih državah Azije le na ta način širšo, zdravo in naravno podlago. Tudi je prodrlo spoznanje, da bi ponekod zlasti stari monastični redovi s svojimi trdnimi gospodarskimi in vzornimi obrtnimi napravami lahko izvrševali važno nalogo.¹³

Prav tako tudi z zgolj kulturnim delom pripravljajo tla za krščanstvo knjižice in gimnazije, univerze, ki jih skušajo misijonarji več in več ustanoviti.

Koliko src so pridobili misijonarji za krščanstvo s karitativnim delom, misijonske sestre zlasti s strežbo bolnikom, tega posebej še omenjati ni treba.

Že Suarez je omenil — da navedemo še zgled iz najneznatnejšega vsakdanjega življenja —, da za delovanje milosti prav nobena reč ni indiferentna. N. pr. v kakem kraju se raznese glas, da je prišel misijonar, ki uči »pot življenja«. Kdor ga želi slišati, zgodaj vstane in gre tja, posluša, razmišlja in sam pri sebi tehta, kaj bi dejal. Drugi bi tudi rad slišal, kakšen je ta novi nauk, a ne ljubi se mu vstati in vse skupaj zaleži. Ali je v prvem primeru že kaj nadnaravnega? Suarez po pravici pravi, da ne nujno. Vse tisto se lahko zgodi zgolj po naravnih vzrokih. Seveda, da zveličavno veruje, za to je potrebna milost, kakor tudi za takšno hotenje, »sic ut oportet«. A nikakor ni nemogoče, da ima pred tem že naravno željo, oprijeti se tega nauka. Tudi to se more imenovati milost, a je le milost, kolikor je milost vse, kar se zgodi pod vplivom nadnaravne božje previdnosti.¹⁴ Tako delujejo tu tudi neki nadnaravni činitelji, da prvi pride do resnice, drugi pa ne. Gotovo je v vsem tem mnogo skrivnostnega, a toliko vendar iz vsega prosvita, da milost navadno podstavlja neke naravne pogoje, in kjer tistih ni, tam tudi ni milosti, ali če je, ni dejavna.

Mislimo, da je ta resnica dosti važna, da se izrazi tudi v teoriji, saj je teorija za to, da po njej umevamo življenje!

II.

1. Druga teza, ki je v naših dogmatikah živo pogrešamo, je pozitivna teza o razmerju med milostjo in naravo po posvečenju.

¹³ Prim. Indische Schuld- und Zinsverhältnisse (Kath. Missionen 42, 1913/14, 207—209); Darlehenskassen und soziales Wirken in den Missionen (Kath. Missionen 39, 1910/11, 81—85).

¹⁴ Prim. Suarez, Opus posthumum De vera intelligentia auxilii efficacis (ed. 1. Lugduni 1655) c. 11, 59.

Zopet dogmatiki nasproti pelagijancem po pravici naglašajo, da tudi pravični človek brez posebne božje milosti ne zmore vsega, da zlasti ne more ostati stanovitni do konca, da, da je ta stanovitnost čisto posebna božja milost (*magnum perseverantiae donum*, kakor je dejal tridentinski cerkveni zbor). Prav tako z druge strani nasproti luterancem po pravici zanikujejo, da bi bil izvirni greh človeško naravo docela izkvaril, da bi bil zlasti zamoril svobodno hotenje in da bi tako milost delovala v človeku, kakor deluje mehanična sila v zgolj trpni snovi. Človek marveč z milostjo svobodno sodeluje in lahko milost tudi zavrne, če hoče. To je dogma in le naravno je, da dogmatiki predvsem naglašajo dogmo. Potem še pojasnujejo, da človek s sodelovanjem zasluži večno življenje, a tudi pomnoženje posvečujoče milosti božje in tako tudi pomnoženje blaženstva. Ničesar pa navadno ne povedo o tem, kako se ima človek sicer s svojo naravo pod delovanjem milosti. Poleg svobodne volje ima človek še razne naravne darove, svojo čud, svoj značaj, morda razne pridobljene naravne kreposti. Kaj je s temi pod oblastjo milosti? En stavek se res da nahaja skoraj v vsaki dogmatiki, ki bi mogel to vprašanje osvetliti. To je tisti znani stavek: *gratia non destruit naturam*, sed *perficit eam*. Toda ta stavek dogmatiki le bolj porabljajo, ko branijo svobodno voljo, na naše vprašanje pa komaj kdo kaj misli.

In vendar je to vprašanje izredno važno in praktično! Saj vendar za krščansko pedagogiko ne more biti vse eno, ali je človek po posvečenju »nova creatura«, nova stvar v tem smislu, da vse v njem dela le milost, ali samo v tem smislu, da deluje tudi človek z vso svojo svojstvenostjo, toda pod vodstvom milosti v službi višjega cilja in ustvarjajoč z milostjo višje, nadnaravne vrednote.

Zopet je praksa prehitela teorijo in pokazala, da milost v resnici ne uničuje narave, ne nje darov, ne nje svojstev, ne nje sil, ne nje kreposti, marveč vse to le dopolnjuje, usovršuje, povišuje. Sicer ta resnica na splošno ni neznana, a je vendarle premalo znana, predvsem pa je tolikega pomena, da bi jo morala teorija vsekako jasno in določno izraziti!

Jaz zase moram priznati, da sem se je popolnoma zavedel šele ob čitanju Huberjevega dela »*Die Nachahmung der Heiligen*«. Tudi Huber je ni teoretično razložil, a jo je praktično tako živo predstavil, da je bila meni ta knjiga v tem oziru kakor »razodetje«. Tedaj sem se spomnil, da je že Billot mimogrede nekaj takega omenil. Poiskal sem tisto mesto in ga res našel v knjigi »*De virtutibus infusis*«. Tu Billot dokazuje važno resnico, da si pridobimo z opetovanimi akti nadnaravnih kreposti neko naravno razpoloženje, ki so nam radi njega poslej tisti akti lahki in prijetni; to naravno razpoloženje da ostane v nas tudi še, če nadnaravno krepost s kakim grehom izgubimo. Nasprotniki ugovarjajo, da se tak nauk ne da vzdržati, češ da

bi po njem nekaj, kar je naravno, služilo nadnaravnemu smotru. Billot odgovarja, da res služi, a prav, ker milost naravno zmožnost in tako tudi tisto nje naravno razpoloženje povzema v nadnaravni red. Tedaj pa Billot še dostavlja in zlasti to spada sem: »Mimogrede naj še opomnim, da med milostjo in naravo mikakor ni tiste popolne ločitve, kakor si jo nekateri mislijo, iz strahu pred pelagijanstvom, ko vendar povoda za tak strah nikjer ni. Kakor da ne bi bila narava za milost nujna podlaga! Kakor da bi bilo za delovanje milosti vse eno, kakšna je narava, ali je dobro razpoložena ali ne! Kakor da ne bi bilo znano, da imajo veliki svetniki navadno tudi izvrstne naravne kakovosti, ki so seveda tudi po svoje božji dar!« Na koncu še enkrat ponavlja, da po najzanesljivejšem pričevanju izkustva na težki poti nadnaravnih kreposti narava, tudi telesna narav, jako mnogo pomaga.¹⁵

Ko sem to vprašanje dalje zasledoval, sem našel še eno tako izpoved pri Heinrich—Gutberletu, a tam, kjer je ne bi pričakoval, namreč pri prejšnji razpravi de gratiae gratuitate, a vsekako jako lepo. »Vsak človek,« pravi Gutberlet, »ima v življenju milosti svojo osebitost, ki ima navadno svojo podlago v naravnih, individualnih kakovostih, zmožnostih in nagnjenjih.«¹⁶

Na splošno pa dogmatike o tem molče, res, kakor bi se bale, da bi tičalo tu kako pelagijanstvo.¹⁷ A ker priča to, kakor je opomnil že Billot, »certissima experientia«, te nevarnosti ne more biti, če se le resnica prav umeje.

2. Po našem mnenju bi morale torej dogmatike to važno resnico na vsak način razložiti v posebni tezi. Teza bi bila ta: *Gratia non destruit naturam*, sed *perficit eam*, to se pravi, milost si vse, kar je v naravi dobrega, usluži, vse oplemeniti in dvigne v nadnaravni red, tako da tudi narava po svoje oblikuje nadnaravni človekov značaj. Ne pravimo torej, da bi milost nič novega ne dala. Saj je že milost sama, bodisi posvečujoča, bodisi dejanska, nekaj povsem novega, počelo novega božjega življenja. Povsem nove so s posvečujočo milostjo vse tiste nadnaravne sile, ki jih imenujemo kreposti in darove sv. Duha. Tudi lahko milost človeka tako prestvari, da se zdi, kakor da bi imel popolnoma drugo naravo.

¹⁵ Prim. Billot, *De virtutibus infusis* (Romae 1901) 58 sl.

¹⁶ Prim. Heinrich, *Dogmatische Theologie*. Fortgeführt durch C. Gutberlet. VIII (1897) 268 sl.: Jeder hat seine Eigenart im Gnadenleben, welche regelrecht ihren Grund in den natürlichen, individuellen Anlagen, Fähigkeiten und Neigungen hat.

¹⁷ Celo specialna dela o milosti in naravi imajo komaj kaj o tem. Iz dela »Natur und Gnade« (1861), ki ga je napisal sloveči dogmatik Scheeben, sem si mogel zabeležiti to-le mesto: »Die Uebernatur ist keine Wesenssetzung und keine Wesensänderung; — das Wesen der Natur bleibt, es wird nur erhoben und verklärt..., namentlich müssen schon Grundkräfte vorhanden sein, welche die Grundlage der neuen Kräfte bilden sollen« (28).

Pravimo le to, da navadno milost povzame vso naravo, takšno, kakršna je, z vsemi vrlinami, celo s hibami, samo brez grešnosti. Kar je pozitivnega v človeku, to oplemeniti in dvigne v nadnaravni red. Kar je negativnega, to skuša počasi izločiti. Izločuje pa zopet navadno le s tem, da se vadi človek v nasprotni kreposti. Zato se navadno pojavi v človeku v posebni odličnosti tista nadnaravna krepost, ki je bila zanjo že kot naravno krepost narava najbolj razpoložena, ali pa, ki se človek v njej najbolj vadi. Ako se človek posebno vadi v veri ali upanju ali ljubezni — te nadnaravne kreposti nimajo v naravi sami nobene odgo-varjajoče naravne kreposti —, tedaj se katera teh kreposti v človeku prav posebej izrazi in javi. Z Billotom lahko pravimo, da dobi ta krepost neko naravno lehkoto in prijetnost, ki daje vsemu bitju svojsko osebitost. Druge nadnaravne kreposti — nravne kreposti — se tudi lahko tako z vajo usovršše, lahko pa najdejo takšno razpoloženje že v naravi in ga dvignejo v nad-naravni red. Tedaj bo že sama vaja izpočetka lahka in prijetna. Zato se morda največkrat zgodi — ker je to najbolj naravno —, da se v svetniku tista krepost najbolj pokaže, ki je bilo zanjo že v naravi največ razpoloženja. Sv. Tomaž uči, da so nekateri ljudje celo že telesno za nekatere kreposti bolj razpoloženi. Radi telesnega razpoloženja so v njih neki »naravni početki« kreposti (*inchoationes naturales*). Tako so nekateri po naravi bolj razpoloženi za čistost, drugi za krotkost ali za kako drugo krepost.¹⁸ Drugi so si pridobili vsaj neke (nepopolne naravne kreposti v borbi življenja, preden so se izpreobrnili. Kaj naravno je, da se take kreposti najbolj izrazijo tudi v novem življenju.

Ne mislimo pa samo na kreposti v ožjem pomenu besede, mislimo tudi na posebni način delovanja, ki je v zvezi s čudjo, naravo, z značajem vsakega človeka. Tudi ta svojstvenost se bo navadno pokazala v novem življenju. Kolerik bo tudi kot svetnik kolerik. Seveda bo pod vplivom milosti bolj in bolj izbrusil trdine koleričnega temperamenta. Če gledamo na vnanje delovanje, se bo morda pokazalo, da so bili največji svetniki prav koleriki.

Ako umevamo z besedo »strasti« močno javljanje čutnega teženja, razpoloženje za močne afekte, tedaj bomo zopet našli te afekte tudi v svetnikih, seveda bolj in bolj očiščene vsega, kar bi bilo neredno. Strasti so namreč dobre pomagavke, a slabe svetovavke. Za svetovavke jih torej svetnik ne bo rabil, a rabil jih bo za pomagavke. »Strasti so naravna podlaga junaške kreposti in popolnosti. Svetniki so bili po večini možje močnih strasti.«¹⁹

¹⁸ S. Thom. Summa theol. I II, q. 51, a. 1: Ex parte corporis secundum naturam individui sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales: sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem, vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi.

¹⁹ R. Meyer S. J., Erste Unterweisungen in der Wissenschaft der Heiligen I² (1912) 38 sl.; prim. tudi: M. Meschler, Drei Grundlehren des geistlichen Lebens³ (1912) 129.

Tudi telesno moč povzame milost v svojo službo.

Ker so duševne posebnosti časih nekako skupna last celega stanu ali celega naroda, zato se bo po našem načelu tudi delovanje milosti javilo v celih stanovih in celih narodih na poseben način.

Tako torej umevamo načelo, da milost ne uničuje narave, marveč da jo usovršuje. Že iz Billotove opombe je pa dosti jasno, da smemo umeti to načelo obenem tudi v smislu prve teze, namreč da si milost za velika dela izbere navadno tudi ljudi velikih naravnih sil in darov, kakor vrtnar poišče krepkega divjaka, da vcepi nanj žlahtne cepi. Seveda so tudi tu izjeme. »Kar je slabo pred svetom,« je dejal apostol, »je izvolil Bog, da bi osramotil, kar je mogočnega, in kar nič, da bi razdejal, kar je, da se ne bi noben človek hvalil pred njegovim obličjem« (1 Kor 1, 27—29). Vendar je dostikrat pred svetom slabo, kar je v resnici močno, zakaj ponižni skrivajo pred svetom svoje dari. Tudi Gutberlet je na navedenem mestu izrazil to misel: »Milost se prilagoja individualnosti stvari, ali bolje: previdnost jim je že vnaprej dala takšne kakovosti, da so sposobni za posebne namene božjega kraljestva in dovzetni za posebne milosti, ki so za to potrebne.«²⁰ Gutberlet celo misli, da je milost pri kakem narodu, kakem stanu, poklicu na splošno bolj dejavna kakor pri drugih; kak narod, stan, poklic da daje več svetnikov kakor drugi, »ker nahaja milost pri le-teh manj sposobna orodja.«²¹ V smislu naše prve teze bi rekli, da posebna milost podstavlja tudi posebne pogoje, ki jih v vsakem narodu, stanu, poklicu ni.

3. Kakšen je torej dokaz za to tezo? Dejali smo že, da podaja tudi za to tezo najmočnejši dokaz izkustvo.

Nekak dokaz je že aksiom sam, ki je splošno sprejet: *Gratia non destruit naturam, sed perficit eam*. Seveda se je ta aksiom že sam izobličil pod pričevanjem izkustva.

Lepe primere podaja sv. pismo. Tako je lep zgled cepljenja. »Ti, ko si bil divja oljka,« pravi apostol, »si bil vcepljen (na sveto oljko) in si se udeležil oljkine korenine in nje soka« Rim 11, 17. Ako po naše govorimo, požlahtnujemo s plemenitimi cepiči lesnike in divjake. Cepljeno drevo ostane, kar je bilo, jablana, jablana, hruška, hruška; ohrani tudi svoje sile in sokove in rodi svoj svojski sad; a vse delovanje se vrši pod vodstvom in vplivom žlahtne sadike in tako je tudi sad, dasi svojski, požlahtnjen. Tako si milost usluži vse naravne sile, da delujejo v nje službi in pod nje vplivom po svoje, a na višji način in za višji smoter. Kajpada je velika razlika ta, da milost dvigne vse sile v nadnaravni, božji red, a sicer je primera jako lepa in značilna.

Tako se naravna pestrost, prenovljena in ponebešena, javi zopet v nebeškem vrtu, ki je Cerkev: vsako bitje ima svojo

²⁰ Heinrich-Gutberlet, *Dogmatische Theologie* VIII, 269.

²¹ o. c. 268.

naravo in svojo lepoto, ki se snuje na naravi, a je stkana iz svojiskih žarkov božje milosti.

Posvečenje je prerojenje (regeneratio). Kakor življensko počelo (vitalni princip) vodi in ravna vse fizične in kemične sile v službi življenja, tako vodi in ravna nadnaravno življensko počelo vse naravne sile v službi nadnaravnega življenja.

Tako bo našel večak še drugih primer v sv. pismu, ki osvetljujejo našo tezo, da mora vsak na svoj način po svoji naravi in svoji milosti Bogu služiti, tako da se vsi ti raznoteri načini družijo končno v soglasen hvalospev neskončnemu Bogu. Milost tudi »glumca Matere božje« ne zavrže, ki da Bogu, kar more in zna.

Najlepše osvetljuje to resnico življenje svetnikov samih. Bilo bi treba opisati vsakega svetnika posebej, da bi se videlo, kako na široko vlada rečeno načelo. Zadostuje naj pa dvoje, troje zgledov.

O sv. Pavlu piše škof dr. M. Napotnik: »Vse zmožnosti, prirojene Pavlu, so se po blaženem vplivu krščanske vere razvile, sčistile in izpopolnile... Pavel je bil kolerične čudi... Mož kolerične narave ne miruje, dokler ni svojega prepričanja vcepil kolikor možno največji množici; on se ne izogiblje boja, marveč je zanj vedno pripravljen. Ta značaj se je razodel že v mladeniču Savlu... Pa tudi po izpreobrnitvi ni zatajeval Pavel svoje narave. Njegovi naravski darovi so bili pa zdaj izpremenjeni v najboljše darine. Kakšna vnema je bila zdaj v Pavlu za nebeško kraljestvo in kakšna skrb za oznanjevanje izveličavne resnice vsemu svetu!... Naravno in čuda ni, da je Pavel tudi svojemu knjižnemu slogu vtisnil pečat svojega koleričnega značaja.«²²

Sv. Frančišek Asiški je bil vitez in trubadur pred izpreobrnjenjem in potlej, prej v službi svetnih idealov, potem v službi najvišjega ideala. Do smrti je nosil v sebi, kar je prejel od svoje matere in od matere zemlje: od matere provensalke ljubezen do viteštva in trubadurstva, ljubezen do poezije, romantično hrepenenje po idealih, neizčrpno darežljivost; od matere, lepe umbrijske zemlje, otroško-naivno vedrost, globoko čuvstvo za naravo, brezskrbno svobodnost. Solnčna pesem, ki sta mu jo morala še ob smrtni postelji dva brata neprestano pevati, je izraz vsega tega, seveda vsega tega, po milosti izčiščenega, ožarjenega, hrepenečega v večnost in neskončnost. Po trgovskem očetu je pa prejel krepko energijo volje in tudi le-to je milost uslužila za neutrudno delo npravnega izpopolnjenja in usvršenja.²³

²² Dr. M. Napotnik, Sveti Pavel, apostol sveta in učitelj narodov³ (1904) 22 sl.

²³ Prim. G. Schnürer, Franz v. Assisi (1905) 123—133; J. Jörgensen, Der heilige Franz von Assisi (1908) 142—151; F. Imle, Ein heiliger Lebenskünstler (1914) 11—24.

Zanimivo bi bilo primerjati sv. Frančiška Asiškega in sv. Ignacija Lojolskega. Oba vojščaka, oba viteza v službi najvišjega kralja, a kolika razlika med njima in med redovima, ki sta ju oba ustanovila. Vsak je utisnil svoji ustanovi značaj svoje osebitosti in narave. Gotovo sta njiju deli izraz »multiformis gratiae Dei« (1, Petr 4, 10), mnogotero delujoče milosti božje, a prav tako tudi izraz mnogoterih naravnih razlik.

Naj navedemo sedaj še zgled iz rečene Huberjeve knjige »O posnemanju svetnikov«. Huber razlaga, naj si svetniških zgledov ne jemljimo brez izbire za posnemanje. Vsak naj si izbira vzore predvsem izmed svetnikov svojega poklica, svojega stanu, svojega naroda. Ozirati se mora na notranje razpoloženje in na vnanje razmere, na duševno individualnost, нравno moč in tudi na telesne sile. Ko pojasnjuje kako in zakaj, pravi glede narodnosti: Tudi vsak narod ima svojo osebitost, svoj posebni značaj, in le-ta se uveljavlja tudi v svetnikih. Svetnik s severa v mnogočem drugače ravna kakor pa svetnik iz južnih dežel; svetnik, ki se v njem pretaka romanska kri, drugače kakor Nemec, Anglež ali Šved.

Zanimivo in poučno je, če primerjamo tri mladinske zavetnike, Alojzija, Stanislava in Janeza Berchmansa. Ločijo se po individualnosti, po krepostnem življenju in po tem, kako jih je vodila milost. Sv. Alojzij je bil iz severne Italije, izpod raskavih Alp; tudi njegova individualnost ima nekaj raskavega: moško resna je, trda proti sebi in brezčutna. Njegova krepostnost se javi v junaškem zatajevanju, čezmerni spokornosti s posti in bičanjem. V molitvi ne popusti, dokler ne prebije cele ure brez vsake raztresenosti. Ko je že bolan in hirav, želi, da bi smel streči bolnikom s kužno boleznijo in daruje pri tem zadnje življenske moči. Preden umrje, prosi še, da ga polože na pepel in neusmiljeno bičajo. Tudi milost je tega svetnika vodila na trd način: v njegovem življenju zelo malo beremo o tistih sladkostih in tolažbah, ki so navadno že na zemlji plačilo za junaške žrtve.

Sv. Stanislav Kostka je bil Poljak. V njem je prekipela tista čuvstvenost, ki je značilna za Slovane, predvsem za Poljake. Marijo imenuje Stanislav z nežno ljubeznijo svojo »nebeško mater«, njo vedno in v vsem časti. Sladko veselje mu je poleg tega pobožnost do sv. Rešnjega telesa. Dvakrat so mu ga angeli prinesli, da bi mu utešili hrepenenje po sv. obhajilu. Z njegovega lica sije žareča ljubezen do Boga, solze ganotja mu neprestano blešče v očeh in s hladno vodo mora gasiti žar svojega srca. Ko umira, misli le na Marijo in se veseli, da bo z njo obhajal njen praznik — umiral je namreč na veliki Šmaren v jutro. Koliko nasprotje med sv. Alojzijem in sv. Stanislavom: Alojzij suh, skoraj brez nežnega čuvstva. sama jeklena volja, Stanislav z osemnajstimi leti še ljubezniv

otrok, neskončno mehek in nežen, skoraj sama čuvstvenost, in plameneč od ljubezni do Jezusa in Marije.

Ko se pa pri obeh, pri sv. Alojziju in pri sv. Stanislavu, izrazito kaže duševnost, subjektivnost, je tretji mladinski zavetnik, sv. Janez Berchmans, Holandec, takorekoč sama objektivnost: miren in enakomeren kakor vsi Holandci, ne vda se nobenim čuvstvom, temveč živi le za dolžnost; v redu je živo pravilo, nič drugega ne. Tudi vodstvo milosti ne razodeva pri njem nič nenavadnega.

Vsi ti trije svetniki so iz iste duhovne šole istega reda, izšli so tako rekoč iz istega kalupa in vendar, kako različna je njih duševna individualnost. In ta različnost, to nasprotje izhaja ne v najmanjši meri vprav iz različne narodnosti.²⁴

To je tisto mesto, ki je bilo zame kakor »razodetje«. Mislim, da ti zgledi zadosti dokazujejo našo tezo. Iz asketičnih in mističnih del bi bilo gotovo mogoče nabrati še raznoterih podatkov, ki bi še z drugih strani tezo osvetlili. Naj navedem tak primer, ki sem čisto slučajno nanj naletel. V lepi knjižici o pobožnosti do presv. Jezusovega Srca govori P. Noldin tudi o privatnih razodetjih in pravi, da jih je treba vedno le modro in previdno uporabljati. Zakaj? »Privatna razodetja izvoljenim dušam, pravi, nimajo namreč nikdar tiste splošnosti, ki jo imajo krščanske dogme, ampak imajo vedno individualen značaj. Zato se kaj lahko zgodi in se dostikrat res zgodi, da taka razodetja v tisti individualni obliki drugačnemu duhu in srcu ne ugajajo.« Evo, zopet ista resnica, da se milost v svojih raznoterih pojavih navadno ravna po naravi in osebitosti subjektov, ki v njih deluje!²⁵

Kako izredne važnosti je pa ta resnica za askezo, pastoralo, pedagogiko, tega menda ni treba več razkladati. Kako naj vodi duše, kdor ne ve, kako jih milost navadno vodi! Kako naj prav navaja na duhovno življenje, kdor ne ve, da se v duhovnem življenju izraža tudi naravno življenje z vso svojo svojstvenostjo in osebitostjo! Kako naj individualno vzgaja za krščansko življenje, kdor ne ve, da mora krščanstvu služiti vsa individualnost! Ni vse za vsakega, ni vsak za vse! Pravilo pa daje vprav načelo: *Gratia non destruit naturam, sed perficit eam!*

²⁴ M. Huber S. J., Die Nachahmung der Heiligen in Theorie und Praxis I (1912) 401—404.

²⁵ H. Noldin S. J., Die Andacht zum heiligsten Herzen Jesu ⁹ (1906) 39.

Dr. Jos. Ujčič — Ljubljana:

Biblični teksti o odpustnem grehu.

(Konec.)

(Textus biblici de peccato veniali.)

Summarium. — In hac dissertationis parte proponuntur et exponentur textus, qui existentiam peccati venialis probant. Eadem ac in praecedentibus articulis adhibetur methodus: narrata videlicet historia interpretationis singulorum textuum quid inde pro doctrina de peccato veniali erui queat ostenditur. Sequentes textus examini subiiciuntur: V. Eccl 7, 21. — VI. Prov 20, 9. — VII. Job 14, 4. — VIII. Mt 6, 12. — IX. 1 Joan 1, 8. — X. Jac 3, 2. — XI. Verba quaedam Domini Salvatoris: a) Mt 23, 24; b) Mt 7, 3; Lc 6, 41; c) Mt 5, 19.

Dosedanja preiskava bibličnih tekstov, ki se navadno uporabljajo kot dokazi za odpustni greh, nas je dovedla do rezultata, da so ti teksti brez dokazilne moči. Uspeh naše razprave bi bil potemtakem zgolj negativen in izžveneti bi moral v vabilo, naj dogmatiki in moralisti v razpravah o odpustnem grehu nekoliko revidirajo svoje biblične dokaze in naj ne izgube nikoli stika z eksegezo.

S samo negativnim uspehom pa se ne smemo zadovoljiti; pogledati moramo, nam li nudi sveto pismo tudi pozitivnih dokazil za naše vprašanje. Že vnaprej moramo opozoriti, da žetev ne bo prebogata. Večina tekstov, ki se dajo pozitivno uporabljati, nam sicer dokazuje, da je mali greh, pove nam pa prav malo o njegovem bistvu.

Oglejmo si najprej starozavezne izreke, ki pridejo v poštev pri našem problemu.

V. Eccl 7, 21.

»Non est (enim) homo iustus in terra, qui faciat bonum, et non peccet.«

Protestantje so napačno tolmačili ta stavek, ki so iz njega sklepali, da sodeluje pri vsakem človekovem činu v njem bivajoča poželjivost in da je vsled tega vsakemu dejanju primešan greh ali madež. Kdor čita ta tekst brez šolskih ali drugih predsodkov, bo kmalu spoznal, da hagiograf takih obupnih idej sploh še v mislih ni imel; hotel je samo poudariti splošno grešnost vsega človeškega rodu in te besede sv. pisma bi lahko napisal danes človek, ne da bi potreboval zato teološke nabrazbe.

O splošni grešnosti razlaga ta tekst že aleksandrijski diakon Olympiodor (v prvi polovici 6. stol.), trdeč, da človek vsled šibkosti svoje narave ne more ostati brez greha.¹

¹ Ἄνθρωπος γὰρ ὢν οὐ δύνασται μὴ ἀμαρτάνειν (in Eccl. 7. PG 93, 569). Prim. tudi Cornel, a Lapide in h. l. (ed. Vivès VII 271).

Še jasneje izraža to misel sv. Hieronim, ko se sklicuje na naš verz v dokaz, da je človek že od svoje mladosti nagnjen k hudemu.² Podobno govori sv. Janez Krizostom, da ni človeka, ki bi mogel biti povsem (*καθ' ὅλον*) pravičen in prost vsakega greha.³

Kaj več se iz tega verza sploh ne da sklepati; to uvidevajo tudi novejši protestantje. Tako piše Volk-Oettlijev komentar k temu bibličnemu verzu: »Niemand ist schlechthin sündfrei, also ist der Weisheit und ihrem schützenden und stärkenden Einfluß der Sünde u. namentl. ihren Folgen gegenüber nicht zu entraten.«⁴

Razloženemu verzu je zelo soroden Salomonov

VI. Preg 20, 9.

»Quis potest dicere: Mundum est cor meum, purus sum a peccato?»

Vodilna misel je tudi v tem verzu: vsak človek je grešen, četudi je očistil svoje srce. Po hebrejskem izvirniku je misel: »Očistil (כִּיף = *hiphil* *δικαιοῦν*) sem svoje srce, čist sem svojega greha.« Retorično vprašanje (*quis potest dicere*), ki uvaja ta stavek, dokazuje, da ni človeka, ki bi se mogel hvaliti (LXX: *τίς καυχῆσεται*), da je njegovo srce čisto. Toda brezdvomno so bile tudi v stari zavezi osebe, kojih srce je bilo bistveno čisto; ako torej hagiograf pripisuje vsakemu človeškemu srcu nečistost, ne more imeti v misli samo bistvene nečistosti, temveč tudi slučajno, ne more misliti samo na moralno »grdobo«, marveč na »pomanjkanje večje etične lepote«, z drugimi besedami: vsak človek, tudi najboljši, ima kak greh in to je pač odpustni greh, kajti nihče ni brez napake, *οὐδείς οὐν ἀμαρτητός*,« pravijo pri razlagi tega izreka Apostolske konstitucije.⁵ Ta misel nas mora spodbujati, uči sv. Ciprijan, da ne zaupamo preveč v svojo nedolžnost in da uporabljamo za svoje rane (= venialia) potrebna zdravila.⁶ O malem grehu razlaga naš tekst tudi grški ekseget Prokopij iz Gaze, ki nam obenem pričuje o splošni razlagi vzhodnih pisateljev: »Kdo bi mogel trditi, da je njegovo življenje brez oponosa? Brezgrešen ni nihče razen Boga?»⁷

² »Quod ab adolescentia mens hominum apposita sit ad malitiam.« Com. in ap. ad Eph. c. 2. PL 26, 497.

³ De Lazaro concio VI. PG 48, 1041.

⁴ Die poetischen Hagiographen. Strack-Zöckler, Kommentar zu den hl. Schriften VII. (Nördlingen 1889) 131.

⁵ Constit. Apost. II 18, PG 1, 629.

⁶ »Nec quisquam sic sibi de puro atque immaculato pectore blandiatur, ut, innocentia sua fretus, medicinam non putet adhibendam esse vulneribus, cum scriptum sit: Quis gloriabitur, castum se habere cor, aut quis gloriabitur mundum se esse a peccatis.« De opere et elem. c. 3. PL 4, 604.

⁷ In Prov. 20, 9. PG 87, 1423.

Z njim se strinja tudi razlaga Salomonovih pregovorov, ki jo pripisujejo Bedi (če ni njen avtor Rabanus Maurus; prim. PL 111, 679). Beda trdi prav umestno: Če bi nihče ne bil čist, bi nihče ne mogel na goro Gospodovo. Toda mnogi bodo stopili na goro Gospodovo, torej morajo biti čistega srca; ta čistost pa seveda ni absolutna, temveč »iuxta humanae possibilitatis modum«.⁸

Naš tekst nam torej nudi najprej neposredni dokaz, da so splošno vsi ljudje grešni; ker pa pri pravičnih ne smemo predpostaviti smrtnega reha, velja to načelo pri njih z ozirom na male grehe. Ker se torej iz našega pregovora per obviām conclusionem da skovati argument za veniale, so novejši pisatelji voljni priznati mu domovinsko pravico v traktatu o odpustnem grehu.⁹

VII. Job 14, 4.

Crux interpretum pa je v našem problemu Jobov izrek:

„*Τίς γάρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ῥύπου; ἀλλ' οὐδεὶς, ἐὰν καὶ μία ἡμέρα ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς.*“

Da citiramo to besedilo po Septuaginti, ima poseben razlog; zakaj prav njegova grška oblika, ki je bila merodajna tudi za s t a r i latinski prevod, je dala mnogim starim pisateljem povod, da razlagajo Jobove besede o odpustnem grehu. Vulgatin tekst (Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es?) bi jim ne bil tako uporabljiv. Zanimivo je, da uporabljajo grški razlagalci Jobov izrek kot dokaz za splošno o s e b n o grešnost, češ, ni človeka, na katerem bi se ne našel kak madež; torej imamo tu zopet biblični argument za veniale; posebno dokazilno moč pa da imajo te besede v ustih tako pravičnega moža, kakor je bil Job. Tako trdi n. pr. Klement Rim.,¹⁰ da je Job pravičen in se vendarle obtožuje greha, ki more biti dosledno le odpusten.

Na razlago Rimskega Klementa nas spominja tudi Klement Aleksandrijski, ki pravi, da trpin stare zaveze izgovarja te besede iz ponižnosti (*ταπεινοφροσύνη*).¹¹ Podobno

⁸ Sunt, qui largiente divina gratia, possunt iuxta humanum modum et cordis et operis munditiam habere... Si enim nemo mundum habet cor, neque ullus est purus a peccato, consequens est profecto, ut nullus ascendat in montem Domini, nullus hominum stet in loco sancto eius. — Quia vero constat multos ascensos in montem Domini staturosque in loco sancto eius, restat itaque, ut sint multi mundo corde et iuxta humanae possibilitatis modum puri a peccato. Sup. parab. Salomonis l. 2. PL 91, 996.

⁹ N. pr. Lukman (»Voditelj« XV [1912] 164), čeravno se izraža zelo previdno; pravi namreč, da nam služi kot dokaz za veniale »morda tudi Prg 20, 9«.

¹⁰ αὐτὸς (Job) αὐτοῦ κατηγορῶν εἶπεν· οὐδεὶς καθρὸς I Cor 17. PG 1, 244.

¹¹ Strom. IV 17. PG 8, 1313.

misel najdeš tudi v Apostolskih konstitucijah. Ni človeka brez napake razen Onega, ki je za nas postal človek.¹² Epifanij je rabil v isti smeri Jobov izrek proti neki katharski sekti v dokaz, da ni nihče *ἀναμάριτος*.¹³ Sicerno sklepa iz našega teksta tudi Krizostom, da je sploh nemogoče biti povsem čist.¹⁴ S to razlago soglaša Ciril Aleks., češ, vsi ljudje imajo kak madež; kakor pa je neka rastlina za čiščenje madežev na obleki, tako imamo tudi sredstvo za čiščenje moralnih madežev, in to je: strah božji, ki človeka očisti.¹⁵

Isto pot kot dosedaj omenjeni grški pisatelji gre tudi Origen, pa le v razlagi lista Rimljanom; tam sklepa, da ima vsak človek kak greh, pa naj bo tudi svetnik.¹⁶

V drugih svojih delih pa se je Origen z razlago našega verza močno urezal. V svoji 8. homiliji in Levit. izvaja iz Jobovih besedi sicer povsem logično, da je vsak človek pod izvirnim grehom, kar mu dokazuje cerkev, ki krščuje tudi otročiče, pri katerih bi vsled pomanjkanja osebnega greha milost krsta bila sicer nepotrebna (gratia baptismatis superflua videretur).¹⁷ To misel ponavlja tudi pri razlagi Lukovega evangelija: »Quomodo potest ulla lavacri in parvulis ratio subsistere, nisi iuxta illum sensum, de quo paulo ante diximus: Nullus mundus a sorde etc.« Et quia per baptismi sacramentum natiuitatis sordes deponuntur, poropterea baptizantur et parvuli.¹⁸ In končno zatrjuje isto v razlagi prvega evangelija: *Οὐδείς ἐστι καθαρὸς ἀπὸ ὁύπου, οὐδ' ἐν μία ἡμέρᾳ εἴη ἡ ζωὴ αὐτοῦ διὰ τὸ περὶ τῆς γενέσεως μυστήριον, ἐφ' ᾗ τὸ ὅπο τοῦ Δαυὶδ ἐν πεντεκοστῷ ψαλμῷ (Ps. 50, 7) λελεγμένον πάντων εἰς γένεσιν ἐληλυθόντων λέγοι· κτλ.*¹⁹

Dotlej bi lahko rekli, da nam nudi Origen na podlagi Jobovega verza naravnost klasičen dokaz za nauk o izvirnem grehu na vzhodu. — Toda njegova velika napaka tiči v tem, da generalizira stavek: *οὐδείς ἐστι καθαρὸς ἀπὸ ὁύπου* in razteguje postavbo izvirnega greha ne samo Marijo, temveč kar na Kristusa, trdeč, da ni bila potrebna samo Marija očiščenja, marveč tudi Kristus! Origen čuti sicer sam, da je stavek zelo predrzen, pa vendarle ga skuša dokazati, in sicer z bibličnimi argumenti: »... ergo Jesus purgatione indiguit, et immundus fuit, aut aliqua sorde pollutus. Temerarie forsitan

¹² Const. ap. II 18, PG 1, 629.

¹³ Haeres. (contra Catharos) 59, 1. PG 41, 1018.

¹⁴ οὐδὲ δυνατόν καθαρὸν εἶναι (Fragm. in b. Job. PG 64, 616).

¹⁵ In Ps. 19, 10. PG 69, 832.

¹⁶ Omnes enim potest fieri ut peccaverint, etiamsi si sancti fuerint, quia »nemo mundus a sorde, nec si unius diei fuerint vita eius«. Quis enim est, qui non aut in facto, aut in verbo, qui cautissimus certe est, vel in cogitatione peccaverit. Com. in Rom. 5, 18. PG 14, 1030.

¹⁷ Hom. 8. in Levit. PG 12, 495—496.

¹⁸ Hom. 14. in Luc. PG 13, 1835.

¹⁹ Comm. in Matth. PG 13, 1320.

videor dicere, sed Scripturarum auctoritate commotus. Vide, quid in Job scriptum sit: 'Nemo mundus a sorde etc.' Non dixit nemo mundus a peccato, sed nemo mundus a sorde. Neque enim idipsum sordes atque peccata.²⁰ Pod »sordes« bo pač umevati v njegovi terminologiji izvirni greh, pod »peccata« vsebnе grehe.

Tako torej vidimo, da na vzhodu razlagajo na splošno Jobove besede o malih dejanskih grehih, čeprav besedilo Septuaginte ne samo ne zahteva takega tolmačenja, marveč govori naravnost nasprotno o nekem drugem grehu, ki ga ima že dete, »cuius est unius diei vita super terram«, in to more biti le izvirni greh. Problem izvirnega greha pa pri Grkih ni bil pereč; njih dogmatična polemika proti origenistom se je gibala v drugi smeri: namreč da človek ne pride na svet obtežen z osebnim grehom. Če se oziramo na to, ne bomo osupnili, da izrek, ki je na zapadu klasičen dokaz za izvirni greh, ne igra v tem predmetu na vzhodu posebne vloge.²¹ Ko se je pa na zapadu pojavila racionalistična struja pelagijancev, pri katerih je tradicionalni pojem izvirnega greha zvođenel v »slab zgled« našega praočeta,²² je bilo potrebno podpreti cerkveni nauk tudi z bibličnimi dokazi. V ta namen je bil Jobov izrek, da niči novorojeno dete ni brez greha, zelo dober argument, iz katerega se je dala prav lahko izvajati potreba, kršče-
vati otroke.

Kot zgled takšne eksegeze naj nam zadostuje samo en citat iz najuglednejšega latinskega cerkvenega učitelja: »Nemo nascitur, nisi trahens poenam, trahens meritum poenae. Dicit et in alio loco propheta: Nemo mundus in conspectu tuo (zanimiva varianta, ko čitamo sicer za ἀπὸ ὀύπου = a sorde) nec infans, cuius est unius diei vita super terram.«²³

Da so šli drugi zapadni pisatelji v razlagi tega teksta Avgustinovo pot, je umevno. Odkar pa je začela eksegeza operirati razen z vulgato tudi z drugimi teksti, posebno pa z izvirnikom, so postali dogmatiki glede uporabe Jobovega stavka precej previdni. Hebrejski tekst namreč ne govori tako jasno o kakem prirojenem grehu. Njegova formulacija: Quis dabit mundum de immundo? non unus... dovoljuje precej široko razlago.²⁴

²⁰ Hom. 14. in Luc. PG 13, 1834.

²¹ Razen Origena uporablja Jobove besede za paedobaptisma Grk Olympiodor: In beat. Job 14. PG 93, 165.

²² Pelagij je namreč učil »ipsum peccatum non propagatione in alios homines ex primo homine, sed imitatione transiisse«, Augustin. De pecc. merit. I. n. 9. PL 44, 114.

²³ Augustinus, Enarr. in Ps. 50, n. 10. PL 36, 591.

²⁴ Primeri, kar piše Scheeben, Katholische Dogmatik II 2 (Freiburg 1880) 635: »Die von den Vätern oft zitierte Stelle Job 14, 4 macht eine Schwierigkeit wegen der verschiedenen Texte. Die Vulg. hat: Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine. Nonne tu qui

Ako pogledamo na rezultat, ki nam ga nudi raziskovanje staro-zaveznih tekstov, ne moremo trdití, da nam je ta razprava donesla dosti pozitivnega gradiva za pojasnitev našega problema. Sploh mislim, da v stari zavezi ne kaže iskati preveč dokazil za nauk o odpustnem grehu. Bog je namreč dal Mojzesovo postavo ljudstvu, čigar karakteristika je bila »trda glava in neobrezano srce (prim. Daj ap 7, 51). Takemu nepopolnemu ljudstvu je moral Bog dati postavo, ki ne stavi previsokih etičnih zahtev; dalje je moral vplivati z nagibom, ki je našemu krščanskemu mišljenju nekoliko nizek, bil je pa potreben »trdosrčnemu« (prim. Mt 19, 8; Mk 10, 5) judovskemu ljudstvu, in ta nagib je strah. Zato imenujejo skolastiki, naslanjajoč se na sv. Pavla, staro postavo »lex timoris«, »in quantum inducebat ad observationem praeceptorum per comminationem quarumdam poenarum.«²⁵

Strah pa deluje bolj na »roko« nego na »srce«, t. j. urejuje zunanje čine, da bodo v soglasju s pravilom, ne prerodi pa vselej notranjosti: »Lex vetus dicitur cohibere manum, non animum; quia qui timore poenae ab aliquo peccato abstinere, non simpliciter eius voluntas a peccato recedit, sicut recedit voluntas eius, qui amore iustitiae abstinere a peccato.«²⁶

Popolna etika pa zahteva ne samo, da materialno izvršujemo zapovedane čine, marveč da jih izvršujemo voljno in radi, »delectabiliter et prompte«, kakor bi rekel Aristotel.²⁷ Take visoke sposobnosti pa stara zaveza na splošno ni nudila svojim podložnikom; pravim: »na splošno«, ker se ne da tajiti, da so bili tudi v območju mozaičnega reda pravični, ki so pojmovali etično življenje zelo visoko. To malo število pa je po svojem duhu že pripadalo Kristusovi zavezi: »Fuerunt ... aliqui in statu veteris testamenti habentes caritatem et gratiam Spiritus Sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales et aeternas: et secundum hoc pertinebant ad legem novam.«²⁸

Za ogromno večino pa je veljal nagib »strahu«, in ne oni nagib, ki napravi človeka povsem sposobnega, da se udeleži večnega življenja; ta motiv je »ljubezen«, ki jo izliva milost v naša srca. Te milosti pa stara zaveza ni mogla podeliti, ker je bila pridržana

solus es? Die Itala, nach welcher die lateinischen Väter zitieren und welche hier mit der Sept. stimmt, liest: Quis mundus a sorde, non unus, etiamsi unus diei sit vita eius super terram? ... In beiden Lesarten ist von einer ... ursprünglichen Unreinheit des Menschen die Rede, welche keine andere sein kann, als die der Sünde. Dagegen hat das Hebr. einfach: Quis dabit mundum de immundo? Non unus, ohne daß, wie in der Vulg., durch den Hinweis auf das semen oder, wie in der Itala, durch die Verbindung mit dem folgenden Satze das Subjekt und die Qualität der immunditia als einer angeborenen näher bestimmt wird.« — Glej tudi Tanqueray, Theol. Dogmat. spec.⁴² (Tornaci 1909) 377.

²⁵ S. Thom. 1 II q. 107. a. 1 ad 2.

²⁶ S. Thom. 1 II q. 107. a. 1 ad 2.

²⁷ Ethic. V, 9 (ad finem).

²⁸ S. Thom. 1 II. q. 107. a. 1 ad 2.

Kristusu: »Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est« (Jan 1, 17). Zato je stara zaveza, ki je sama po sebi dobra, v primeri z novo zavezo nepopolna in ne smemo pričakovati pri njenih podanikih one moralne višine, s katero smo navajeni računati v krščanskem etosu. »Nihil enim ad perfectum adduxit ἐτελείωσεν lex (Hebr. 7, 19).

Ako je v stari zavezi stal strah v ospredju, vidimo, da v novi zavezi stopa zelo v ozadje; tu veje nov duh, duh ljubezni. »Ljubezen pa ne pozna strahu, marveč ga izganja, ker strah povzroča trpljenje; če se pa kdo da voditi od strahu, ta ni popoln v ljubezni« (1 Jan 4, 18).

Popolnost je torej v ljubezni, ljubezen pa je zvesta tudi v najmanjšem; to je osnovni ton, ki nam povsod zveni nasproti iz nepopisne harmonije Kristusovega nauka. V tem duhu moramo preiskovati novozavezne tekste o odpustnem grehu.

VIII. Mt 6, 12.

Prvi novozakonski izrek, iz katerega lahko izvajamo, da je mali greh, je stavek, ki ga ponavljamo vsak dan v Gospodovi molitvi:

»Dimitte nobis debita nostra.«

Že Tertulijan uči v razlagi te prošnje, da je edini Gospod brez greha, vsi drugi pa so podvrženi grehu in morajo prositi za odpustenje.²⁰ Toda ta pisatelj ne razlikuje tukaj odpustnega in smrtnega greha, marveč govori o grehu sploh.

Enako misel izraža njegov afriški rojak Ciprijan, ki sklepa iz našega teksta ter iz besed 1 Jan 1, 8, da smo vsi grešniki ter da moramo prositi za odpustenje.²⁰

Bolj jasno pa uporablja ta stavek kot dokaz za veniale tretji znameniti Afrikanec, Avguštin. »Debita« so mu grehi, ki jih storimo iz človeške slabosti, ki so sicer mali, toda jih je mnogo in nas njih množina teži »sicut unum aliquid grande«.²¹

²⁰ »Sciebat Dominus se solum sine delicto esse. Docet itaque petamus 'dimitte nobis debita nostra'. Exomologesis est, petitio veniae; quia qui petit veniam, delictum confitetur. Sic et poenitentia demonstratur acceptabilis Deo, quia vult (bolje: mavult) eam quam mortem peccatoris.« De orat. 7, PL 1, 1265.) Iz konteksta je razvidno, da pod »delictum« ni treba umevati velikega greha, marveč vsak korak, s katerim zaide človek od prave poti.

²⁰ Cyprian., De oratione domin. c. 22. PL 4, 534.

²¹ »Neque enim ea nobis dimitti volumus, quae dimissa non dubitamus in baptismo; sed illa utique quae humanae fragilitati, quamvis parva, tamen crebra subrepunt; quae si collecta contra nos fuerint, ita nos gravabunt et oppriment, sicut unum aliquid grande peccatum.« Ad Seleucianam ep. 265, 8. PL 33, 1089. — »Voluit nobis Salvator ostendere, quantumlibet iuste in huius vitae caligine atque infirmitate vivamus, non nobis deesse peccata, pro quibus dimittendis debeamus orare; ... ut disceremus, non putare nos esse sine peccatis, etiamsi a criminibus essemus immunes.« De civitate Dei 21, 27. PL 41, 748.

Glede tega zadnjega naziranja pa skolastika ne sledi Avguštinovi razlagi in tudi ne more (prim. BV 1921, 70 nsl.).

Pod vplivom sv. Avguština je uporabil kartaginski (milevitanski) koncil 418 Kristusove besede »dimitte nobis debita nostra« proti pelagijancem kot dokaz za veniale. »Placuit, ut quicumque dixerit, in cratione dominica ideo dicere sanctos: 'Dimitte nobis debita nostra', ut non pro seipsis hoc dicant, quia non est eis iam necessaria ista petitio, sed pro aliis, qui sunt in suo populo peccatores; et ideo non dicere unumquemque sanctorum: Dimitte mihi debita mea, sed: Dimitte nobis debita nostra; ut hoc pro aliis potius, quam pro se, iustus petere intelligatur, A. S.«³² — Misel kartaginskih očetov ponavlja tridentski zbor, ki uči, da tudi najboljši ljudje (*quantumvis sancti et iusti*) padajo v male, vsakdanje grehe (in *levia saltem et quotidiana*) in da radi tega prosijo ponižno obenem in resnično za odpusčenje teh grehov: Nam iustorum illa vox est et humilis et verax: Dimitte nobis debita nostra.³³

Tu pa moramo naglasiti, da bi se motil, kdor bi hotel pojmovati besede »dimitte nobis« kot izključen dokaz za odpustni greh. Tega tudi afriški očetje niso imeli v mislih. — »Dimitte nobis« nam nudi argument za odpustni greh le v toliko, v kolikor prihaja ta prošnja iz ust pravičnih; zato omenja koncil le »sanctos«. V cerkvi pa žive poleg svetnikov tudi grešniki, oboji so njeni člani, oboji morajo ponavljati dan na dan to prošnjo v resnici in ne navidezno ali zgolj formalno. Ako izgovarja besede: »Dimitte nobis« grešnik, pomenijo »debita« smrten greh, za katerega odpusčenje je treba posebno prositi; če pa prihajajo te besede iz ust pravičnega, morajo pomeniti »debita« tudi grehe, ki pa so tedaj le peccata venialia, o katerih pravi sv. Avgustin tako lepo: »... peccata, quae quotidiana orationis penicillo terguntur.«³⁴

Dokazovanje kartaginskega zbora nam bo še bolj jasno, ako pomislimo, v kakih razmerah je nastal navedeni kánon. Šlo je zlasti za to, da se pribije proti pelagijancem, ki so se radi po-

³² Denzinger-Bannwart, Enchir.⁴² n. 107.

³³ Ibid. n. 804. — Značilna je v tem kanonu beseda »quantumvis« sancti, s katero priznava tridentski zbor, da padejo često tudi najbolj pobožne osebe v vsakdanje napake; izraz *levia* »saltem« pa namigava, da more tudi etično visoko stoječa oseba pasti ta ali oni krat precej globoko, kar naj bi nam služilo kot nauk, da se ne bi čudili preveč, ko moramo vršiti v takem slučaju svoj munus medicí. — Ker smo že pri vsakdanjih napakah, bodi omenjeno še sledeče: dobro bi bilo, ko bi nam hagiografi opisali življenje svetnikov, naštevajoč ne samo njih zgodovinske podatke in visoke čednosti, temveč tudi njih vsakdanje šibkosti in konečno razen njih čudežev tudi njih čudnosti. S tem bi čitatelj v svojo veliko tolažbo doznal, da je tudi svetnik bil človek, ki ni plaval vedno samo v nadzemskih sferah, temveč je hodil po zemlji in padal v »delicta quotidianae incursionis« kakor mi.

³⁴ Sermo 181, 8. PL 38, 983.

našali z »anamartezijo prerojenih«, da tudi najbolj pravični ljudje niso brez vsakega greha; dokaz temu, ker tudi oni molijo »dimitte nobis debita nostra«. Zviti pelagijci so se skušali izviti sili tega argumenta s čudno trditvijo, da svetniki izgovarjajo te besede »humiliter, non veraciter«, po domače, da v svoji molitvi Bogu — lažejo. Proti tej abotnosti izjavljajo kartaginski očetje v posebnem kánonu: »Item placuit, ut quicumque ipsa verba dominicae orationis, ubi dicimus: 'Dimitte nobis debita nostra', ita volunt a sanctis dici, ut humiliter, non veraciter hoc dicatur. A. S. Quis enim ferat orantem, et non hominibus, sed ipsi Domino mentientem, qui labiis sibi dicit dimittere, et corde dicit, quae sibi dimittantur non habere.«³⁵

IX. 1 Jan 1, 8.

Drugi novozakonski tekst, ki ga teološka literatura tolmači o odpustnem grehu, so znane besede:

Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus et veritas in nobis non est.

Že Tertulijan je umeval apostola Janeza v tem smislu: vsi smo polni vsakdanjih napak (»delicta quotidianae incur-sionis«); od teh grehov dobimo oproščenje »per exoratorem Patris Christum«. Čeravno nam nudijo te besede prelepo misel o posredovanju Zveličarjevem pri Očetu, nam žal isti Tertulijan pokvari ta prijetni vtisk, ko kmalu nato našteva kar celo vrsto grehov, »quorum exorator non erit Christus«. Njegov rigorizem mu predstavlja Kristusa pač vedno kot sodnika, ne pa kot brata in prijatelja.³⁶

Na naš tekst se sklicuje sv. Avguštin proti pelagijancem, dokazujoč, da tudi pravični (Filii Dei) niso brez greha.

³⁵ Denzinger-Bannwart, *Enchir.*¹³ n. 108. — Natančno pre-mišljevanje tega kánona bi silno rad priporočil dobrodušnim pisateljem nabožnih knjig, ki menijo, da mora človek naravnost lagati, ako hoče biti ponižen. Tako je neka nabožna knjiga imela v konceptu tudi »molitev«, v kateri pobožna duša priznava, da je »slabša kot demon«; na srečo je mogel škofijski cenzor črtati pred tiskom take izraze. — Kaj si pisatelj mislijo, ko dajejo ljudstvu take literarne proizvode v roke, tega res ne umem. Ali je duša res prepričana o svoji slabosti, kakor jo izpoveda na podlagi tiskane molitve, in tedaj hočeš nočeš mora priti v obup. Kaj takega je moglo ugajati janzenistični ideologiji, ki je videla v dušah tovarno živino in ne Kristusovih prijateljev, katerim je naložil Zveličar »iugum suave et onus leve«. Ali pa duša ni o tem prepričana (in tako je navadno) in tedaj degenerira molitev v neki bizantinski formalizem, ki more ugajati kakemu neduhovitemu svetnemu velikanu, »qui videt ea, quae parent«, nikakor pa Bogu, »qui intuetur cor« (prim. I Sam 16, 7). — S tem ni rečeno prav nič proti ponižnosti, marveč se zahteva le, naj bo iskrena, *Humilitas sit veritas!*

³⁶ »Joannes (cfr. I Jo) commendavit, quod sint quaedam delicta quotidianae incursionis, quibus omnes simus obiecti. Cui enim non accidit, aut irasci inique, et ultra solis occasum; aut et manum immittere, aut facile maledicere, aut temere iurare, ac fidem pacti destruere,

Ker govori apostol v množini, torej vštevva tudi sebe, ker emfatično poudarja, da se zelo motimo, ako menimo, da smo brez greha, je jasno, da more govoriti le o odpustnem grehu; brez tega pa niso, pravi Avguštin, niti največji svetniki.³⁷

Tudi očetje kartaškega koncila navajajo svetega Janeza v istem smislu kakor hiponski učitelj.³⁸

Ni čudno, če bogoslovno slovstvo sledi takim avtoritetam in stalno umeva apostolove besede o odpustnem grehu.³⁹ Le nekateri protestantje so mislili, da jim mora pomeniti *ἀμαρτία* v našem verzu izvirni greh ali pa poželjivost. Da je taka razlaga prisiljena, je jasno vsakemu, kdor čita prvo poglavje in ne samo 8. verz tega lista. Sicer pa res ne vem, kaj bi hasnilo protestantom, ko bi n. pr. tudi dokazali, da je *ἀμαρτία* isto kot *concupiscientia*, saj jim je le-ta vselej greh, tudi tedaj, ko miruje (gl. BV 1921, 147). — 1 Jan 1, 6—10 govori torej hagiograf o dejanskih grehih; vprašanje je le, govori li izključno o odpustnih, ali pa sploh o grehih, pod katerimi lahko umevamo velike in male. Kdor čita sv. Avguština,⁴⁰ bi mislil, da gre tu le za odpustne grehe. Za Avguštinom so šli (kar je pri njegovem ugledu umevno) mnogi drugi.

Če pa hočemo razumeti apostola povsem trezno, je treba pomisliti, da je svoje besede zapisal pod vplivom konkretnih okoliščin. Ne moremo trditi, da smo o teh okoliščinah preveč dobro poučeni, vendar je jasno, da Janez pobija dvojno zmoto: eno dogmatičnega,

aut verecundia aut necessitate mentiri? In negotiis, in officiis, in quaestu, in victu, in visu, in auditu quanta tentamus, ut si nulla sit venia istorum, nemini salus competat. Horum ergo erit venia per exoratorem Patris Christum. — Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio etc. . . . Horum ultra exorator non erit Christus.» De pudicit. 19. PL 2, 1074.

³⁷ »Peccant enim et filii Dei, quoniam si dixerint se non habere peccatum, se ipsos seducunt, et veritas in eis non est. (1 Joa 1, 8.) Sed ea conditione peccant, qua sunt adhuc filii huius saeculi; qua vero gratia sunt filii Dei, non utique peccant, quia omnis qui natus est ex Deo, non peccat (1 Jo 3, 9).« Contra 2 ep. Pelag. III 3. PL 44, 589. — »Quantalibet fuerint in hoc corpore excellentia sanctitatis, si hoc interrogari potuissent, nonne una voce clamassent: Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus et veritas in nobis non est (1 Jan 1, 8).« De natura et gratia 42. PL 44, 267.

³⁸ »Item placuit, quod ait S. Joannes Apostolus: Si dixerimus etc. (1 Jo 1, 8); quisquis sic accipiendum putaverit, ut dicat propter humilitatem oportere dici, nos habere peccatum, non quia vere ita est, A. S. . . . Poterat enim Apostolus dicere: Si dixerimus: non habemus peccatum, nos ipsos extollimus, et humilitas in nobis non est. Sem cum ait: nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est, satis ostendit eum, qui se dixerit non habere peccatum, non verum loqui, sed falsum.« Denzinger-Bannwart, Enchir.¹² n. 106.

³⁹ Prim. Bisping, Erklärung der sieben kathol. Briefe (Münster 1871) 298.

⁴⁰ Prim. citat Contra 2 ep. Pelag. III 3 v op. 37.

drugo pa moralnega značaja.⁴¹ Glede zadnje bi rekel: zdi se, da so se nekateri neofiti ponašali s tem, da so sprejeli luč vere (*φῶς*) in združenje s Kristusom (*κοινωνία*). Iz te ideologije, za katero bi se našla paralela v protestantski »sola fides«, so izvajali za svojo praktično porabo neki etični libertinizem, ki ni bil nikakor v soglasju z zvezo s Kristusom, na katero so se tako radi sklicevali. Kdor hoče biti sin luči, to je apostolova misel, mora tudi hoditi v luči. Če pa nekateri hodijo v temi (= nemoralno življenje), potem se glede svoje zveze s Kristusom temeljito motijo; za te kroge velja *ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν* (1 Jan 1, 6). Kristusov ideal je namreč ne samo resnica, marveč tudi čistost: *καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀμαρτίας* (1 Jan 1, 7), njegova religija ni samo vsota teoretskih nauk, marveč tudi zahteva po praktični svetosti, ki se mora varovati vsakega madeža. Ker so se pa najbrž že tedaj nekateri »goreči verniki« sklicevali na svojo etično brezmadežnost, češ da niso storili velikih krivic (ne ubijali, ne kradli, ne prešuštovali), zraven tega pa da imajo luč prave vere, jim kliče Janez: »Tu pa se motite!« Da ublaži obliko, torej iz psihologičnih razlogov uporablja sicer plural: Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus itd., misli pa v prvi vrsti na večje grešnike. »Milde in der Form, aber entschieden in der Sache«, pravi glede stilizacije tega stavka Belser.⁴²

Potemtakem nam nudi raziskovani tekst neposredno dokaz za splošno grešnost vseh ljudi, tudi onih, ki so prejeli luč svete vere. V prvi vrsti gre ta apostolov nauk na račun večjih grešnikov, ki so hodili »in tenebris«. Ker pa poudarja svoj opomin v najširši obliki, vključivši i sebe, sledi, da velja njegova beseda o splošni grešnosti tudi za najbolj pobožne pravičnike. Iz apostolovih besedi sledi potemtakem per obviām deductionem dokaz za odpustljivi greh.

X. Jak 3, 2.

Znamenito vlogo igra v našem vprašanju tudi stavek:

In multis offendimus omnes (Jak 3, 2).

⁴¹ Opisati natančno krivoverce, proti katerim se bori Janez v prvem pismu, menim, da bo prav težko. Znabití je pisal o tem vprašanju najbolj temeljito Wurm (Die Irrlehrer im Ersten Johannesbrief. [Bibl. Stud VIII, 1] Freiburg 1903), ki išče krivoverce v židovsko-krščanskih krogih, ki da so bili »nomisti«. S tem mnenjem je soglašal nekaj časa tudi Belser v svoji introdukciji (2. izd. 341 nsl.); v svojem komentarju naše epistole pa jih imenuje že »antinomiste«: »Warum sollten wir uns wundern, wenn wir im I. Joa Judenschritten finden, bei denen der Antinomismus Wurzel geschlagen hat?« (Die Briefe d. hl. Johannes [Freiburg 1906] 6.)

⁴² Die Briefe des hl. Johannes (Freiburg 1906) 23. Tako umeva sv. Janeza tudi znani ekseget Bispin g (Erklärung der sieben kath. Briefe [Münster 1871] 298): »Kein Mensch, kein Christ, eine wie hohe Stufe der Heiligkeit er auch erstiegen haben mag, darf sich eine absolute Reinheit von jeder, auch nur lässlicher Sünde zuschreiben.«

V prvi vrsti je važno dognati, kaj pomeni pri Jakobu beseda *πταλεῖν*, ki jo vulgata prevaja z »offendere«.⁴³

Če pogledamo kontekst in če vprašamo zgodovino eksegeze, vidimo, da »offendimus« ne pomeni splošno greha, marveč da govori apostol neposredno o napaki, ki se kaj lahko pripeti govorniku; radi tega svari Jakob svoje čitatelje, naj se ne vsiljujejo na govorniško tribuno, ker je to težka in odgovornosti polna služba, pri kateri se človeku lahko spotakne. »Nolite plures magistri fieri... scientes quoniam maius iudicium sumitis: in multis enim offendimus omnes.« Da je treba vezati ozko naš verz s prejšnjim, nam dokazuje z vso jasnostjo veznik *γάρ*.⁴⁴

V tem zmislu pojmuje apostola tudi sv. Avguštin, ki je povodom našega stavka zapustil tolažljivo besedo za vse one, katerim je težko pridigati. Živo nam slika težave, ki jih ima propovednik kot govornik, ter zahteva, naj se poslušalci ozirajo na psihologično stanje pridigarja, naj bodo »non solum loquentium auditores, sed et timentium miseratores«.⁴⁵

Krizostom (?) nam je zapustil razlago Jakobovega lista, ki je velike vrednosti, čeravno je prišla do nas le v okrnjeni obliki. Učili naj bi le oni, meni pri našem tekstu, ki so dokazali svojo vero z dejanji.⁴⁶

Precej sorodno razlago kakor pri Avguštinu najdemo pozneje na vzhodu v Oekumenijeve m komentariju, iz katerega pa brezdvomno odmeva glas starejših grških pisateljev. Oekumenij misli, da je jezik sploh nagnjen k padcn (*γλωσσα πέφηνεν ὁλισθαίνειν*) in da bo posebno kaznovan oni, ki se

⁴³ Da je *πταλέω* soroden glagolu *πίπτω* nam kaže na prvi pogled konzonantna skupina *πτ*; pomeni najprej padec, ki ga kdo povzroči v fizičnem redu, potem pa padec v etičnem redu. Zorell, Lexic. bibl. (Parisii 1911) ima sledeče smisle pri *πταλέω*: 1. labefacio, cadere facio, 2. improviso impingo, offendo, peccans impingo, delinquo. Schulte (Griech.-deutsch. Wörterb. z. N. T., Limburg 1918) ima: anstoßen, einen Fehltritt begehen, straucheln. Enako E. Preuschen, Handwörterbuch zum griech. N. T. (Giessen 1910) 919 nsl.

⁴⁴ Pri uporabi takega bibličnega stavka v dogmatskih in moralnih razpravah se ponavlja žal večkrat, da citajo pisatelji stavek zase, kakor se nahaja pod dano številko, ne oziraje se na prejšnji ali naslednji stavek. Pomisliti pa je treba vendarle, da apostoli niso pisali v abruptnih, med seboj nevezanih stavkih, temveč v *periodah*; koncepcije, kakršne je imel n. pr. sv. Pavel, ne moreš izraziti v preprostih rečenicah liki kak nižjegimnazijalec! Če pa so pisali v periodah, je treba čitati v sv. pismu odlomke in ne verzov!

⁴⁵ »Videte enim, quia sollicitudo nobis (scil. praedicatoribus) imposita est, ubi dicitur: 'Fratres, nolite plures magistri fieri; in multis enim offendimus omnes'. Quis non contremiscat, cum Apostolus dicit Omnes? ... Quis autem audeat dicere se esse perfectum? Qui ergo stat et audit (= poslušalec), in verbo non offendit, Qui autem loquitur, etsi (quod difficile est) non offendit, patitur et timet ne offendat. Oportet ergo vos non solum esse loquentium auditores, sed et timentium miseratores.« Sermo 23 (al. de diversis 122). PL 38, 155.

⁴⁶ Chrysostomi (?) fragm. in ep. Jacobi c. 3. PG 64, 1048.

predrzne učiti, česar se sam ni prej naučil (*διδάσκων τῇ γλώσσει ἂ μὴ τῇ πείρᾳ μεμάθηκεν*).⁴⁷

Na splošno pa prevladuje v eksegetični literaturi razlaga, da govori Jakob o etičnih padcih z jezikom in potem o etičnih padcih sploh, brez katerih da tudi pravični ne more prehoditi poti tega življenja; saj prišteva apostol tudi sebe med one, ki padajo. V tem zmislu razlaga njegove besede na zapadu Beda,⁴⁸ na vzhodu pa Teofilakt.⁴⁹

Tudi velikemu mistiku srednjega veka Bernardu služijo apostolove besede kot dokaz, da ne moremo biti povsem prosti etičnih napak, dokler lazimo po zemeljskem prahu.⁵⁰ Slično poznejši klasični eksegetje.⁵¹

Iste misli najdemo tudi pri modernih razlagalcih sv. pisma. Tako uči Trenkle⁵², da znači glagol *πταίω* grehe izvirajoče iz človeške šibkosti (*Schwachheitssünden*), male vsakdanje grehe, kakršne izpove apostol tudi o samem sebi. Meinertz⁵³ omejuje *πταίωμεν* bolj na *peccata linguae*, dočim pojmuje zopet Beyschlag⁵⁴ ta izraz sploh o manjših etičnih prestopkih.

⁴⁷ In ep. cath. Jac. PG 119, 482.

⁴⁸ »In multis offendimus omnes. Non dixit »offenditis« ... sed »offendimus« inquit, cum sumus Christi; sic loquitur Apostolus. Et praemisit »in multis«, subiunxit »omnes«, ut tanto cautius se imperfecti quique in agendo vel loquendo circumspicerent, quanto certius cognoscerent, quia nec perfecti quidem boni, et qui Spiritus Sancti gratia duce incedunt, huius vitae viam absque offensione peccati transire nullatenus possunt.« Expos. sup. Jacobi ep. PL 93, 25.

⁴⁹ Expos. in ep. Jac. PG 125, 1164.

⁵⁰ »Pedes, qui sunt animi affectiones, dum in hoc pulvere gradimur, ex toto mundi esse non possunt, quin aliquando vanitati, aliquando voluptati, aut curiositati plus quam oportet cedat animus vel ad horam; in multis enim offendimus omnes« (Jac 3, 2). Sermo in Coena Dom. 4 (PL 183, 274).

⁵¹ Cornelia Lap. Comm in ep. Jac. Opp. t. XX (Paris 1861) 136. Istega mnenja je Estius.

⁵² »In dem Zeitworte *πταίωμεν* erkennen viele Erklärer den Ausdruck für Schwachheitssünden, die täglichen, läßlichen Fehler. Weil der Apostel kein Bedenken trägt, von sich dieselben zu bekennen, hat man bloß leichtere Sünden sich hierunter vorstellen wollen; und wirklich geht es kaum an, bei dem Verbum Sünden anzunehmen, welche die Gemeinschaft des Lebens mit Gott aufheben, die heiligmachende Gnade mit der Liebe ganz auslöschen.« Der Brief d. hl. Jakobus (Freiburg 1894) 233.

⁵³ »Dieses Wort geht in diesem Zusammenhange offenbar auf eine Sünden, die der Mensch mit der Zunge begeht. Nur durch Schlussfolgerung kann man den Gedanken verallgemeinern, daß der Mensch auf die Dauer nicht absolut sündenlos leben könne.« (Der Jakobusbrief [Die hl. Schrift des N. T. Bonn 1916] 74.)

⁵⁴ *Πταίσιν* geht nicht speziell auf die errores, qui doctibus obvenire possunt (Grotius) oder auf »die Rede, die beim Lehren zur Anwendung kommt« (de Wette, Erdmann), sondern es umfasst alles und jedes sittliche Fehlen, welcherlei Art es auch sei.« Der Brief des Jakobus [Göttingen 1897] 156. V tem smislu piše tudi Belscher, Die Epistel d. hl. Jakobus (Freiburg 1909) 140: »Die Ansicht, Jakobus denke beim *πταίωμεν* nur an Verfehlungen im Reden ist ganz unrichtig. Die Worte sind in schlechthin allgemeinem Sinne zu nehmen: wir alle straucheln vielfach ...«

Iz tega pregleda je jasno, da Jakob govori v prvi vrsti o onih, ki se silijo h govorniški službi; če govori o pogostih padcih (in multis offendimus), morajo biti torej ti padci neposredno etične slabosti, ki jih stori človek z jezikom, o katerem poudarja zelo odločno (3, 1—12), da ga je treba strogo brzdati. Ker vključuje med one, ki padejo, tudi samega sebe, je gotovo, da smemo razlagati ta stih o odpustnem grehu; per deductionem pa smemo uporabiti apostolove besede kot dokaz, da vsi (omnes) brez razlike pademo večkrat v najbolj mnogovrstne etične napake in ne samo v peccata linguae. V tem soglašajo, kakor smo videli, malo da ne vsi eksegeti.

XI. Kristusove primere.

V svojih primerah je Kristus vselej silno nazoren; osebe in stvari, ki nam jih predstavlja, stopajo nekako plastično pred nas. Svojih prilik in podob pa nam Kristus ne nudi kot umetniške proizvode, čeravno je njih oblika tako divna, da so prilike, izgovorjene v zapuščeni Galileji pred preprostimi ljudmi, ostale večno lepe. Če si vsaka doba in vsak narod prisvoja »svojo« umetnost, lahko trdimo, da so Kristusove podobe nadčasne in nadnarodne, vedno mlade.

Njegova »umetnost«, ako hočemo rabiti to besedo, pa ni bila nikoli sama sebi cilj, temveč je imela vselej didaktične svrhe: voditi poslušalce k nadnaravni resnici, napolniti njih srce z iskreno dobroto. V dosego tega namena ni rabil Kristus človeške retorike, marveč je v svoji preprostosti govoril tako jasno in ljubko, da prav v pomanjkanju vsakega umetničenja tiči nepopisna lepota njegovih govorov. Tako je mogel govoriti pač le Kristus-Bog.

Tudi za naš predmet nam nudi Kristus nekaj prisodob.

a) Tako očita farizejem, da precejajo komarje (mušice), dočim požirajo velblode:

Excitantur culicem, camelum autem glutientes (Mt 23, 24).

Kristus jim očita, da izpolnjujejo z afektirano natančnostjo male predpise (*culex*), dočim se ne zmenijo za silno važne postave (*camelus*). Razlika med mušico in velblodom je tako nazorna, da ne potrebuje posebne razlage; ta primera nam dokazuje z vso jasnostjo, da sploh ni razmerja med smrtnim in odpustnim grehom: »*reatus et macula mortalis peccati in infinitum distat ab ea, quae est venialis*,« pravi sv. Tomaž.⁵⁵

Te slike pa si Kristus ni »izmislil«, temveč jo je vzel iz praktičnega življenja. Muha *κόρυς* = *culex* = komar) je bila v smislu Lev 11, 42 nečista žival. Da bi je farizeji po naključju

⁵⁵ In IV Sent. d. 24, q. 3, a. 6. — Prim. tudi Bellarmin, *De amiss. gratiae* l. I c. 9 (Col. Agripp. 1628 t. IV 22).

ne popili in se vsled tega levitično omadeževali, so precejali (*δωλιῆσιν*) vino, preden so ga uživali. Isti farizeji pa so mirne duše požirali velblode, ki so tudi nečista žival (Lev 11, 4), in sicer neprimerno večja.

Te Kristusove besede nam dokazujejo, da je mali greh in da je velikanska razlika med smrtnim ter odpustnim grehom.

b) Isto misel ponavlja Kristus v podobi o brunu in pazderju.

Vides festucam in oculo fratris tui, et trabem in oculo tuo non vides (Mt 7, 3; Lc 6, 41).

Da pomeni pazder (*κάρφος* = festuca) mali greh, bruno (*δόκος* = trabs) veliki greh, o tem eksegeza ne dvomi.⁵⁶ Ta slikoviti način govorjenja je bil v orijentu zelo priljubljen ter najdemo za to metaforo vzporednico tudi v babilonskem talmodu.⁵⁷

c) Nekoliko težje pa je razložiti, kaj pomeni Kristusov

»Mandatum minimum« (Mt 5, 19).

Da Kristus ni smatral v svoji etiki vse postave za enako obvezne, kakor n. pr. stoiki, nam dokazuje zlasti evangelij sv. Mateja. Prva in največja zapoved mu je ljubezen. Le-to pričakuje Kristus pri svojih učencih v tako visoki meri, da bi morala absorbirati vse druge nagibe in da bi moral prenehati ozir na razliko večjih in manjših grehov. V tem idealnem smislu je skoraj gotovo treba umevati besede sv. Bazilija, da v novi zavezi ni razlike med velikimi in malimi grehi,⁵⁸ sicer moramo pripisovati temu učitelju nekaj, kar se ne strinja z zdravo teologijo. Toda če nas na eni strani Kristus vabi, naj dosežemo stopnjo idealnega človeka, računa obenem z realnim človekom, to je s takim, kakršen je v resnici; v takem človeku vlada sicer iskrena ljubezen, ki se trudi ohraniti prijateljstvo z Najvišjim, toda razen te ljubezni delujejo tudi mnogovrstne naravne sile, ki ga zapeljujejo k različnim šibkostim. Te sile prevladajo človeka zlasti tam, kjer ne gre za tako velik predmet, da bi ga Bog zabranil z vsoto svojo avtoriteto, oziroma da bi radi uživanja takega predmeta odtegnil prestopniku svoje prijateljstvo. V takih slučajih pride tudi pobožen človek v nevarnost, da prekrši

⁵⁶ Prim. Cyrill. Alex., Comm. in Luc 6, 41. PG 72, 604. — Euthym. Zigab., Comm. in Matth. PG 129, 260. — Hieronymi Comm. in Matth. I. PL 26, 46. — Theophylacti Bulg., Enarr. in Luc 6. PG 123, 777. — Novejših nam ni treba niti omeniti.

⁵⁷ »On lit dans le Talmud de Babylone, Baba Bathra, 15 b: »Un jour un homme dit à un autre: Arrache le fétu qui est dans ton oeil. — A la condition lui repondit celui-ci, que tu arrecheras la poutre, qui est dans le tien.« (Vigouroux, Dictionnaire de la Bible II, 2219.)

⁵⁸ Na vprašanje namreč, kako naj postopamo z onimi, ki se varujejo sicer večjih grehov, delajo pa manjše, odgovarja: *πρῶτον μὲν εἰδέναι ἡγρή, ὅτι ἐν τῇ κακῇ Διαθέσει ταύτῃ τὴν διαφοράν οὐκ ἔστι μαθεῖν* (Regul. brev. 293. PG 31, 1288.) Njegova zadevna motivacija spominja zelo na stoične načela. Belarmin bi najrajši utajil pristnost tega teksta. Prim. tudi Lacroix, Theol. Mor. I. 727 (Coloniae 1729).

postavo, češ, saj ostanem v kljub temu v zvezi z Bogom. Za take nevarnosti je moral Kristus svojim popolnejšim učencem nuditi motiv, ki naj bi jih obvaroval prestopkov v manjših predmetih; zato jim pravi, naj izvršujejo manjše postave če ne radi Boga, pa vsaj radi s e b e. Tako nam kaže Zveličar kot pravi psiholog, da je treba upoštevati pri človeku razen idealno visokih nagibov tudi nižje, človeka še dostojne motive, v tem slučaju motiv nepopolne ljubezni. V tej ljubimo Boga ne radi njegove neskončne dobrote, temveč zavoljo darov, ki nam jih deli njegova roka, oziroma radi plačila v nebeškem kraljestvu.

Kristus nas spodbuja, naj ohranimo vsaj z ozirom na to plačilo zvestobo tudi v m a l e m (Mt 25, 20 nsl.), to je: naj se izogibamo odpustnih grehov.

Tolažljivo je tu za nas, da njegova etika ne zahteva onega »puritanizma«, ki ga uči Kant, ko zabranjuje vsako dejanje, ki ga človek izvrši iz nagnjenja ali iz ozira na plačilo.

Potemtakem smemo, pač moramo biti zvesti v malem, če ne iz višjih razlogov, pa vsaj radi tega, da ne znižamo svojega sedeža v nebeškem kraljestvu. Kaj naj umevamo tukaj pod nebeškim kraljestvom, ecclesiam militantem ali pa triumphantem, je za našo razpravo brez pomena, kajti gotovo veljajo te besede, tudi če izrečene o vojskujoči se cerkvi, v anagogičnem zmislu o zmagoslavni cerkvi.

Ne smemo pa zamolčati da zgodovina eksegeze pozna tudi druge razlage o »najmanjši zapovedi«, nego smo jo tukaj predložili. — Že v patristični dobi najdemo prav ugledne cerkvene pisatelje, ki razlagajo naš tekst o — smrtnem grehu. Tako pravi Krizostom: *ἐντολαὶ ἐλαχίσται* ne pomeni, da bi bile te postave male na sebi, marveč da so v resnici visoke in vzvišene (*μεγάλα καὶ ὑψηλά*); »minimus in regno coelorum« pomeni, da prestopnika zadene kazen — gehena. Toda če je stvar tako resna, zakaj rabi Zveličar besedo *ἐλαχίστος*? Sv. Krizostom pravi, da je Kristus imenoval svojo postavo najmanjšo iz ponižnosti.⁵⁹

Isto misel ponavlja v vzhodni cerkvi pozneje ohridski škof Teofilakt, ki uči, da Kristus rabi besedo »najmanjši« *διὰ ταπεινώσιν*.⁶⁰

Precej sorodno razlago s Krizostomom imata na zapadu učeni oglejski škof Chromatius⁶¹ in sv. Avguštin.⁶²

Med poznejšimi razlagalci se naslanja na Krizostoma bogati ekseget Cornelius a Lapide († 1637),⁶³ dočim je ugledni Maldonat († 1583),⁶⁴ ki je sestavil skoraj najboljši komentar

⁵⁹ Hom. 16 in Matth. PG 57, 243.

⁶⁰ Enarr. in Matth 5. PG 123, 193.

⁶¹ Tractat. VI in Matth. PL 20, 344.

⁶² De Sermone Dni in Monte. PL 34, 1239.

⁶³ Comm. in Evang. (Aug. Vind. 1747) I 134.

⁶⁴ Comm. in Evang. (ed. Conrad. Martin, Paris 1853) 75.

k evangelijem, kar jih sploh imamo, v razlagi našega teksta zelo previden; pravi namreč: »Quae mandata Christus minima vocet, dubium.« Za svojo osebo meni, da je treba umevati tukaj mandata caeremonialia et iudicialia starega zakona.

Reči moram, da me ne zadovoljuje ne Krizostomova ne Maldonatova razlaga. Najprej mi ni jasno, zakaj bi Kristus imenoval svoj zakon minimum iz ponižnosti. Gotovo je, da je Kristus ponižal samega sebe (ἐαυτὸν ἐκένωσεν Fil 2, 7), toda ni mi znano, da bi ponižal svoje p o s t a v e. Nasprotno! Prav v odlomku, v katerem se nahaja naš tekst, nastopa Kristus kot izpopolnitelj stare postave in prerokov (Mt 5, 17—48). Poudarja, da ima n j e g o v a postava (v nasprotju s staro postavo) trajne vrednosti, in prej bosta prešla nebo in zemlja, kakor da odpade ena pičica njegove postave (Lk 16, 17). Resnično in idealno vsebino stare zaveze je prelił Kristus v nove oblike, ker je zapisal svoje besede v srca vernikov (epistola Christi ... scripta ... spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus 2 Kor 3, 3); stare oblike, zlasti pa sponse, ki so jih naložili ljudem farizeji s svojim praznim legalizmom in okostenelimi tradicijami, je odpravil. Izrecno poudarja, da »pravičnost« (δικαιοσύνη) pismarjev in farizejev ne zadostuje, ter kot novi z a k o n o d a j a l e c postavlja na njeno mesto svojo etiko, katero emfatično razlikuje od njih etike, ko ponavlja večkrat: ἐγὼ δὲ λέγω.

Da bi Kristus t e svoje ἐντολαί ki segajo »usque ad divisionem animae et spiritus« (Hebr 4, 12) imenoval ἐλάχιστα, o tem se ne morem prepričati.

Tudi starozavezne ceremonialne in judicialne postave ne moremo umevati pod »mandatum minimum«. Kristus govori pro tempore futuro, govori o nebeškem kraljestvu, v katerem omenjene postave, ki so zgolj umbra futurorum, že itak ne bodo veljale; torej ne kaže drugo, nego razlagati mandatum minimum o etičnih postavah, ki nam jih je zapustil; in teh bi ne smel prekršiti kristjan niti in materia levissima. Neposredno govori Kristus tukaj o učiteljih (ὁς ἐὰν διδάσῃ), ki grešijo iz neprevidnosti in šibkosti, brez zlobe; ker pa je slednjič vsak vernik »učitelj«, če ne z besedo, vsaj z dejanjem, velja Kristusov nauk de mandato minimo za vse ljudi, ker vsi se morajo varovati mlačnosti in lahkomiselnosti v izvrševanju svojega poklica.⁶⁵ Kdor zanemarja tozadevno manjše postave, bo pač majhen v mesijanskem kraljestvu.

⁶⁵ Prim. Pölzl-Innitzer, Kommentar z. Evang. d. hl. Matthaeus² (Graz u. Wien 1918) 99. — Bisping, Erkl. d. Matthaeus-Ev. (Münster 1864) 134.

Prispevki za dušno pastirstvo.

Znaki cerkve. — Mnoga vprašanja, ki jih dobivam od praktičnih dušnih pastirjev, pričajo, da jim problem o znakih cerkve prizadeva mnogo težav pri katehezi in pri propovedih. Vprašanje res ni lahko, posebno še zato ne, ker se v navadnih bogoslovnih učnih knjigah (in odtod tudi v homiletični in katehetični literaturi) v tem poglavju nahajajo metodične in včasih celo stvarne netočnosti. Vprašanje je še posebno težavno v naših razmerah, ker živimo v državi z drugoversko večino in vedno občujemo s kristjani nezedinjene vzhodne cerkve. Treba je velike previdnosti (opreznosti) in točnosti. Neugodno je tudi to, da se katoliške bogoslovne knjige večinoma ozirajo samo na protestante; v kolikor pa se ozirajo na vzhodno cerkev, so po večini površne ali celo netočne.

Znak (nota, criterium) je tako svojstvo, po katerem se stvar spozna, razpozna kot prava in razloči od neprave. Znak mora torej biti viden, spoznat, spoznatnejši nego pravilnost stvari same. Nauk o znakih cerkve je samo toliko dogmatičen, kolikor je vsled vidnosti cerkve potrebno, da se prava cerkev more in mora po očitnih znakih razpoznati od krivih verskih družb. Ni pa dogmatično določeno, kateri so znaki cerkve. Po nikejsko-carigrajski veroizpovedi in po soglasni krščanski tradiciji mora biti Kristusova cerkev »una, sancta, catholica et apostolica«. A s tem so izražena svojstva cerkve, ki jih prava cerkev mora imeti, ni pa izrečeno, da se katero izmed teh svojstev ne more nahajati tudi pri krivovercih in razkolnikih; ni izraženo, da se po teh svojstvih prava cerkev loči od vsake druge. Vendar so po splošnem nauku katoliškega bogoslovja ta štiri svojstva res znaki cerkve, a v podrobnostih se bogoslovci med seboj jako razlikujejo.

Proti nezedinjeni cerkvi se posebno lahko uporablja znak edinstva, ki se očitno javlja v tem, da so vsi verniki pokorni eni živi vrhovni učiteljski in pravni avtoriteti. Mnogi teologi pa z ozirom na protestante naglašajo, da je apostolstvo najočitnejši znak in da je tudi edinstvo podrejeno apostolstvu in v njem obseženo. Proti protestantom je to deloma resnično, ker so očitno zavrgli in izgubili apostolsko nasledstvo hierarhije. Proti vzhodni cerkvi pa se apostolstvo more uporabljati samo potem, če dokažemo, da se je samo v katoliški cerkvi ohranilo pravilno in legitimno nasledstvo škofov pod poveljarstvom naslednikov sv. Petra, katerega je Kristus postavil za prvega apostolov; samo v katoliški cerkvi je torej pravilna apostolska organizacija. A s tem že uporabljamo nekaj, kar hočemo šele dokazati. Dokazujemo namreč pravilnost katoliške cerkve, na drugi strani pa isto pravilnost uporabljamo kot dokaz. To je »petitio principii« (circulus vitiosus) in v nasprotju s pojmom znaka, ki mora biti jasnejši nego pravilnost stvari same. Iz tega je razvidno, da je apostolstvo samo negativen znak, t. j. mora se nahajati v pravi cerkvi, a more se nahajati tudi v kaki drugi cerkvi, dasi ne povsem pravilno.

Res je, da je apostolska ustanovitev in apostolsko nasledstvo rimskega prvenstva (papeža) najočividnejše središče in glavna podlaga edinstva. Iz tega pač sledi, da sta znaka edinstva in apostolstva v tesni zvezi (papeštvo!), nikakor pa ne sledi, da edinstvo ne bi bilo zadosten znak cerkve.

Proti nezedinjeni vzhodni cerkvi se dá znak edinstva (v zvezi z apostolstvom) metodično najuspešneje uporabljati; ne more pa se tako uspešno uporabljati apostolstvo, dasi ja edinstvo res v tesni zvezi z apostolstvom. Vesoljnost (catholicitas) pa je zopet v zvezi z edinstvom; brez edinstva ni vesoljnosti. Tako vidimo, da se ti trije znaki najuspešneje uporabljajo v tesni vzajemni zvezi, in to (posebno nasproti vzhodu) pod vodstvom znaka edinstva. Metodično zgřešeno je torej, če se hoče vsak izmed teh treh znakov uporabljati kot samostojno zadosten dokaz.

Svetost pa je samostojno zadosten znak, a treba ga je jako točno in precizno opredeliti. V pravi Kristusovi cerkvi se mora v vseh dobah nahajati izredna in celo heroična svetost v znatnem številu članov; ta svetost mora biti v organski zvezi s cerkvenim organizmom in pod vplivom cerkvenega nauka (gl. knjigo »Pravoslavje«, str. 56 nsl.). Samo po sebi je mogoče, da se nahajajo pojavi izredne svetosti tudi v drugih krščanskih cerkvah, a to le v manjšem, neznatnem številu, ne redno, temveč izjemno in brez tesnejše zveze z dotičnim cerkvenim organizmom. —

To je tradicionalna primerjalna (komparativna) metoda, ki se od 16. stoletja dalje bolj ali manj točno uči v katoliški bogoslovni znanosti. V tej metodi se morajo ponavljati mnoge stvari, ki so se že dokazovale pri razpravljanju o ustanovitvi in hierarhični ureditvi cerkve po Kristusu. Ko dokažemo, kako je Kristus ustanovil in uredil cerkev, moremo že upravičeno pokazati, da je s to Kristusovo cerkvijo istovetna samo ena izmed sedanjih krščanskih cerkvâ. V mnogih slučajih ta dokaz že povsem zadošča. Vsled mnogih kontroverz in dvomov pa je primerno, da še posebej preiščemo svojstva in znake, ki potekajo iz bistva cerkve, ter metodično dokazujemo, kakšna in kje je prava Kristusova cerkev.

Poleg tega se je od nekdaj uporabljala absolutna metoda, po kateri se dokazuje, da so v katoliški cerkvi očitvidna znamenja čudovite pomoči božje. Bog pa ne more podpirati zmote. Ergo. Znak posebne pomoči božje je predvsem nepremagljiva stanovitnost katoliške cerkve in njena svetost. Nepremagljivost je deloma v zvezi z apostolstvom in vesoljnostjo (razširjanje krščanstva) ter osredotočena v papeštvu (apostolstvo, edinstvo). Ta metoda se sicer sklicuje na čudovito nadnaravno pomoč, a ni nemoderna, ker dokazuje iz konkretnega pojava in dejstva katoliške cerkve (»katoliško dejstvo«). Porabna je med preprostimi in med onimi izobraženci, ki niso strokovnjaki v teologiji. Nepremagljivost cerkve mora imponirati tudi modernemu človeku, ki gleda, kako nestalne so celo najmočnejše človeške ustanove. V tej metodi se sicer sklicujemo na nadnaravno pomoč, a vemo, da brez nadnaravne milosti božje in brez priznanja

nadnaravnega razodetja ni mogoče pravilno versko spoznanje. Metodično ni neprimerno, ako se moderni človek po tej poti opozori na historično realnost nadnaravnih dejstev. Ta metoda je razvita v novjših izdajah Tanquerayeve fundamentalne teologije (BV 1922, str. 181). Z ozirom na papeštvo je ta metoda nekoliko uporabljena v »Dom in Svetu« 1922, št. 2 (str. 49—51).

Praktično sta obe metodi uporabni. Vsak dušni pastir naj po svojih razmerah in zmožnostih presodi, katera metoda je zanj in za njegove razmere primernejša. Primerjalna metoda se ne sme prezirati. Večinoma bo primerno, da se uporabljata obe metodi. Podrobneje bomo o tem razpravljali še v bodočem letniku BV.

F. Grivec.

Ali je 11 = 45? — Sempronij je odšel meseca avgusta 1920 v Ameriko. V Ljubljani je pri agentu Merkuriju zamenjal naš denar za dolarje. Ker se mu je mudilo na kolodvor, ni preštel denarja. Ko je pa potem na Francoskem nekaj denarja zamenjal, je spoznal, da mu je agent dal v Ljubljani 45 dolarjev preveč. Ker se iz Amerike ne more poslati denarno pismo, v rekomandiranem pismu se pa Semproniju ni zdelo varno pošiljati dolarjev, vpraša sedaj, ali je dolžan povrniti 45 dolarjev ali pa samo 11 dolarjev. V avgustu 1920 je namreč dolar notiral 71 K, sedaj pa (januar 1922) notira 280—300 K. Za rešitev tega vprašanja, ki je bilo predloženo BV, se je treba ozirati na sledeče:

Sempronij je bil, dokler ni prišel v Francijo, brezdvomno *possessor bonae fidei*; šele tedaj je opazil, da se nahaja v njegovi posesti vsota 45 dolarjev, do katere je prišel, kajpada brez moralne krivde, vendarle na povsem neopravičen način. Na podlagi načela: »*Res clamat ad dominum*«, mu ne preostane drugega, nego vrniti vsoto Merkuriju. Seveda nastane tukaj vprašanje, po katerem potu in na čigave stroške naj odpošlje denar nazaj v Ljubljano?

Samo po sebi — po predvojni mentaliteti — bi že zadostovalo, ako bi poslal 45 dolarjev v priporočenem pismu na Merkurija; toda opravičeno dvomi, bi li tako dolarsko pismo tudi res prišlo Merkuriju v roke, zakaj zgodovina zadnjih časov nam dokazuje, da se taka dolarska pisma kaj rada zgube, in to ne ravno na oceanu, marvč ob Ljubljani. Vsled tega bi moral javiti agentu pomoto pri računu in vprašati ga, ali se zadovolji, če mu pošlje dolarje v priporočenem pismu.

Vsi stroški za dopisovanje in za poštnino gredo na račun agentov, ker je Sempronij *detentor bonae fidei* in ne gre, da bi moral za svoje poštenje povrh še plačati.

Če pa z ozirom na »*periculum sortis*« (nevarnost, da se dolarji zgube) ne kaže poslati te vsote v priporočenem pismu (in tega prepričanja je, kakor nam spričuje *casus*, naš dobri Sempronij), postane on *depositarius* tujega denarja (ali pa, če hočeš, »*negotiorum gestor*«); kot tak mora skrbeti, da se Merkurijev denar ne zgubi, ter ga mora varovati kakor svojega; »*debet curam diligentem rei depo-*

sitae habere, quam communiter homines prudentes circa rem propriam habent» (Lehmkuhl, Theol. Moral.¹¹ I, 1292).

Zdi se pa, da Sempronija zanima najbolj vprašanje, »*quantum sit restituendum*«. Na to vprašanje je lahko odgovoriti: *tantum est restituendum, quantum est ablatum*, človek bi mislil, da je to načelo silno lahkoumljivo, in vendarle dela Semproniju preglavice, ker mesto 45 dolarjev bi rad povrnil samo 11 dolarjev! Da dokaže matematično utemeljenost te enačbe, računa tako-le: avgusta 1920 je bil 1 dolar = 71 K, torej je 45 dolarjev = 3195 K, katere sem prejel odveč in jih torej dolgujem.

Januarja 1922 notira 1 dolar = 290 K; ako vrnem 11 dolarjev, plačam ravno 3190 K, kar je isto kot gori omenjena vsota 3195 K, kajti 5 K si že lahko odračunim po načelu: »*Parum pro nihilo reputatur*«. Zadostuje torej, ako dam (pošljem) agentu 11 dolarjev. Kaj pravi k temu matematičnemu umotvoru moralka?

Načelo »*parum pro nihilo reputatur*« bi smelo veljati pravzaprav samo pri izvrševanju zgolj človeškega zakona in ne in materia iustitiae commutativae, quae tendit ad »*aequalitatem arithmeticae*« (prim. Lehmkuhl, o. c. n. 899), vendarle menim, da ne bo noben moralist ravno zagrmel nad Sempronijem, če si pridrži onih 5 K; saj jih je zaslužil že za svoje računanje.

Bolj kočljiva pa je *motiva* cija našega obvezanica; s to seveda ne moremo soglašati. Sempronij ima v svoji posesti oziroma hrani Merkurijeve dolarje in ne krome. Ti dolarji »*clamant ad dominum*« v svojem jeziku (= valuti) in ne v kronske. Ako rastejo v ceni, rastejo Merkuriju po načelu »*res crescit domino*«, in ne gre, da bi prisodili ta *incrementum* Semproniju, kajti »*nemo ex re aliena iniuste locupletari debet*«. Sedanja večja vrednost dolarja ne izhaja iz dela Sempronijevega, radi tega je izključeno, da bi se mogel sklicevati na kake »*fructus industriales*«; torej ne preostane drugega nego da seže v svojo ameriško listnico in našteje Merkuriju 45 dolarjev, ki jih je prejel avgusta 1920 preveč. — Če mu je radi tega težko pri srcu, naj se tolaži z mislijo, da bo druge dolgove, ki jih ima v domovini in ki so zabeleženi v kronah, plačal na podlagi kurza 1 dolar = 290 K.

Ko bi bil Sempronij avgusta 1920 dobil po pomoti 4000 K (1 tisočdinarski bankovec) odveč, ki je bil po tedanjem kurzu vreden kakih 56 dol., bi se gotovo danes ne »siil« plačati agentu 56 dol. (t. j. čez 16.000 K), marveč bi mu vrnil gotovo le kolikor dolguje, namreč 1 tisočdinarski bankovec.

Toda... ali bi se ne dalo pomagati Semproniju na drug način? Saj je v traktatu »*de iustitia et iure*« razen omenjenih načel še toliko drugih naukov, n. pr. de materia relative gravi, de compensatione occulta itd.

Merkurij je bogat, si misli Sempronij, kaj je njemu za 45 dol.? Na to odgovarjam z Lehmkuhlom (o. c. n. 899, 3) »*Iustitia stricta non respicit personarum conditiones diversas, sed sive quis dives sit sive pauper, sive nobilis, sive ignobilis; iustitia considerat solum rem*.

seu quid uniuscuiusque sit, ut ei aequaliter reddatur.« Sicer pa tudi ne glede na to, 45 dol. je brezdvomno materia absoluta gravis! »Compensatio occulta« pa zahteva toliko pogojev, da v našem slučaju ne pride v poštev. Najprej bi moralo biti dokazano, da je ravno Sempronij ogoljufan, ko si hoče pridržati 34 dol. na kvar Merkuriju; to pa v našem slučaju ni nikakor razvidno; nasprotno!

Ali ni Merkurij kot agent ogoljufal druge izseljence? Sodeč po analogiji in po procesih, ki se večkrat tozadevno vrše, bi moglo biti tudi to resnično, vendarle dokazano ni; in Sempronij bo moral priznati, da a posse ad esse non valet illatio. — Vzemimo pa, da je res dokazan stavek: »Merkurij je ogoljufal druge izseljence«; tedaj pa ne more Sempronij kaznovati Merkurija moralno s tem, da pridrži titulo compensationis occultae 34 dol. za svojo osebo, marveč mora razdeliti to vsoto med resnično oškodovane, ali pa, ako teh ne more najti, med reveže. — Če pa pomislimo na vse te pogoje, bojim se, da bodo reveži na podlagi našega slučaja še — dolgo čakali. Vsekakor pa je ta naš casus značilen za stanovitnost naše valute.

J. Ujčić.

Kada pričesnik prima sakramentalnu milost? — Spasitelj se zadovoljio istaknuti u euharističnoj besjedi (Iv 6, 55): »Tko jede (ὁ τρώγων) tijelo moje i pije krv moju, ima život vječni...« Dalje se nije upustio u točnije označivanje onoga trenutka, u koji pričesnik prima sakramentalnu milost. Ni Crkva, koliko je barem meni poznato, nije nikada matematično, da tako reknem, odredila, u koji trenutak primljena sv. pričest djeluje sakramentalno. Ni sv. Toma Akvinski nije se ex professo bavio tim podrobnim pitanjem, što ga mnogi potonji bogoslovi veoma opširno obrađuju.¹ Ali je ipak u članku, gdje radi o postu prije pričesti (S. th. III, q. 80, a. 8 ad 6.), pregnantno rekao: »Maxima devotio requiritur in ipsa sumptione huius sacramenti, quia tunc percipitur sacramenti effectus.« Svetac ovdje točno razlikuje tri vremena: najprije vrijeme prije pričesti, kada treba više postiti, nego u vrijeme poslije pričesti. Prigovor je naime ovako glasio: »Non minor reverentia debetur huic sacramento iam sumpto, quam ante sumptionem; sed sumpto sacramento licet cibum aut potum sumere; ergo et ante sumptionem.« Protiv toga sv. Toma u gornjim riječima ističe treće ili srednje vrijeme, kada se najviše treba trsiti oko pobožnosti, a to je vrijeme samog primanja svete pričesti, jer se baš tada prima plod ovog sakramenta. A prethodno jelo ili pilo više smeta ovoj pobožnosti nego potonje.

Tko dobro uvaži ove riječi Tomine »in ipsa sumptione... percipitur gratia huius sacramenti«, koje se točno slažu s izrazom Spasiteljevim ὁ τρώγων (Iv 6, 55. 56. 58. 59.) u obliku trajnog participia prezenta, teško će moći složiti mnijenje njegovo sa kategoričnom naukom potonjih školistika, koji još točnije hoće da odrede čas primanja milosti sakramentalne i to ili isključivo u trenutak progutanja (Suarez, Lugo, sv. Alfonso, Noldin etc.) ili u čas prispijevanja svete

¹ V. J. Nicolussi, S. S. S., Die Wirkungen der hl. Eucharistie 292—295.

hostije u želudac (*Salmanticenses*). Po običnom pak shvaćanju već tada jedemo ili blagujemo, kada s nakanom progutanja i probavljanja primamo jelo u usta te ga slinom počinjemo rastapati ili zubima žvakati² i tako asimilirati. S ovim običnim pojmom blagovanja slaže se i nauka modernih kemika, koji po Olfers-u (*Pastoralmedizin* 47.), Antonelli-u (*Medicina pastoralis* I, 8—9) već kod salivacije u ustima konstatuju početak procesa probavljanja. Po gotovo jelo, koje se poput hostije lako rastapa u slini naših usta, n, pr. šećer, sladoled, maslac, med, meko skuhan voće, jede se bez žvakanja već u onaj čas, kada se u slini naših usta počinje rastapati. A nitko, kojemu se komadić šećera ili maslaca u ustima rastapa, prije nego ga je progutao, ne će kazati, da ne jede toga šećera ili maslaca.

Sámo Sv. Pismo u poznatom proročanstvu Isajinu o djevičanskom začecu i rođenju Mesijinu veli dvaput: »Sin će jesti maslo i med« (7, 15; 22.) U grčkom prijevodu Septuaginta stoji tu ista riječ *φάγεται*, koju i izvorni tekst evanđelja sv. Ivana sedam puta upotrebljava u euharističnoj besjedi uz četverokratni particip *ὁ τρώγων*. Nadalje sama Crkva od prvih vremena kršćanstva toliko puta primjenjuje na Euharistiju³ riječi 33. psalma: »Gustate (*γεύσασθε*) et videte quoniam suavis est Dominus,« gdje to »kušanje« nužno ne obuhvaća čitav proces progutanja euharističnog jela.⁴ Vara se dakle o. Noldin, gdje posve općenito i u isključivom smislu govori: »Vulgo manducare dicitur, non qui cibum in os sumit, sed qui cibum sumptum (scil. solidum) deglutit.« Doista i onaj jede šećer, koji ga prima u usta te ga slinom rastapa i kuša zato, da ga u stanju rastopljenom proguta. Pa tako isto po shvaćanju općenitom svega puka onaj jede ili blaguje svetu hostiju, koji je prima u usta i kuša s nakanom da je proguta, pa makar se ona i u slini prije posve rastopila.

Ne bismo zapodjenuli nikakve rasprave o toj stvari, kada mnogi moralisti u ovom pogledu ne bi kao nedvojbeno više tvrdili nego što mogu strogo dokazati. Dopuštamo vanjsku vjerojatnost njihova mnijenja na temelju tolikih autoriteta modernih, dok se sv. Oci i stariji bogoslovi do sv. Tome uključno ne upuštaju podrobno u ovo pitanje. Napose mnogo važi autoritet sv. Alfonza Liguorija (*L.* 6. n. 226):

² Već sv. Toma upotrebljava kao sinonime riječi »manducare« i »masticare«: »Si Angelus, assumpto corpore, species masticaret, non tamen manducaret sacramentaliter, quia non manducaret sacramentum secundum rationem sacramenti cum non habeat fidem, sed visionem...« (*In IV. Sent. d.* 9 art. 2 sol. 5).

³ *Communio Dom. VIII. p. Pentec;* cf. 5. catech. mystag. S. Cyrilli Hieros. et *L. VIII c. 13. Constitut. Apostol.; ritum in reconciliatione poenitentium in Coena Domini etc.*

⁴ I tipične riječi euharistične antifone »Panem de coelo praestitisti eis, omne delectamentum in se habentem« et omnis saporis suavitatem (*Sap. 16, 20*) kao i izraz »panis suavissimus« za Euharistiju (*Antiph. ad Magnif. in 1. Vesp. festi Corporis Christi*) dovoljno pokazuju, kako se barem jedan plod Euharistije, t. j. duhovna naslada, može postići već kod samog kušanja njezina, što i te kako bitno spada na blagovanje. Sâm je Spasitelj po Sv. Tomi (*S. th. III, 81, 1, ad 3*) uživao ovaj plod kot naredbe i primanja novozavjetne večere.

«*Gratia datur in prima manducatione etiam primae partis, cum sit totum sacramentum; manducatio autem dicitur traiectio ex ore versus stomachum; etsi alii dicant, gratiam tum primum dari, cum pars aliqua est in stomachum recepta.*» Nu kako je temeljit prvi dio ove tvrdnje, tako mi se, osobito na temelju modernih kemičkih istraživanja, ali i običajne uporabe riječi »manducatio«, čini slabo nutarnje razlaganje, kao da blagovanje hostije poglavito ili isključivo stoji u progutanju njezinu, dok je ona još u jedrom stanju.

Po sebi se razumijeva, da moramo za praksu uvažiti i samu izvanjsku vjerojatnost ovoga mnijenja te zato nagovarati pričesnike, osobito djecu, da što prije progutaju svetu hostiju, po mogućnosti još u jedrom stanju. To treba i radi izbjegavanja drugih zloporaba (n. pr. ispljuvanja ili ispadanja sv. hostije iz usta) i radi dulje prisutnosti sakramentalnog Izusa pod prilikom kruha. Pa zato n. pr. i jedinstveni katehizam Pija X.⁶: u posebnom pitanju i odgovoru upućuje vjernike: »Kada treba progutati svetu hostiju? — Odgovor: Imamo se pobrinuti, da sv. hostiju što prije progutamo i po tom da se nekoliko časaka uzdržimo od pljuvanja.« Ali nigdje ne tvrdi taj katehizam sa modernim moralistima neplodnost jedne pričesti, kod koje bi se čestica posve rastopila u ustima pričesnika. Dapače sâm ovaj katehizam uvažuje dosta česti slučaj, u kojem je upravo nužno, da se čestica bar velikim dijelom rastopi u slini naših usta. Na pitanje naime: »Što bi trebalo učiniti, ako bi se sveta hostija priljepila uz nepce?« Katehizam odgovara: »Ako bi se sveta hostija priljepila uz nepce, trebalo bi je jezikom odlijepiti, a ne prstom.« Takovo se odlijepljenje redovito ne može ostvariti bez djelomičnog zastopljenja; pa kadikad kraj najbolje volje svoje nespretni mladi pričesnik prije će svu česticu rastvoriti u slini, nego bi mu uspjelo ma i malen komadić odlijepiti i progutati u jedrom stanju. Šta onda? Zar se nije pričestio? I to dostojno, kako pretpostavljamo? Paralela sa blagovanjem sećera ili sladoleda ili meda i maslaca pokazuje, da se i po običnom shvaćanju bez dovoljnog objektivnog razloga pojam »blagovanja« isključuje od takova primanja svete pričesti.

U najstrožem slučaju moglo bi se sumnjati o plodnosti takove sv. pričesti poradi vanjskih autoriteta. Ali dok sv. mati Crkva ne izjavi protivno, nema dovoljnog oslona apodiktična tvrdnja: »*Qui species sacramentales (etiam praeter voluntatem suam) tam diu in ore retinet, donec dissolvantur, non recipit effectum et gratiam sacramenti, quia non vere et complete Christum manducat.*« Tako Noldin, a slično veli i sv. Alsonzo.

No ova je tvrdnja i zato klimava, jer se u praksi ni Crkva ni vjernici ne ravnaju po njoj, ako se komu dogodilo, da mu se čestica u ustima posve rastopila. To se može dogoditi i kod strogo propisane uskrsne pričesti ili kod nužne svete popudbine, koja se iz pametnog razloga može i u žlici vina ili vode bolesniku pružiti.

⁶ V. njemački prijevod: H. Stieglitz, *Der römische Einheitskatechismus* (1906.) 184.

Pa ipak nigdje ne čitamo, da Crkva u tom slučaju zahtijeva ponovnu svetu pričest. A nikad se nije čulo, da je svećenik istoga dana po drugi put donio sv. pričest jednom umirućemu, koji se potužio, da mu se prva čestica posve rastopila u ustima. Ako već duhovna pričest ili ozbiljna želja za sakramentalnom pričesću nije bez velikog ploda, koliko većma početak sakramentalne pričesti po primanju i početnom rastvaranju svete čestice u slini umirućega ne će ostati bez sakramentalnih plodova svete popudbine!

Osvijetlimo sav ovaj kazus jednim doživljajem iz »Viđenja blažene Angele Folinjske«, što ih je francuski pisac Hello (Paris 1910, 159) točno po latinskoj autobiografiji iz bolandista preveo. Blaženica tu ovaku pripovijeda: »Od nekog kratkog vremena sveta se pričest u mojim ustima rasteže; nema više teka od kruha ili poznatog mesa, nego neki tek nepoznatog mesa, i to izrazito i slantan tek, koji se ni s čim ne da isporučiti. Hostija nije tvrda kao što prije, te ne silazi u odlomcima, kao što se to prije obično događalo. Nego ostaje čitava, a slatkost je njezina tako božanstvena, da bih je dugo zadržala u ustima, kad mi ne bili preporučili, da je progutam, a da predugo ne oklijevam... Kad ona silazi, prouzrokuje mi neopisivo veselje, koje se također izvana očituje. Trese se tijelo moje, pa mi je vanredno teško, da ostanem nepomična. Kad se po tom križam, te kod riječi »U ime Oca« dignem ruku k čelu, ništa novo ne osjećam. Ali kad ruku primaknem prsima te rekнем: »I Sina«, osjećam takovu ljubav i radost, te mi se on objavljuje, a ja ga ondje ćutim.«

Tu imamo također ilustraciju za onu drugu nauku⁶, k a k o d u g o djeluje sveta pričest sive ex opere operato, sive saltem ex opere operantis et crescentis dispositionis. U ovom pogledu vrijedno je zabilježiti refleksiju Albana Stolza⁷: »Kadikad, tok se iza pričesti posvećujem pobožnosti, raspiruje mi se ova tek kasnije, od prilike četvrt sata poslije pričesti, dakle istom u vrijeme, kad je po općenitom mnijenju već nestalo sakramentalnih prilika i čovječanstva Kristova. Tu se onda ispunjuje riječ Spasiteljeva (Iv 16, 7.): »Bolje je vas, da ja idem«...
I. P. Bock D. J., Sarajevo.

O izpovedni molčečnosti. Bogoslovni listi priobćuju neko navodilo sv. oficija o izpovedni molčečnosti iz l. 1915 in razlago k temu navodilo (gl. Nouvelle Revue Théologique 1921, 164—167, 531—533; Theol.-praktische Quartalschrift 1922, 198—208). Navodilo se glasi doslovno:

Instructio ad Rev. mos locorum Ordinarios familiarumque religiosarum Moderatores super inviolabili sanctitate sigilli sacramentalis. — Naturalem et divinam sigilli sacramentalis legem in Ecclesia Christi semper et ubique sanctissime servatam fuisse ne ipsi quidem confessionis sacramentalis acriores hostes in dubium unquam revocare serio potuerunt. Idque providentissimo Dei consilio absque ulla du-

⁶ V. Nicolussi, o. c. 296—313.

⁷ Dürre Kräuter, Mai 1867. S. 11.

bitatione tribuendum est, qui sacramentalem confessionem veluti secundam post naufragium deperditae gratiae tabulam hominibus misericorditer offerens, omnem aversionis causam ab ea dignatus est amovere.

Non desunt nihilominus quandoque salutaris huius sacramenti administri, qui, reticitis quamquam omnibus quae poenitentis personam quomodocumque prodere queant, de submissis in sacramentali confessione clavium potestati, sive in privatis colloctionibus sive in publicis ad populum concionibus (ad auditorum, ut aiunt, aedificationem) temere sermonem facere non vereantur. Cum autem in re tanti ponderis et momenti nedum perfectam et consummatam iniuriam sed et omnem iniuriae speciem et suspicionem studiosissime vitari oporteat, palam est omnibus quam mos huiusmodi sit improbandus. Nam etsi id fiat salvo substantialiter secreto sacramentali, pias tamen audientium aures haud offendere et diffidentiam in eorum animis haud excitare sane non potest. Quod quidem ab huius sacramenti natura prorsus est alienum, quo clementissimus Deus, quae per fragilitatem humanae conversationis peccata commisimus, misericordissimae suae pietatis venia penitus abstergit atque omnino obliviscitur.

Haec animo reputans Suprema haec Sacra Congregatio Sancti Officii muneris sui esse ducit omnibus locorum Ordinariis Ordinumque Regularium et quorumcumque Religiosorum Institutorum Superioribus, graviter onerata eorum conscientia, in Domino praecipere ut huiusmodi abusus, si quos alicubi deprehendant, prompte atque efficaciter coërcere satagant: utque in posterum tam in scholis theologicis quam in casus moralis, quas vocant, conferentiis et in publicis et in privatis ad Clerum allocutionibus et adhortationibus sacerdotes sibi subditos sedulo edoceri curent, ne quid unquam, occasione praesertim Sacrarum Missionum et Exercitiorum Spiritualium, ad confessionis sacramentalis materiam pertinens, quavis sub forma et praetextu, ne obiter quidem et nec directe neque indirecte (excepto casu necessariae consultationis iuxta regulas a probatis auctoribus traditas proponendae) in suis seu publicis seu privatis sermonibus attingere audeant; eosque in experimentis pro eorum habilitatione ad confessiones excipiendas hac super re peculiariter examinari iubeant.

Sacra Congregatio confidit, neminem ex Confessariis huiusmodi praescriptionibus contraventurum: quod si secus acciderit, praedicti Ordinarii et Superiores, transgressores graviter moneant, recidivos congruis poenis percellant, ac in casibus gravioribus Supremo huic Sacro Tribunali rem quamprimum deferant. — Datum Romae ex Aedibus Sancti Officii, dne 9. iunii 1915. R. card. Merry del Val.

Odlok, ki je bil izdan že l. 1915, do sedaj ni bil priobčen v Acta Apostolicae Sedis. In dasi je naslovljen na vse ordinarije in redovne poglavarje, ga kongregacija sv. oficija, kakor se zdi, ni doposlala vsem. Zato moramo reči, da odlok ni kak nov pozitiven zakon, ampak to, za kar je označen že v naslovu, »instructio«, navodilo, ki pa obsega zapovedi s strogo obveznostjo.

Instructio govori o tem, kar imenujemo indirektno kršenje zakramentalne molčečnosti. Zgodi se časih, pravi navodilo, da mašniki, ne da bi kakorkoli označili spokornika, v privatnem pogovoru ali tudi v javnih pridigah, bajé ljudstvu v izpodbudo, neprevidno pripovedujejo stvari, ki jih vedó iz izpovedi. To navado moramo obžalovati in odločno obsojati. Zato kongregacija sv. oficija ukazuje škofom in redovnim poglavarjem: a) ko bi kje opazili tako navado, so v vesti obvezani, da jo takoj odpravijo; b) skrbeti morajo, da se bodo mašniki natanko poučili o tem, kaj jim nalaga sigillum sacramentale; o tem jim treba govoriti v bogoslovnih šolah in pri konferencah v reševanju casus moralis; škofje in redovni poglavarji naj v svojih privatnih pogovorih in v javnih nagovorih do klera opozarjajo mašnike na strogo obveznost zakramentalne molčečnosti: kar je tvarina zakramentalne izpovedi, tega se ne smejo dotekniti v nobeni obliki in pod nobenim izgovorom, tudi samo po vrhu ne, niti direktno niti indirektno, v javnih govorih ali privatnih razgovorih, zlasti ne ob priliki svetega misijona ali duhovnih vaj; c) pri izkušnji, pri kateri naj mašniki pokažejo svojo sposobnost za izpovedavanje, jih je treba tudi o tej stvari povprašati; d) ko bi pa se vendarle zgodilo, da bi kdo prekršil to prepoved, naj ga ordinariji in poglavarji resno posvaré in, ko bi posvarjenje ne pomagalo, tudi kaznujejo; težje slučaje pa naj čimprej sporoče sv. oficiju.

Razlogi, zakaj naj mašnik tako strogo molči o vsem, kar vé iz izpovedi, so pa tile: a) v tako važni stvari, kakor je zapoved zakramentalne molčečnosti, se je treba varovati ne samo direktnega, popolnega kršenja zapovedi, ampak tudi vsakega videza in vsake sumnje kakega pogrška; b) tako nepremišljeno govorjenje o stvarih, ki jih mašnik vé iz izpovedi, žali in pohujšuje dobre, preproste ljudi; c) vzbuja se v ljudeh tudi nezaupanje, strah, da bo morda mašnik drugje pa o njih govoril.

Ti razlogi so vodili kongregacijo sv. oficija, da je izdala to navodilo.

V pojasnilo navedimo nekaj zgledov. Mašnik, ki je izpovedaval o velikonočnem času, ne bi smel reči javno na prižnici ali v privatnem pogovoru: prišel je v tem postnem času k meni spokornik, ki že osem let ni bil pri izpovedi; takisto ne: v tolažbo mi je, da sem spravil z Bogom nekoč, ki že toliko in toliko let ni prejemal zakramentov. Recimo, da bi bil med poslušavci v cerkvi tudi tisti spokornik. Kaj si bo mislil o izpovedni molčečnosti, ko sliši, da mašnik o njem govori? Ali se ne bo bal, da bo mašnik še kaj več povedal? In ali ne bo to vzbujalo v njem nezaupanja do zakramenta sv. pokore?

Ne kršil bi pa navodila izpovednik, ki bi rekel: v dolgi dobi moje duhovske službe sem imel priliko, da sem marsikaterega grešnika spravil z Bogom; ali: doživel sem marsikatero izpreobrnjenje večletnih grešnikov (Nouv. rev. théol. 1921, 165—167).

Kongregacija sv. oficija je izdala svoje navodilo leta 1915, torej preden je izšel novi zakonik. Katero je razmerje med tem navodilom in kánoni v novem zakoniku, ki govoré o zakramentalni molčečnosti?

Kardinal Gasparri ne omenja tega navodila v opombah h kánonom. Vendar je vse tisto, kar je v navodilu sv. oficija utemeljeno v božjem in naravnem pravu in zato za vse čase veljavno, povzeto v kán. 889 in 890. Kánon 889 § 1 veli: »Sacramentale sigillum inviolabile est; quare caveat diligenter confessarius ne verbo aut signo aut alio quovis modo et quavis de causa prodat aliquatenus peccatorem.« Če pretehtamo posamezne besede, se bomo uverili, da je v kánonu nakratko izraženo vse tisto, kar je glavno in bistveno v instrukciji sv. oficija. Le pomislimo besede: diligenter, quovis modo, quavis de causa, aliquatenus... O uporabi tega, kar vé mašnik iz izpovedi, govori kánon 890 § 1: »Omnino prohibitus est confessario usus scientiae ex confessione acquisitae cum gravamine poenitentis, excluso etiam quovis revelationis periculo.« Torej četudi ni nevarnosti, da bi prekršil zakramentalno molčečnost, mašnik ne sme govoriti o tem, kar mu je znano iz izpovedi, kadar bi to bilo težko in neprijetno za spokornika. Navodilo sv. oficija našteva take slučaje, ko je pripovedovanje stvari iz izpovedi za spokornika brez dvoma težko in neprijetno, obenem pa zanj in za druge povod pohujševanju in nezaupanju, dasi je izključena nevarnost za direktno kršenje zakramentalne molčečnosti.

Navodilo našteva tudi sredstva, ki naj jih ordinariji uporabljajo, da bodo vsak, kakršenkoli indirektni pogrešek proti zakramentalni molčečnosti odpravili med svojimi duhovniki. Te odredbe v navodilu niso božjega in naravnega prava, ampak pozitivne zapovedi sv. oficija. Ali so sprejeli te pozitivne odredbe tudi v novi zakonik? Ne vseh, vsaj po besedi ne. Eno izmed pozitivnih zapovedi v navodilu sv. oficija pa obsega kán. 2369. Navodilo veli, da naj ordinariji mašnike, ki bi kaj zagrešili proti zakramentalni molčečnosti, tudi kaznujejo, če je treba. Zakonik govori o kazni bolj odločno in bolj strogo. Za izpovednika, ki bi se predrznil direktno prelomiti izpovedno molčečnost, določa zakonik izobčenje, ki je udržano sv. stolici specialissimo modo in zadene mašnika ipso facto. Za indirektno kršenje, in samo to imamo sedaj v mislih, ni določena nobena kazen, ki bi si jo mašnik nakopal ipso facto; veleva pa zakonik, naj takega škof kaznuje: suspendatur a celebratione Missae et ab audiendis sacramentalibus confessionibus etc. (can. 2369 § 1). — Drugih pozitivnih odredb sv. oficija ni v novem zakoniku; so pa še vedno v moči tam, kjer je bila instructio s. officii pravilno razglašena.

Fr. Ušeničnik.

Komu se zakramentali ne smejo deliti? — Uredništvu je bil poslan ta-le slučaj: N. N. živi u zajedničkom kućanstvu sa svojom zakonitom ženom, no podjedno podržava već više godina griješni odnošaj sa jednom slobodnom ženskinjom, koju pohađa i uzdržava. Iz ovoga grješnoga odnošaja rodilo se više djece. Kako gotovo redovno polazi svetu misu u nedjelje i zapovijedane blagdane, došao je na blagdan sv. Blaža, da primi blagoslov grla. Svećenik, dok je drugima kod oltara blagoslivljao grla, ovomu je uskratio blagoslov. Svoj postupak motivira time, što je jednom biskupskom okružnicom zabranjeno svećenicima vršiti trokraljski blagoslov u kućama konkubina-

raca. Pozivlje se i na Schüch-Polz-Stiglichev pastoral, gdje se ističe, da primalac blagoslovina mora biti čovjek dostojan, da živi u zajednici sa crkvom i da je u stanju milosti.

Pita se:

1. Je li postupak ovoga svećenika u skladu sa crkvenim propisima naročito s novim crkvenim zakonikom?

2. Da li se pomenutoj osobi može uskratiti pepeljenje na čistu srijedu i ine blagoslovine?

Komu se zakramentali smejo deliti, določa vobče kánon 1149. Kánon veli: »Benedictiones, imprimis impertiendae catholicis, dari quoque possunt catechumenis, imo, nisi obstet Ecclesiae prohibitio, etiam acatholicis ad obtinendum fidei lumen vel, una cum illo, corporis sanitatem.« Iz kánona moremo posnati, da sme mašnik zakramentale deliti ne samo katoličanom, ampak tudi nekatoličanom, če ni za ta ali oni zakramental kake cerkvene prepovedi, ki bi to branila.

Govorímo najprej o nekatoličanih. Iz kánona in opomb, ki so dodane kánonu, se vidi, da sme katoliški duhovnik neverniku v bolezní dati blagoslov, ki naj bi mu naklonil luč svete vere in obenem tudi telesno zdravje. Tako je že 11. avgusta l. 1768 odgovorila kongregacija s. officii na zadevno vprašanje skopeljskega škofa: »licitum esse presbyteris catholicis adire domos turcarum ibique benedicere infirmos et orare super eos pro sanitate corporis et pro illuminatione mentis«. V odgovoru se kongregacija sklicuje na navodilo, ki ga je dala v tej reči škofu skadrskemu 11. dec. l. 1749. Navodilo opozarja mašnike, naj pazijo, da se ne bo gojila pri nevernikih morda kaka prazna vera radi zakramentalov. Posebej opominja kongregacija mašnike, naj pouče nevernike o moči zakramentalov, da ne bodo mislili, kakor da bi po mašnikovem blagoslovu morali izvestno ozdraveti od telesne bolezni (Collect. C. de Prop. F. nn. 374. 468). Dovoljeno je tudi izvrševati eksorcizme nad obsedenimi neverniki. (Tako veli navodilo za skadrskega škofa C. de Prop. F. 11. septembra 1779, n. 537, can. 1152.)

V posebnih okolnostih dopušča cerkev še druge blagoslove za nekatoličane. Sofijski nadškof je svoj čas sporočil v Rim, da v nekaterih krajih razkolniki hočejo, naj bi jim misijonarji na Treh kraljev dan blagoslavljali hiše; misijonarji pa da se ne upajo odreči tej prošnji v strahu pred večjim zlóm. Kongregacija sv. oficija je odgovorila 17. aprila 1758: »Toleretur quod in die Epiphaniae sacerdos catholicus vocatus ac metu coactus a schismaticis, eorum domibus benedicat, modo ne cum iis in oratione communicare videatur« (Coll. C. de Prop. F. n. 411, ad 3).

Pri sklepanju poroke med katoličanom in nekatoličanom prepoveduje kánon 1102 vsak sveti obred; dostavlja pa: Ko bi se bilo bati kakega večjega zla, ker se poroka vrši brez svetih obredov, sme škof dovoliti nekaj običajnih obredov; le sv. maša se nikoli ne dovoli.

Izključeni so krivoverci in razkolniki od onih zakramentalov, ki bi pri njih udeležba bila očitna communicatio in sacris. Iz tega raz-

loga veli instructio C. S. Officii 22. jun. 1859: »illicitum est in sacris fuctionibus dare iis (haereticis) pacem, sacros cineres, candelas et palmas benedictas aliaque id genus externi cultus« (Coll. Congr. de Prop. F. n. 1176).

Katoličanom se zakramentali delé, če za koga v posebnem slučaju kánoni tega ne branijo. Novi zakonik našteva tri take slučaje:

a) Zakramentalov ne more prejemati izobčeni post sententiam declaratoriam aut condemnatoriam (can. 2260 § 1). Da bi smel mašnik izobčenemu odreči kak zakramental, ni dosti, da je kdo zapadel izobčenju radi notorične pregrehe, ampak treba je, da ga je cerkvena oblast proglasila za izobčenega ali nad njim izrekla sodbo izobčenja. Za zakramente veli kánon: excommunicatus non potest Sacramenta recipere; za zakramentale pa dostavlja: excommunicatus post sententiam declaratoriam aut condemnatoriam.

b) Zakramentale prejemati je prepovedano tistim, ki so »personaliter interdicti« (can. 2275 n. 2°).

c) Katoličani, ki so se predrznili skleniti mešani zakon, dasi veljavno, pa brez cerkvenega izpregleda, so ipso facto izključeni od zakramentalov (can. 2375).

Iz navedenih kánonov je jasno, kedaj in komu po cerkvenem zakoniku mašnik ne sme deliti zakramentalov. Mogoče pa je, da cerkveni poglavarji iz tehtnih razlogov prepovedo deliti kak zakramental v posebnem slučaju, o katerem zakonik ne govori. Neka taka biskupska prepoved se omenja v našem slučaju. Biskup je po okrožnici svojim mašnikom prepovedal, da ne smejo na sv. Treh kraljev dan blagoslovljati hiš konkubinarjev. Po kánonih ima biskup to pravico, da v posebnem slučaju nalaga kazni, ki jih zakonik ne določa (cf. can. 2220—2222).

S tem je dan odgovor na vprašanje v našem slučaju. Človek, ki mu je mašnik v cerkvi javno odrekel blagoslov sv. Blaža, ni bil ne izobčen, ne v interdikt dejan, tudi ni sklenil mešanega zakona brez cerkvenega izpregleda. Zato po občem cerkvenem zakoniku mašnik ni bil upravičen vzklati mu Blažev blagoslov. Pa tudi po omenjeni biskupski okrožnici mašnik tega ni smel narediti. Take prepovedi treba striktno tolmačiti. Okrožnica prepoveduje samo to, da ne smejo mašniki na sv. Treh kraljev dan blagoslovljati hiš konkubinarjev. O blagoslovu, ki se daje vernikom na sv. Blaža dan v cerkvi, okrožnica ne govori. Če je torej prišel človek konkubinar v cerkev po Blažev blagoslov, mu ga mašnik ni smel odreči. Takisto ne velja sklicevanje na Schüchovo knjigo pastoralnega bogoslovja. Schüch piše: »Fähig, berechtigt und würdig den Segen der Sakramentalien zu empfangen, ist vorzüglich jener Mensch, der in Gemeinschaft mit der Kirche, im Stande der Gnade lebt und gläubig, fromm, in Gottes Willen ergeben und andächtig ist« (Handbuch der Pastoraltheol., 14. u. 15. Aufl., von A. Polz, pg. 711). Iz besedila se vidi, da nam hoče avtor povedati, česa nam je treba, da bomo pri prejemanju zakramentalov deležni čim večje mere milosti. Od žive vere, pobožnosti, vdanosti v božjo voljo je zavisna mera dobrot, ki nam jih Bog na-

klanja po zakramentalih; ni pa pobožnost, vdanost v božjo voljo, stan milosti pogoj, proti kateremu naj nam mašnik zakramentale deli ali odreka.

Fr. Ušeničnik.

Prepovedane slike. — S. Congregatio s. Officii je 30. marca 1921 izdala ta-le dekret: »*Imagines sacras cuiusdam novae scholae pictoriae, quarum specimen exhibetur in opusculo cui titulus: La passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ par Cyril Verschaeve (ornée de compositions d'Albert Servaes. Bruxelles et Paris. Librairie Nationale d'art et d'histoire G. van Oest et Cie Editeurs, 1920), ad praescriptionem canonis 1399, n. 12, prohiberi ipso iure, ideoque statim removendas esse ab Ecclesiis, Oratoriis, etc., in quibus forte expositae inveniantur*« (AAS 1921, 197).

Odlok je izšel že lani, pa naš Bogoslovni Vestnik ga ni priobčil. Zakaj ne? Verschaeveje knjige pri nas ni dobiti. Iz odloka samega pa ni mogoče razbrati, kakšne slike prepoveduje kongregacija. Odlok govori v novi slikarski šoli; podobe te šole da se ne strinjajo s kán. 1399, n. 12. Bolj natanko pa slike v dekretu niso označene. Brez razlage bi bil odlok čitateljem našega lista neumeven in zato brez zanimanja zanje. Zdelo se mi je, da je bolje, če s priobčenjem odloka počakamo, dokler ne dobimo odkod kakega pojasnila. Razlago, nekaj komentar k odloku, je med tem časom napisal J. Maréchal S. J. v *Nouvelle Revue Théologique* (1921, pg. 337—344). Posnemimo po tem spisu glavne stvari. A najprej določimo, kaj pomeni odlok sv. oficija. Odlok sv. oficija in njega razlaga bodeta zanimala zlasti one, ki so čitali razpravo o Ivanu Meštroviću v Domu in Svetu (1921, 152—158).

Kaj pomeni prepoved sv. oficija?

Predvsem treba poudariti, da kongregacija ne obsoja in ne prepoveduje podob z umetnostnega vidika. To ni nje stvar. Nje naloga je, da pazi, kakšne podobe se v cerkvah izpostavljajo v javno češčenje. Kakšne naj bodo podobe, je natanko določil že tridentinski koncil (sess. 25, de invocatione... sanctorum et sacris imaginibus) in pozneje sv. zbor za obrede v mnogih dekretih. Poleg drugega zahteva tridentinski zbor, naj nihče ne postavlja v cerkev nenavadnih podob, če jih ni prej odobril škof. Jezus Kristus, prebl. Devica Marija, angeli in svetniki naj se upodabljajo in slikajo v oblikah, kakršne so že od nekdaj v katoliški cerkvi v navadi (gl. o tem Pastor, bogosl. II 336 s.). To določbo tridentinskega zbora so do besede sprejeli v novi zakonik (can. 1279, § 1), z dostavkom: ipso iure prohibentur imagines quoquo modo impressae Domini Nostri Jesu Christi, Baetae Mariae Virginis, Angelorum atque Sanctorum vel aliorum Servorum Dei ab Ecclesiae sensu et decretis alienae (can. 1399, n. 12). Prepoved sv. oficija z dne 30. marca 1921 navaja kán. 1399 n. 12 in veli, da naj se umaknejo iz cerkvá in oratorijev podobe neke nove šole, vzorce (specimen), primere, za te podobe nam podaje knjiga Cirila Verschaeveja, ki je izšla pod naslovom: Trpljenje našega Gospoda Jezusa Kristusa, in ki jo je okrasil s slikami Albert Servaes. Vseh slik v knjigi je sedem.

Kakšne so te slike?

1. Kristus na vrtu Getzemani leži po dolgem na tleh, s čelom se dotika zemlje. — 2. Juda dá Jezusu izdajski poljub. — 3. Kristus ob stebru, nag in zvezan. — 4. Ecce homo. Telo mu je suho, mršavo; okoli ledij ima prepasano nekako cunjo; plašč mu je zdrknil z ram. — 5. Kristus na križu. Glava se mu je nagnila na desno in se vidi samo od strani; telo mu je trdo okorelo in nalahno upognjeno. — 6. Pietà. Na kolenih žalostne Matere božje počiva zleknjeno mrtvo telo, usehlo, brez mesa; udje so mu v členkih izpahnjene; glava visi vznak navzdol; tenek vrat se vidi zato še bolj iztegnjen. Ob desni je oseba, ki ji je obraz spačen od bolečine. Oseba ob levi zakriva lice in kaže samo eno čez mero razširjeno oko. Glavna oseba v vsaj skupini je Devica Marija. Obraz ji je oglat in neznan. Upodobljena je v njem globoka, silna bolest. — 7. Vstajenje. Kristus se dviga iz groba. Roki sta mu razprostrti. Obraz jasen, a brez lepote. Telo koščeno, brez gibkosti.

Kaj pravi kritika o teh slikah?

Ločiti je treba v slikah religiozno in umetnostno plat.

V religiozni sliki, ki je namenjena javnemu češčenju, moramo gledati ne samo umetnino, ampak se moramo ozirati tudi na cilj, kateremu naj slika služi. Mogoče je, da je kaka slika zanimiv, močan pojav nove religiozne umetnosti, a zato nikakor še nima tistih pogojev, ki so nujno potrebni, da bi mogla biti slika predmet javnemu češčenju.

Slikar Albert Servaes, Belgijec po rodu, je zase veren katoličan. O njegovih slikah pa naj sodi kdo kakorkoli, to treba priznati, da take, kakršne so, hudo žalijo religiozno čuvstvo večine vernikov. Nikar ne pozabimo: za katoličana tudi strahote trpljenja Gospodovega niso brez jasne veličine; v svetem spoštovanju druží pobožnost vernih katoličanov ponižanje v trpljenju z božjim veličastvom Gospodovim. In da se vzbudi v nas sočutje, ni treba, da bi kdo kakor s kladivom udarjal po nas.

Če to pomislimo, pa nam bo umevno, zakaj je kongregacija prepovedala, da bi se slike te nove struje izpostavljale javnemu češčenju v cerkvah.

Kako pa sodi kritika o Servaesovih slikah z umetnostnega stališča? Umetnik je hotoma in vedoma žrtvoval harmonijo oblike pretresljivemu izražanju ideje. Radi tega mu ničesar ne očitamo, vsaj načelno ne. Toda vprašati moramo, ali ni šel umetnik preko meje, ki mu jo določa umetnost sama. Res je, če kdo pretirano išče samo oblike, samo formalne dovršenosti, obledi ob tem lepota ideje. Res pa je tudi, če kdo sistematično zanemara obliko, lahko ob tem vprav tako zatemni višja lepota, ki je v ideji. Moderni govoré o poduhovljenju upodabljaóe umetnosti. A poduhovljenje ni mršavost brez mesa; idejna, moralna lepota ni fizična grdota. Servaes nam za najsvetejše osebe ni ustvaril tipov človeške lepote, in to tudi treba ni; podal nam je podčloveške tipe (types infra-humains), nekake izrodke, vrsto degeneriranih ljudi. Trdil se je, da bi dal čim bolj silen

izraz sveti grozi, ki naj jo vzbuja v nas ponižanje Sina božjega, a pri tem je šel predaleč.

Louis Gillet, odličen umetnostni kritik, je rekel o kompozicijah Servaesovih: osupljiva sila v izražanju, rafinirana, barbarska, brutalna umetnost.

Ko bi iz teh slik izločili, kar je v njih nelepega, neličnega, bi bile slike bržkone nekoliko manj nasilno pretresljive, bile bi pa bolj religiozne.

Pravijo, da je neka podobnost med sedanjimi umetniki in pa zgodnje romanskimi slikarji. Morda; je pa med njimi tudi velika razlika. Pozno gotski ali zgodnje romanski slikarji so res časih slikali neokretno, naivno. Te neokretnosti je bila kriva nemožnost umetnikov. Oni niso znali drugače. Kar je v njih podobah nepopolnega, pretiranega, je spontanno, ne iskano, naivno, ne premišljeno. Zato nas slike pozne gotike ali zgodnje romantike vendarle pobožno ganejo, če jih gledamo. Moderni pa vedoma in hotoma, namenoma pretiravajo in preminjajo naravne oblike v nenaravne stvore. Zato nas ta umetnost odbija in žali naše versko čuvstvo. Fr. Ušeničnik.

O sv. obhajilu pri polnočni maši na sveti večer v župnih cerkvah. — Za oratorije religioznih in duhovskih hiš, kjer stalno hranijo najsvetejši zakrament, zakonik izrečno veli, da se sme pri polnočni maši v božični noči vernikom deliti sv. obhajilo (can. 821 § 3). Za župne cerkve omenja zakonik samo sv. mašo, molči pa o obhajilu (can. 821 § 2). Pojavljajo pa se glasovi, ki hočejo, da je tudi v župnih cerkvah dovoljeno deliti sv. obhajilo pri polnočni maši. V tem smislu piše Nouvelle Revue Théologique (1921, 42) in Theologisch-praktische Quartalschrift (1922, 284—292). Glavni dokaz, ki ga navajajo za sveto obhajilo v župnih cerkvah pri polnočni božični maši, je ta-le: Sacra communio iis tantum horis distribuatur, quibus Missae sacrificium offerri potest, nisi aliud rationabilis causa suadeat (can. 867 § 4). Na sv. večer je sv. maša v župnih cerkvah ukazana o polnoči. Toraj se sme pri polnočni maši deliti sv. obhajilo.

Dokazovanju ne odrekam verjetnosti. Popolnoma jasna pa se mi stvar ne zdi. Kánonu 867 § 4 mislim, da odgovarja kánon 821 § 1. Prvi kánon veli, naj se sv. obhajilo deli samo ob tistih urah, v katerih se vrši sv. maša (can. 867 § 4). Katere so te ure, določa drugi kánon, ki pravi, naj se sv. maša ne začneja prej kot eno uro pred zoro, a ne pozneje kot eno uro po poludne (can. 821 § 1). Kot izjemo dostavlja § 2 istega kánona, da pa se na sveti večer v župnih in konventnih cerkvah sv. maša sme začeti že opolunoči; za oratorije v religioznih hišah pa dovoljuje § 3 celò tri sv. maše v božični noči. Ali velja ta izjema, ki jo določa kánon za sv. mašo, tudi za sv. obhajilo? Nekaterim se zdi da, češ, sv. obhajilo se deli v tistih urah in v tistem času, v katerem se vrši sv. maša.

Če je to sklepanje utemeljeno v kánonih, potem, tako mislim, mora veljati enako za župne cerkve in za oratorije v religioznih hišah. A če je tako, pa ne vem, zakaj isti § 3 kán. 821, ki dovoljuje za oratorije sv. mašo opolunoči, še posebej in izrečno dostavlja, da smejo

mašniki v oratorijih po religioznih hišah pri polunočnici deliti sveto obhajilo? Čemu ta odstavek? Ali ni stvar že sama po sebi umevna iz drugih kánonov? — Morda pa smo upravičeni vprav iz tega dostavka sklepati, da stvar ni sama po sebi umevna in da je treba za sv. obhajilo pri polunočni maši posebne določbe v kánonu. To določbo je zakonodavec uvrstil v paragraf, v katerem govori o oratorijih po religioznih hišah. Ni pa te določbe v paragrafu, ki govori o polunočni maši v župnih in konventnih cerkvah; in zato, tako se zdi, v župnih in konventnih cerkvah ni dopustno deliti vernikom sv. obhajilo pri polunočni maši.

Novi zakonik bi torej ne bil izpremenil prejšnje discipline, ko se je sv. obhajilo na sveti večer pri polunočni maši smelo deliti v oratorijih religioznih in duhovnih hiš, ne pa v župnih cerkvah. Besedilo kánona po moji misli govori za prejšnjo prakso. Če pa se ne oziramo na besedilo kánonov, ampak presojava stvar samo po sebi, pa se mi zdi, da bi bilo popolnoma v duhu sv. cerkve, ko bi se v božični noči sv. obhajilo delilo vernikom pri katerikoli maši. Sveto obhajilo je bilo nekdaž integralen del sv. maše ne samo za mašnika, ampak tudi za vernike, ki so bili pri maši. Tudi sedaj sv. cerkev želi, da bi verniki pri vsaki sv. maši prejeli sv. obhajilo, ne samo duhovno, ampak tudi zakramentalno. Bilo bi torej čisto v smislu te želje sv. cerkve, ko bi mašniki v božični noči delili vernikom sveto obhajilo ne samo po samostanih in duhovnih hišah, ampak tudi v javnih cerkvah. — Morda se bo kak škofijski ordinariat obrnil v Rim za avtentično pojasnilo.

F. Ušeničnik.

Procesija na sv. R. T. dan. — Procesija je obvezna v vseh stolnih in župnih cerkvah,¹ v drugih sme biti; ako je pa več cerkev v enem in istem kraju, obhaja slavnostni obhod z Najsvetejšim »ecclesia dignior«, »nisi aliter ferat immemorabilis consuetudo, vel locorum circumstantiae, prudenti Episcopi iudicio, aliud exigant.«² Po nekaterih župnijah, zlasti kjer sta samo dva duhovnika, se obhaja ta dan tako, da ima kapelan slovesno mašo, župnik pa po maši procesijo z Najsvetejšim. Ali tako ravnanje je nedopustno in tudi izrecno prepovedano. Res, da je župnikova pravica voditi javne procesije izven cerkve, toda le pod pogojem »nisi aliud iure caveatur«;³ liturgično pravo pa omejuje to pravico župnikov na praznik sv. R. T. Procesijo vodi in Najsvetejše nosi v rokah ta dan *celebrans*, mašnik, ki je daroval slovesno mašo. To je njegova izključna in nedotakljiva pravica. Kongregacija za svete obrede je na vprašanje: »An, non obstante quacumque in contrarium consuetudine, intangibile sit ius Celebrantis in Sollemnitatem SS. Corp. Chr. semper per se deferendi in publica supplicatione SS. Eucharistiae Sacramentum«, odgovorila: Affirmative, iuxta alia decreta.⁴ Isto uči Schneider,⁵ sklicujoč se na Decr.

¹ Kieffer, Rubrizistik³ (Paderborn 1915) § 96.

² Can. 1291, § 1.

³ Can. 462.

⁴ Decr. auth. 2792 ad 1.

⁵ Manuale Sacerdotum¹⁷ (Coloniae 1910) str. 472, op. 1.

auth. 652, Schüch-Polz⁶, sklicujoč se na Decr. auth. 2188 ad 4, 2192 ad 3, Kieffer,⁷ Zupančič⁸ in drugi. *Collectio Rituum Dioec. Lav.* pravi: »Hora competenti... Celebrans deposita (in cornu Epistolae vel in sacristia) casula cum manipulo, et accepto pluviali albo revertitur...« Torej ne župnik, ne kapelan, ampak celebrans. Le škof sme voditi procesijo in nositi Najsvetejše, ne da bi bil imel poprej slovesno mašo;⁹ drug duhovnik pa le tedaj, če bi celebrans telesno opešal in onemogel ali bi bil kakšen drug zelo važen vzrok za tako ravnanje.¹⁰

Pripomnimo naj še, da predpisujejo rubrike za celebranta amikt, albo, cingulum, štolo in pluvial; nikakor ni prav, ako radi vročine in lastne ugodnosti vzame samo superpelicej, štolo in pluvial, še manj pa, ako vodi procesijo brez pluviala; kjer ni pluviala, ta dan in med osmino procesije sploh ne sme biti.¹¹ Ako je poleg celebranta še en duhovnik, se ta udeleži procesije brez štole in celebrant mora sam peti vse evangelije. Asistenca (diakon in subdiakon) sine vestibus sacris, v samih superpelicejih ali tudi albah s štolo, ni dovoljena.

V. Močnik.

Novе določbe redovniškega prava. — Zadnje številke Acta Apostolicae Sedis obsegajo več dopolnilnih določb in razlag k redovniškemu pravu novega kodeksa.

1. Glede poročil, ki jih imajo redovni predstojniki vsako peto leto pošiljali sveti stolici (kan. 510) je dekret S. C. de Relig. »Sancitum« z dne 8. marca 1922 (A A S XIV, 161 seq) razjasnil dvoje vprašanj, prvič kdaj se petletja za poročila prično, in drugič kako se poročila posameznih redovnih družin na petero let porazdele. Petletja so za vse redove enaka in stalno določena; prično se s 1. januarjem 1923. Tekom petih let mora vsak red in vsaka kongregacija poslati poročilo po določenem redu. Razdeljeni so redovi na teh pet let različno; moški redovi so razdeljeni z ozirom na vrsto reda ozir. kongregacije, ženski po deželah. Moški redovi poročajo: 1. leto regularni kanoniki in meniški ter viteški redovi; 2. leto mendikanti; 3. leto regularni kleriki; 4. leto kongregacije z neslovesnimi obljubami; 5. leto kongregacije brez obljub ali samo s privatnimi obljubami. Ženski redovi poročajo: 1. leto oni, ki imajo materno hišo ali sedež generalne predstojnice v Italiji, Španiji, Portugalski; 2. leto iz Francije, Belgije, Nizozemske, Anglije, Irske; 3. leto iz ostalih dežel Evrope (torej tudi iz Jugoslavije prvo poročilo l. 1925.); 4. leto iz Severne in Južne Amerike; 5. leto iz ostalih delov sveta (iz Azije, Afrike in Avstralije). Kongregacijam, ki nimajo slovesnih obljub, se bodo dala za poročilo na razpolago posebna vprašanja; ostali redovi naj po lastnem preudarku sestavijo poročilo, ki

⁶ Handbuch d. Pastoraltheol. (Innsbruck 1914) str. 552, op. 4.

⁷ L. c.

⁸ Duhovno pastirstvo², str. 413, op. 1.

⁹ Zupančič, l. c.; Kieffer, l. c.

¹⁰ Kieffer, l. c.

¹¹ Decr. auth. 2067 ad 5, 2440, 2526 ad 1.

mora sveto stolico posebno informirati o gospodarskem, нравnem in disciplinarnem stanju dotičnega reda.

2. Ista S. C. je z dnem 16. marca 1922 (AAS XIV, 186 sg) izdala določila o denarju, ki so si ga redovniki pridobili v vojni. Plača, katero so redovniki s slovesnimi obljubami ali tudi le z neslovesnimi, ki pa izključujejo pravico pridobivati si osebno imovino, dobivali v vojni kot vojaki ali vojaški nastavljenici, ni njihova osebna lastnina, temveč pripada dotičnemu redu. Invalidna renta pripada samostanu, ako je bil invalid-redovnik za časa vojaške službe že vezan po obljubah; ako pa tedaj še ni bil pod obljubami, je dolžan rento oddajati samostanu, dokler v njem živi. Isto velja glede odpravnine ob demobilizaciji in glede doklad, do katerih opravičujejo nekatera vojaška odlikovanja. Oni redovniki pa, ki so s temi dohodki že drugače disponirali, morda celo in favorem tertii, so obvezani to redu restituirati, ako niso ravnali s pametno domnevanim dovoljenjem (*rationabiliter praesumpta licentia*) svojih predstojnikov.

3. Konstitucije raznih redov in kongregacij določajo vrhovnim predstojnikom omejeno funkcijsko dobo, po kateri ne morejo biti več voljeni. Na vprašanje, se li sme izjema napraviti pri ustanoviteljju (ozir. ustanoviteljici) kongregacije ter mu poveriti vrhovno vodstvo za vse življenje, je S. C. der Relig. dne 6. marca 1922 odgovorila: *negative*; za vsako izjemo je potreben apostolski indult (AAS XIV, 163).

4. Abbas nullius št. martinske opatije v Panoniji (Madžarska) je dobil dne 13. dec. 1921 kot prezident madžarske benediktinske kongregacije trajen indult, da sme benedicirati vse opate, ki pripadajo imenovani kongregaciji. Po občem kán. pravu (kan. 625) spada *benedictio abbatum* v kompetenco krajevnega škofa (AAS XIV, 34).

5. V zadevi generalnega kapitlja kongregacij redovnic, ki so pod jurisdikcijo škofa, je S. C. de Relig. 2. jul. 1. 1921 odredila, da določi kraj, kjer se ima vršiti generalni kapitelj, generalna prednica, ne pa ordinarij, v čigar škofiji leži materna hiša. Ako je kongregacija razširjena v več katerih škofijah, predseduje kapitolu in potrjuje volitev škof kraja, ne pa škof materine hiše. (AAS XIII, 481 sl.)

G. Rožman.

Nova prošnja v litanijah vseh svetnikov. — Odbor za proslavo tristoletnice, odkar se je ustanovila S. Congregatio de Propaganda Fide, se je obrnil do sv. očeta s prošnjo, naj bi odredil, da bi se v litanije vseh svetnikov uvrstila invokacija: *Ut omnes errantes ad unitatem Ecclesiae revocare, et infideles universos ad Evangelii lumen perducere digneris: Te rogamus, audi nos.* — Sv. oče je na poročilo kardinala prefekta kongregacije za svete obrede dne 22. marca 1922 prošnji ugodil in ukazal, da se nova invokacija za javno in privatno molitev uvrsti za invokacijo: *Ut cuncto populo christiano, etc.* (AAS 1922, 201).

F. U.

Razgled po krščanskem svetu.

Iz vzhodne cerkve.

1. Ruska cerkev. 2. Ruska cerkev v izgnanstvu. 3. Srbska cerkev. 4. Cari-
grajski patriarhat.

1. Ruska cerkev v domovini trpi pod boljševiškim jarmom. Boljševiki je ne morejo uničiti z direktnimi udarci, a skušajo jo oslabiliti s širjenjem ateističnih idej in brezverske vzgoje in z notranjim raz-
drom. Proti patriarhu Tihonu (gl. B V 1921, 315) so zloglasnega Rasputinovega pristaša, meniha Heliodora v Caricinu postavili za proti-patriarha; njemu sta se pridružila škofa Varnava (Putjata) in Vladimir, nekdanj uslužna pristaša dvora in Rasputina. A po veliki večini drži, o Rusi s patriarhom Tihonom. Staroverci so sedaj bolj pripravljeni za spravo z rusko cerkvijo. Med lajiki se tvori krščanska elita, ki vztrajno brani cerkev in njene tradicije. Odlični laiki (Bulgakov, Solovjev i. dr.) vstopajo v duhovski stan. Oglašajo se neko modernizirano slavjanofilstvo, ki se navdušuje za izključno narodno pravoslavlje, a zdi se, da se teženje po krščanskem univerzalizmu vendar ni zadušilo. S. M. Solovjev, nečak V. L. Solovjeva, je — kakor se zdi — katoliški duhovnik v Moskvi (d'Herbigny v »Etudes« 1922, str. 525—541).

Ruska cerkev še ni tako močna, da bi se mogla uspešno upirati boljševiškem nasilju. Sredi februarja 1922 je vlada izdala ukaz, naj se cerkvam vseh veroizpovedi odvzamejo vse cerkvene dragocenosti (kelih i. dr.), da država dobi sredstev proti lakoti in druginji. Patriarh Tihon je protestiral, a vlada ga je vrgla v ječo. Poleg tega se uvaja strogo nadzorstvo nad verskimi vajami, propovedmi itd.

Na drugi strani pa so boljševiki pokazali mnogo obzirnosti do katoliške cerkve. Dovolili so, da papežovo pomožno odposlanstvo v gladujočo Rusijo spremljajo katoliški duhovniki (redovniki). Ob priliki genovske konference je ruska delegacija prijateljsko občevala z genovskim nadškofom in z Vatikanom. A razumljivo je, da boljševiki pri tem vodijo samo politični računi in oziri. Boljševiki so se prepričali o velikem vplivu moralne velesile rimskega papeštva, univerzalno, kulturno in napredno katoličanstvo jim bolj imponira nego prekonservativno pravoslavlje. Privatne vesti celo javljajo, da boljševiki vse to delajo z namenom, da bi oslabil in ponižali rusko pravoslavlje, ki je po njihovem mnenju glavna podpora carizma. O cerkvenem zedinjenju v tradicionalnem smislu ni govora, ker tako zedinjenje niti v normalnih razmerah ni mogoče. A v Vatikanu so dobro informirani o ruskih notranjih razmerah in dobro vedo, da ruska revolucija še ni končana in da je treba pri dogovorih s sedanjo rusko vlado velike opreznosti. Dnevno časopisje je o teh dogovorih objavljalo fantastično pretirane vesti. Ruski begunci so se pričeli razburjati (odprto pismo Merežkovskega). A modra cerkvena politika Pija XI. tiho in previdno dela za popolno versko svobodo v Rusiji.

2. Ruska cerkev v izgnanstvu. — Po boljševiški revoluciji je veliko število ruskih škofov in duhovnikov zbežalo v inozemstvo; po polomu Wranglove vojske (v novembru 1920) je ogromno število ruskih beguncev pribežalo v Carigrad. Grška carigradska cerkev je dala Rusom na razpolago nekatere samostane in cerkve. Sredi l. 1921 se je v Carigradu organizirala vrhovna ruska cerkvena uprava za inozemstvo. V sporazumu z moskovskim patriarhom Tihonom je ruska cerkvena uprava vse dežele, v katerih bivajo ruski begunci, razdelila v cerkvene pokrajine in nastavila škofo (skupno 12); izmed cerkvenih pokrajin (škofij) omenjam srbsko, bolgarsko, carigradsko in škofijo, ki obsega vso zapadno Evropo. Rusko »srbsko« (jugoslovansko?) škofijo vlada kijevski metropolit Antonij (Hrapovickij), ki je bil pred vojsko in med vojsko kot volinjski nadškof znan propagator pravoslavja; on je obenem predsednik vrhovne ruske cerkvene uprave v inozemstvu. Tudi ostali ruski škofoje radi bivajo v Jugoslaviji, ki je postala središče ruske inozemske cerkvene uprave. Rusko zapadnoevropsko škofijo vlada znani pravoslavni propagator nadškof Evlogij, ki se rad mudi v Jugoslaviji. Srbska cerkev je dala ruskim škofom, duhovnikom in menihom na razpolago nekatere samostane (n. pr. na Fruški gori) in cerkve.

Početkom oktobra so imeli duhovski in laiški zastopniki ruske cerkve pokrajinski cerkveni zbor v Sremskih Karlovcih. Posvetovanja so se končala dne 4. oktobra in se zaključila s slovesno službo božjo in s slavnostnim govorom metropolita Antonija dne 5. oktobra. Zbor je razpravljajl vprašanja o cerkveni organizaciji in šolstvu. Imel je strogo konservativen značaj, ki se je posebno izrazil v resoluciji za obnovitev ruskega carstva pod vladjo »zakonitega in nasledstvenega carja, prvega sina svete pravoslavne cerkve in maziljenca božjega« (Glasnik 1921, str. 334).

Pokrajinski zbor v Srem. Karlovcih je pripravil tla in izvolil delegate (6) za vsruski cerkveni zbor (v izgnanstvu), ki se je dne 8. do 22. novembra 1921 (po starem koledarju) vršil istotam pod pokroviteljstvom srbskega patriarha in pod predsedstvom kijevskega metropolita Antonija. Zbralo se je 12 ruskih škofov in 74 drugih ruskih delegatov iz Evrope, Azije in Amerike, deloma izvoljenih, deloma pozvanih od ruske cerkvene uprave. Navzoč je bil srbski patriarh Dimitrij kot častni predsednik in še dva srbska škofa. Zbor je reševal versko-moralna, pastirska in cerkvena organizatorična vprašanja. Vrhovna ruska cerkvena uprava je bila proglašena za rusko sinodo v inozemstvu; prideljen ji je cerkveni svet škofov, duhovnikov in laikov po vzoru moskovskega cerkvenega sveta. Metropolit Antonij je dobil naslov namestnika ruskega patriarha. Zbor je svoje delo završil s kratko, a krepko poslanico, v kateri se verniki pozivajo k molitvi in pokori, naj bi Bog Rusiji odpustil težke grehe, zaradi katerih mora toliko trpeti, ter naj bi se na ruski prestol vrnil »maziljenec božji, zakoniti pravoslavni car iz rodbine Romanove«.

Jugoslavija je sploh znana kot pribežališče najkonservativnejših Rusov in najbolj gorečih zastopnikov ruskih cerkvenih tradicij. Razen

nadškofov Antonija in Evlogija se v naši državi mudijo drugi znani pristaši ruskih uradnih cerkvenih tradicij, Troickij, Rozov, Titov i, dr. Znani ruski cerkveni historik T. Titov, nekdanj profesor duhovne akademije v Kijevu, je bil imenovan za profesorja pravoslavne bogoslovne fakultete v Belgradu. V »Glasniku srpske pravoslavne patriaršije« l. 1920/21 je objavil vrsto člankov o ruski cerkvi pred revolucijo in med revolucijo. Spočetka so bili članki dobri in informativni (BV 1921, 315); polagoma pa so prešli v tako dolgovezne kompilacije na podlagi drugih pisateljev, da je »Glasnik« naposled (1922, str. 40) prekinil nadaljnje objavljane. Sergij Troickij je postal profesor cerkvenega prava na pravni fakulteti v Subotici. V »Glasniku« (1921, št. 11—18) je objavil obširno razpravo »O drugom braku sveštenika«, skrajšani in nekoliko premenjeni prevod njegovega ruskega dela o istem predmetu.¹ Ta razprava je v svojem pozitivnem delu znanstveno solidna obramba tradicionalnega pravoslavnega nauka o tem predmetu; vredna je pozornosti katoliških teologov. A v dogmatskih in polemičnih ekskurzijah je polna zmot in netočnosti. Ker je razprava v nasprotju s tendencami srbske duhovščine, je povzročila mnogo hrupa in nasprotja. Najostreje je proti Troickemu nastopil prota M. Anđelković, ki ga v cerkveno-političnem »Vesniku« silovito napada. Poleg manjših polemik (»Vesnik« 1921, št. 10, 11, 22 i. dr.) je Anđelković v istem »Vesniku« (1921, št. 46—52; 1922, št. 2—20) objavil daljši odgovor pod naslovom »Neznanje i arhiapsurdne misli«. Že naslov kaže, v kakem tonu je spisan ta odgovor. Take polemike in v takem tonu drugod niso običajne. Troickemu med drugim očita drzno zlorabo srbske gostoljubnosti (1922, št. 6). Neki M. V. v istem časopisu (1922, št. 9) ponavlja to očitjanje proti Troickemu in proti ruskemu bogoslovnemu profesorju Vl. Rozovu, ker je (Rozov) objavil članek v obrambo staroslovenskega bogoslovnega jezika proti modernemu narodnemu jeziku (»Religija i jezik« v »Vesniku srpske crkve« 1921, sept.-dec.). Tudi od drugod je znano, da je med Rusi in Srbi mnogo ostrih nasprotij; Srbi so ogorčeni, da se ruski begunci drznejo Srbe kritizirati in poučevati. Po bivanju ruskih beguncev med Srbi se ne bo prav nič utrdila rusko-srbska verska vzajemnost.

3. V srbski cerkvi se je v preteklem letu nadaljeval boj za reformo cerkvene discipline (druga ženitev duhovnikov) in za zboljšanje duhovskih plač (gl. BV 1921, str. 96—99). Na lanski glavni skupščini »Svešteniškega Udruženja« (Belgrad, dne 31. avg. in 1. septembra) je nastal velik preobrat v taktiki. Prejšnji glavni odbor, ki je vodil skrajno brezobzirni boj proti episkopatu, se je moral umakniti zmernejši struji. Novi odbor (predsednik M. Anđelković, načelnik v ministrstvu ver, urednik »Vesnika« M. J. Putniković, »sveštenik beogradski«) se je šel predstaviti patriarhu Dimitriju v Srem. Karlovce (3. sept.) in ga posebno prosil za rešitev vprašanja druge ženitve in duhovskih plač. Patriarh je izrazil zadovoljstvo, da je kler naposled pogodil

¹ Vtorobračie klirikov. Petrograd 1913. — Na podlagi tega dela je Troickij dobil od kijevske duh. akademije stopnjo magistra bogoslovja.

pravo pot sporazuma z episkopatom; z obžalovanjem je konstatiral, da je prejšnji nepravilni odnos klera do episkopata mnogo škodil cerkvi in duhovnikom, ker je zaprečeval vsako »koristno akcijo episkopata in nižje duhovščine«. Glede na ženitev duhovnikov-vdovcev je opozarjal, da je bila duhovščina popolnoma prezrla težavno politično stran (menda »cerkveno-politično« z ozirom na odnos do ostalih cerkvâ) tega vprašanja. Patriarh je to deputacijo osebno spremil v Belgrad ter v njenem spremstvu obiskal ministre in člane (škofe) cerkvene sinode; složno so se dogovorili, kako bi se mogla pospešiti rešitev perečih cerkvenih vprašanj.

Za taktiko prejšnjega odbora je na omenjeni glavni skupščini govoril znani dr. Janjić, ki je ostro napadel srbske episkope kot »edine neprijatelje srbskega duhovništva«. Po njegovih besedah je nastal velik hrup, med katerim je dr. Janjić odšel s skupščine (»Glasnik« 1921, str. 282). Tudi v časopisju in v raznih interpelacijah se še oglašajo prejšnje ostre struje. Značilno je, da se v dokazih za potrebo dovoljenosti druge ženitve duhovnikov vedno ponavlja istovetenje vdovskega (samskega) stanu in konkubinata, indirektno se vedno oznanja, da je čisto vdovstvo in devišтво nemogoče.

Nered v carigraskem patriarhatu je dolgo zavladoval formalno uradno cerkveno priznanje srbskega patriarhata od strani carigrajskega patriarha. Novi carigrajski patriarh Meletij je končno uradno priznal zedinjenje vseh srbskih pokrajinskih cerkva in ustanovitev srbskega patriarhata. Posebno odposlanstvo carigrajskega patriarhata (pod vodstvom grškega metropolita (Germana) je koncem (28.) marca prineslo »tomoš« carigrajske sinode in »kanonsko pismo« patriarha Meletija.

Važen uspeh je dosegla srbska cerkev s tem, da je ustanovila hierarhijo češke »narodne cerkve« in s tem dobila novo zaveznico. Zbor češke narodne cerkve v Pragi je dne 7. sept. 1921 izvolil tri škofe, dr. Matija Pavlika, dr. Farskega in dr. Pařika. Dr. M. Pavlik je 19. sept. s češko deputacijo (25 mož) prispel v Srem. Karlovce. Dne 20. sept. se je zbral srbski »Arhijerejski sabor« k izredni seji, na kateri je niški škof Dositej poročal o svojem delovanju med Čehi. Potem se je predstavil Pavlik s češko deputacijo. Izjavil je, da izpoveduje nikejsko-carigrasko veroizpoved, priznava sedem cerkvenih zborov in se odreka vsem novotarijam katoliške cerkve. Škofje so odšli v cerkev, da prikličejo pomoč sv. Duha. Potem so sejo nadaljevali in izvolili imenovane tri češke škofe, katere so predložili Čehi. Dne 21. sept. sta škofa Dositej in Maksimilijan »zamošila« Pavlika v fruškogorskem samostanu Krušedol; dobil je samostansko ime Gorazd; 22. sept. so ga postavili za igumana samostana Gerget in istega dne za arhimandrita v samostanu Hopovo. Dne 23. sept. popoldne je češka deputacija s srbskim episkopatom dospela v Belgrad; sprejem je bil slovesen. V nedeljo 25. septembra je patriarh Dimitrij posvetil Pavlika za moravsko-šleskega škofa. Pri obedu v patriarhovem dvorcu je bil Gorazdu izročen red sv. Sava II. vrste. Zvečer je priredila belgrajska občina banket. Pri teh prilikah se je

od obeh strani v govorih proglašalo, da je Gorazd prvi pravi naslednik sv. Metoda in da se je s tem češki narod sedaj formalno vrnil v pravoslavlje, katero sta mu nekdanj prinesla sv. Ciril in Metod in katero je skušal obnoviti Jan Hus. To je torej »zmagà Ciril-Metodove ideje«. Srbski cerkveni časopisi so naglašali, da srbska cerkev z agitacijo škofa Dositeja ni vršila proslitizma, temveč da je samo pomagala Čehom, ki so se spontano želeli »povrniti v pravoslavlje«.

Ta uspeh srbske cerkve je trenutno znaten. A vendar je s pravoslavnega stališča važno vprašanje, ali je Gorazd in njegova čreda istinito »pravoslavna«. S strogo verskega stališča je uspeh problematičen tako s srbske kakor s češke strani. V češki narodni cerkvi (okoli pol milijona) že nastaja resen razdor med svobodomiselnò češko in konservativno moravsko strujo. Čehi se pohujšujejo, da se je glavar moravske narodne cerkve tako posrbil in popravošlavlil. Dositej pa noče posvetiti Farskega (in Pařika) za škofa. Neopredeljena zveza med češko narodno in med srbsko cerkvijo bo najbrž na obe strani povzročila še mnogo neprilik in razočaranj.

Uspeh Dositeja med Čehi in med Rusini (v Karpatih) daje srbskim cerkvenim časopisom priliko, da pišejo o važni nalogi srbske cerkve, da jugoslovanske uniate pridobi za pravoslavje (Vesnik 1921, št. 46 i. dr.). Nasproti latinskim katoličanom srbski cerkveni časopisi niso tako agresivni, a večkrat se kaže, da ne razumejo katoliškega stališča; včasih se oglašajo grožnje proti katoličanom. Krivice, ki se je katoličanom zgodila v proračunu, nočejo priznati. V teh razmerah pa napravlja jako dober vtisk »Pismo iz Slovenije« v tedniku »Vesnik« 1921, št. 23 in 25; tu se jako simpatično opisuje domoljubno in kulturno delovanje slovenske duhovščine.

Zveza češke narodne cerkve s srbsko cerkvijo se mnogim Srbom zdi vzor zedinjenja s katoličani. Slovanska katoličane je najprej treba odtrgati od Rima, potem se more izvršiti zedinjenje pravoslavnih in katoliških Slovanov. To načelo se večkrat teoretično naglašà; po tem načelu je umerjena politika nekaterih srbskih strankarjev in državnikov. Hrvatsko reformistično gibanje (ki se ne sme podcenjevati) bi privedlo do istega rezultata kakor češko, ako ne bi bilo hrvatsko-srbskega plemenskega nasprotja. Srbsko pojmovanje cerkvenega zedinjenja je jako značilno izraženo v zanimivi kritiki mojega »Pravoslavja« v »Hrišć. Životu« (1922, str. 176—180).

Med preprostim srbskim ljudstvom se pojavlja samoraslo versko gibanje, ki ima (podobno kakor nekdanj v Rusiji) sektantski značaj. Že v prejšnjih desetletjih se je agilno pojavila sekta nazarenov (v Vojvodini in v Šumadiji); ta sekta se zopet krepi in širi (Vesnik 1921, št. 46) v zvezi z adventisti. Pri obeh sektah sodelujejo tuji agitatorji z razširjanjem apokrifne in protestantske sektantske literature. Popolnoma domača pa je sekta bogomoljcev, ki se je najprej znatneje pojavila v Vojvodini (vojvodinski Srbi so najbolj religiozni); zadnji dve leti pa se je jako razširila v Šumadiji. Ta pojav dokazuje, da je v srbskem narodu še mnogo smisla za pobožno versko življenje.

Bogomoljci se radi zbirajo v cerkvah, kjer molijo in plakajo; med njimi nastopajo preprosti propovedniki. To so jako pobožni ljudje brez izrazite cerkvene smeri. Mnogi pravoslavni duhovniki so že spočetka tolerirali to versko gibanje in z njim sodelovali, da bi ga tako ohranili v okviru cerkve. Drugi pa preganjajo bogomoljce, češ da so sektanti, sanjači itd. Naposled se je oglasil ohridski škof Nikolaj Velimirović, ki se je v uradnem »Glasniku« odločno zavzel za bogomoljce (1921, str. 273). Priznava, da v njih kipi kakor v mladem vinu, da »buncaju« (sanjarijo), a opominja duhovščino, naj bo z njimi prijazna in naj jim pomaga, da se takó to gibanje ohrani v okviru cerkve. Za njim so se oglasili še drugi (Glasnik 1921, 342 i. dr.). Dne 23. oktobra so imeli bogomoljci velik zbor v Kragujevcu; udeležilo se ga je 180 delegatov iz raznih pokrajin. Med nje je prišel tudi škof Nikolaj Velimirović in jim je nad poldruho uro tako ekstatično govoril, da je vse osvojil. Na ožjem zboru v Belgradu so ga izvolili za svojega poglavarja. Prosili so patriarha, naj jim škofa Nikolaja potrdi za voditelja, a patriarh je prošnjo odbil. Ko pa jih je policija v nekaterih krajih pričela preganjati, je patriarh posredoval pri oblastih, da jih pustijo v miru. Gibanje je še nedoločeno, a vendar se med bogomoljci že kažejo znaki sektantstva, med njimi se širi sektantska literatura, ki vpliva na njihovo mišljenje in izražanje (»Hrišč. Život« 1922, str. 129 do 142; »Vesnik srpske crkve« 1922, str. 47—56). Srbska cerkev kaže nasproti bogomolcem veliko popustljivost, a odnos bogomoljcev do uradne srbske cerkve ni povsem jasen. Indirektno bo ta sekta pomagala, da se bo v srbski cerkvi zbuvalo versko življenje, a organizaciji uradne cerkve more postati še nevarna. Ceni se, da bogomoljci štejejo nad 50.000 pristašev.

Srbska cerkvena literatura se je nekoliko poživila. Sedaj izhajajo naslednji cerkveni časopisi: 1. »Glasnik srpske patriaršije« (dvakrat na mesec; uradno glasilo), 2. »Vesnik« (tedensko glasilo »Svešt. Udruženja«), 3. »Vesnik srpske crkve« (mesečno glasilo »Svešt. Udruženja«), 4. »Hriščanski Život« (mesečnik dr. Janjića; dobro urejevan, a reformističen, v opoziciji proti hierarhiji), 5. »Pravoslavni Hriščanin« (»duhovni« mesečnik), 6. »Pregled eparhije žičke« (mesečnik). »Glasnik«, »Vesnik srpske c.« in »Hrišč. Život« prinašajo tudi bogoslovске razprave, a večinoma bolj popularne brez posebne znanstvene vrednosti. Znanstvenega časopisa, ki bi se mogel meriti z nekdanjim »Bogoslovskim Glasnikom« (do l. 1914 v Srem, Karlovcih) Srbi za enkrat še nimajo.

4. **Carigradski patriarhat** je bil pred svetovno vojsko omejen na cerkvene pokrajine v turški državi z izjemo škofij bolgarskega eksarhata. Po svetovni vojski so se politične meje premenile, a cerkvene meje so začasno ostale še bistveno iste. Dne 24. oktobra 1918 je bil pod pritiskom javnega mnenja odstavljen patriarh German V. vsled političnih in moralnih razlogov. Za namestnika je bil imenovan metropolit Dorotej (Brusa). Po carigradski cerkveni uredbi bi se moral v 40 dneh sklicati zbor za izvolitev novega patriarha. Po ukazu Venizelosa pa se je volitev patriarha odlašala v nadi, da bodo Grki v

kratkem osvojili Carigrad in si volili patriarha, ki bo popolnoma odgovarjal grškim narodnim težnjam. Po padcu Venizelosa (1. nov. 1920) pa je nova kraljeva grška vlada v Atenah zavlačevala volitev, ker se je bala, da bi zmagal Venizelosov pristaš; zadrževala je škofo iz ozemlja zasedenega po grških četah in grozila, da patriarhatu odtegne gmočno podporo. Patriarhat je ob koncu leta smatral za primerno, da se volitev izvrši brez ozira na atensko vlado. Dne 19. oktobra je patriarhat po okrožnici pozval hierarhijo in ljudstvo, da si izvoli patriarha. Volilni zbor, sestavljen iz zastopnikov hierarhije in ljudstva, bi moral sedaj šteti 272 članov. A dne 8. decembra, ki je bil določen za volitev, so se zbrali samo 104 delegati. Grška vlada je namreč zabranila odhod škofov in delegatov z grškega ozemlja; povrh tega je od 12 članov patriarške sinode sedem škofov pridobila za se. Ti se volitve niso hoteli udeležiti. A mešani cerkveni svēt (4 metropolit in 8 laikov) je teh sedem obstrukcionističnih in odsotnih članov sinode proglasil za odstavljene in je na njih mesto izvolil druge. Ob petih popoldne se je potem vršila volitev. Izvoljen je bil Venizelosov pristaš Meletij Metaksis. Ta je bil kot Venizelosov pristaš in rojak (Krečan) l. 1918—1920 atenski metropolit, pod sedanjo kraljevsko vlado pa odstavljen. Bežal je v Ameriko, kjer je reorganiziral grške cerkvene razmere; ko ga je doletela nova čast, je bil še v Ameriki. O pravilnosti njegove izvolitve se more upravičeno dvomiti, a pod varstvom Angležev se je vrnil v Evropo; dne 6. februarja 1922 je po morju dospel v Carigrad in zasedel patriarški prestol. Med tem časom ga je atenska sinoda poklicala pred cerkveno sodišče, a razume se, da brez uspeha.

Atenska vlada je svoji večini (7) bivše patriarške sinode naročila, da ovržejo Meletijevo izvolitev in v ta namen pridobijo tudi druge pravoslavne cerkve. Vršila se živahna agitacija. Atenska sinoda je Meletija obsodila na dosmrtni zapor v samostanu Sirofades (Zanti) in na izgubo duhovske in škofovske časti, ker je roval proti cerkvenemu edinstvu in ker je v Ameriki maševal skupno s heretiki (protestanti) in se tako pregrešil proti kanonom. Med ljudstvom pa se agitira, da hoče Meletij cerkev poprotestantiti in da si je v ta namen dal odstriči dolge lase. Prav ta poslednja malenkost jako razburja grško ljudstvo, ki je prepričano, da so pravoverni samo tisti duhovniki, ki nosijo dolge lase, »kakor jih je imel Kristus«. — Turška angorska vlada je povzročila volitev protipatriarha Evtimija v Cezareji. Carigrajska turška vlada pa je izjavila, da Meletija nikoli ne bo priznala.

Carigrajsko grško prebivalstvo je navdušeno za Meletija. Meletij je moderno izobražen, napreden, reformističen in velik prijatelj anglikanske cerkve. Razumljivo je, da je naklonjen srbski cerkvi, ki z ustanovitvijo češke »narodne« hierarhije in po anglikanskih simpatijah nekaterih srbskih škofov kaže duhovno sorodnost z novim carigrajskim patriarhom.

Srbska cerkev je priznala novega carigrajskega patriarha in je za plačilo dobila priznanje srbskega patriarhata od strani Carigrada.

A veliko vprašanje je, ali se bodo uresničile nade onih Srbov in Grkov, ki upajo, da bo Meletij raformiral pravoslavno cerkev in izvršil zedinjenje z anglikansko cerkvijo. Bolj verjetno je, da bodo vsled teh dogodkov in teženj nastali v pravoslavnih cerkvah veliki zapletljaji, nevarni za pravoslavni cerkveni organizem. F. Grivec.



Slovstvo.

Ocene in poročila.

Ušeničnik Aleš, **Uvod v filozofijo**. Zvezek I.: Spoznavno-kritični del. [Bogoslovna Akademija v Ljubljani. Knjiga I.] 8° (XII in 504 str.) Ljubljana 1921, Kat. tisk. društvo. Din 40.—

Slovenci imamo sedaj tri »Uvode« v filozofijo. V tradicionalnem pomenu in za širje sloje je spisal Uvod v modroslovje rajni dr. Fr. Lampe ter ga je izdala Matica Slovenska l. 1887. L. 1921 je izdal dr. Veber svoj Uvod, ki uvaja le v njegov lasten sistem. V nekoliko drugačnem pomenu je umeti Ušeničnikov Uvod; ta se namreč peča z uvodnimi vprašanji celokupne filozofije in nje osrednjim problemom, ki je vprašanje o izvestnosti.

Po kratkem splošnem uvodu o pomenu in današnji krizi filozofije, o raznih »Uvodih« in o razdelitvi stvarine stavi pisatelj troje osnovnih vprašanj, ki jih naj reši spoznavna kritika, oziroma Uvod v njegovem smislu. Ta vprašanja so: 1. ali moremo biti sploh o čem resnično izvestni? 2. o čem? 3. kaj je s filozofijo?

Določivši natančneje smisel in obseg prvega vprašanja, si zastavi pisatelj naslednja podvprašanja: 1. ali je sploh mogoče kaj doognati o naši izvestnosti? 2. ali je izvestnost naših spoznav objektivno utemeljena? in 3. po čem to spoznamo?

V prvem razdelku našteva potem razne nazore in sestave ter njih predstavnike; pojasni tudi nekatere filozofske izraze. V drugem razdelku najprej zavrača skepticizem, dogmatizem in kriticism. potem pa poišče prvo izvestnost ter ugotovi kot trdno točko in izhodišče v realni in idealni svet — lastni jaz. V tretjem razdelku se spusti v kritiko naših spoznav, notranjega in vnanjega izkustva; razloži problem univerzalij, zavrne nominalizem, konceptualizem in skrajni realizem, usvojivši zmerni realizem, razloži abstrakcijo in refleksijo, analitične in sintetične sodbe, načelo vzročnosti, silogizem in indukcijo ter zmotne sklepe. S tem je razložen drugi vir spoznav — pojmovanje ali mišljenje. O tretjem viru — o veri — govori zelo kratko. — S tem je rešeno prvo in drugo podvprašanje. V četrtem razdelku preide na kriterije naših izvestnih spoznav. Najprej poda opredelbo resnice, razvidnosti in izvestnosti, nato govori o pravcu in zadnjem razlogu izvestnosti, zavrne subjektivistične in pragma-

tistične teorije, psihologizem in transcendentalizem ter odkrije vire zmot.

Tako je rešeno prvo osnovno vprašanje: ali moremo biti sploh resnično izvestni? Odgovor je pozitiven — skepticizem je neopravičen.

Drugo osnovno vprašanje, o čem je možno izvestno spoznanje, vsebuje vprašanje o predmetu, o obsegu in mejah našega spoznanja. O tem govori pisatelj v naslednjih razdelkih. V petem razdelku razvija teorijo spoznanja, zavrača senzualizem in racionalizem, utemeljuje pa zmerni intelektualizem; nadalje govori o materialnem in formalnem predmetu spoznanja ter raznih prepornih vprašanjih. V šestem razdelku razpravlja o mejah našega spoznanja, ponovno se peča s Kantom, z empirizmom, pozitivizmom, agnosticizmom, empirio-kriticizmom, pragmatizmom, modernizmom, intuicionizmom, misticismom in teosofizmom. Na to govori o »problemu metafizike« ter kritikuje prej naštete nasprotné nazore.

V sedmem in zadnjem oddelku pride končno na vrsto tretje osnovno vprašanje: kaj je s filozofijo? Ugotavlja možnost metafizike, ki je mozeg filozofije, razmotruje razmerje med filozofijo in vedo ter poda razdelitev filozofije.

Konec knjige tvori dokaj obširen seznamek filozofskega slovtva in stvarno kazalo s filozofskim slovarčkom. To je kratko posneta vsebina Ušeničnikovega »Uvoda«.

Kako sodbo naj izreče kritika o tej knjigi? V veliki meri je to odvisno od načelnega stališča, ki ga zavzame kritik. Komur je a priori mrzko vse, kar je kakorkoli v zvezi s »skolasticizmom«, bo a priori obsodil knjigo in ji odrekel vsako vrédnost. To metodo kritikovanja je n. pr. že namignil dr. Veber v »Njivi«. A priori treba vtisniti knjigi žig »skolasticizma«, s tem se vzbudi nezaupnost v čitatelju in delo je obsojeno! Dr. V. in drugi enaki kritiki niti ne upoštevajo, da so dr. U. v pobijanju Kantovega criticizma, ki je izhodišče vseh »protiskolastičnih« struj, vodili možje kakor Külpe, Husserl i. dr., ki nimajo nič skupnega s skolasticizmom. V svojem apriornem antagonizmu proti »skolastici« se rajši zapletajo v brezdanje globine protislovij in nedoslednosti in devljejo na kocko vso stvarno vrédnost našega znanja. Taka kritika se sama obsoja.

Naj že kdo stoji na kakršnemkoli načelnem stališču, če je le količkaj dovteten za objektivno resnico, bo moral dr. U. priznati veliko načitanost v filozofski stroki in resno voljo, najti resnico in prav umeti tudi nasprotnika. Kajpada dr. U. je tako drzen, da se ne drži metodičnega recepta dr. V., da se učenjak zadovolji s kakršnimkoli rezultatom, marveč skuša dospeti do resničnega rezultata. Ugodno vpliva na čitatelja stvarno in mirno razglabljanje v U. knjigi; vsakemu nasprotniku pogleda naravnost v lice, nikomur nič ne podtika, nikogar ne sumniči. Tudi sistemom, ki jih sicer odklanja, skuša izluščiti pozitivno jedro. Slog je vseskozi gladek, jezik jedrnat, s čudovito lahkoto in jasnostjo rešuje najtežje probleme; čitanje te knjige je pravi užitek.

Že v zgolj informativnem oziru je ta Uvod daleč pred onim dr. Vebra. Začetniku v filozofiji podaja bogatega gradiva in ga res uvaja v najvažnejše filozofske probleme raznih časov in struj, dočim nas V. Uvod dolgočasi z dolgoveznim natezanjem raznih zgledov in nam mesto vpogleda v celokupno modroslovje poda le izumetničen — seveda nezmotljiv in edino veljaven — V. sistem.

Z ozirom na podano stvarino pa lahko presojamo knjigo tudi kot pomožno knjigo pri študiju filozofije ali kot učbenik za začetnika v filozofskih študijah. Pod zadnjim vidikom se nam zdi knjiga nekoliko preobložena, ker se spušča v vse mogoče tenčine, ki končno za začetnika niso posebnega pomena (n. pr. str. 74: brezpomembno je, je li Geyserja pri analizi zavesti zmotil Balmes ali kdo drug i. sl.); v obširnem razpredanju postranskih vprašanj in nazorov se včasih izgube iz vidika glavne točke, ki bi si jih naj čitatelj posebno vtisnil v spomin. Pri tako mnogovrstnem in obilem gradivu je arhitektonska izbira in razvrstitev velika umetnost. Arhitektonika je v veliki meri odvisna tudi od primerne razdelitve. Naš g. pisatelj odklanja novoskolastično razločevanje splošne in posebne noetike, pa tudi Mercierovo razlikovanje objektivne in realne vrednosti našega spoznanja; on gre svojo pot ter deli gradivo po zgoraj naštetih vprašanjih in podvprašanjih. A tudi ta razdelitev je nekam preveč retorična in izumetničena ter vsled tega gredo narazen stvari, ki spadajo skupaj, ter v logičnem in metodičnem oziru niso na pravem mestu. Tako n. pr. imamo že polna ušesa resnice in izvestnosti, a kaj je resnica, zvemo šele na str. 267 i. d. Vsled take razdelitve se tudi nekatere reči ponavljajo, ki bi se dale povedati le enkrat in skupaj. Raditega trpi preglednost zlasti pri različnih sestavih. Nam se zdi najprimernejša ta-le razdelitev noetičnega gradiva: I. Pomen in možnost resničnega in gotovega spoznanja; II. viri resničnega in gotovega spoznanja; III. pravec ali kriterij resničnega in gotovega spoznanja.

Glede podrobnosti le nekaj opazk.

Med predstavniki idealizma bi na str. 37 izza Schopenhauerja pričakovali še filozofa »nezavestnega« Hartmanna, ki pride sicer do besede le v opombi na str. 80, nikjer pa ne zvemo, kak je bil za pravo njegov nauk. Hartmann sam imenuje sicer svoj sestav »transcendentalni realizem«, a to se le besede, dejansko je njegov sestav idealističen ter skuša posredovati med Hegelom in Schopenhauerjem. Historično ima Hartmannov sestav vsaj toliko veljavo kakor razni drugi sestavi, ki so si hipno pridobili širji ali ožji krog pristašev, zlasti je pri H. važna pridobitev ta, da je etika brez metafizike nemogoča.

V knjigi se opetovano stavita v opreko Platon in Aristotel¹. Tudi drugod slišimo pogostoma govoriti o nasprotstvu med obema mislecema. Da se začetniki ne zavedejo na napačna pota, bi trebalo opozoriti, da nista popolna nasprotnika, temveč mnogokrat drug drugega predpostavljata in se medsebojno spopolnjujeta². Na strani 54, 65 pravi pisatelj o abso-

¹ Ne ugaја nam U. oblika Aristoteles. Po Breznikovi slovnici (§ 327) tuja oseba in krajevna imena odpahujejo končnice -es itd. Sicer pravi Breznik v nasl. §, da se sme rabiti v imenovalniku tudi tuja končnica, a priporoča jo le pri manj znanih in kratkih imenih. Med taka pa gotovo ne spada ime Aristotelovo.

² O tem beri mojo razpravo v Kat. Obz. IV (1900) str. 112 nsf.

lutnem skepticizmu, da ga v resnici ni; bolje bi bilo reči, da je pač absolutni skepticizem v teoriji, ne pa v praksi, ker če Arkesilaj pravi, da še tega izvestno ne ve, da nič ne ve, je pač gotovo to absolutni skepticizem, kajpada le v besedah in teoriji. — V članku o prvih načelih (str. 89) navaja v opazki 40 in 41 tudi poročevalčevo Ontologijo in Žigonovo kritiko k tej knjigi v Kat. Obz. 1906, 188 sl. in Čas X (1906) 411. Predvsem so se tu vteple tiskovne pomote. Žigonovo kritiko je objavil K. O. v IX. 1. 1906, str. 410—418; v X. 1. 1907, str. 188—197 pa razpravi dr. Žigona in Ušeničnika samega o filozofskem slov. nazivoslovju. »Čas« pa še takrat sploh ni izhajal. Če se je pa že spravila na dan Ž. kritika, bi bilo treba opozoriti tudi na odgovor k tej kritiki v »Voditelju« IX. 1906, str. 106—111, kjer je pisec teh vrstic zavrnil nekatere Ž. opazke kot neutemeljene ali izvirajoče iz nesporazuma. S tem odgovorom se je takrat cela diskusija zaključila.

Na strani 149 omenja pisatelj med »nezavednimi« nominalisti sofiste, a z enakim razlogom bi trebalo semkaj postaviti tudi poznejše stoike, ki so quoad rem istotako nominalisti. Med konceptualisti pa na strani 164 pogrešamo Abaelarda, ki se na strani 165 omenja le kot historična priča za »dvojno solo«.

Nekam površno se nam zdi poglavje o tretjem viru spoznanja, o veri — bolje bi bilo reči »svedoštvo«, ker pod »vero« mislimo predvsem na umski čin, s katerim sprejmemo za resnico, kar nam svedoštvo podaja. — Glede na vrednost tega vira bi bilo treba opozoriti navažno razliko med dogmatičnim (teoretičnim) in historičnim svedoštvom, pri slednjem pa navesti iz historične kritike razne okoliščine, ki zagotavljajo in dvigajo veljavo svedokov. Humeova argumentacija zoper spoznatnost čudežev se da kratko zavrnil, če se opozori, v čem tiči sofizem. H. argumentacija je ta-le: proti čudežu govori stalno izkustvo, za čudež svedoštvo, toda svedoštvo se mora umakniti pred izkustvom, ker ni nič čudnega, če ljudje lažejo ali se motijo. V čem je sofizem? Dokaz bi veljal, če bi šlo za isto dejstvo, poročila o čudežih in »stalno izkustvo« se pa nanašajo na celo različna dejstva. Po H. argumentaciji redke in nenavadne reči sploh ne bi bile resnične. Na ta način so se temeljito blamirali začetkom 19. stoletja učenjaki pri pariški akademiji »neumrljivih« in v 18. stoletju dunajski akademiki, ki so nasproti spričevanju na podlagi »stalnega izkustva« in fizikalnih teorij trdovratno zanikali, da bi moglo iz ozračja padati kamenje (meteori)! — Condillac ni bil baš »najbolj dosleden senzualist« (str. 322), ker je v nasprotju s svojim senzualizmom učil duševnost in neumrljivost duše.

F. Kovačič.

Zimmermann, Dr. S., **Uvod u filozofiju**. Zagreb 1922 (156 str.). Narodna Prosvjeta (pošt. pret. 109). Din. 26.—

Prof. Zimmermann nam je podal s tem delom uvod v filozofijo. Delo je jako dobro došlo. Lampetov Uvod je že nekako zastarel, moj Uvod ni navaden splošni uvod, ampak prvi del kritično-noetični uvod v metafiziko, drugi del bo pa pregled metafizike (v širšem pomenu).

Delo je razdeljeno v tri dele. Prvi del: O filozofiji vobče (kaj je filozofija; razdelitev filozofije; kaj je skolastična filozofija). Drugi del: Filozofske discipline (A. O spoznanju in bitku vobče: Logika, Noetika, Ontologija; B. O predmetih filozofije posebej: Kozmologija, Psihologija, Teodiceja, Etika s sociologijo in pravno filozofijo, Estetika, Religijska filozofija, Filozofija zgodovine). Tretji del: Osnovni filozofski problemi (noetični problemi, metafizični problemi, etični problemi).

Z. jako dobro označuje posamezne stroke (oz. probleme), njih zvezo, zgodovinski razvoj, glavne predstavnike in literaturo. Podaja

nam torej vse, kar moremo in smemo od Uvoda pričakovati, splošno orientacijo ter načrt in kritične nastavke za znanstveno reševanje filozofskih problemov, in sicer na temeljit način, ki je že znan iz dosedanjih njegovih del. Po pravici se Z. posebno ozira na skolastično filozofijo, ne s kake dogmatske podstave, ampak s kritičnim motrenjem in s kritično pridobljenim spoznanjem, da »se nahajajo v skolastični filozofiji sigurna pota k filozofskemu idealu«. Prav pravi, da tudi zato, ker se skolastična filozofija v filozofski literaturi vobče in tako tudi v Uvodih »iz nefilozofskih razlogov« prezira. Delo priporočamo zlasti slušateljem filozofije, a tudi vsem drugim, ki se zanimajo za filozofijo. Aleš Ušeničnik.

Veber, Dr. Fr., **Sistem filozofije**. Prva knjiga: O bistvu predmeta. (XII + 384 str.). Ljubljana 1921. Založila in izdala Ig. pl. Kleinmayr & Fed. Bamberg.

Gotovo ni majhna reč, napisati samo o vprašanju, kaj je »predmet«, delo s 384 str.! Dosedaj so filozofi kratko dejali: Predmet (objekt) v spoznavnem oziru je vse, na kar mora meriti spoznanje, kar se more tako rekoč »postaviti pred« naše spoznavalne sile (objectum, pred-met): predmet je lahko realno ali idealno bitje, reč ali dogodek, species ali matematična relacija, to, kar je, ali to, kar bi moralo biti. (Prim. moj Uvod, 43.) Predmet je torej lahko tudi »nič«, saj tudi o tem, kaj je nič, moramo modrovati. Poleg tega pa govorimo o predmetu tudi pri drugih subjektivnih dejih: tako govorimo o predmetu hotenja, estetičnega uživanja, kakega delovanja itd. Graški profesor Meinong († 1920) si je pa izbral vprav analitiko predmeta v vsem obsegu za posebno nalogo in je tako osnoval »predmetno teorijo« (Gegenstandstheorie). S predmetom v smislu te teorije se bavi dr. Vebrova knjiga. V nekem pogledu je dr. Veber, kar je deloma že Meinong sam priznal, predmetno teorijo še izpopolnil, kar je z vidika te teorije vsekako znanstven napredek. Največ tega, kar je obdelano v tej knjigi, je dr. Veber povedal že v »Uvodu«, vendar je tu analiza dosti obširnejša in so distinkcije še bolj tenke, časih spominjajo že celo na tenčine pozne skolastike. Tako n. pr. če podaja dr. Veber kar tri ali štiri definicije »niča«. Prva: »Nič je svoj lasten nekaj izključujoči »nekaj«, oz. »nič« je predmet, ki po svoji naravi sam sebe izključuje.« Potem: »Nič je predmet, čigar vsebina je v tem, da nima vsebine.« Dalje: »Nič je predmet, ki mu je predmetnost sploh »oblika«, manjkanje vsebine pa vsebina (tu dodaja tudi nemško definicijo: Nichts ist durch Gegenständlichkeit überhaupt geformte Inhaltslosigkeit).« Končno: »Nič je »negativno samujoč« nemožni predmet.« (Str. 324 sl.) Definicije niso napačne, a zdi se, da jih je za nič vendarle preveč.

Dr. Veber loči četvero doživljavaev prvinskega značaja: predstave, misli, čustva in stremljenja. Vsak teh doživljavaev ima svoj predmet (predstava je predstava nečesa, misel o nečem, čustvo ob nečem, stremljenje po nečem). Vsak teh doživljavaev, ne le predstava in misel (in tu je prva točka, kjer je šel dr. Veber preko Meinonga) pa svoj predmet tudi »predočuje«. Zato treba

ločiti dej (akt) in vsebino doživljajev, ter predmete, ki jih doživljaji predočujejo. Tako se iz tega predočevanjskega razmerja izločijo ti predmeti: Predmet predstavsoosnove, ki so nepsihične in psihične. Nepsihične: realne (kakor barva, gibanje, miza), ki lahko tudi realno bivajo; idealne, t. j. irrealne, ki ne bivajo v navadnem pomenu besede, a obstojajo (n. pr. sličnost, trikot, melodija, 10, narod); irrealne, t. j. nemožne, ki ne bivajo in ne obstajajo, ampak le samujejo (n. pr. okrogli četverokotnik, imaginarno število, zelena melodija). Psihične: doživljaji sami. Predmet misli so dejstva (da je miza zelena ali da ni zelena, da je Homer živel, da Bog je ali da ga ni), ki so istinita ali neistinita. Predmet čuvstev so vrednote (hedonične, estetične, vrednostne, logične). Predmet stremljenj so najstva (želim si, da bi bil srečen; hočem, da bodi tako; ukazal sem, naj se to izvrši).

Jako subtilno tolmači dr. Veber, kako doživljaji predočujejo: po delu, po celoti, po razliki, po sličnosti; sebe, druge; in kako treba ločiti na vsebini in na delu po več kvalitativnih in kvantitativnih komponent. Tudi tu sega dr. Veber preko Meinonga in skuša popraviti neko »nepopravljivo« hibo Meinongove predmetne teorije ter tako rešiti problem spoznanja, ki se mu zdi po Meinongovi poti res nerešljiv.

Razmerje med predmetom kot predočevancem in med doživljajem kot predočevavcem je apriorno t. j. neodvisno od vsake kavzalnosti, neodvisno tudi od bivanja ali nebivanja predmeta.

Predmet je torej, »kar mi katerikoli doživljaj predočuje, oz. more predočevati« (str. 326). Druga definicija: »Predmet je zadnji ostanek predočevalnega razmerja k doživljaju« (328). Tretja definicija: »Predmet sploh je oblikovita vsebina sploh z osnovno, dejstveno, vrednoterno, najstveno vsebino («nekaž» v ožjem pomenu) na eni strani in z oblikovitim manjkanjem vsake vsebine («nič») na drugi strani« (329). Končna definicija: »Predmet je, kar — od doživljajev predočevano — kot zadnji ostanek tega predočevalnega razmerja absolutno neodvisno od svojega bivanja, oziroma obstajanja in od svojega predočevavca kot takega 1. samuje, 2. nosi nebroj takovosti, 3. se cepi v dvoje le logično ločljivih komponent: vsebino in formo, 4. razpada v prvi vrsti po »vsebini« v realne, idealne in nemožne predmete, v prvi vrsti po »formi« pa v osnove, dejstva, vrednote in najstva, in vključuje 5. »nič« kot skrajni slučaj »oblikovite vsebine« ozir. »negativnega samevanja« (330; dr. Veber dodaja tudi nemški prevod te definicije).

Že v kritiki »Uvoda« sem omenil, da ima »predmetna teorija«, če se omeji na svoje polje, svoj prav. To mnenje mi je ta knjiga še bolj utrdila. Mislimo si za dej stari »actus«, za vsebino deja »conceptus formalis«, za predmet pa »conceptus obiectivus«, pa se nam takoj pokaže, da obsega predmetna teorija staro »ontologijo«, t. j. filozofijo de ente reali et ideali, plus filozofijo de ente rationis in de ente morali. Vebrovo modrovanje o predočevanjskem značaju tudi načonskih doživljajev je sicer jako problematično in se ne zdi nič drugega kakor racionalizacija nečesa, kar ni racionalno, vendar moramo gotovo priznati objektivni značaj vrednot in nič ne brani, da razmišljamo tudi o najstvih. Tako lahko priznamo tudi

trojno nahajanje: bivanje, obstajanje in samovanje. Ljudje (realno) bivajo; idealne resnice imajo več en obstoj; predmeti kot predmeti abstrahirajo od obojnega nahajanja, torej nekako »samujejo«.¹ Prav tako lahko govorimo tudi o apriornem brezčasnem razmerju predmetov in doživljajev, da se le to umeva zgolj kot razmerje predočevanja. Ni predmeta kot »pred-meta« brez akta in ni akta brez predmeta.

Če se v tem vsaj v splošni analizi lahko ujemamo, je pa vse kaj drugega vprašanje, ali je mogoče s stališča same predmetne teorije rešiti kak resnični problem bitja in življenja. Nam se zdi, da je vsako takšno reševanje nujno *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* nelogičen prehod iz reda abstrakcije v realni red. S stališča predmetne teorije po našem mnenju brez sofizma ni mogoče zaključiti ne, da svet biva, ne, da ne biva; ne, da je časoven, ne, da je več en; ne, da je subjekt odvisen od objektov, ne, da so objekti odvisni od subjekta. Zakaj predmeti kot predmeti ne vključujejo ne biti, ne ne-biti; ne večnosti, ne časa; in apriorno razmerje med objektom in subjektom je zgolj spoznavno, ki nima z genetičnim razmerjem nobenega opravka. Tako umevamo tudi prof. Šerka kritiko v Lj. Zv. (1922, 243), ki smatra za »fundamentalno hibo« Vebrove filozofije to, da »istoveti logično z ontologijskim bivanjem, da zamenjava predmet kot pojem s predmetom kot pojmom« in da »je s tem izsledkom izpodkopen temelj predmetni teoriji«. Po našem mnenju je predmetna teorija, t. j. analitika predmetov kot predmetov (torej kot terminov duševnih aktov) mogoča, toda čim hoče sklepati n. pr. proti idealizmu, da biva kaj nepsihičnega, ali proti Kantu, da se ne ravna objekti po subjektu, že res zamenjava predmete kot predmete z realno bivajočimi predmeti in logično apriorno razmerje z empiričnim genetičnim in ontologijskim razmerjem. Ker se pa dr. Veber v tem delu dosti previdneje izraža, kakor se je izražal v Uvodu, se bo šele v prihodnjih knjigah do dobra pokazalo, koliko plodnosti ima v sebi predmetna teorija. (Natančnejšo kritiko o nekaterih rečeh bom podal v »Času«.)

Aleš Ušeničnik.

Zapletal, V., O. P., *Grammatica linguae hebraicae studiis academicis accommodata*. Ed. tertia, emendata. 8° (IX + 158 str.) Paderbornae 1921, F. Schoeningh, M. 34-50. —

Knjiga ima kratek uvod o vejah semitskega jezikovnega debela ter običajno razdelitev v glasoslovje, oblikoslovje in stavkoslovje. Pridjan je Appendix: Leges metricae Hebraeorum (91—97), Paradigmata (99—121), Exercitia (122—144) in Glossarium (145—158).

Nemški pisani hebrejskih slovnice za šolsko uporabo je mnogo. Zapletal, profesor starozakonske eksegeze in semitskih jezikov na vseučilišču v Friburgu v Švici, je napisal svojo slovnico v latinskem jeziku, da ustreže tudi tistim slušateljem, ki ne znajo nemško.

Da je uporabna, kaže njena tretja izdaja (prva je izšla l. 1902). Hvalevredna je njena kratkost in preprosta jasnost v pravilih, četudi

¹ Natura absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita quod non fiat praecisio alicuius eorum... et hoc modo nihil est verum de ea dicere, nisi quod conveniat sibi secundum quod huiusmodi. (S. Thom. De ente et essentia c. 4.) To je popolnoma Meinongova misel, da so predmeti kot taki »daseinsfrei«. (Prim. Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen I 103). Glede Vebrovega izraza »samovanje« pa prim. Cajetanov komentar k rečenemu tekstu sv. Tomaža: »Cum dico, natura secundum se dico duo, scilicet naturam et solitudinem... quia solitarie accipitur.« Ker je Meinong odvisen od duhovnikov-filozofov Bolzana in Brentana in se je zlasti Brentano resno baval s staro filozofijo, bi bilo treba še podrobneje preiskati, če ni kake odvisnosti tudi tu. Meinong je sam izpovedal, da stiki med predmetno teorijo in skolastiko še niso preiskani.

bi smelo biti glasoslovje še krajše, pa naj bi zato imelo točnejša, fiziologično utemeljena pravila, ki učencu pozneje zelo olajšajo umevanje oblik. — Snov je razdeljena na paragrafe in točke, ki so pridane tekstu ob straneh, kar poveča preglednost. Pozdraviti moramo »Appendix« o hebrejski metriki, novost, ki je v dosedanjih šolskih knjigah ni bilo. Pisatelj bo s tem gotovo dosegel, kar pravi v predgovoru (k drugi izdaji): »... nonnisi illa, qui etiam ad metrum poesis hebraicae animum attendit, dicere potest, quale opus musivum sit liber Isaiae.« Tudi sicer je delo na vrhuncu moderne hebrejske jezikovne znanosti.

Nekaj malenkosti! Ne strinjal bi se s stavkom str. 6: »Omnis vero reliqua scriptura semitica procedit ex alphabeto, quod phoenicium appellatur...« Morebiti bo pravilneje, da sta obe pismi (hebrejsko in feničansko) vzporedni veji sprednjeorientalskega črkopisa, ki se je razvil iz babilonskega pisma. — Obliko »jıqtol« imenuje pisatelj »imperfectum«, pa jo prevaja z »occidet«. Zgodi se seve to, kar pravi že König, Hist. comp. Syntax der hebr. Spr. 65: »Der ... Ausdruck 'Imperfect' — jıqtol — collidit in höchst lästiger Weise mit der grammatischen Terminologie anderer Sprachen.« Če se že rabi terminus »imperfectum«, ki je za sedaj pri slovníčarjih splošno v rabi, bi se »jıqtol« v latinščino bolje prevedlo z »occidens est, erit, erat...« Tak prevod bi se popolnoma strinjal s tem, kar pravi pisatelj na str. 53 o tej obliki »... actio solum indicatur ut in fieri.« — »Exercitia« in »Glossarium« povečata knjigo za dobrih 36 strani hebrejskega stavka in nedvomno občno obremenjujeta tudi ceno. Zato bi bolje izostala, saj se vsakemu učitelju hebrejščine mudi k izvirniku.

Simpatično sestavljeni in pisani knjigi želimo mnogo uspeha tudi na nenemških vseučiliščih in bogoslovnih zavodih! A. Jehart.

Muckermann, Hermann, S. J., **Neues Leben**. I. Der Grund unserer Lebensanschauung, 8^o (VIII + 106 str.). Freiburg 1921, Herder, M. 7-50, vez. M. 12-50.

Pričujoča knjižica podaja glavno vsebino predavanj, ki jih je imel avtor pred akademično izobraženim občinstvom. Ž njo odpira vrsto etično-verske zbirke, ki naj bi pomagala utešiti hrepenenje po novem življenju. — V prvem zvezku se dotika pisatelj vprašanja, ki se mu nihče ne more izogniti, dotika se svetovne uganke, ki tvori začetek in temelj krščanskega življenja in jo reši vsak katekizem v svojem odgovoru na vprašanje: »Čemu si na zemlji?« V kolikor mogoče kratkem in jedrnatem pregledu olajšuje vpogled v celotno harmonijo znanstvenega spoznanja, ki pojasnjuje pravzrok našega svetovnega naziranja.

Z lahko umevno jasnostjo govori v prvem delu o vzročnem načelu, ki nas vodi iz čutnih zaznav do nadčutnega ter nam odpira veličastvo nadčutnega sveta. Na podlagi notranjega doživetja in zunanjega izkustva dokazuje bivanje tvornega vzroka, ki je v redu stvarnosti prvi izmed vseh vzrokov, zavrača kriticism, ki taji spoznanje nadčutnega sveta, ter navaja glavne dokaze za pristnost in verodostojnost novozakonskih knjig.

Drugi del je posvečen razmotrivanju pravzroka. Tako prazgodovina človeka in njegove kulture kakor tudi primerjevalna psihologija potrjujeta duševnost našega življenjskega principa in njega neposredni

izvor iz pravzroka — Boga. Geologija, paleontologija ter primerjevalna biologija nas opozarjajo na pravir telesnega življenja, čigar bivanje in tvorbe imajo svoj zadnji vzrok v Stvarniku. Kozmogonija pa nas vodi k začetniku svetov ter potrjuje prvi stavek biblije: »V začetku je ustvaril Bog nebo in zemljo.« — Ko govori pisatelj o stvarjenju Eve, bi bilo prav, da bi poleg drugih omenil novejšo, dobro utemeljeno teorijo, ki se da posneti iz rezultatov raziskovanja klinopisov.

Knjižica, ki popularizira celo vrsto ontologičnih, psihologičnih, prirodoslovnih in kulturnih problemov, ki stoje danes v ospredju zanimanja, bodi toplo priporočena izobražencem. Dr. Gvido Rant.

Pastor, L. v., **Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters**. VII. Bd.: Pius IV. (1559—1565). 1. bis 4. Auflage, 8° (XL + 706). Freiburg i. B. 1920. Herder & Co. M. 36.—, vez. M. 44.—. — VIII. Bd.: Pius V. (1566—1572). 1. bis 4. Auflage, 8° (XXXVI + 676). Ibid. M. 62.—, vez. M. 74.—.

Sodba, ki jo je izrekla znanstvena kritika soglasno o prejšnjih zvezkih Pastorjeve »Geschichte der Päpste«, velja v polni meri tudi o zadnjih dveh zvezkih tega monumentalnega dela.

Pastor pozna vsó literaturo o tvarini, ki jo obravnava. V VII. in VIII. zvezku je po 16 drobno tiskanih strani samih naslovov onih del, ki jih opetovano navaja. Za Nemca je nekaj nenavadnega, da upošteva s posebnim priznanjem tudi češko in poljsko literaturo. Tako pravi, da se mora med številnimi monografijami o konklavu, v katerem je bil izvoljen Pij IV., imenovati na prvem mestu monografija Poljaka Dembinskega: Wybór Piusa IV, ki jo je izdala krakowska akademija znanosti v svojih razpravah XX (1887), 190—304, ter pristavlja: »sie ist allen deutschen Bearbeitern des Konklaves unbekannt geblieben« (VII, 11 sl. op. 1). In delo Čeha Šusta: Pius IV. před pontifikátom a na počátku pontifikátu. Praha 1900, hvali kot »äußerst wertvolle Monographie«, »leider in keiner von den späteren Darstellungen des Konklaves beachtet« (I. c.).

Še mnogo bolj nego poznanje ogromne literature in tiskanih virov pa mora znanstveniku imponirati obilica rokopisnih virov, ki jih Pastor uporablja. V VII. zvezku navaja 69, v VIII. pa 78 arhivov in rokopisnih zbirk, iz katerih je zajemal svojo snov, in sicer javnih in zasebnih: na Angleškem, v Avstriji, na Češkem, Francoskem, v Italiji, Nemčiji, na španskem, švedskem in v švici. S tem obsežnim poznanjem rokopisnih virov kontrolira suvereno tudi najnovejše vzorno izdane zbirke virov. Vzorna je n. pr. izdaja aktov tridentinskega koncila, ki jo prireja Görresova družba; vendar ne uide Pastoru tudi najneznatnejša netočnost. Tako korigira izdajatelju tridentinskih diarijev v tej zbirki, slavnoznanemu Merkleju, datum smrti Federiga Bormejskega, Karlovega brata, in mu s tremi pismi dokaže napako, ki jo je prevzel iz rokopisnega diarija (VII, 93, op. 3). Tako odloči na podlagi konzistorialnih aktov vprašanje, ki si ga Merkle vsled različnih poročil dveh diarijev ne upa rešiti: kdaj je iz'aval poljski kralj Sigismund Avgust pokorščino Piju IV. po svojem zastopniku (VII, 387, op. 3). Hujša pa je n. pr. korektura, ki nam kaže, kako »delajo« ne-

kateri zgodovinarji žrtve inkvizicije. Iz teksta: »Si dice che hoggi i frati di S. Domenico doppo il vespero fanno abiurare dieci di quelli loro prigionieri« (L. Rogna, 3. avg. 1567, Arhiv Gonzaga v Mantui) je napravil italijanski zgodovinar Stefano Davari (Archivio storico Lombardico VI, 790) deset obsojencev na grmado, ker je spremenil »abiurare« v »abbrucciare« (VIII, 234, op. 5)! In zopet: »Oggi (L. Rogna, 26. okt. 1567) su un palco eminente fatto in S. Domenico si abiureranno alquanti di quelli reputati eretici.« Davari je tudi tu spremenil »abiureranno« v »abbrucciarono« (l. c.). Pastor pristavlja: »Nach den bisher vorliegenden Quellen starb zu Mantua kein Häretiker auf dem Scheiterhaufen« (l. c.).

Tudi v formalnem oziru je mogoče o zadnjih dveh zvezkih, ki slikata pontifikat Pija IV. in V., le ponoviti besede, ki jih je zapisal protestantski kritik prof. O. Clemen o Pastorjevem Adrianu VI. in Klemenu VII.: »Man kann sich nicht denken, daß nach Pastor jemand den Mut finden wird, eine Geschichte jener beiden Päpste zu schreiben« (Archiv für Reformationsgeschichte, Leipzig 1908, Heft 3 — cit. v Pastor, GP V, na koncu med »Urteile über die Geschichte der Päpste«).

Posebno zanimiva pa sta zadnja dva zvezka za hagiologa. Saj je Pij V. zadnji doslej kanonizirani papež; v življenju obeh, Pija IV. in V., pa igra veliko vlogo sv. Karel Boromejski, ki so ga Bollandisti 4. novembra izpustili, ker še niso doslej zbrali vseh virov za njegovo življenje. Pastor pripoveduje, da je samih pisem, ki jih je sv. Karel pisal, oziroma prejel, okrog 30.000, ter dostavlja: »Eine neue, umfassende Dokumentensammlung über C. Borromeo bereiten die Bollandisten vor. In ihr sollen namentlich die Aktenstücke der römischen Archive und der Biblioteca Ambrosiana zu Mailand, die P. v. Ortruy in jahrelanger hingebender Arbeit gesammelt hat, veröffentlicht werden« (VII, 80, op. 3). Že na temelju virov, ki jih uporablja Pastor, je pa mogoče iz življenja sv. Karla Bor. izločiti nekaj legend.

Legenda je, kar navajajo hagiografi običajno kot posebno zaslugo sv. Karla, da je po njegovem vplivu Pij IV. zopet sklical in srečno dovršil tridentinski koncil. Tako piše n. pr. Meschler (Das katholische Kirchenjahr, II³, 4. Nov., 372): »Zwei Taten begründen die welt- und kirchengeschichtliche Bedeutung des hl. Karl. Die erste gehört der Zeit seiner Stellung als Staatssekretär an. Es ist die Wiederberufung und der Abschluß des Konzils von Trient. Für beides war der Heilige von ganz maßgebendem und entscheidendem Einfluß. Namentlich vom Kardinal gedrängt und angespornt, verfügte Pius IV. 1560 die Wiederberufung des Konzils...« V resnici pa je sklenil Pij IV. čisto neodvisno od sv. Karla zopet sklicati tridentinski koncil, ko sv. Karla še v Rimu ni bilo, ko torej še ni bil niti kardinal niti državni tajnik. V konklavu, v katerem je bil izvoljen Pij IV. v noči 25./26. decembra 1559, so se bili kardinali zavezali, da mora novoizvoljeni papež zopet sklicati vesoljni cerkveni zbor. Par dni nato, 31. decembra, je Pij IV. že izjavil cesarjevemu poslaniku grofu Francu Thurmu svoj sklep, da hoče kmalu sklicati koncil. To je razvidno iz poročila, ki ga je poslal isti poslanik cesarju Ferdinandu I. naslednji dan, 1. jan. 1560. Štiri dni potem, 4. jan. 1560, je ponovil Pij IV. v kongregaciji kardinalov svojo odločno voljo, da skliče koncil. To poročata španskemu kralju Filipu II. španski kardinal Pacheco in poslanik Vargas. Na praznik sv. Treh kraljev je bil novi papež kronan. Pri tej slovesnosti je bil navzoč Federigo Boromejski, Karlov starejši brat,

Karla pa ni bilo. Prišel je v Rim šele nekaj dni potem na poseben poziv papežev. Zadnji dan januarja je postal kardinal in šele sredi marca državni tajnik. Kot tak je potem pač vodil vso korespondenco s papeževimi legati na koncilu; vendar pretirava njegove zasluge za koncil, kdor trdi kakor Meschler, da je tudi srečna dovršitev tridentinskega koncila v prvi vrsti Karlova zasluga. Ta čast gre marveč koncilskemu legatu kardinalu Moroneju. Že Ranke je pisal o zaslugah tega kardinala za tridentinski koncil: »Wenn irgendeinem Menschen, so hat die katholische Kirche den glücklichen Ausgang des Konziliums ihm zu verdanken« (Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, I^a, 222) in Pastor se s to sodbo povsem strinja (VII, 273).

Legenda je tudi to, kar poroča že eden najstarejših biografov Karlovih, Giussano (Vita di S. Carlo Borromeo. Roma 1610, 20 sq), da se je dal sv. Karel proti volji Pija IV. posvetiti v mašnika. Ko je namreč umrl Karlov brat Federico, so siliili sorodniki Karla, ki je bil že par let kardinal, toda po redu posvečenja še samo subdiakon, naj se kot edini dedič slavne rodovine Boromejcev odpove duhovskemu poklicu. K temu ga je baje nagovarjal tudi papež sam. Tako piše zopet Meschler (o. c. 371): »Die ganze Verwandtschaft und namentlich der Papst drängten ihn unter den verlockendsten Aussichten den geistlichen Beruf daranzugeben. Eines Morgens aber erschien der Heilige vor dem Papst mit der Erklärung, er möge sich nicht weiter für ihn um eine Braut umsehen, er habe jetzt eine, nach der zeitlebens sein Verlangen gestanden. Er hatte sich nämlich schnell im stillen ohne Vorwissen des Papstes zum Priester weihen lassen.« V resnici je pa to bilo tako-le: Kardinal Cesi je posvetil sv. Karla v mašnika 17. julija 1563. Šest tednov prej, 4. junija, pa ga je bil povzdignil papež v konzistoriju iz kardinala-diakona v kardinala-prezbiterja ter mu ob tisti priliki izrecno zapovedal, da se mora kot imetnik tituli Cardinalis-Presbyteri tudi dati ordinirati za mašnika. Hkrati je Pij IV. — po poročilu konzistorialnih aktov — izjavil, da ni imel nikdar te misli, da bi odvrnil Karla od duhovskega poklica, in da so nasprotno govorice neresnične (Pastor VII, 95).

Legenda je naposled tudi to, kar pišejo najnovejši zgodovinarji, da se je sv. Karel Bor. posebno trudil, da je bil po smrti Pija IV. izvoljen sveti Pij V. Tako Marx: »Pius V. (1566/72) verdankte seine Erhebung auf den päpstlichen Stuhl vorzüglich den Bemühungen des Kardinals und Erzbischofs von Mailand, Karl Borromäus« (Lehrbuch der Kirchengeschichte¹, 668). In celo Hergenröther-Kirsch: »Auf Pius folgte als Papst, besonders auf Betrieb des hl. Karl Borromäus, am 7. Januar 1566 der Kardinal von Alessandria Michael Ghislieri...« (Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, III^a, 245). Kot nečak in državni tajnik pokojnega papeža je imel Karel Bor. res velik vpliv v kardinalskem kolegiju. Toda preden je šel v konklave, je vprašal nekaj kolegov iz družbe Jezusove za mnenje, ali sme pri volitvi vplivati na kardinale svoje stranke ali naj jim pusti popolno svobodo, in dobil je pismeno izjavo, da tozadevna bula Pija IV. taka strankarstva prepoveduje in naj se drži te prepovedi prav po erki. Karel je ubogal, dokler ga ni kardinal Morone opozoril na nevarnost, da dobi cerkev slabega papeža, ako ne bo Karlova stranka trdno skupaj držala, kar pa ni mogoče brez Karlovega vodstva. Pa tudi zdaj še ni hotel storiti nobenega koraka, da bi bil izvoljen kardinal Ghislieri, čeprav si ga je že od početka želel za papeža; le toliko je sklenil vplivati na svoje pristaše, da onemogoči izvolitev kakega posvetnega kardinala. Ko je nasprotna stranka uvidela, da brez Karla ne more doseči potrebne dvetretjinske večine, je bila na Karlov predlog, ki je odločno izjavil, da Farnese ne bo izvoljen, pripravljena, pogajati se z njim. Farnese sam je nato predlagal Karlu štiri kandidate, katerim je bil pripravljen pripomoči do tiare, med njimi na zadnjem mestu kardinala Ghislierija. Tako je prav za prav Farnese odločil izvolitev Pija V., Karel Bor. pa le v toliko, da si je izmed predlaganih štirih kandidatov izbral ravno zadnjega, Ghislierija (VIII, 16—31).

Ni pa legenda čudežna rešitev sv. Karla Boromejskega, ko je nanj streljal nesrečen redovnik iz reda humiliatov, ki jih je Karel hotel refor-

mirati. Kroglja je zadela svetnika ravno v hrbtnico, predrla mu obleko, njega samega pa ni ranila. Našli so jo na tleh (VIII, 179 sl.).

Jako zanimiva je Pastorjeva sodba o znani viziji sv. Pija V., v kateri je baje videl v duhu zmago nad Turki pri Lepantu 7. okt. 1571. Da je že mnogo prej to zmago napovedal, o tem, pravi Pastor, ne more biti nobenega dvoma (VIII, 610). Že 6. maja 1570, torej skoraj poldrugeto leto pred slovečo bitko, je pisal cesarjev zastopnik Cusano cesarju Maksimilijanu II., da je papež razodel kardinalu Cornaro svojo »inspiracijo« o zmagi nad Turki s pristavko, da ima večkrat taka razsvetljenja, kadar prosi Boga z nenavadno gorečnostjo v posebno važnih zadevah. Da je napovedal papež zmago že mnogo prej, ne šele na dan zmage, je izjavil pod prisego tudi Fabrizio de Massimi, učenec sv. Filipa Nerijs, v procesu za kanonizacijo Pija V. Zato Pastor izrecno zavrača Herreja (Europäische Politik im Cyprischen Krieg, I 190), »der die Vorhersagung des Sieges als Legende betrachtet, da die diplomatischen Korrespondenzen über den Vorgang völlig schweigen« (VIII, 610 sl. op. 4). Ne izjavi se pa tako odločno o vprašanju, je li papež prav na dan zmage imel vizijo o njej. Pripoveduje, da to poročata dva najstarejša biografa Pija V., Catena in Gabutius. Zdi se mu tudi, da je v pogovoru s kardinalom Santorijem 4. dec. 1571, ko je govoril kardinalu »della vittoria... prevista da molti servi di Dio« (VIII, 650), svojo vizijo le iz ponižnosti zamolčal (VIII, 610, op. 8). Vendar pa slika po drugi strani radostno vznemirjenje papeža, ko je prejel šele 14 dni po zmagi prvo poročilo o njej, tako živo in naravno, da človek nehotе podvomi o oni viziji. V noči 21./22. oktobra je prejel kardinal Rusticucci, ki je v odsotnosti kardinala Bonellija vodil posle državnega tajnika, poročilo beneškega nuncijsa Fachinettija o zmagi pri Lepantu. Takoj je dal zbuditi papeža. Solze veselja so mu ob tej novici udrle iz oči in s starčkom Simeonom je zaklical: »Nunc dimittis servum Tuum in pace.« Dvignil se je iz postelje, da bi na kolenih zahvalil Boga, potem se je zopet vlegel k počitku, vendar ni mogel več zatisniti oči od veselega razburjenja (VIII, 592).

Kakor ta dogodek tako presoja Pastor tudi vse drugo življenje Pija V. — sicer kot hladen znanstvenik, pa obenem kot globoko veren katoličan. Zato je njegova monografija o poslednjem doslej kanoniziranem papežu pravi vzorec modernega hagiografskega dela. Človek čuti vseskozi, da tli pod pepelom navidez hladne znanstvenosti žrjavica svete gorečnosti. Vsak zvezek Pastorjeve »Geschichte der Päpste« je nekak »miraculum«, kakor je baje rekel papež Janez XXII. o sv. Tomažu Akvinskem, da je storil toliko »čudežev«, kolikor je napisal členov v svoji Summi. I. Zorč.

Hudal, Dr. A., *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche*, 8° (VII + 127), Graz 1922, U. Moser.

Dr. Hudal, sedaj univ. profesor biblične znanosti S. Z. v Gradcu, je med svetovno vojsko prepotoval srbske in bolgarske pokrajine, proučeval cerkvene razmere in biblioteke. Kolikor nam je znano, je bil namenjen za enega glavnih sotrudnikov (profesorjev) »Vzhodnega (balkanskega) instituta«, ki se je snoval v Gradcu. Znanje slovenskega jezika (je slovenskega rodu) mu je pripomoglo, da more uporabljati sploh vse slovanske vire. V pričujoči knjigi je pokazal, da se je vživel v predmet in da je vestno proučil vso važnejšo literaturo. Polovica knjige razpravlja o cerkveni historiji (str. 1—61), približno polovica pa o cerkveni uredbi.

V uvodu jako zanimivo razpravlja o historičnem razvoju balkanskega cerkvenega vprašanja (str. 1—17) in konstatira, da je rimsko katoličanstvo doživelo dolgo vrsto porazov in da je pravoslavje celo pod turškim jarmom prodiralo proti zapadu na škodo katoličanstva. Premalo pa razpravlja o razlogih te izredne sile srbskega pravoslavja.

Omeniti je treba, da je pri tem igralo slovansko bogoslužje veliko vlogo. Šele slovansko bogoslužje je krščanstvo približalo narodovi duši; pred uvedbo slovanskega bogoslužja so Srbi krščanstvo istovetili s tujim jarmom. Vladarji pa so imeli v slovanskem bogoslužju važno pomoč za obrambo narodne državne in imperialistične ideje. Pisatelj misli (str. 5), da je bizantinska cerkev spoznala važnost slovanskega bogoslužja. A pravilnejša bi bila trditev, da so pomen slovanskega bogoslužja spoznali bolgarski in pozneje tudi srbski vladarji. Bizantinci so slovansko bogoslužje cenili samo toliko, kolikor jim je služilo proti Rimu. Iz tega se vidi, kako prav sodi nemški historik Baumstark,¹ ko trdi, da bi bil zemljevid Evrope popolnoma drugačen, ako bi se bilo slovansko bogoslužje sporazumno z Rimom razvijalo v centralni Evropi. Za poraze katoliške cerkve na Balkanu so v veliki meri odgovorni oni, ki so porušili delo sv. Cirila in Metoda.

Hudalov pregled srbske cerkvene historije je vobče jako dober, kakor priznavajo sami Srbi (Hrišč. Život 1922, str. 241). Prav tako dober je pregled cerkvene ustave v srbskih pokrajinah. Pisatelj se ni ustrašil velikih težav, ki so v sedanji prehodni dobi nujno združene s takim delom. Knjiga je zares aktualna in uporabna. Želeli bi, da bi nam kak slovenski ali hrvatski cerkveni historik čim prej podal podobno delo. To se ne sme predolgo odlašati.

Pri čitanju sem opazil sledeče netočnosti. Atoški samostani so v 13. stoletju res občevali z Rimom, a omeniti se mora, da to ni bila unija (str. 8). Delo o Črni gori je spisal Rovinski, kar je pravilno omenjeno na str. 31, a ne Golubinski (str. 10). V citiranju slovanske znanstvene literature se nahajajo še nekatere netočnosti, a poglobitna neugodnost je ta, da se citirajo naslovi knjig samo v nemškem prevodu. V transkripciji slovanskih imen je pisatelj nedosleden; piše Kief, Cuhlef, Milof i. dr., a Palmov, Drinov, Stojkov i. dr. O sv. Savi in drugih važnejših srbskih cerkvenih organizatorjih bi bilo treba razpravljati nekoliko obsirneje. Patriarska sinoda v Carigradu ni pooblastila srbskih škofov za dispenciacijo za drugo ženitev srbskih duhovnikov (str. 99); to so bile netočne informacije dr. Janjića. »Arhierejski sabor« se neprimerno prevaja z »Metropolitanversammlung« (st. 62, 83—87 i. dr.). V srbsko semenišče v Zadru so se sprejemali dijaki že po dovršenem 6. gimnazijskem razredu (str. 76). Sv. Aranđela (str. 98) je genitiv, a ne nominativ. Večina cerkvenih pokrajin z glagolskim bogoslužjem je pripadla Jugoslaviji, a ne Italiji (str. 102). Izmed tiskovnih pogreškov omenjam: Marković (Mirković, str. 98), Raljevo (Reljevo, str. 80), Sabornica (Sabornici, str. 100).

V prof. Hudalu pozdravljamo veččega sotrudnika jugoslovanske bogoslovne znanosti in smo mu hvaležni za simpatično objektivno razpravljanje o naših sedanjih cerkvenih razmerah (str. 98—120).

F. Grivec.

1. Nachbaur Sigismund, S. J. *In der Werkstatt Gottes. Lebensbild des P. August Pfeifer. Mit 7 Bildern.* 8°. (IV + 196 str.) Freiburg i. B. 1921, Herder. M 14.—; vez. M 17.50.

2. Nachbaur S., S. J. *Der hl. Johannes Berchmans.* [Lebensbilder großer Gottesstreiter. Hsg. v. Konst. Kempf S. J.] 8° (VIII + 278 str.) Freiburg i. B. 1921, Herder. M. 19.50; vez. M. 24.—.

¹ Historisch-pol. Bl. 1915, zv. 156, str. 702—704.

3. H o f e r, Joh., C. SS. R., *Der hl. Klemens Maria Hofbauer*. Ein Lebensbild. 8^o (XXIII + 461 str.) Freiburg i. B. 1921, Herder, M. 42.—.

1. Knjiga nam slika osebnost duhovnika, bivšega gojenca rimskega zavoda Collegium Germanicum, ki je po svojem službovanju kot kaplan in celo kot spiritual v bogoslovju freiburškem vstopil v 36. letu starosti v Družbo Jezusovo in bil po dovršenem noviciatu imenovan za profesorja etike. Te častne službe sicer ni dejansko opravljal, ker mu je učence poklicala svetovna vojska v bojno črto, a se je za njo tako goreče pripravljaj, da je zbolel in v 42. letu umrl. Torej navidezno izgubljeno življenje, neuspeh, a vendar največji uspeh. Poteza pa, ki na njem najbolj ugaja, je notranja dovršenost, podoba Kristusova, ki jo je začrtal v svoje srce.

2. Slavnostni spis za 300 letnico smrti svetnikove. Berchmansovo življenje je sama mladost in pomlad.

V tem delu se spajata prijetno zgodovina in pouk, slednji večkrat z besedami svetega mladeniča samega po njegovih zapiskih. Zgodovinsko nudi mnogo novih in dozda nepoznatih potez. Priporočamo je iskreno mladini in njenim vzgojiteljem.

3. Pracej obširno delo pripoveduje življenje modernega svetnika kritično po virih, oziraje se vseskozi na druge biografe. Človek dobi vpogled v žalostne čase jozefinizma, ki je bil posebno nasproten novim redovnim naselbinam. Svetnika spremlja bravec po njegovi moravski domovini, po trudu in bojih za poklic, v študijah na Dunaju in Italiji. Drugi del govori o njegovem velikopoteznem delovanju v Varšavi, tretji o delu po južnozahodni Nemčiji, kjer razširja kongregacijo redemptoristov. V četrtem delu se opisuje njegovo življenje na Dunaju, kjer pomaga s svojimi sobraty obnavljati versko življenje in tudi umrje 15. marca 1820 kot svetnik.

Knjiga vsebuje velik del najnoveše cerkvene zgodovine in zato je še posebno priporočljiva.



Beleške.

Prefacija v sv. mašah de Requie, ki jo je v rimski misal uvedel Benedikt XV., je sestavljena po vzorcih, ki segajo časovno daleč nazaj, kakor je pojasnil J. Brinkrine v časopisu *Theologie und Glaube* XI (1919) 242—245. Neposredno se naslanja na prefacijo, ki je v navadi v kongregaciji oblatov sv. Frančiška Saleškega in v besançonski nadškofiji: »... per Chr. D. n., in quo nobis spem beatæ resurrectionis concessisti; ut dum naturam contristat certa moriendi conditio, fidem consoletur futuræ immortalitatis promissio. Tuis enim fidelibus, Domine, vita mutatur, non tollitur, et dissoluta terrestres huius habitationis domo, alterna (aeterna?) in caelis habitatio comparatur. Et ideo...« Primerjatev s sedanjo rimsko prefacijo kaže, da so se izvršile tri spremembe, dve zgolj stilistični, ena bolj stvarna iz ozirav dogmatične korektnosti (fidem consoletur!). Prefacija, ki je neposredni vir sedanje rimske, je pa redigirana po prefacijah v ambro-

zijanskem obredu. Prvi stavek je posnet po prefaciji maše pro ce'eb-
brantis patre et matre (pro patre tantum, pro matre tantum) ambro-
zijanskega obreda: »... aeterne Deus; qui nobis in Christo unigenito
Filio tuo spem beatae resurrectionis concessisti.« Za naslednja dva
stavka pa se nahaja vzor v prefaciji maše pro defuncto sacerdote (pro
pluribus defunctis sacerdotibus) ambrozijanskega misala: »Vere, quia
dignum et iustum est ... aeterne Deus. Quamvis enim humano generi
mortis illata conditio pectora nostra contristet, tamen clementiae tuae
dono spe futurae immortalitatis erigimur ac memores salutis aeternae
non timemus lucis huius sustinere iacturam. Quoniam beneficio gra-
tiae tuae fidelibus vita non tollitur, sed mutatur: atque animae cor-
poreo ergastulo (ječa) liberatae horrent mortalia, dum immortalia
consequuntur. Unde quaesumus, ut famulus tuus N. sacerdos beatorum
tabernaculis spirituum constitutus evasisse se carnales gloriatur angus-
tias diemque iudicii cum fiducia et voto glorificationis expectet.
Per Christum ...« Zelo podobna je prefacija v maši in commemora-
tione omnium fidelium defunctorum ambrozijanskega misala. Obe pre-
faciji sta prešli skoraj z istim besedilom v neki vatikanski rokopis
gregorijanskega sakramentarija.¹ Ambrozijanska prefacija iz maše za
rajne duhovnike ima vzporednico v t. zv. Missale mixtum mozarab-
skega obreda, ki je še danes običajen v Toledu. Prefacija v maši pro
uno sacerdote defuncto se tamkaj glasi: »Dignum et iustum est, omni-
potens aeterne Deus, in omnibus iudiciis tuis exsultare teque in uni-
versis operibus collaudare. Quamvis etenim humano generi mortis
inlata conditio pectora nostra animosque conturbet, clementiae tuae
dono spe futurae immortalitatis erigimur ac memores aeternae salutis
non timemus lucis huius sustinere iacturam. Quoniam beneficio gratiae
tuae fidelibus vita non tollitur, sed mutatur. Et animae corporeo
ergastulo liberatae horrent mortalia, dum immortalia consequuntur.
Unde quaesumus, ut famulus tuus sacerdos N. in beatorum taberna-
culis constitutus evasisse carnales angustias gloriatur diemque iudicii
fiducia voto glorificationis expectet proclamans et dicens: Sanc-
tus ...« Prefacija v tej obliki je lepo zaokrožena celota, ena misel se
razvija iz druge. V prvem stavku omenjenim božjim sodbam in božjim
delom odgovarja »mortis conditio« in upanje na neumrjočnost v dru-
gem. Kaj ličen je prehod k serafskemu svetoklicu. Prefacija v ambro-
zijanskem misalu ne kaže te toge strukture ne v začetku, ne na koncu,
temveč besede od »Quamvis humano generi« do »voto glorificationis
expectet« se zdijo kot vrinek brez notranje zveze z začetkom in
koncem. Zato je upravičen zaključek, da je prefacija doma v mozarab-
skem (starošpanskem) obredu, da se je srednji del prevzel v ambro-
zijanski misal, zašel tudi v ta ali oni rokopis gregorijanskega sakra-
mentarija ter slednjič v spremenjeni obliki našel preko Francoske
pot v današnji rimski misal.

Lukman.

¹ Na splošno ima gregorijanski sakramentar, kakor nam je ohranjen v rokopisih, marsikako pritliklo iz galikanske liturgije.



BOGOSLOVNA AKADEMIJA

V LJUBLJANI

Razprave

II.

Dr. Andrej Snoj — Ljubljana:

Staroslovenski Matejev evangelij.

(De versione palaeoslavica evangelii S. Matthaei.)

Dissertationis conspectus.

A. I. Relatio textus biblici palaeoslavici ad recensionem Luciano-Constantinopolitanam. 1. Versionem palaeoslavicam iuxta recensionem Byzantinam Luciani adornatam esse tum philologi slavici tum theologi hucusque unanimiter docuerunt. 2. Attamen propter lectiones varias Alexandrinas haud paucas in codicibus veteroslavicis antiquissimis haec opinio non iis tantum opponitur, quae theologia recenter de historia sacri textus statuit, sed etiam (3) differentiis inter textum biblicum veteroslavicum et locos N. T. apud scriptores Byzantinos IX. saec. (Theodorus Studita, Photius) occurrentes refutatur (conf. meam dissertationem: Veteroslavicae versionis evangeliorum pro critica et exegesi sacri textus momentum. Biblica 3 [Romae 1922] 180—187). Cum vero textus biblici a scriptoribus theologicis Byzantinis IX. saec. allegati ad quaestionem de recensione textus palaeoslavici solvendam haud sufficientem, integrum S. Matthaei evangelium, prout in codicibus veteroslavicis antiquissimis (X. et XI. saec.) exhibetur, cum textu graeco comparavi.

II. Indoles palaeoslavici evangelii S. Matthaei. 4. Ad criticam textus pervestigationem versione veteroslavica, utpote accuratissima et elegantissima, tuto uti possumus. 5. Lectiones variantes in palaeoslavico Matthaei evangelio occurrentes ex parte tantum ad Constantinopolitanam recensionem pertinent; numero lectionum Byzantarum aequalis, immo potius maior numerus lectionum Alexandrinarum correspondet. Lectiones Alexandrinae frequentiores occurrunt illis locis, qui in scriptis theologicis et homiliis rarius adhibebantur. Plus quam 30 lectiones singuli tantum codices veteroslavici servaverunt; quae pro genuinis S. Cyrilli lectionibus habendae sunt, cum constet post saec. IX. correctores ex codicibus manuscriptis lectiones Alexandrinas diligentissime amovisse, minime vero introduxisse. Codices palaeoslavici vetustissimi aequae ac codices graeci

recensionis Alexandrinae ad normam recensionis Constantinopolitanae corrigebantur. Lectiones Constantinopolitanae aliquoties in codice glagolitico Mariano caractere cyrillico additionis instar a correctoribus insertae sunt. Econtra nulla existunt testimonia in codices veteroslavicos lectiones Alexandrinas a correctoribus illatas esse. 6. Itaque versio veteroslavica S. Matthaei a Constantino-Cyrillo adornata est iuxta codicem graecum *Alexandrinae versionis*. Codices palaeoslavici vetustissimi ergo testes sunt recensionis cuiusdam, quae in litteris graecis post saec. IX. deperiit. Quapropter versio veteroslavica magni momenti est pro textus sacri historia.

III. Consecratoria. 7. Quae de veteroslavico Matthaei evangelio enarrata sunt (II), de aliis quoque evangelii dici debent. Etiam in »Apostolo« elementa Alexandrina plurima inventa sunt (Vajs, Jagić), etsi illa plus iusto parvipendebantur. 8. Totum ergo Novum Testamentum palaeoslavicum recensionem exhibet *Alexandrinam*, plurimis lectionibus variis Byzantinis permixtam. 9. Codices recensionis, cuius testis est veteroslavica versio, servari potuerunt in monte Olympo (prope hodiernam urbem Brussa), quo omnium patriarchatum omniumque nationum monachi confluebant et ubi ss. fratres plures annos commorabantur. Sicut SS. Cyrillus et Methodius etiam in aliis quaestionibus theologicis traditiones in ecclesia Constantinopolitana minime vulgatas secutos esse hodie constat, ita etiam textu biblico a recensione Constantinopolitana longe diverso usi sunt. 10. Itaque philologorum et theologorum de hac quaestione opinio corrigenda est; quae probabiliter etiam de A. T. palaeoslavica versione dicenda sunt. 11. Constat quidem S. Cyrillum primo solas liturgicas evangeliorum pericopas vertisse; ex numero lectionum Alexandrinarum et ex annotationibus antiquissimis in textu palaeoslavico autem certo deducitur versionem integri evangelici textus (tetraevangeliorum) ex eodem codice (eadem recensione) ac pericopae liturgicae originem ducere (cf. 5 d). 12. Lectionibus Alexandrinis singulorum codicum palaeoslavico antiquitas tuto definiri poterit. Versio veteroslavica N. T. testis est textus graeci recensionis singularis, quae maximam theologorum attentionem meretur.

B. Critica textus comparatio. Lectiones variantes, annotationibus lingua latina additis.

A.

I. Carigrajski in staroslovenski biblični tekst.

1. O staroslovenskem prevodu Novega Zakona so filologi in teologi splošno sodili, da je prirejen po carigrajski ali Lukianovi recenziji, ki je bila v 9. stol. v carigrajskem patriarhatu občno in izključno razširjena. Tako piše Leskien: »Daß im allgemeinen der kirchenslavischen Übersetzung der griechische Text der Lucianischen (Antiochenisch-Konstantinopolitanischen)

Rezension zu Grunde liegt, ist sicher.«¹ Enako J a g i ć : »Es ist schon längst seit Dobrowskys Zeiten bekannt, daß die slavische Übersetzung des Neuen Testamentes auf der byzantinischen Redaktion des griechischen Textes beruht.«² Za evangelije smatra to kot popolnoma dokazano; za Dejanja apostolov in za apostolske liste pa sam dokazuje na izbranih primerih.³ Tudi vsa izvajanja češkega slavista V a j s a , ki je tekstnokritično po najstarejših rokopisih preiskal staroslovenski prevod pisma apostola Juda,⁴ slonijo na njegovem trdnem prepričanju, da imamo v staroslovenskih tekstih zanesljivo pričo, kakšen je bil tekst mlajše sirsko-carigrajske ali Lukianove recenzije.

Teologi, ki so se mnogo manj pečali s kritičnim raziskavanjem staroslovenskega prevoda, se v sodbi o grški predlogi staroslovenskega teksta skladajo s filologi. Protestantska teologija si je brezdvoma osvojila Leskienovo mnenje, izraženo v protestantski bogoslovni enciklopediji, zato dosledno odklanja vsak pomen staroslovenskega prevoda za zgodovino originalnega svetopisemskega teksta.⁵ Enako odklonilno stališče zavzema katoliška teologija. R. C o r n e l y piše, da je staroslovenski prevod, prirejen po bizantinskem tekstnem tipu, brez kritične veljave: »Versio (palaeoslavica)... in Novo Testamento Constantinopolitanam recensionem exhibet. Utpote recentiore aetate (saec. 9.) exorta usui critico vix inservit.«⁶

Sorodnost in odvisnost Cirilovega prevoda Novega Zakona od bizantinskih rokopisov 9. stol. je doslej najobsežneje dokazoval ruski teolog-slavist G. V o s k r e s e n s k i j , zlasti v svojem najzrelejšem spisu »Характеристическія черты четырех редакцій славянскаго перевода евангелія отъ Марка.«⁷ Staro-

¹ Slavische Bibelübersetzungen (Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche III³. Leipzig 1897) p. 155.

² Zum altkirchenslawischen Apostolus I (Wien 1919) p. 43.

³ O, c. 45 nsl.

⁴ Časopis katoličkého duchovenstva 1918 (p 189—196 in 437—440).

⁵ Glej n. pr. C. R. G r e g o r y , Textkritik des Neuen Testamentes II (Leipzig 1900) p. 736. — A. J ü l i c h e r , Einleitung in das Neue Testament 5—6 (Tübingen 1921) p. 516.

⁶ Introductionis in U. T. libros sacros compendium (Parisiis 1909) p. 96. — Podobno tudi Schäfer-Meinertz, Einleitung in das Neue Testament² (Paderborn 1913) p. 58, in E. Jacquier, Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne² II (Paris 1913) p. 284.

⁷ Чтенія въ императорскомъ обществѣ исторіи и древностей российскіхъ. Книга первая. Москва 1896.

slovenski tekst prišteva k čistemu bizantinskemu tipu, kakor se je ohranil v poznejših rokopisih carigrajske recenzije in pri sodobnih bizantijskih bogoslovnih pisateljih. V podkrepljenje svoje trditve se sklicuje predvsem na patriarha Fotija, učitelja slovanskih blagovestnikov. Primerjajoč biblične citate iz Fotijevih teoloških spisov s staroslovenskim prevodom zaključuje, da sta sv. brata rabila kot podlago za svoj prevod isti grški tekst kot patriarh Fotij, namreč uradni tekst tedanje carigrajske cerkve (p. 126).

V o s k r e s e n s k i j sicer ugotavlja, da staroslovenski tekst izkazuje na nekaterih mestih tudi drugače aleksandrijske (Hezihijeve) recenzije, a tega ne smatra kot nikako posebnost. Po njegovem mnenju aleksandrijske variante v staroslovenskem prevodu spadajo k značaju carigrajske recenzije, kakor nam je ohranjena v rokopisih 9. stoletja.

V dveh kratkih razpravah^{*} sem poskusil dokazati, da staroslovenski tekst ni identičen z uradnim tekstom carigrajske cerkve, temveč da se je v območju carigrajskega patriarha moral nekje nahajati še drug tekst, podoben uradnemu carigrajskemu, a vendar po značaju različen od njega, ki je služil kot podlaga za staroslovenski prevod. Dokazi V o s k r e s e n s k e g a so se izkazali kot močno pomanjkljivi, nekatere trditve naravnost nasprotno rezultatom, ki jih je v novejšem času ugotovilo kritično raziskavanje zgodovine svetopisemskega teksta. Ker mi je bil v omenjenih razpravah prostor tesno odmerjen in mi ni bilo mogoče vsestransko izrabiti gradiva, ki mi je bilo na razpolago, naj v pričujoči razpravi še dopolnim prejšnja izvajanja.

2. Predvsem se s stališča današnjega stanja tekstokritične znanosti kot take ne da braniti V o s k r e s e n s k e g a trditev, da aleksandrijske variante v najstarejših slovenskih rokopisih spadajo k značaju bizantinske recenzije 9. stol. V dobi sv. Cirila in Metoda je namreč Lukianova recenzija že popolnoma obvladala krščanski vzhod. Vpliv carigrajske recenzije na aleksandrijsko se je pričel kazati že v 4. stol. in je rasel od stoletja do stoletja, dokler ni popolnoma izpodrinil ostalih recenzij. »Zgodovina K (Kornj — Lukianove recenzije) je v prvi vrsti

^{*} Staroslovenski prevod evangelijev. Njegov pomen za kritiko in za eksegezo svetopisemskega teksta (B V II [Ljubljana 1922] p. 105—115. — Veteroslavicae versio evangeliorum pro critica et exegesi sacri textus momentum (»Biblica« 3 (Romae 1922) p. 180—187).

zgodovina njene zmage.«⁹ Celo rokopisi, ki so ohranili najčistejšo obliko Hezihijeve recenzije, izkazujejo popravke po carigrajskih rokopisih, n. pr. cod. Vat. in cod. Sin. (iz 4. stol.).¹⁰ Tekst carigrajske recenzije je bil torej že zelo zgodaj nekaj korektiv za vse ostale tekste, ki se niso skladali z njim. Ko bi se tudi med rokopisi, ki jih je dal za Carigrad izgotoviti cesar Konstantin¹¹, nahajali aleksandrijski (kakor to trdi Voskresenskij, o. c. 134), kar pa je malo verjetno, bi se do 9. stol. gotovo že porazgubil sled za njimi, saj je danes dokazano, da je vpliv Lukianove recenzije segal tudi v Palestino in celo v Egipt ter puščal v svetopisemskem tekstu za seboj tem močnejše in izrazitejše sledove, čim mlajši so bili rokopisi. Ako bi se bil doslej našel kak grški rokopis 8.—9. stol. s številnimi aleksandrijskimi variantami, bi to gotovo ne bilo ostalo skrito teologom in slavistom. Slavisti so opazili aleksandrijske variante v starih slovanskih prevodih, a tega niso nikoli poskušali razlagati na podlagi takega znanega grškega rokopisa.

3. Pravilno je bilo, da je Voskresenskij skušal priti do rešitve vprašanja o grški predlogi staroslovenskega prevoda s pomočjo bibličnega teksta, kakor se je ohranil v spisih patriarha Fotija. Toda odnosa staroslovenskega prevoda do Fotijevega teksta ni preiskoval z akribijo, ki bi bila potrebna. Preiskal je samo 37 mest iz vseh štirih evangelijskih. Dal se je voditi od predsodka, da sta rabila sv. brata, ki sta bila vzgojena v Carigradu, isti uradni tekst cerigrajske cerkve kakor Fotij; zato je obračal pozornost samo na variante Lukianove recenzije.

Točno primerjanje že samih Fotijevih citatov iz Matejevega evangelija (vseh skupaj je okrog 150, nekateri obsegajo po več verzov) s staroslovenskimi rokopisi me je privedlo do drugačnih zaključkov, ki odločno nasprotujejo rezultatom Voskresenskega. Pomniti pa je treba, da je to primerjanje združeno s težavami, ker Fotij očitno mnogo citira po spominu in kot stilist tudi ne gleda na to, da bi citate doslovno navajal, temveč biblični tekst tudi v daljših citatih iz stilističnih razlogov večkrat svojevoljno izpreminja. Posebno nezanesljivi so citati v razpravah Ad Am-

⁹ H. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt I, 2 (Berlin 1906) p. 712.

¹⁰ Prim. H. v. Soden, o. c. 914 nsl.

¹¹ Evzebij, Vita Const. 4, 34 nsl.

philochium. Drugod, zlasti v spisu *Contra Manichaeos* citira večinoma bolj točno. Pri primerjanju je torej treba velike previdnosti.

Tekstnokritično preiskovanje Fotijevih bibličnih mest dokazuje, da sledi Fotij dosledno, kakor je povsem razumljivo. bizantinski recenziji.¹² Le sem in tje se najdejo v tekstu tudi variante Pamfilove (palestinske, cezarejske) recenzije. Zanesljivih sledov aleksandrijske recenzije v Fotijevih spisih ni. Staroslovenski prevod ima v bibličnih citatih na kakih 12 mestih skupno s Fotijem bizantinske variante,¹³ in sicer Mt 6, 1 (Fotij, *Ad Amphil. qu. 94. PG 101, 604*); Mt 28, 20 (Fot., *Ad Amphil. qu. 125. PG 101, 716*); Mt 6, 21 (Fot., *Ad Amphil. qu. 136. PG 101, 756*); Mt 12, 47 (Fot., *Ad Amphil. qu. 215. PG 101, 977*); Mt 12, 5 (Fot., *C. Manich. 1. PG 102, 228*); Mt 15, 8 (Fot., *C. Manich. 2. PG 102, 109*); Mt 21, 5 (Fot., *C. Manich. 4. PG 102, 228*); Mt 22, 38 (Fot., *C. Manich. 4. PG 102, 236*); Mt 22, 40 (Fot., *C. Manich. 4. PG 102, 237*); Mt 21, 13 (Fot., *C. Manich. 4. PG 102, 229*); Mt 23, 19 (Fot., *C. Manich. 4. PG 102, 249*); Mt 23, 34 (Fot., *C. Manich. 4. PG 102, 253*). Nasprotno pa ravnотollikokrat (12) staroslovenski tekst sledi aleksandrijski recenziji, dočim gre Fotij za Lukianom, namreč Mt 26, 63 (Fot., *Ad Amphil. qu. 21. PG 101, 156*); Mt 14, 28 (Fot., *Ad Amphil. qu. 34. PG 101, 241*); Mt 24, 36 (Fot., *Ad Amphil. qu. 114. PG 101, 637*); Mt 2, 8 (Fot., *Ad Amphil. qu. 307. PG 101, 1152*); Mt 6, 22 (Fot., *C. Manich. 1. PG 102, 72*); Mt 23, 9 (Fot., *C. Manich. 2. PG 102, 93*); Mt 5, 48 (Fot., *C. Manich. 2. PG 102, 104*); Mt 15, 6 (Fot., *C. Manich. 2. PG 102, 109*); Mt 4, 9 (Fot., *C. Manich. 4. PG 102, 192*); Mt 6, 24 (Fot., *C. Manich. 4. PG 102, 197*); Mt 6, 30 (Fot., *C. Manich. 4. PG 102, 204*); Mt 13, 52 (Fot., *C. Manich. 4. PG 102, 217*).

Iz navedenega sledi, da sv. Ciril za prevod ni rabil istih rokopisov kot Fotij in se torej njegov tekst loči od uradnega carigrajskega. To je tembolj značilno, ker je bil nekdaž Fotijev učenec in nekoliko časa celo profesor na uradni carigrajski šoli.

Do enakega zaključka vede primerjanje staroslovenskega teksta z grškimi bibličnimi citati, ki se nahajajo v spisih bizan-

¹² Samo v dveh spisih, *Contra Manichaeos*, *De S. Spiritus mystagogia*, je v 65 citatih nič manj kot 33 carigrajskih variant.

¹³ Na spis *Ad Amphilochium* sem se tudi oziral, a le na onih mestih, kjer sem imel vtisk, da hoče Fotij doslovno citirati.

tinskega pisatelja Teodora Studita († 826), velikega reformatorja grškega menišтва. Spisi Teodora Studita so se v Ciril-Metodovi dobi mnogo čitali v grških samostanih; dokazano je tudi, da je Studit v teoloških vprašanjih jako vplival na svetega Cirila in Metoda.

Studitovi biblični citati niso vsi taki, da bi se mogli tekstno-kritično uporabljati. Citati v pismih (Epist. lib. I. et II.) so večinoma taki, ki se mnogokrat navajajo v ascetične svrhe; Studit se večinoma ni trudil, da bi jih podal doslovno, temveč jih navaja kar po spominu in netočno; večkrat se nahaja isti citat v dveh ali celo treh različnih oblikah. V ostalih spisih je pa pri citiranju s prav redkimi izjemami zelo natančen (bolj kot Fotij), posebno kadar citira daljše odstavke iz sv. pisma. Iz teh citatov dobimo vpogled v tekst rokopisov, ki so služili Studitu. Pregledal sem 60 citatov, ki jih Studit navaja iz evangelijev in jih primerjal s Sodenovo kritično izdajo grškega teksta NZ ter s staroslovenskimi prevodi. Ugotovil sem pri tem sledeče:

V Studitovih citatih se zrcali čista carigrajska recenzija, kajti v primeroma majhnem številu tekstov ni nič manj kot 30 variant te recenzije, in sicer Mt 23, 17 (Refut. poem. iconom. PG 99, 448); Mt 14, 28 (Adv. iconom. 2. PG 99, 489); Mt 14, 29 (ibid.); Mt 14, 32 (ibid.); Mt 17, 25 (Adv. iconom. 2. PG 99, 492); Mt 17, 26 (Or. VIII. PG 99, 765); Mt 17, 27 (ibid.); Mt 14, 3 (Or. VIII. PG 99, 761); Mt 14, 3 (Or. VIII. PG 99, 761 — 3 var.); Mt 15, 6 (Or. VII. PG 99, 765); Mt 14, 11 (ibid. — 2 var.); Mt 14, 12 (ibid.); Mt 10, 8 (Or. IX. PG 99, 777); Mt 10, 36 (Or. IX. PG 99, 893); Lk 24, 39 (Antirr. 2. PG 99, 384); Jan 1, 39 (Antirr. 3. PG 99, 401 — 2 var.); Jan 6, 51 (Ref. poem. iconom. PG 99, 448); Lk 1, 41 (Or. VII. PG 99, 756); Mk 11, 23 (Or. IX. PG 99, 777 — 3 var.); Mk 3, 17 (ibid. 781); Jan 19, 26 (Or. IX. PG 99, 784 — 2 var.); Jan 19, 27 (ibid.); Lk 14, 33 (Or. XI. PG 99, 812).

Enajstkrat ima staroslovenski prevod s Studitom variante carigrajske recenzije: Mt 14, 12; 17, 25. 26; 14, 3. 6. 11. 12; Lk 1, 41; 14, 33; 24, 39; Jan. 6. 51. Nasprotno pa staroslovenski tekst na sedmih mestih izkazuje variante Hezihijeve recenzije, dočim gre Studit na tistih mestih za Lukianom, in sicer Mt 10, 8; 14, 28. 29; 17, 24; Jan 1, 39; 19, 26 (dvakrat).¹⁴

¹⁴ Ostale Studitove carigrajske variante so jezikovnega značaja in jih je samo v grškem jeziku opaziti, v prevodih se pa ne dajo izraziti.

Včasih ima Studit variante Pamfilove recenzije, medtem ko jih staroslovenski prevod nima, n. pr. Mt 22, 21 (Stud., Antirrh. 3. PG 99, 417); Mt 18, 10 (Or. VI. PG 99, 732); Jan. 8, 58 (Antirrh. 3. PG 99, 412); Lk 1, 22 (Or. VII. PG 99, 753); Mk. 6, 18 (Or. XI. PG 99, 832). Pa tudi sicer se najdejo še sem in tje manj pomembne razlike med staroslovenskim prevodom in tekstom Teodora Studita.

Tako sta torej dva najvplivnejša in najplodovitejša bizantinska teologa 9. stol., Fotij in Teodor Studit, oba v najtesnejši zvezi s sv. Cirilom in Metodom, Fotij kot glavni zastopnik uradne carigrajske cerkve, Studit pa kot zastopnik meniške teologije, zajemala svetopisemske citate iz drugačnih grških evangelijskih rokopisov, nego sta jih rabila sv. Ciril in Metod pri staroslovenskem prevodu sv. pisma. Ker drugi bizantinski teologi te dobe niti po obsežnosti svojih spisov, niti po teološko-znanstveni smeri niso toliko važni, da bi mogli kaj izpremeniti na rezultatih dosedanjega raziskavanja, smemo upravičeno trditi: V dobi, ko se je sv. pismo Novega Zakona prevajalo v staroslovenščino, je bil v Carigradu najbolj razširjen in izključno rabljen oni tekst, ki se v tekstni kritiki splošno označuje kot carigrajska ali Lukianova recenzija (po Sodenu *K-ovm*). Fotij in Studit tudi pričata, da carigrajska recenzija ni bila popolnoma čista, temveč nekoliko pomešana z variantami palestinske (Pamfilove) recenzije (Po Sodenu J), kar potrjuje Sodenovo teorijo o konkurenci med carigrajsko in palestinsko recenzijo. Aleksandrijskih variant ni bilo v rokopisih, ki jih je rabila carigrajska cerkev. Nasprotno se pa že v tistih maloštevilnih evangelijskih tekstih Ciril-Metodovega staroslovenskega prevoda, ki smo jih mogli primerjati s citati iz Fotija in Studita, kažejo očitni in ne baš maloštevilni znaki aleksandrijske recenzije. Grški viri staroslovenskega prevoda so se torej morali nahajati izven Carigrada.

Na podlagi tekstov, ki smo jih iz staroslovenskih evangelijev primerjali s Fotijem in Studitom, pa še ni mogoče izreči končno veljavne sodbe o značaju staroslovenskega prevoda sv. pisma. Kajti predmet primerjanja morejo biti po veliki večini samo taki teksti, ki so se v asketične in dogmatične svrhe mnogokrat citirali v homilijah ali nabožnih spisih. Ti teksti so bili zato bolj izpostavljeni vplivu carigrajske recenzije. V manj rabljenih tekstih so se tuji elementi lažje ohranili. Da bi ugotovil

pravo razmerje med bizantinskimi in aleksandrijskimi elementi v staroslovenskem sv. pismu, sem primerjal cel staroslovenski evangelij sv. Mateja po najstarejših rokopisih (Assemanijevem, Marianskem, Zografskem, Savinem in Ostromirskem)¹⁵ z izvirnim tekstom s posebnim ozirom na aleksandrijske variante, ki se v njem nahajajo. V naslednjem hočem podati glavne rezultate raziskavanja, v kolikor osvetljujejo značaj staroslovenskega prevoda tega evangelija. Podrobnosti pa navedem v drugem (B) delu pričujoče razprave.

II. Značaj staroslovenskega Matejevega evangelija.

4. Staroslovenski prevod Novega Zakona je za podroben tekstnokritičen študij izredno primeren, ker je po soglasni sodbi novejših filologov in teologov zelo dovršen. Globoka filološka in temeljita teološka naobrazba Konstantina - Cirila, ki je prevodu vtisnil pečat svoje velike osebnosti, zbujala nemalo občudovanje strokovnjakov.¹⁶ Prevajalec na eni strani dobro upošteva pravila slovanske sintakse, na drugi strani pa skuša v prevodu ohraniti kolikor mogoče formo grškega izvirnika. Iz tako vernega in natančnega prevoda, kakor je staroslovenski, moremo sklepati nazaj na obliko izvirnega teksta v dobi, ko je prevod nastal. To se mi zdi potrebno naglasiti zaradi tega, ker bi kdo utegnil misliti, da je ena ali druga varianta, ki jo omenjam v drugem (B) delu, le slučajno nastala, posebno takrat, kadar obstoji varianta v izpremenjenem besednem redu. Poznejši korektorji staroslovenskega prevoda so dobro čutili, da je prvi prevajalec celo v malenkostih, ki so za prevod brez vsakega pomena, n. pr. v besednem redu, sledil posebnim tipom grškega teksta. Zato so ga z občudovanja vredno marljivostjo v vseh podrobnostih popravljali, da bi ga čim bolj prilagodili carigrajski recenziji. O tem najbolje priča uradni ruski biblični tekst, ki je skoro popolnoma očiščen starih, poznejšim bizantinskim rokopisom tujih variant.

¹⁵ Vsi ti rokopisi, od katerih je samo Ostromirov datiran (1056—1057), spadajo po mnenju strokovnjakov v 11. stoletje, prvi trije, ki so pisani v glagolici, najbrž v začetek 11. stoletja, morda celo v 10. stoletje.

¹⁶ Prim. n. pr. E. Berneker, *Kyrills Übersetzungskunst* (Indogermanische Forschungen, Bd. 31. Strassburg 1912—13) 412; V. Jagić, *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache* (Berlin 1913) 422; isti.

5. Ako primerjamo najstarejše staroslovenske evangelijske rokopise¹⁷ med seboj in z grškim originalom, moremo glede Matejevega evangelija naslednje ugotoviti:

a. Med najstarejšimi staroslovenskimi rokopisi vlada, ako se ne oziramo na razlike zgolj jezikoslovnega značaja, vobče velika skladnost. Če jih pa vzporedimo s kritično izdajo grškega teksta, opazimo takoj primeroma veliko število variant.

b. Te variante ne potekajo iz ene same recenzije, kakor bi bilo pričakovati, namreč bizantinske, temveč številu bizantinskih variant odgovarja vsaj toliko ali še večje število mest, kjer se staroslovenski prevod oddaljuje od Lukianove recenzije in sledi enemu, mnogim ali tudi večini rokopisov aleksandrijske (Hezihijeve) recenzije. Aleksandrijskih variant v prvotnem Cirilovem rokopisu je bilo najmanj 50 procentov.

c. Aleksandrijske variante se nahajajo največkrat v vseh ali vsaj pri večini najstarejših staroslovenskih rokopisov. Vendar je tudi nekaj aleksandrijskih variant, ki jih najdemo v enem samem staroslovenskem rokopisu. Tudi te aleksandrijske variante, ki se nahajajo samo v enem staroslovenskem rokopisu, se morejo smatrati za prvotne. Korektorji, ki so v staroslovenski tekst uvajali carigrajske variante, so aleksandrijsko varianto včasih slučajno zgrešili in nam tako vsaj v enem rokopisu ohranili prvotno obliko staroslovenskega prevoda. V seznam variant Matejevega evangelija sem sprejel zato tudi take, po enem samem rokopisu izpričane variante, ker jih ne smatram za slučajno nastale, tudi ne za poznejše korekture, ampak za dragoceno literarno zapuščino prvega prevajalca. Popolnoma gotovo je namreč, da se v 9. in naslednjih stoletjih v grške in tudi druge rokopise niso vrinjevale aleksandrijske variante, marveč se je delo korektorjev omejevalo predvsem na to, da so tekstu, ki se je rabil v območju carigrajskega patriarhata, dajali enotno obliko uradne carigrajske recenzije. V to svrho pa je bilo treba izločevati aleksandrijske variante

Zum altkirchenslawischen Apostolus II 5; M. Murko, Geschichte der älteren südslawischen Litteraturen (Leipzig 1908) 51; G. Voskresenskij o. c. 205 nsl.

¹⁷ Marianski in Zografski sta tetraevangelija (obsegata celotne evangelije), dočim so Assemanijev, Savin in Ostromirski evangelistariji (obsegajo samo perikope za liturgično uporabo; drugo ime za tak rokopis je εὐαγγέλιον ali ἀπρινοξ).

in jih nadomeščati s carigrajskimi. Ruski uradni biblični tekst, ki je vsekakor mnogo mlajši, je priča, kako natančni so bili pri tem delu korektorji in kako dosledno so očistili staroslovenski tekst vsega, kar ni bilo pristno bizantinsko.

Izmed posameznih rokopisov ima Assemanijev evangeli-starij sorazmerno največ variant aleksandrijske recenzije. Marianski in Zografski tetraevangelij jih imata nekoliko manj. Bizantinski značaj se prikazuje med najstarejšimi rokopisi najbolj na Ostromirovem cirilskem evangelistariju, ki je bil spisan na Ruskem in že razodeva oblike ruskega cerkvenega jezika. Skupno sem našel 39 variant aleksandrijske recenzije, ki jih je ohranil samo po en staroslovenski rokopis.

d. Po primerjanju števila aleksandrijskih variant v perikopah staroslovenskih evangelistarijev in v onih perikopah, ki so ohranjene samo v tetraevangelijih, opazamo, da so iste precej enakomerno porazdeljene po vsem evangeliju. Ne da se trditi, da bi jih bilo v perikopah, namenjenih za liturgično uporabo, več kot v ostalih delih evangelija. Vendar pa kažejo nekateri odstavki bolj carigrajski značaj kot drugi, n. pr. Mt 9, 18—26 (Jezus obudi Jairovo hčer); 13, 36—43 (prilika o ljuliki med pšenico); 13, 44—50 (prilika o skritem zakladu, o biseru, o mreži); 14, 1—13 (obglavljenje Janeza Krstnika); 17, 1—23 (Jezusovo spremenjenje na gori; ozdravljenje mesečnega; moč žive vere); 18, 1—11 (Jezus opominja k ponižnosti in sviri pred pohujševanjem); 19, 16—30 (o bogatem mladeniču); 20, 17—28 (o materi Zebedejevih sinov); 22, 35—46 (največja zapoved; Kristus-Bog); 24, 1—51 (o razdejanju Jeruzalema in o koncu sveta). Skoro izključno aleksandrijske variante so v celem 10. poglavju (Kristus govori apostolom, preden jih razpošlje); 4, 1—11 (hudobni duh skuša Jezusa); 16, 1—12 (znamenja časa; farizejski in saducejski kvas); 19, 1—12 (o zakonu in o devištvu).

Vseh vzrokov, ki so vplivali na to, da imajo nekateri odstavki one recenzije, ki sta jo za prevod rabila sv. Ciril in Metod, bolj carigrajski značaj, drugi manj, gotovo ne poznamo. Slučaj brezdvoma pri tem ni igral najmanjše vloge. Na enem mestu je korektor opazil inorodno varianto in jo odpravil, drugod ne. Največ je pa vsekakor odločevala uporabnost perikop ali citatov v asketične, homiletične ali dogmatično-polemične svrhe. Mesta sv. pisma, ki so se mnogo citirala, so hitreje dobila v vseh rokopisih enako, stereotipno obliko, in korektor, ki mu je bil

tekst v ušesih, je pri prepisovanju rokopisov ali pri narekovanju hitro opazil, če se na takih mestih kak rokopis loči od običajnega, njemu domačega teksta. Dasi je bila torej ona recenzija novozakonskega teksta, ki je po nji prirejen staroslovenski prevod, dobro zavarovana pred vplivom Carigrada, so se gotovo že zelo zgodaj vrinile vanjo carigrajske variante in izpodrinile aleksandrijske na mestih kot n. pr. Mt 6, 21: "Οπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου (carigragrajski rokopisi pišejo *ὁμῶν* mesto σου; tako imajo tudi vsi slovanski rokopisi: ideže bo estъ skrovište vaše, tu i sръдце vaše); Mt 7, 5: ὑποκριτά, ἐκβάλε πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δοκόν, καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου (carigr. rokopisi imajo τὴν δοκόν pred ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ, enako tudi vsi staroslovenski: liceměre, izъmi pгъvее bгъvъno iz očese tvoego); Mt 18, 19: πάλιν λέγω ὑμῖν, ὅτι, ἐὰν δύο συμφωνήσωσιν ἐξ ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς περὶ παντός πράγματος, οὗ ἐὰν αἰτήσωνται, γενήσεται αὐτοῖς (carigr. rokopisi dostavljajo αὐμὴν pred λέγω in stavijo besedico ὑμῶν pred συμφωνήσωσιν, istotako vsi staroslovenski rokopisi: paky aminъ glagolja vam, êko ašte dъva otъ vasъ sъvѣštaate na zemi) i. dr. Soglasje slovanskih rokopisov na takih mestih dokazuje, da sta sv. brata našla carigrajsko varianto že v grškem tekstu.

Ker je za carigrajsko recenzijo posebno značilno to, da se prvotni tekst, s katerimi se največkrat skladajo rokopisi aleksandrijske recenzije, razširja s posameznimi besedami ali tudi celimi stavki, je bilo kaj lahko popravljati rokopise aleksandrijske recenzije na mnogo citiranih mestih v smislu uradnega carigrajskega teksta. Tako so se nedvomno že pred 9. stol. v rokopisih one recenzije, ki je služila za podlago staroslovenskemu prevodu, nahajali nekateri daljši dostavki, ki so last carigrajske recenzije, kot n. pr.: Mt 5, 44 (ἐβλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς [καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν] ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς καὶ . . .); Mt 18, 11: ἦλθεν γάρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου σῶσαι τὸ ἀπολωλός; Mt 20, 16 (πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί) i. dr. Zato jih najdemo tudi v vseh staroslovenskih rokopisih.

e. Kar velja o grški rokopisni tradiciji, to velja tudi o staroslovenski. Po analognih zakonih, kot se je grška razvijala od 4. stoletja, se je razvijala staroslovenska od 9. stol. naprej, dokler ni dobila popolnoma carigrajske oblike.

V o s k r e s e n s k i j je v že omenjenem spisu o slovanskem prevodu Markovega evangelija dokazoval, da se rokopisi staroslovenskih evangelijev od 11. do 16. stol. dajo z ozirom na nekatere posebnosti razdeliti v štiri skupine ali redakcije. Samo glede najstarejših staroslovenskih rokopisov, ki jih šteje v prvo redakcijo, pravi, da se včasih (иногда) nagibljejo¹⁸ k aleksandrijskemu in zapadnemu¹⁹ tekstu, o rokopisih ostalih treh redakcij pa trdi, da že strogo sledijo tekstu poznejše carigrajske recenzije in vplivnejših komentatorjev (str. 135). Temu bi samo pripomnil, da se že celo v rokopisih, ki jih Voskresenskij prišteva še k prvi redakciji, in sicer k najčistejšim zastopnikom te redakcije, kažejo sledovi korektorjeve roke, ki se je trudila zabrisati sliko prvotnega slovanskega teksta in jo potvoriti z uvajanjem carigrajskih variant. Naj navedem nekaj značilnih slučajev.

Τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε διακρίνειν, τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν οὐ δύνασθε (Mt 16, 3 b) prevaja glagolski cod. Mar. pravilno takole: lice ubo nebesi uměete rasazdati, a znameně vrěmenemъ ne możete. Toda k glagolski besedi *lice*, ki stoji na koncu vrste, je pripisano na desnem robu iste, deloma na levem robu naslednje vrste pred besedo *ubo* s cirilskimi pismenkami *měryi lice*.²⁰ Ta dostavek izvira iz carigrajske recenzije, ki je v nasprotju z veliko večino aleksandrijskih rokopisov pred besedami τὸ μὲν πρόσωπον čitala še besedo ὑποκρίναι. Cod. Zogr. nima dostavka *liceměryi*, ima ga pa n. pr. Nikolski rokopis (po samostanu sv. Nikolaja v Srbiji nazvan, iz 14. stol.), ki ga Voskresenskij šteje še v prvo redakcijo, ker je prepis starejšega glagolskega rokopisa. V prvotnem prevodu sv. Cirila gotovo ni stala beseda *liceměryi*; Zogr. in Mar. podajata pravo Cirilovo besedilo. V Marianskem rokopisu se carigrajska inačica še pozna kot dostavek, Nikolski ima varianto že v tekstu samem.

Mt 18, 29 a se je v prvotnem staroslovenskem prevodu glasil: padъše klevrětъ ego (Mar. z nekaterimi rokopisi Pam-

¹⁸ V resnici je v najstarejših rokopisih Markovega evangelija dosti več aleksandrijskih variant nego jih omenja Voskresenskij.

¹⁹ Po Westcott-Hortovi razdelitvi rokopisnih družin se imenuje tekst starolatinskega in starosirskega prevoda ter nekaterih rokopisov, ki jih Soden prišteva k Pamfilovi (J) recenziji, zapadni tekst.

²⁰ Prim. V. Jagić, Codex Marianus (Berolini 1883) 55.

filove recenzije brez ego) molěše i glagole (Zogr., Mar., Assem., Sav., Nikol.). V Marianskem evangeliju je nad vrsto cirilski pripis: jeho na nogu jemu.²¹ Tekst najboljših in najstarejših aleksandrijskih ter palestinskih rokopisov (*περὸν οὖν ὁ συνδουλός αὐτοῦ παρακάλει αὐτὸν λέγων*), ki je bil sprejet v staroslovenski prevod, je v bizantinski recenziji razširjen z dostavkom *εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ* za besedico *αὐτοῦ*. V Mar. rokopisu se varianta še lahko spozna kot dostavek druge roke, ker je pripisana s cirilskimi črkami nad glagolskim tekstom. V Ostromirovem rokopisu stoje besede *na nogu jemu* že v tekstu.

Posebno zanimiv slučaj je pri Mt 25, 31. Tu se tekst aleksandrijske recenzije glasi: *Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ* itd. Bizantinski rokopisi imajo *πάντες οἱ ἅγιοι ἄγγελοι* in za njimi staroslov. Assem., Zogr.: světi angeli. V Mar. prvotno ni bilo besedice *světi*, a že zelo zgodaj jo je pripisala na koncu vrste druga roka še z glagolskimi črkami,²² iz česar z veliko verjetnostjo sklepamo, da je prvotni slovanski tekst besedico izpuštil, ker je sledil aleksandrijski recenziji.

Pri verzu *Γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν* (Mt 25, 13) imajo rokopisi bizantinske recenzije dostavek: *ἐν ᾧ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται*. Med staroslov. rokopisi se Assem. in Mar. držita aleksandrijske recenzije (brez dostavka), kakor brezdvoma tudi prvotni slovanski prevod; toda v Mar. je že pripisan na robu v cirilici bizantinski dostavek; v njem že sin človečesky prideti. Zogr. in Sav. imata bizantinsko varianto že v tekstu.

Podobno imajo bizantinski dostavek *ὥς δὲ ἐπορεύοντο ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ* (Mt 28, 9) staroslovenski rokopisi Zogr., Ostr., Sav. y tekstu, a ga v Cirilovem prevodu zopet najbrž ni bilo. Kajti v Mar. je šele poznejša roka na robu s cirilico pripisala besede: i jegda iděstě vřzvěstiti učeníkom, jeho, Assemani je v rokopis pa sploh nima nikakega dostavka na tem mestu.²³

²¹ Prim. V. Jagić, Cod. Mar. 64.

²² Prim. V. Jagić, o. c. 95 (pod črto). — V tekstu je Jagić dal besedico med oklepaje.

²³ V Črnčičevi izdaji Assem. evangelija je sicer dostavek bizantinske recenzije v tekstu, a med oklepaji in kurzivno pisan. Pripisal ga je izdajatelj sam, misleč, da je kodeks na dotičnem mestu pomanjkljiv. V glagolski izdaji Fr. Račkega ne najdemo dostavka.

Verjetno se mi zdi, da imamo tudi pri Mt 27, 9 v staroslovenskih rokopisih poskus, izločiti aleksandrijski element iz slovanskega teksta in uvesti carigrajsko varianto. Cod. Ma r. izpušča v tekstu besedo *jeremijemъ* (διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου), a ta beseda je v cirilici dostavljena nad vrsto. Vsi ostali rokopisi jo imajo v tekstu. Ker tudi aleksandrijski rokopis δ 48 ter nekateri drugi rokopisi ne čitajo besede *Ἱερεμίου*, ni izključeno, da je bilo v prvotnem slovanskem tekstu ime prerokovo izpuščeno.

Navedeni slučaji dokazujejo, da je že v početku 11. stol. vladala močna tendenca, dati staroslovenskim rokopisom, ki so dotlej še kolikortoliko čuvali svojo originalnost, značaj uradnega bizantinskega teksta. Kar se radi posebnih okolščin ni izvršilo na grških rokopisih, ki jih je uporabljal pri prevodu sv. Ciril, to se je poskušalo izvršiti čim hitreje na slovanskih rokopisih.

Nasprotno je po dosedaj veljavnih zakonih o razvoju grške in staroslovenske rokopisne tradicije izključeno, da bi se uvažale v tekst aleksandrijske variante in iztrebljale carigrajske. Zato je razumljivo, ako v staroslovenskih rokopisih ne najdemo nikakih sledi, da bi kaka drugotna roka v biblični tekst uvajala aleksandrijske variante. To je nov dokaz, da je staroslovenski prevod samostojna priča zanimivega razvoja svetopisemskega teksta, kakor ga je biblična kritika že dokazala v grški rokopisni tradiciji.

6. Ne more se popolnoma točno konstatirati, kak je bil prvotni staroslovenski (Ciril-Metodov) tekst Matejevega evangelija. A toliko je gotovo, da mu je služila za podlago aleksandrijska recenzija, pomešana z mnogimi carigrajskimi variantami. Carigrajske variante so se toliko bolj pomnoževale, kolikor mlajši so rokopisi. Naravnost presenetljivo je, kako se je mogla v carigrajskem patriarhatu toliko časa ohraniti taka recenzija.

Ker se je v staroslovenskih rokopisih pod vplivom Carigrada nadaljeval isti proces, kot pri aleksandrijski recenziji, katero sta rabila sv. Ciril in Metod, se nam nehote vsiljuje misel, da je rokopis staroslovenskega Matejevega evangelija, kakor je izšel iz rok sv. Cirila, obsegal nedvomno še nekoliko več aleksandrijskih variant, kot sedaj znani najstarejši rokopisi, samo da se je o tem sled že popolnoma zbrisala. Ne da se

tajiti: za rekonstrukcijo prvotnega Cirilovega prevoda Matejevega evangelija so aleksandrijske variante, ki se po splošno priznanih načelih kritike svetopisemskega teksta po 9. stoletju niso mogle uvajati v slovanski tekst, mnogo večjega pomena, nego se splošno misli.

III. Rezultati.

7. Opisano razmerje med aleksandrijskimi in carigrajskimi variantami ne velja samo za Matejev evangelij, temveč za celi staroslovenski Novi Zakon.

V o s k r e s e n s k i j, ki je sicer odločno zastopal stališče, da je staroslovenski prevod sv. pisma najčistejši odsvit bizantinske recenzije, je tudi za Markov evangelij ugotovil aleksandrijske variante.

Glede Apostola²⁴ so nam na razpolago podatki J. V a j s a in V. J a g i ć a. V a j s, ki je po najzanesljivejših rokopisih rekonstruiral staroslovenski prevod Judovega pisma, je primerjal rekonstruirani tekst z grškim izvirnikom. Dognal je, da sledi slovanski tekst na desetih mestih mlajši carigrajski (Lukianovi) recenziji, a ravnoličkokrat se oddalji od nje in gre deloma svojo pot, deloma pa z aleksandrijsko recenzijo (o. c. 191, 437). J a g i ć je dopolnil Vajsa²⁵ ter preiskal odnos Dej. apostolov in apostolskih pisem do grškega teksta, kakor ga je našel pri Tischendorfu. Staroslovenski Apostol sicer ni ohranjen (vsaj celotno ne) v prvotni, takozvani starobolgarski obliki, temveč samo v srednjobolgarski, rusko- in srbsko-cerkvenoslovanski obliki,²⁶ v kateri se je brez dvoma že močno uveljavila carigrajska recenzija; vseeno se je izkazalo, da celo mlajši staroslovenski tekst ne sledi vedno bizantinski recenziji, temveč tudi drugim predlogam. Med variantami, ki jih J a g i ć našteva (str. 45—70), se najdejo tudi aleksandrijske, česar Jagić ne omenja, ker polaga, kakor se zdi, vso važnost na to, da dokaže odvisnost staroslovenskega prevoda od bizantinske recenzije.

²⁴ 'Απόστολος, liturgična knjiga, obsegajoča perikope iz Dej. ap., Pavlovih in katoliških listov. Πραξαπόστολος, knjiga ali rokopis, ki je obsegal celoten tekst Dej. ap., Pavlovih in katoliških listov (analogno kot ἀναγγέλιον in τετραευαγγέλιον).

²⁵ Zum altkirchenslawischen Apostolus I 43 nsl.

²⁶ Prim. Leskien I, c. 154.

8. Celi Novi Zakon, kolikor nam ga je ohranjenega v najstarejših, kolikortoliko še nepopravljenih rokopisih, kaže torej z aleksandrijsko recenzijo nenavadno sorodnost, ki nam jo je pri dosedaj znanih rezultatih zgodovinsko-kritičnega študija svetopisemskega teksta težko razložiti. Aleksandrijske variante so mogle priti v staroslovenski prevod samo po grških rokopisih. Toda rokopisna tradicija carigrajske recenzije, kolikor nam je dosedaj znana, dokazuje proti *V o s k r e s e n s k e m u*, da je bil bizantinski tip svetopisemskega teksta drugačen kot najstarejši staroslovenski. A tudi *V a j s o v a* podmena, da nam je tekst mlajše carigrajske recenzije danes še premalo znan in da bo ravno staroslovenski prevod temu nedostatku odpomogel, se razblini ob dejstvu, da bizantinska pisatelja Fotij in T. Studit iz 9. stol. v svojih spisih izkazujeta tekst sv. pisma, ki se znatno razlikuje od staroslovenskega, a se zelo natančno sklada z recenzijo, ki jo *S o d e n* označuje kot bizantinsko (K). Analogno z *V a j s o m* bi kvečjemu mogli reči: Tekst, rabljen v carigrajskem patriarhatu, nam je v toliko premalo znan, da se ni našel noben grški carigrajski rokopis, ki bi odgovarjal značaju staroslovenskega prevoda.

Če je torej izključeno, da je sv. Ciril rabil za svoj prevod grški tekst uradne carigrajske cerkve, potem je staroslovenski novozakonski prevod, v katerem se izenačuje število aleksandrijskih variant s številom carigrajskih, edino tako razložljiv, da je prevajalec izgotovil prevod po aleksandrijskih rokopisih, ki so bili sicer že močno popravljeni, a vendar iz njih še tako jasno odseva prvotni tip, da jih moramo prištevati k aleksandrijski recenziji. Ti rokopisi so se morali nekje nahajati, kjer niso bili preveč izpostavljeni vplivu carigrajske recenzije, sicer bi jih doletela usoda onih aleksandrijskih rokopisov, ki so bili tako temeljito popravljeni, da jih kritika teksta danes šteje med reprezentante carigrajske rokopisne družine.²⁷

9. Kako sta pa sv. brata prišla do rokopisov aleksandrijske recenzije in kako da nista sprejela v staroslovenski prevod

²⁷ Prim. *S o d e n*: »Bei einer großen Anzahl von Codd. leuchten noch verloren unzusammenhängende Züge aus dem Bild eines besseren Ahnen durch... Nachkommen solcher durchkorrigierten Exemplare sind dann... Repräsentanten von K, verraten aber an dem Korrektor entgangenen Stellen noch die ursprüngliche Grundlage (o. c. 710).

uradnega carigradskega teksta, ki jima je bil pač bolj dostopen nego aleksandrijski?

Težko je dati popolnoma zanesljiv odgovor na to vprašanje, vendar si pa moremo stvar s precejšnjo verjetnostjo razložiti. Aleksandrijske rokopise sta sveta brata lahko dobila celo v Carigradu, kamor so se opetovano zatekali v samostane egiptski menihi, ko je začelo vsled herezij pešati versko življenje v Egiptu in zlasti, ko je vsled vpadov krščanstvu sovražnih mohamedancev bivanje po egiptskih samostanih postalo neznosno. Gotovo so ob tem preseljevanju menihi jemali s seboj dragocene rokopise, ki se jih je mnogo hranilo v egiptskih samostanih.

Še verjetneje pa je, da sta dobila aleksandrijske rokopise na sloviti meniški gori Olimp, v bližini današnjega mesta Brusa v Mali Aziji. Kakor dandanes na Atosu, tako se je nekdanj na Olimpu stekalo menišstvo vseh vzhodnih patriarhatov. Posebno egiptskim menihom je bil Olimp s svojimi številnimi samostani v viharjih časih primerno zatočišče. V teh samostanih so se mogle stare aleksandrijske tradicije mnogo bolj neovirano hraniti, nego v samem Carigradu; v olimpskih samostanih so torej mogli aleksandrijski rokopisi obdržati svoj prvotni značaj. Na Olimpu sta sv. brata preživela več let v samostanski samoti. O Metodu pripoveduje panonska legenda, da je v skrbi za svojo dušo odložil čast cesarskega pokrajinskega namestnika in se podal na Olimp v samoto: »Nolebat enim animam pretiosam inquietare rebus non manentibus in aeternum et data occasione principatu solutus ivit in Olympum, ubi sancti patres vivunt, et postquam se totondit, nigra vestimenta (cepit) et obediebat humiliter, perficiens omnia et totam explens monasticam regulam, in libros incumbebat« (Žitje Met. c. 3). Za bratom je dal slovo svetu tudi Konstantin in si poiskal zavetje na tistem Olimpu, kjer je živel molitvi in knjigam: »In Olympum autem profectus ad Methodium fratrem suum coepit vivere et orationem facere sine intermissione ad Deum, tantum cum libris loquens« (Žitje Konst. c. 7). Na Olimpu sta torej sveta brata imela dovolj prilike, nabaviti si rokopise, katerih tekst ni bil v skladu z bizantinsko recenzijo, in jih vzeti s seboj na Moravsko, da sta po njih prevajala sv. pismo na slovanski jezik.

Da sta si sv. Ciril in Metod izvolila za podlago staroslovenskemu prevodu rokopise aleksandrijskega tipa in se stavila

v nasprotje z uradno carigrajsko cerkvijo, ni čudno, ko je danes znano, da sta tudi v mnogo drugih teoloških vprašanjih znala varovati svojo samostojnost in neodvisnost od uradnega Carigrada.²⁸ Kakor so se v nauku slovanskih apostolov posebno čisto ohranili sledovi davnih izvincarigrajskih tradicij, tako bi bil tudi mjun prevod sv. pisma važen ostanek posebne rokopisne tradicije izvirnega svetopisemskega teksta, o kateri so se po 9. stoletju v grški tradiciji izgubili vsi sledovi.

10. Glede Novega Zakona se ne bo dala več braniti trditev, da vse, kar sta prevedla sv. Ciril in Metod, predstavlja Lukiansko (carigrajsko) recenzijo.²⁹ Glede Starega Zakona se zdi, da je stvar drugačna. Kajti po analogiji NZ bi pričakovali, da bo staroslovenski parimejnik (deli SZ, namenjeni za uporabo pri božji službi), ki ga je na Moravskem prevel sv. Metod, podobno kot novozakonski evangelistariji imel ohranjenih kaj sledov aleksandrijske recenzije. Toda pri Murku, ki v svoji knjigi »Geschichte der älteren südslawischen Litteraturen« jako dobro podaja novejša rezultate slavistike o najstarejši slovanski književnosti, zvemo, da sledi parimejnik uradnemu antiohijsko-carigrajskemu Lukianovemu tekstu, dočim je prevod komentiranih prerokov, ki je nastal pozneje v Bolgariji, prirejen po aleksandrijski redakciji (str. 51. 61. 67).

Sv. Ciril in Metod sta brez dvoma imela v svoji misijonarski biblioteki celotni grški tekst celega sv. pisma Novega in Starega Zakona, verjetno tudi, da za oba zakona tekst iste redakcije.

Nasprotno pa je verjetno, da sta sv. brata starozakonske liturgične perikope prevedla iz posebnega liturgičnega lekcionarija. Ako biblični tekst prevoda »komentiranih prerokov« ni Ciril-Metodov, potem bi se moglo vsaj sklepati, da je dotični grški rokopis iz biblioteka sv. Cirila in Metoda ali vsaj iz biblioteka istega samostana, v katerem sta sv. brata dobila grške biblične rokopise. Z ozirom na novejša rezultate kritike novozakonskega staroslovenskega teksta bi pa vsekakor kazalo, glede izvirne predloge staroslovenske Stare Zaveze revidirati

²⁸ Prim. F. Grivec, Cerkevno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju (Ljubljana 1921) 90—93.

²⁹ M. Murko n. pr. piše: »Es ist in der Tat richtig, daß alles von Cyrill und Method Übersetzte die Lukianische Redaktion repräsentiert« (o. c. 51).

dosedanje mnenje, ki se opira predvsem na raziskavanja ruskega teologa-slavista E v s š e v a. Ni izključeno, da so tudi tu na končno sodbo vplivali predsodki kakor pri Voskresenskem glede na staroslovenski Novi Zakon.

11. Preiskovanje staroslovenskega Matejevega evangelija z ozirom na obliko njegove grške predloge nam z veliko zanesljivostjo pojasni doslej še nezadostno rešeno vprašanje, v kakem odnosu je postanek staroslovenskih tetraevangelijev do evangelistarijev. Aleksandrijske variante, ki so precej enakomerno pomešane v perikopah, ki jih imajo tetraevangeliji skupno z evangelistariji, in v onih, ki se nahajajo samo v tetraevangelijih, dokazujejo namreč, da staroslovenski evangelistariji niso prevodi bizantinskih evangelistarijev, temveč so prirejeni po celotnih grških evangelijskih rokopisih, in sicer po istih, kakor staroslovenski tetraevangeliji.

Ni dvoma, da je Ciril, ne glede na to, ali je začel s prevodom biblije v Carigradu (Olimpu?) ali na Moravskem, prevel najprej one perikope iz evangelijev in apostolskih pisem, ki so se čitale pri božji službi. Legenda pravi, da se je Konstantin, ko je prejel poziv cesarja Mihaela, naj gre na Moravsko, s svojimi pomočniki Bogu priporočil, da mu razodene pismenke za slovanski jezik. »Tako se mu je prikazal Bog, ki uslišuje prošnje svojih služabnikov, in v hipu je (Konstantin) izumil črke ter pričel pisati evangelijsko poročilo: V začetku je bila beseda in beseda je bila pri Bogu in Bog je bila beseda« i. dr. (Žitje Konst. c. 14). Ker se vsi evangelistariji pričenjajo z velikonočno nedeljo in se je na ta praznik čital pri sv. maši začetek Janezovega evangelija (1—17), je gotovo, da ima pisec legende v mislih liturgično knjigo z evangelijskimi perikopami.

Konstantin ni prevel staroslovenskega evangelistarija po bizantinskem evangelistariju (lekcionariju), temveč po celotnem grškem tekstu Nove Zaveze. Kajti kljub temu, da je pri liturgičnih knjigah vladala večja konservativnost in so se dalj časa ohranjale v njih starodavne oblike, bi toliko število aleksandrijskih variant, kot jih je v staroslovenskem evangelistariju, zbuvalo preveliko pozornost. Tak evangelistarij se v carigrajskem patriarhatu nikakor ne bi mogel rabiti in torej tudi ne ohraniti do 9. stoletja.

Prvotno so se pri božji službi sploh uporabljali tudi za čitanje krajših odlomkov iz sv. pisma le celotni rokopisi. Litur-

gične lekcije so bile v tekstu ali na robu na kak način zaznamovane, največkrat s kraticami za besede *ἀρχή* in *τέλος*. Da so taki rokopisi mogli nadomeščati lekcijonarije, je pripomogel *συναξάριον* in pa *μηνολόγιον*, t. j. liste s sezname godov in praznikov ter perikop, ki so se čitale ob dotičnih dneh (prim. poznejši *τυπικόν*). Liturgične knjige, v katerih so že perikope same razvrščene po redu ferij in praznikov, so se pričele uporabljati šele malo pred 6. stoletjem.³⁰

Za sv. brata je bilo primernejše, da sta vzela s seboj na pot rokopis s celotnim svetopisemskim tekstom ter *συναξάριον* in *μηνολόγιον* kot da bi nosila dvojne knjige. V staroslovenskih tetraevangelijih so še ohranjene kratice za označbo liturgičnih lekcij (zač. — kon.).

Iz istega grškega rokopisa s celotnim novozakonskim tekstom kot poprej odlomki za božjo službo so se prav kmalu za tem prevedli še ostali deli Nove Zaveze. Pri tem so se uporabile že prevedene liturgične perikope in se vstavile v slovanskih tetraevangelijih na primerno mesto. Da so tetraevangeliji res tako nastali, imamo značilen dokaz v Marianskem rokopisu. Perikopa Mt 8, 5—13 se pričinja v evangelistarijih tako-le: v⁷ ono vrēme v⁷šed⁷šu isusu v⁷ kapernaum⁷. Zografski tetraevangelij in drugi imajo po grškem: v⁷šed⁷šju že emu v⁷ kapernaum⁷ (*εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καπαρναοῦμ*). Iz tega obojega je nastala lekcija Mar. rokopisa: v⁷šed⁷šju že emu isusovi. Popolnoma analogen slučaj je pri Mt 8, 28 (i prišed⁷šju emu isusovi).

12. Čim starejši je grški kodeks aleksandrijske recenzije, tem manj je carigrajskih variant v njem. Na podlagi navedenih rezultatov smemo sklepati, da so tudi staroslovenski rokopisi tem starejši, čim manj carigrajskih variant nudi njihov tekst, oziroma tem mlajši, čim več carigrajskih variant je v njih, kar se na nekaterih mestih celo jako nazorno pojavlja v pripisih drugotne roke. Torej so aleksandrijske variante velike važnosti za določanje starosti slovanskih bibličnih rokopisov in važna opora za filologe. Variante se niso mogle potvarjati; navadni prepisovalci teksta niso mogli spreminjati z uvajanjem aleksandrijskih variant. Zato so take variante še trdovratnejše

³⁰ Prim. H. v. Soden, o. c. 758; C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments I* (Leipzig 1900) 330.

priče prvotnega Ciril-Metodovega teksta nego pravopisne in jezikoslovne oblike. Iz števila aleksandrijskih variant torej s popolno gotovostjo sklepamo, da je Assemanijev rokopis najstarejši (gl. št. 5 c).

Številne aleksandrijske variante v staroslovenskih rokopisih so prav tako važne za teologe. Noben raziskovalec grškega bibličnega teksta še ni odkril sledov podobne rokopisne tradicije, kakor nam jo je ohranil staroslovenski biblični prevod. Gotovo bo staroslovenski tekst pomagal razjasniti še marsikatero vprašanje biblične tekstne kritike.

Izredne aleksandrijske tradicije v staroslovenskem sveto-pisemskem prevodu se nepričakovano skladajo z novjšimi bogoslovnimi raziskavanji o značaju in virih Ciril-Metodove teologije. Te tradicije v staroslovenskem sveto-pisemskem prevodu glasno in nepodkupljivo pričajo o doslej premalo poznani samostojnosti slovanskih apostolov in opozarjajo bogoslovno znanost na veliko važnost staroslovenske književnosti.

B.

Crítica textus comparatio.

Praenotanda: Textum veteroslavicum cum variis textus graeci recensionibus comparando usus sum critico apparatu, quem exhibet H. v. Soden (*Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt II.* Göttingen 1913).

Codices palaeoslavici adhibiti: Cod. Assemanianus (ed. F. Rački, *Assemanov ili Vatikanski evangelistar*, Zagreb 1865; I. Črnčić, *Assemanovo izborno evangielje*, Rim 1878); cod. Marianus (ed. V. Jagić, *Berolini* 1883); cod. Zographensis (ed. V. Jagić, *Berolini* 1879); *Savina kniga* (ed. Vj. Ščepkin, *Peterburg* 1903); cod. *Ostromiri* (ed. A. Vostokov, *Peterburg* 1843).

Cum dissertatio praesens de critica textus veteroslavici recensione eiusque ad textum Alexandrinum et Constantinopolitanum relatione agat, neque ad recensionem, quam dicunt Pamphili, neque ad discrepantias mere philologicas leviores codicum palaeoslavico-rum animum advertebam. Textum veteroslavicum ex uno alterove codice, plerumque ex cod. Assem., Zogr. vel Mar. allegavi.

Abbreviationes: *Com.* = communis (i. e. textus, quem communiter omnes recensiones exhibent, a quo unus vel pauci tantum codd. Alexandrini discrepant); *H* = recensio Alexandrina seu Hesychii; *K* = recensio Constantinopolitana seu Luciani; *add* = addit; *om* omittit; *l* = loco; *a* = ante; *p* = post; ~ significat verborum ordinem immutatum esse; *A* = cod. Assemanianus; *M* = cod. Ma-

rianus; Z = cod. Zographensis; S = Savina kniga; O = cod. Ostromiri.

Adducuntur lectiones variantes recensitionis H et K in codicibus palaeoslavicus praenotatis occurrentes. Ex sequentibus patet lectiones H in Assem. relative numerosiores esse, quam in ceteris codicibus. Lectiones H in omnibus codicibus (A M Z S O) inveniuntur 264, lectiones K 210; ergo multo plus quam dimidia pars.

1, 2. Com. Ἰσαάκ — isaakъ (A O); H Ἰσακ — isakъ (M S). 5. H Ἰωβήδ; K Ὠβήδ — ovidъ (A [oniodъ] M S O). 6. K add ὁ βασιλεὺς p Δαυιδ — davidъ že carъ (A M S O). 7. H Ἀσάφ; K Ἀσά — asъ, iasъ, asa (A M S O). 10. H Ἀμώς — amosъ (A S); K Ἀμών — amanъ, amonъ (M O). 18. H μνηστυνθείσης τῆς μητρὸς — obračeně bynъši materi ego (A M); K add γάρ p μνηστ. (S O) 20. Com. ἐκ πνεύματος ἐστὶν ἅγιον (S O); H ~ ἅγιον ἐστὶν — otъ d. světa estъ (A M). 25. H ἔτεκεν υἱόν; K add αὐτῆς τὸν πρωτότοκον — roditъ synъ svoi prъvencъ (A M S O).

2, 3. H ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης; K ~ Ἡρώδης ὁ β. — irodъ carъ (A M S O); 8. H ἐξετάσατε ἀκριβῶς — ispytaite izvēstno (A M S O); K ~ ἀκριβῶς ἐξετάσατε. 18. H κλανθμός καὶ ὀδυρμός πολὺς; K add θρήνος καὶ α κλανθμός — plakъ i rydanie i vъrli mnoγъ (A M S O). 19. H φαίνεται κατ' ὄναρ; K ~ κατ' ὄναρ φαν. — vъ sнně єvi sę (A M S O).

3, 2. H λέγων — glagole (M S); K add καὶ α λέγων (A O). 4. H ἡ δὲ τροφή ἦν αὐτοῦ: K ~ αὐτοῦ ἦν — єdъ že ego бє (A M S O). 5. Com. Ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία (M S O); H add πᾶσα ἡ α Ἱεροσ. — vesъ jerusalimъ i ijudei (A). 6. H ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ — vъ ijerdanъstěi rěcě (A M S O); K ἐν τῷ Ἰορδάνῃ. 8. Com. καρπὸν ἀξίων (M O); H καρποὺς ἀξίους — plody dostoiny (A). 10. H ἦδη δέ — uže bo (M O); K add καὶ p δέ (A). 11. H ὁμᾶς βαπτίζω; K ~ βαπτίζω ὁμᾶς — krъštajъ vy (A M O); H ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί — duhomъ svělymъ i ognemъ (M Z); K om καὶ πυρί (A O). 16. H βαπτισθεὶς δέ — krъštъ že (A S O); K καὶ βαπτισθεὶς i βαπτισθεὶς δέ — i krъsti sę (M); H περισσεύων ἐρχόμενον; K add καὶ α ἐρχ. — golabъ i grědaštъ (A M Z O).

4, 1. Com. τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη — togda isusъ vъzvedenъ bystъ (Z); H ~ ἀνήχθη ὁ Ἰ. — vъzvedenъ bystъ isusъ (A M S O); Com. εἰς τὴν ἐρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος: H ~ εἰς τὴν ἐρημον p πνεύματος — duhomъ vъ pustinja (A M Z S O). 3. Com. καὶ προσελθὼν αὐτῷ ὁ πειράζων εἶπεν (Z); H ~ αὐτῷ p εἶπεν — i pristapъ iskusitelъ reče emu (A M S O). 10. H ὕπαγε, σατανᾶ — otidi sotono (A Z); K add ὁπίσω μου p ὕπαγε — idi za mę sotono (M S O). 12. H ἀκούσας δέ; K add ὁ Ἰησ. p δέ — slyšavъ že isusъ (A M Z S O). 13. H Καφαρναούμ; K Καπερναούμ — kaper-naumъ (A M Z S O). 16. H φῶς εἶδεν; K ~ εἶδεν φῶς — viděšę světъ (A M Z S O). 23. H περιῆγεν ὁ Ἰ. ὅλην τὴν Γαλιλαίαν; K ~ ὁ Ἰ. p Γαλ. — prihoždaše vъsja galileja isusъ (A M Z S O).

5, 11. *Η πᾶν πονηρόν; K add ὄημα p πονηρόν — vьse zьle glagolъ (A M Z S); Η καθ' ὁμῶν ἐνεκεν ἐμοῦ; K add ψευδόμενοι p ὁμῶν — na vy lъžešte mene radi (A M Z S). 12. Com. ἐν τοῖς οὐρανοῖς — na nebesehъ (A Z S); Η ἐν τῷ οὐρανῷ — na nebesi (M). 13. Η βληθὲν ἔξω καταπατεῖσθαι; K βληθῆναι ἔξω καὶ ἰβληθὲν ἔξω — isipana bađetъ vьnъ i (M Z). 18. Com. ἀμὴν γὰρ λέγω; Η om γὰρ — aminъ glagolja (A M Z O). 20. Η ὁμῶν ἡ δικαιοσύνη; K ~ ἡ δικαιοσύνη ὁμῶν — pravda vaša (M Z). 25. Η εἰ μετ' αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ; K ~ ἐν τῇ ὁδῷ α μετ' — esi na paṭi sъ nimъ (M Z); Η καὶ ὁ κριτής; K add σε παραδῶ — i sađii tę prędastъ (M Z). 27. Com. ἐροῦμένη; Η add τοῖς ἀρχαίοις — rečeno bystъ drevnimъ (M Z). 30. Η εἰς γένναν ἀπέλθῃ — idetъ vъ geonā (M); K βληθῇ εἰς γένναν vьnvъženo bađetъ vъ geonā (Z). 31. Η ὅς ἄν — iže ašte (M Z); K add ὅτι α ὅς. 32. Η πᾶς ὁ ἀπολύων — vьsěkъ puštajęi (M Z); K ὅς ἄν ἀπολύσῃ. 36. Η λευκὴν ποιῆσαι ἢ μέλαιναν; K ~ ποιῆσαι p μελ. — běla li črъna sъtvoriti (M Z). 37. Com. οὐ οὐ; Η add καὶ α οὐ — i ni ni (M Z). 39. Com. εἰς τὴν δεξιάν σου σιαγόνα; Η om σου — vъ desnājā lanitā (M Z). 40. Com. τὸ ἱμάτιον; Η add σου — sračicā tvojā (M Z). 44. Η ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὁμῶν, προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς; K add εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς p ὁμῶν, add ἐπηρεάζοντων ὑμᾶς καὶ p τῶν — blagoslovite klъnašteję vy, dobro tvorite nenavideštiiмъ vasъ i molite tvorešteję vamъ napasti (A M Z S O). 47. Η οἱ ἐθνικοί; K τελῶναι ἰ ἐθνικοί — mytari, mъzdoimъci (A M Z S O). 48. Η ὁ οὐράνιος — nebesъny (A M Z S O); K ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

6, 1. Η τὴν δικαιοσύνην; K ἐλεημοσύνην ἰ δικαιοσύνην — milo-stynę (A M Z S O). 4. Η ἀποδώσει σοι — vьzdastъ teбѣ (A M Z S O); K add αὐτός α ἀποδώσει; K add ἐν τῷ φανερῷ p σοι — teбѣ avѣ (A M Z S O). 5. Η ὅταν προσεύχῃσθε, οὐκ ἔσεσθε; K προσεύχῃ - - ἔση — egda moliši sę, ne bađi (A M Z S O); Η λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν — glagolja vamъ, vьspriimaṭъ (A); K add ὅτι α ἀπεχ. — ěko vьspriemlajъ (M Z S O). 6. Η ἀποδώσει σοι; K add ἐν τῷ φανερῷ p σοι — vьzdastъ teбѣ avѣ (A M Z S). 13. K add ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμὴν p πονηροῦ — ěko tvoe estъ carъstvo i sila i slava vъ věky aminъ (A M Z S O). 15. Η τοῖς ἐνθρώποις; K add τὰ παραπτώματα αὐτῶν — ěloněkomъ sъgręšenii ihъ (A M S O); Com. ἀφήσει τὰ παραπτώματα (M S); Η add ὑμῖν p ἀφήσει — otъrustitъ vamъ sъgręšenii (A Z O). 21. Η ὁ θησαυρός σου; K ὁμῶν ἰ σου — sъkrovište vaše (A M Z S O). 22. Η ἢ ὁ ὀφθαλμός σου ἄπλοῦς — bađetъ oko tvoe prosto (A M Z O); K ~ ἢ p ἄπλοῦς. 24. Com. οὐδείς δύναται; Η add οὐδέ τις p οὐδείς — nikotožę bo rabъ (A M Z S O). 25. Com. τί φάγητε καὶ τί πίνετε; Η ἢ ἰ καὶ — čto ěste li čto piete (A M Z S O); 30. Com. οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑμᾶς (S); Η πόσω ἰ οὐ πολλῷ — kolmi pače vasъ (A M Z O).

7, 5. *H* ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δόκον; *K* ~ τὴν δόκον *a* ἐκ τοῦ — brŭnŭno izb oka (očese) tvoego (A M Z S O). 15. *Com.* προσέχετε δὲ ἀπὸ; *H* om δέ — vŭnemlĕte otb (A M Z O). 24. *H* ὁμοιωθήσεται; *K* ὁμοιώσω αὐτόν *l* ὁμοιωθ. — upodobljā i (A M Z S O); *H* αὐτοῦ τὴν οἰκίαν — svoją hraminā (O); *K* ~ τὴν οἰκίαν αὐτοῦ — hraminā svoją (A M Z S O). 26. *H* αὐτοῦ τὴν οἰκίαν svoją hraminā (M S O); *K* ~ τὴν οἰκίαν αὐτοῦ (A Z). 27. *Com.* μεγάλη (O); *H* add σφόδρα *p* μεγάλη — velie zĕlo (A M Z S). 29. *H* γραμματεῖς αὐτῶν — kŭnizŭnici ihŭ (A M Z); *K* om αὐτῶν (S O); *H* add καὶ οἱ φαρισαῖοι *p* αὐτῶν: i farisei (A M Z S).

8, 5. *H* Καφερναοὺμ — kafernāumŭ (Z); *K* Καπερναοὺμ — kaperŭnaumŭ (A M S O); 7. *Com.* καὶ λέγει αὐτῷ — i glagola emu (M Z O); *H* om καὶ (A S); *K* add ὁ Ἰησ. *p* αὐτῷ (A M Z S O). 10. *H* παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πλῆσιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εἶδρον; *K* οὐδέ *l* παρ' οὐδενί, ~ ἐν τῷ Ἰσραὴλ *a* τοσαύτην — ni vŭ izraili toliky vĕry obrĕtŭ (A M Z S O). 13. *Com.* ὅπαγε καὶ ὥς; *H* om καὶ — idi, ěkože (A M Z S O); *H* ὁ παῖς; *K* add αὐτοῦ *p* παῖς — iscĕlē otrokŭ ego (A M Z S O); *H* add καὶ ὑποστρέφας ὁ ἑκατοντάρχος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ εἶδρον αὐτόν θγαίνοντα — i vŭzvraštŭ se soŭŭnikŭ vŭ domŭ svoi vŭ tŭ časŭ obrĕte i sŭdravŭ (M Z). 18. *H* πολλὸν ὄχλον — mnogiŭ narodŭ (A S); *K* πολλοὺς ὄχλους — mnogy narody (M Z O). 21. *H* τῶν μαθητῶν — otb učeníkŭ (A M Z S); *K* add αὐτοῦ *p* μαθητῶν — otb učeníkŭ ego (O). 22. *H* ὁ δὲ λέγει αὐτῷ; *K* add ὁ Ἰησ. *p* ὁ δὲ — isusŭ že glagola emu (A M Z S O). 52. *H* σῶσον; *K* add ἡμᾶς *p* σῶσον — sŭpasi ny (M Z); *Com.* οἱ μαθηταί; *H* add αὐτοῦ *p* μαθ. — učeníci ego (M Z). 27. *H* αὐτῷ ὑπακούουσιν; *K* ~ ὅπακ. αὐτῷ poslušajātŭ ego (M Z). 28. *H* Γαδαρηνῶν; *K* Γεργεσηνῶν gergesinskā (A M Z S O). 29. *H* νίε τοῦ θεοῦ — sinu boží (S); *K* add Ἰησοῦ *a* νίε — isuse syne boží (A M Z O). 31. *H* ἀπόστειλον ἡμᾶς; *K* ἐπίτρεπον ἡμῖν ἀπελθεῖν *l* ἀπόστειλον ἡμᾶς — povelí namŭ iti (A M Z S O). 32. *H* εἰς τοὺς χοίρους vŭ svi-nije (A M Z S); *K* εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων — vŭ stado svinoe (O); *H* ἡ ἀγέλη πᾶσα — stado vŭse (A M Z O); *K* πᾶσα ἡ ἀγέλη τῶν χοίρων (O).

9, 1. *Com.* ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον; *H* add ὁ Ἰησοῦς — vnlĕzŭ isusŭ vŭ korabŭ (A M Z S O). 2. *H* ἀφένονται σοι αἱ ἁμαρτίαι σου — otbpuštajātŭ ti se grĕsi tvoí (A Z S). 5. *Com.* σοι αἱ ἁμαρτίαι (M O); *H* σοι *l* σου — ti se grĕsi (A Z S). 6. *Com.* ἐγερθεῖς ἄρρον — vŭstavŭ vŭzŭmi (M Z); *H* ἔγειρε *l* ἐγερθεῖς — vŭstani vŭzŭmi (A S O). 8. *H* ἐφοβήθησαν: *K* ἐθαύμασαν *l* ἐφοβήθησαν — ějudiše se (A M Z S O). 10. *Com.* τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί; *H* ~ ἁμαρτωλοὶ καὶ τελ. — grĕšŭnici i mytari (A M Z S O). 12. *H* ὁ δὲ ἀκούσας εἶπεν; *K* add Ἰο. *p* ὁ δὲ, αὐτοῖς *p* εἶπεν — isusŭ že slyšavŭ reče imŭ (A M Z S O). 13. *Com.* καλεῖσαι δικαίους (O); *H* ~ δικαίους καλ. pravedŭnikŭ prizvatŭ (A M S); *H* ἁμαρτωλοὺς; *K* add εἰς μετάνοιαν *p* ἁμαρτωλοὺς — grĕšŭniky na pokaanie (A M S O). 18. *H* λέγων ἡ θυγάτηρ; *K* add ὅτι *p* λέγων — ěko dŭšti

(A M S O). 24. *Η ἔλεγεν; K λέγει αὐτοῖς* — glagola imъ (A M Z S O). 26. *Η ἡ φάμη αὐτῆς; K αὕτη ἰ αὐτῆς* — vēstь si (A M Z S O). 33. *Com. ἐφάνη οὕτως* — avi se tako (M Z S O); *Η οὕτως α ἐφάνη* — tako ēvi se (A). 35. *Η πᾶσαν μαλακίαν; K add ἐν τῷ λαῷ* — vnsěkā jezā vъ ljudehъ (A M Z S O). 36. *Com. ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους; H add ὁ Ἰησοῦς* — viděvъ že narody isusъ (M Z).

10, 4. *Η Σίμων ὁ Καναναῖος* — Simon Kananēi (M Z); *K Σ. ὁ Κανανίτης*. 8. *Η ἀσθινοῦντας θεραπεύετε, νεκροὺς ἐγείρετε* — boleščeje čelite, mr̃tviję vъskrěšajte (A M Z S); *K om νεκροὺς ἐγείρετε* (O). 10. *Η μηδὲ ῥάβδον* — ni žъzla (M); *K ῥάβδους; Com. τῆς τροφῆς* — pište (Z); *Η τοῦ μισθοῦ ἰ τῆς τροφῆς mъzdy* (M). 14. *Η ἐκ τῶν ποδῶν ὑμῶν* — otъ nogъ vashiъ (M Z); *K om ἐκ*. 18. *Com. ἐπὶ ἡγεμόνας δέ* — prědъ vladyky že (M Z O); *H om δέ* — prědъ vladyky (A). 25. *Com. καὶ ὁ δοῦλος; H καὶ τῷ δούλῳ* — i rabu (A M Z O). 32. *Com. ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ* (Z O); *H ~ αὐτὸν κἀγὼ* — ispravěmъ i i azъ (A M). 33. *Η κἀγὼ αὐτὸν* — i azъ ego (Z); *K αὐτὸν κἀγὼ* — ego i azъ (A M S O).

11, 2. *Η διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ* — učeniky svoimi (A M Z O); *K δύο ἰ διὰ*. 5. *Com. καὶ χωλοὶ* — i hromii (M Z); *H om καὶ α χωλοὶ* — hromii (A O); *H καὶ νεκροὶ* — i mr̃tvii (M Z); *K om καὶ α νεκροὶ* — mr̃tvii (A M). 8. *Η ἐν μαλακοῖς; K add ἱματίοις* — vъ měkky rizu (A M Z O). 9. *Η τί ἐξέλθατε; προφητήν ἰδεῖν; K ~ ἰδεῖν; προφητήν;* — izidoste viděť? proroka li? (A M Z O). 11. *Com. μείζων αὐτοῦ ἐστίν* — bolii ego estъ (A Z); *H ~ ἐστίν αὐτοῦ* — bolei estъ ego (M S O). 16. *Η καθημένοις ἐν ταῖς ἀγοραῖς* — sěděstemъ na trъžištiih (M Z); *K ~ καθημένοις p ἀγοραῖς; H προσφωνοῦντα τοῖς ἑτέροις λέγουσιν; K προσφωνοῦσιν τοῖς ἑτέροις καὶ λέγουσιν* — vъzglāšajātъ drugomъ svoimъ i glagoljātъ (M Z). 17. *Η ἐδοξησάμεν; K add ὑμῖν p ἐδοξην* — plakahomъ vamъ (M Z). 19. *Η ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς; K τέκνων* — otъ čadъ svoihъ (M Z). 23. *Com. καταβιβασθήσῃ; H καταβίση ἰ — βιβασθήσῃ* — snideši (M Z). 26. *Η εὐδοκία ἐγένετο; K ~ ἐγένετο εὐδοκία* — bystъ volě (M Z).

12, 3. *Η ἐπεινάσεν καί; K add αὐτός α καί* — vъzaalka samъ i (M Z). 10. *Com. ἰδοὺ ἄνθρωπος; H add ἦν ἐκεῖ; se člověkъ bě tu* (M Z). 13. *Η ἔκτεινόν σου τὴν χεῖρα; K ~ τὴν χεῖρα σου* — prostъri rākā tvojā (Z). 14. *Η οἱ δὲ φαρισαῖοι ἐξελθόντες* — farisei že išedъše (M Z); *K οἱ δὲ φαρισαῖοι συμβούλιον ἔλαβον κατ' αὐτοῦ ἐξελθόντες*. 15. *Η πολλοὶ; K ὄχλοι πολλοὶ* — narodi mnozi (A M Z S O). 22. *Η τὸν κωφόν; K add τυφλὸν καὶ α κωφόν* — slěpъ i nēmъ (M Z [gluhъ]); *H λαλεῖν* — glagolaše (M); *K add καὶ α λαλεῖν* — i glagolaše (Z). 25. *Η εἰδὼς δὲ τὰς ἐνθυμήσεις* — vědy že mysli (M); *K add ὁ Ἰησοῦς p δέ* — vědy že isusъ mysli (Z). 27. *Com. Βεελζεβούλ; H Βελζεβούλ* — velъzěvolъ (M Z); *Η κριταὶ ἔσονται ὑμῶν; K ~ ὑμῶν ἔσονται κριταὶ* — vamъ bādātъ sadije (M Z). 29. *Η διαρπάσει* — rashytitъ (M); *K διαρπάσαι* — rashytiti (Z). 31. *Η οὐκ ἀφειθήσεται; K add τοῖς ἀνθρώποις p ἀφειδ*.

— ne otpustit' se človenkomъ (A M Z S O). 38. *H* ἀπεκρίθησαν αὐτῷ τινες; *K* om αὐτῷ — otъnѣstaše eteri (M Z). 44. *H* εἰς τὸν οἶκον μου ἐπιστρέφω; *K* ∼ ἐπιστρέφω εἰς τὸν οἶκον μου — vъzvrasha sъ vъ hramъ moi (M Z). 46. *Com.* αὐτῷ λαλῆσαι; *H* ∼ λαλῆσαι αὐτῷ — glagolati emu (M Z). 47. *K* add totum v. 47. (M Z). 49. *Com.* τὴν χεῖρα αὐτοῦ — ruka svoja (Z); *H* om αὐτοῦ (M).

13, 1. *H* ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ — vъ tъzde dni (Z); *K* add δὲ p ἐν — vъ tъ že denъ (M). 4. *Com.* τὰ πετεινά; *H* add τοῦ οὐρανοῦ — pticę nebesъkyję (M Z). 9. *H* ὦτα; *K* add ἀκούειν p ὦτα — slyšati (M Z). 10. *Com.* οἱ μαθηταί (M); *H* add αὐτοῦ učenici ego (Z). 11. *H* εἶπεν — reče (M Z); *K* add αὐτοῖς p εἶπεν. 28. *Com.* οἱ δὲ δοῦλοι — rabi že (M Z); *H* om δοῦλοι — oni že (A O). 34. *H* οὐδὲν ἐλάλει — ničeso že glagolaše (M Z); *K* οὐκ l οὐδέν. 36. *H* εἰς τὴν οἰκίαν; *K* add ὁ Ἰησοῦς — vъ domъ isusъ (M Z). 37. *H* εἶπεν; *K* add αὐτοῖς — reče imъ (A M Z O). 41. *H* τοῦ αἰῶνος; *K* add τούτου — věka sego (A M Z O). 43. *H* ὦτα; *K* add ἀκούειν — uši slyšati (A M Z O). 44. *H* ὁμοία ἐστίν; *K* add πάλιν a ὁμοία — paky podobъno (M Z); *H* πωλεῖ πάντα, ὅσα ἔχει; *K* ∼ πωλεῖ p ἔχει — vъse eliko imatъ prodaetъ (M Z). 46. *H* εὐρὼν δέ; *K* ὅς εὐρὼν — ize obrětъ (A M Z S O). 51. *H* συνήκατε; *K* add λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς — glagola imъ isusъ, razuměete (A M Z S O); *H* ναί; *K* add κύρις p ναί — ei, gosподi (A M Z S O). 52. *Com.* ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς; *H* add Ἰησοῦς p ὁ δὲ — isusъ že reče imъ (A M Z S O). 56. *Com.* ταῦτα πάντα; *H* ∼ πάντα ταῦτα — vsě si (M Z).

14, 3. *Com.* ἔδησεν αὐτὸν καί — svęza i i (M); *H* om αὐτόν — svęza i (Z); *H* Ἡρώδης τότε κρατήσας; *K* om τότε — Irodъ bo emъ (M Z); *H* ἐν τῇ φυλακῇ ἀπέθετο; *K* ∼ ἔθετο a ἐν — vъsadi i vъ temъnicā (M Z). 12. *H* πτώμα; *K* σῶμα l πτώμα — tĕlo (M Z); *H* add αὐτοῦ p πτώμα — tĕlo ego (M Z). 13. *H* ἀκούσας δέ; *K* καὶ ἀκ. l ἀκ. δέ — i slyšavъ isusъ (M Z). 14. *H* καὶ ἐξελθὼν εἶδεν; *K* add ὁ Ἰησ. p ἐξελθ. — i išedъ isusъ vidě (A M Z S). 15. *H* οἱ μαθηταί; *K* add αὐτοῦ — učenici ego (A M Z S O); *Com.* ἤδη παρήλθεν (S O); *H* παρήλθεν ἤδη — minā juže (A M Z); *H* ἀπόλυσον οὖν; *K* om οὖν — otъpusti narody (A M Z S O); *Com.* εἰς τὰς κόμας; *H* add κύκλῳ a κόμας — vъ bližneję gъradъce (A M Z S O). 22. *H* ἠνάγκασεν τοὺς μαθητάς — ubědi učeniky (Z S); *K* add ὁ Ἰησ. p ἠναγκ. (A M O). 25. *H* πρὸς αὐτοῦς περιπατῶν; *K* add Ἰησ. — kъ nimъ isusъ hodę (A M Z S O). 26. *Com.* ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα (S O); *H* ∼ περιπ. ἐπὶ τ. θαλ. — hodęšta po morju (A M Z). 28. *Com.* αὐτῷ ὁ Πέτρος εἶπεν (O); *H* αὐτῷ p εἶπεν — peterъ reče emu (A M Z S); *H* ἐλθεῖν πρὸς σέ — priti kъ tebě (A M Z S O); *K* πρὸς σέ ἐλθεῖν. 29. *H* καὶ ἦλθεν — i pride (A Z S); *K* ἐλθεῖν l καὶ ἦλθεν (M). 33. *H* προσεκύνησαν (S O); *K* add ἐλθόντες a προσεκ. — prišedъše pokloniše se (A M Z).

15, 3. *Com.* καὶ ὑμεῖς; *H* om καὶ — vy (M Z). 6. *H* τὸν νόμον — zakonъ (M Z); *K* τὴν ἐντολήν. 8. *H* ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χεῖλεσι

με τιμᾷ; *K* add ἐγγίξει μοι α ὁ λαός, add τῷ στόματι αὐτῶν καὶ α τοῖς χεῖλ. — približajati se mně ljudje (ljudie) si usty svoimi (M Z). 12. *H* οἱ μαθηταί — učenici (Z); *K* add αὐτοῦ (M). 14. *H* τυφλοὶ εἰσιν ὁδηγοί; *K* ~ ὁδηγοὶ εἰσιν τυφλοὶ — voźdi sāt' slěpi (M Z); *H* πεσοῦνται εἰς βόθυνον; *K* ~ εἰς βοθ. πεσ. — v' ēmaq v'padeta (M Z). 16. *H* ὁ δὲ εἶπεν; *K* add ὁ Ἰησοῦς (M Z). 22. *H* ἐκραύγασεν λέγουσα — v'bz'pi glagoljašti (M Z S O); *K* add αὐτῷ α λέγουσα. 30. *Com.* τυφλοὺς, κωφοὺς; *H* κωφοὺς, τυφλοὺς — němy (i) slěpy (M Z); *H* αὐτοῦ; *K* τοῦ Ἰησοῦ ἰ αὐτοῦ — isusovama (M Z). 31. *H* τὸν ὄχλον θανατᾶσαι — narodu diviti se (M Z); *K* τοὺς ὄχλους (M Z); *H* καὶ χωλοὺς — i hromýje (M Z); *K* om καὶ. 32. *Com.* εἶπεν (A); *H* add αὐτοῖς — reče im' (M Z S O). 33. *H* οἱ μαθηταί — učenici (A M Z); *K* add αὐτοῦ (S O); *Com.* ἐν ἐρημίᾳ; *H* ἐν ἐρήμῳ τόπῳ — na pustě mēstě (A M Z S O). 35. *H* τῷ ὄχλῳ — narodu (M Z S O); *K* τοῖς ὄχλοις (A). 36. *H* καὶ εὐχαριστήσας; *K* om καὶ — hvalā v'z'dav' (A M Z S O); *H* μαθηταῖς — učeníkom' (S); *K* add αὐτοῦ (A M Z O); *H* τοῖς ὄχλοις — narodom' (A M Z O); *K* τῷ ὄχλῳ (S). 37. *H* τὸ περισσεῦον . . . ἤραν; *K* ~ ἤραν α τό — v'z'eše iz'bytyky (A M Z S O).

16, 3. *H* τὸ μὲν πρόσωπον — lice ubo (M Z); *K* add ὑποκρίται α τό. 4. *H* Ἰωνᾶ; *K* add τοῦ προφήτου — iony proroka (M Z). 5. *H* οἱ μαθηταί — učenici (Z); *K* add αὐτοῦ (M). 8. *H* εἶπεν — reče (M Z); *K* add αὐτοῖς. 11. *H* περὶ ἄρτων — o hlěběh' (M Z); *K* ἄρτου; *H* προσέχετε — hranite (M Z); *K* προσέχειν; *H* add δέ (že) p προσέχετε (M Z); *K* om δέ. 13. *H* τίνα λέγουσίν με — kogo glagoljati me (A M Z O); *K* add με p τίνα. 15. *Com.* λέγει αὐτοῖς; *H* add ὁ Ἰησ. — glagola im' isus' (A M Z O). 17. *H* ἀποκριθεὶς δέ; *K* καὶ ἀποκριθεὶς — i ot'vėštav' (A M Z O). 20. *H* τοῖς μαθηταῖς; *K* add αὐτοῦ učeníkom' svoim' (M Z); *H* ὁ Χριστός; *K* add Ἰησ. α Χρ. — isus' hristos' (M Z). 21. *H* εἰς Ἱερουσαλὺμα ἀπελθεῖν; *K* ~ ἀπελθ. εἰς Ἱερ. — iti v ierusalim' (M Z). 27. *Com.* κατὰ τὴν πράξιν αὐτοῦ — děaniju ego (Z); *H* τὰ ἔργα ἰ τὴν πράξιν — po dēlom' svoim' (M). 28. *H* ὅτι εἰσὶν; *K* om ὅτι — sāt' (M Z); *H* τῶν ὧδε ἐστῶτων — ot' s'vde stojęstih' (M Z); *K* ἐστῶτες ἰ τῶν ὧδε ἐστ.

17, 4. *H* ποιήσω; *K* ποιήσωμεν — s'v'tvorim' (A M Z O); *H* Ἠλίq μίαν — ilii edin' (A M Z O); *K* s' μίαν Ἠλίq. 7. *H* καὶ προσῆλθεν . . . ἀράμενος αὐτῶν; *K* καὶ προσελθὼν . . . ἤρατο αὐτῶν καὶ — i pristāp' . . prikosnā se ih' i (A M O). 10. *H* οἱ μαθηταί; *K* add αὐτοῦ (M). 11. *H* ὁ δὲ ἀποκριθεὶς; *K* add Ἰησ. p ὁ δέ — isus' že ot'vėštav' (M); *H* εἶπεν Ἠλλίας μὲν ἔρχεται καὶ; *K* add αὐτοῖς p εἶπεν, add πρῶτον p ἔρχεται — reče im' iliē ubo pridet' prězde (M). 17. *H* μεθ' ὁμῶν ἔσομαι — v' vas' bāda (A M S O); *K* s' ἔσομαι μεθ' ὁμῶν. 20. *H* ὁ δὲ λέγει; *K* add Ἰησ. p ὁ δέ — isus' že reče (A M S O); *H* ὀλιγοπιστίαν; *K* ἀπιστίαν — nevėr'bstvo (A M S O). 21. *K* add totum v. 21 (A M S O). 24. *H* Καφαρναούμ — kafernaum' (M); *K* Καπερναούμ (Z); *H* διδραγμα — digragma (M Z S O); *K* δίδραγμα. 25. *H* καὶ ἐλθόντα; *K* καὶ

ὅτε εἰσῆλθεν — i egda vñide (A M Z S O). 26. *H* εἰπόντος δέ; *K* λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος — reče emu petr (A M Z S O).

18, 2. *H* καὶ προσκαλεσάμενος; *K* add ὁ Ἰησοῦς (A M Z S O). 5. *H* ἐν παιδίον τοιοῦτο; *K* ἐν p τοιοῦτο — otroče takovo edino (M Z). 7. *H* ἀνάγκη γὰρ ἐλθεῖν; *K* add ἐστὶν p γὰρ — nevolě bo est (M Z); *H* ἀνθρώπων; *K* add ἐκείνῳ — člověku tomu (M Z). 8. *H* κυλλὸν ἢ χωλόν; *K* χωλὸν ἢ κυλλόν — hromu li bēdnu (M Z). 11. *K* add totum v. 11 (A M Z S O). 12. *Com.* ἀφείς . . . πορευθεῖς; *H* ἀφήσει ἰ ἀφείς, add καὶ α πορευθ. — osta-vit . . . i šed (A M Z S O). 15. *H* ὕπαγε ἔλεγχον — idi obliči (M Z S O); *K* add καὶ p ὕπαγε (A). 16. *Com.* μὴ ἀκούσῃ; *H* add σου p μὴ — tebe ne poslušat (A M Z S O). 18. *Com.* οὐρανό (S O); *H* οὐρανοῖς — nebeset (A M Z). 19. *H* πάλιν λέγω; *K* add ἀμὴν α λέγω — paky amin (A M Z S O); *H* συμφωνήσωσιν ἐξ ὑμῶν; *K* ὑμῶν συμφωνήσωσιν (A M Z S O). 21. *H* ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ; *K* αὐτῷ α ὁ Π. (M Z). 25. *H* ὁ κύριος — gospod (S); *K* add αὐτοῦ (A M Z O); *H* τὴν γυναῖκα — ženā (S); *K* add αὐτοῦ (A M Z O). 26. *H* σοὶ ἀποδώσω — vřzdam ti (M); *K* ἀποδώσω σοι (A Z S O). 28. *H* ἀπόδος; *K* add μοι — dažd mi (A M Z S O). 29. *H* ὁ σύνδουλος αὐτοῦ παρεκάλει — klevrēt ego molěše (A M Z S); *K* add εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ p αὐτοῦ (O); *Com.* ἀποδώσω σοι (S); *H* add πάντα α ἀποδώσω — vřse ti vřzdam (A M Z O); *H* σοὶ ἀποδώσω (A O). 30. *Com.* τὸ ὀφειλόμενον; *H* add πᾶν α τό — vse dleže (A M Z S O). 31. *H* ἰδόντες οὖν — viděntše že ubo (M); *Com.* ἰδόντες δέ (A Z S O). 34. *Com.* τὸ ὀφειλόμενον αὐτῷ (M Z S O); *H* om αὐτῷ — dleže vse (A). 35. *H* ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν — ot srđec vaši (M); *K* add τὰ παραπτώματα αὐτῶν (A Z S O).

19, 3. *H* καὶ λέγοντες — i glagoljšte (A M Z S O); *K* add αὐτῷ; *H* εἰ ἔξεστιν (S); *K* add ἀνθρώπων p ἔξεστιν — ašte do-stoit člověku (A M Z O). 4. *H* εἶπεν; *K* add αὐτοῖς — reče im (A M Z S O). 5. *Com.* τὸν πατέρα (A); *H* add αὐτοῦ — otca svo-ego (M Z S O); *Com.* τὴν μητέρα (A Z S O); *H* add αὐτοῦ p μητ. — mater svoja (M). 8. *Com.* λέγει αὐτοῖς (M Z O); *H* add ὁ Ἰησ. — glagola im isus (A S). 9. *Com.* μὴ ἐπὶ πορνείᾳ (S); *H* πα-ρεκτός λόγον πορνείας — razvř slovese preljudbōdēina (A M Z O); *Com.* καὶ γαμήσῃ ἄλλην; *H* om καὶ γαμήσῃ ἄλλην (A M Z S O); *Com.* μοιχᾶται (S); *H* ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι ἰ μοιχᾶται (A M Z O). 10. *H* οἱ μαθηταί; *K* add αὐτοῦ — učenici ego (A M Z S O). 14. *H* εἶπεν αὐτοῖς — reče im (A Z); *K* om αὐτοῖς. 15. *H* τὰς χεῖρας αὐτοῖς; *K* αὐτοῖς τ. χ. — na nę rāčě (M Z). 16. *Com.* εἰς — eter (M Z); *H* add νεανίσκος α εἰς — junōša eter (A S O); *H* εἶπεν; *K* add αὐτῷ — reče emu (M Z); *H* δι-δάσκαλε; *K* add ἀγαθέ — učitelju blāgy (A M Z S O). 17. *H* ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; *K* λέγεις ἀγαθόν — glagoleši blāga (A M Z S O); *H* εἰς . . . ἀγαθός; *K* οὐδεὶς ἀγαθός εἰ μὴ εἰς ὁ θεός — niktože blāg tьkmo bog edin (A M Z S O); *H* εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν — vř život (věčny) vñiti (A M Z S O). 20. *H*

ἐφύλαξα; *K* add ἐκ νεότητός μου — съхранихъ оуѣ junosti moeje (A M Z S O). 21. *Com.* ἐν οὐρανῷ (M Z O); *H* ἐν οὐρανοῖς — na nebesehъ (A). 22. *Com.* τὸν λόγον (M Z O); *H* τοῦτον τὸν λ. — slovo se (A S). 24. *H* λέγω ὑμῖν, ὅτι εὐκοπώτερον — glagolja vamъ, ἐκο udobēe (A M Z S O); *K* om ὅτι; *H* εισελθεῖν; *K* διελθεῖν — proiti (A M Z S O); *H* τοῦ θεοῦ (S); *K* add εισελθεῖν p θεοῦ — božie vъniti (A M Z O). 25. *H* οἱ μαθηταί — učenici (A M Z); *K* add αὐτοῦ — ego (S O). 28. *H* καὶ αὐτοί; *K* ὑμεῖς I αὐτοί — i vy (A M Z S O). 29. *H* ἀφῆκεν ἀδελφούς — ostaviti bratrijā (A M Z S O); *K* σ οικίας ἢ α ἀδελφούς.

20, 2. *H* συμφωνήσας δέ — съвѣставъ же (A M Z S O); *K* καὶ συμφωνήσας. 4. *H* ἀμπελῶνα μου — vinogradъ moi (A M Z S O); *K* om μου. 5. *H* πάλιν δέ ἐξελθὼν — paky že išedъ (A M Z S O); *K* om δέ. 6. *H* περὶ δὲ τὴν ἐνδεκάτην — vъ edinajā že na desęte (S); *K* add ὥραν (godina) p ἐνδεκάτην (A M Z O). 7. *H* εἰς τὸν ἀμπελῶνα μου — vъ vinogradъ moi (A M Z S O); *Com.* om μοῦ.; *K* add καὶ ὁ ἐὰν ἡ δίκαιον λήψῃς (A M Z S O). 9. *H* ἐλθόντες οὖν — prišedъšii (ubo) že (A S O); *K* καὶ ἐλθόντες (M Z). 10. *H* καὶ ἐλθόντες — i prišedъše (A O); *K* δέ I καὶ (M Z S); *H* τὸ ἀνὰ δηνάριον καὶ αὐτοί; *K* σ καὶ οὗτοι α τό — i ti po pēņezu (A Z O); *H* om καὶ αὐτοί — i prijęse po pēņezu (M). 12. *H* οὗτοι; *K* add ὅτι α οὗτοι — ἐκο sii (A M Z O); *Com.* ἡμῖν αὐτοῦς (O); *H* ~ αὐτοῦς ἡμῖν (A Z). 13. *H* ἐν αὐτῶν εἶπεν; *K* ~ εἶπεν ἐν αὐτῶν — reče (κτ) edinomu ihъ (A M Z O). 15. *K* ὁ θέλω ποιῆσαι; *K* ~ ποιῆσαι, ὁ θέλω — сътворити, eže hoštja (A Z O); *H* ἡ; *K* εἰ I ἡ — ašte (A M Z O). 16. *K* add πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοὶ ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ (A M Z O). 17. *H* καὶ ἐν τῇ ὁδῷ; *K* ~ ἐν τῇ ὁδῷ καὶ — na pať i (M Z). 22. *K* p πίνειν add ἡ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι, βαπτισθῆναι (idem infra v. 23) — li kръštenie eže azъ kръstaja se kръstiti se (M Z). 23. *H* λέγει; *K* add καὶ α λ. — i glagola (M Z); *H* ἡ; *K* καὶ (i) I ἡ (M Z); *H* ἐξ εὐωνύμων — o šjuja (Z); *K* add μου p εὐων. (M); τοῦτο δοῦναι — sego dati (M Z); *K* om τοῦτο. 24. *H* ἀκούσαντες; *K* καὶ ἀκ. — i slyšavъše (M Z). 26. *H* οὐχ οὕτως ἔσται — ne tako bađetъ (Z); *K* add δέ p οὕτως (M); *Com.* ἐν ὑμῖν — vъ vasъ (M); *H* ὑμῶν (vasъ) I ἐν ὑμῖν (Z). 29. *Com.* ἐκπορευομένων αὐτῶν; *H* ἐκπορευομένου αὐτοῦ — ishodeštju emu (A M Z S). 30. *H* (κύριε), ἐλέησον ἡμᾶς — (gospodi) pomilui ny (Z S); *K* ~ κύριε p ἡμᾶς (A M O). 31. *H* κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς; *K* ~ κύριε p ἡμᾶς — pomilui ny, gospodi (M Z S O). 32. *Com.* ποιήσω; *H* add ἵνα α π. — da stvorja (A M Z S O). 33. *H* οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν — oči naju (A S O); *K* ~ ἡμῶν οἱ ὀφθ. — naju oči (M Z).

21, 1. *Com.* ἤγγισαν . . . ἤλθον; *H* ἤγγισεν . . . ἤλθεν — približi se . . . pride (A M Z S O). 3. *Com.* εὐθέως δέ; *H* καὶ εὐθέως — i abie (A M Z S O). 4. *H* τοῦτο δὲ γέγονεν; *K* add ὅλον p δέ — se že vse (A M Z S O). 5. *H* καὶ ἐπὶ πῶλον; *K* om ἐπὶ — i žrěbe (A M Z S O). 9. *H* οἱ προάγοντες αὐτόν — hodeštei prědъ

nimъ (M Z S O); K om αὐτόν. 11. H ὁ προφήτης Ἰησοῦς; K ~ Ἰησ. ὁ προφήτης — isusъ prorok (M Z S O). 14. H τυφλοί και χωλοί; K ~ χωλοί και τυφλοί — hromi i slēpii (M Z). 24. Com. λόγον ἓνα; H ~ ἓνα λόγον — edinogo slovese (M Z). 28. H ἐν τῷ ἀμπελῶνι; K add μου — vъ vinogradě moemъ (M Z). 29. K οὐ θέλω, ὅστερον δὲ μεταμεληθεῖς — ne hoštā, poslēdъ že raskaavъ se ide (M Z); H ὕπαγε κύριε, καὶ οὐκ ἀπηλθεν 30. K ἐγὼ κύριε, καὶ οὐκ — azъ idaъ gospodī, i ne (M Z), I οὐ θέλω, ὅστερον δὲ μεταμεληθεῖς (H). 31. K λέγουσιν; K add αὐτῷ — glagolaše emu (M Z). 33. H ἄνθρωπος ἦν — člověkъ бѣ (M); K add τις p ἀνθρ. — člověkъ eterъ бѣ (A Z S O). 46. Com. τοὺς ὄχλους; H τὸν ὄχλον — naroda, narodъ (M Z).

22, 1. ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς; K ~ αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς — imъ vъ pritičahъ (M Z). 7. H ἀκούσας δὲ ὁ βασιλεὺς — slyšavъ že carъ (A); K καὶ ἀκούσας ὁ β. (M Z O); H βασιλεὺς; K add ἐκεῖνος p βασ. — tъ (A M Z O). 15. Com. συμβούλιον ἔλαβον; H add κατ' αὐτοῦ — сънвѣтъ сътворисе na nъ (A M Z S O). 20. Com. καὶ λέγει — onъ že glagola (M Z O); H add ὁ Ἰησοῦς (A S). 27. H ἡ γυνή; K add καὶ α ἡ — i žena (M Z). 32. Com. ὁ θεὸς θεὸς νεκρῶν; H om θεὸς α νεκρῶν — bogъ mrтъvyhъ (M Z). 35. H πειράζων αὐτόν; K add καὶ λέγων p αὐτόν — iskušaje i i glagolje (A M Z O). 37. H ὁ δὲ ἔφη; K add Ἰησ. p δέ — isusъ že reče (A M Z S O). 38. H ἡ μεγάλη καὶ ἡ πρώτη; K ~ πρώτη καὶ μεγάλη — ргнѣа i boľšaa (A M Z O). 40. H ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται; K ~ καὶ οἱ προφ. κρεμ. — zakonъ i proroci visatъ (A M Z S O). 43. H λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς — glagola imъ isusъ (A S); K om ὁ Ἰησ. (A M Z O). 44. H ὑποκάτω; K ὑποπόδιον I ὑποκάτω — podnožie (A M Z S O). 45. Com. καλεῖ αὐτὸν κύριον (O); H add ἐν πνεύματι α καλεῖ — duhomъ gospoda naricaetъ i (A M Z S). 46. H ἀποκριθῆναι αὐτῷ — otъnѣstati emu (M); K ~ αὐτῷ ἀποκριθῆναι (Z S O).

23, 3. H ποιήσατε καὶ τηρεῖτε; K ~ τηρεῖτε καὶ ποιεῖτε, add τηρεῖν α τηρεῖτε — bljusti, съbljudajte i tvorite (A M Z O). 4. H δεσμεύουσι δέ — съbiraјatъ že (M Z); K γάρ (bo) I δέ (A O); H βαρέα; K add καὶ δυσβάστακτα p βαρέα — težьka i neudobъ nosima (A M Z O). 5. H πλατύνουσι γάρ; K δέ I γάρ — raširējatъ že (A M Z O); H τὰ κράσπεδα; K add τῶν ἱματίων αὐτῶν — podъmetry vъskrilič rizъ svoihъ (A M Z O). 7. H ῥαββί — učitele (A M Z); K add ῥαββί p δ. 8. H ὁ διδάσκαλος — učitelъ (A M Z O); K καθηγητής I διδ. (nastavъnikъ); K add ὁ Χριστὸς p διδ. — učitelъ hristosъ (A M Z O). 9. H ὁμῶν ὁ πατήρ — vašъ otъcъ (Z); K ~ ὁ πατήρ ὁμῶν (A M O); K ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς — iže estъ na nebesehъ (A M Z O). 10. H ὅτι καθηγητής ὁμῶν ἐστιν εἰς ὁ Χριστὸς — έko nastavъnikъ vašъ edinъ estъ hristosъ (A M Z O); K υἱ εἰς γάρ ὁμῶν ἐστιν ὁ καθηγητής. 13. H Οὐαὶ δέ; K om δέ — gore (M Z — v. 14.) 14. K add totum v. 14 (M Z — v. 13). 19. H τυφλοί; K add μωροὶ καὶ α τυφλοί — bui i slēpii (M Z); Com. μεῖζον; H add ἐστὶν p μεῖζον — bole estъ

(M Z). 23. *Η ταῦτα δέ — si že (M Z); K om δέ; Η ἀκρασίας — nečistoty (M Z); K ἀδικίας l ἀκρασίας.* 34. *Η ἐξ; K add καὶ α ἐξ — i oty (A M Z O).* 36. *Η ἤξει — pridatъ (A M Z); K add ὅτι α ἤξει (O).* 37. *Η ὄρνις ἐπισυνάγει; K ὁ ἐπισυνάγει ὄρν. — sъbiraetъ lęzađ (A M Z O).*

24. 1. *Η ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἐπορεύετο — izъ cerkve idęaše (M Z); K ὁ ἐπορ. ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ; Com. προσῆλθον (Z); H add αὐτῷ p προσῆλθον — pristapiše kъ nemu (M).* 2. *Η ὁ δὲ ἀποκριθεὶς — onъ že otyvęštavъ (A M Z O); K Ἰησοῦς l ἀποκρ.; H ταῦτα πάντα; K ὁ πάντα ταῦτα — vъsęhъ sihъ (A M Z O).* 3. *Com. οἱ μαθηταί (Z); H add αὐτοῦ p μαθ. — učenici ego (A M S).* 7. *Η λιμοὶ καὶ σεισμοί; K add καὶ λοιμοὶ p λιμοὶ — gladi i paguby i trosi (A M Z S).* 15. *Com. ὅταν οὖν ἴδῃτε; H δέ l οὖν — egda že uzrite (M Z S O).* 33. *Com. ταῦτα πάντα; H ὁ πάντα ταῦτα — vъsę si (A M Z S O).* 34. *H add ὅτι α οὐ — ёko ne (A M Z S).* 36. *Η ὁ πατὴρ μόνος — otyсъ edinъ (A M Z S O); K add μου p πατὴρ.* 37. *Η ἔσται — bađetъ (S); K add καὶ p ἔσται (A M Z O).* 42. *Η ποίρ ἡμέρα; K ὥρα l ἡμέρα — vъ kа а godinа (A M Z S O).* 45. *Η ὁ κύριος — gospodinъ (A M Z S O); K add αὐτοῦ p κύριος; Com. τῆς οἰκετείας; H οἰκίας l οἰκετείας — nađъ domomъ (A M Z S O).* 46. *Η οὕτως ποιοῦντα — tako tvorešta (A M Z S O); K ὁ ποιοῦντα οὕτως.* 48. *Com. δοῦλος ἐκεῖνος — rabъ tъ (A Z S O); H om ἐκεῖνος (M); H μου ὁ κύριος — moi gospodinъ (M Z S); K ὁ κύριός μου (A O); K add ἐλθεῖν p κύριός μου (A M Z S O).* 49. *Η συνδούλους αὐτοῦ — klevręty svoје (A M Z S O); K om αὐτοῦ; H ἐσθίη δὲ καὶ πίνη; K ἐσθίειν ... πίνει — ёsti že i piti (A M Z S O).*

25. 2. *Η ἐξ αὐτῶν ἦσαν; K ὁ ἦσαν ἐξ αὐτῶν — bę oty nihъ (A Z S O).* 3. *Η τὰς λαμπάδας; K add αὐτῶν — svętilъniki svoје (A M Z S O); H αἱ γὰρ μωραὶ — buјę bo (A M Z S O); K τινες l γάρ.* 4. *Η ἐν τοῖς ἀγγείοις — vъ sъsаđęhъ (A M Z S O); K add αὐτῶν p ἀγγείοις.* 6. *Η ὁ νυμφίος; K add ἐρχεται p νυμφ. ženinъ — grędetъ (A M Z S O); Com. εἰς ἀπάντησιν (M Z); H add αὐτῷ — vъ sъrętenie emu (A S O).* 9. *Η πορεύεσθε; K add δέ p πορευ. — idęte že (A M Z S O).* 13. *Η ὥραν — časa (A M); K p ὥραν add ἐν ἣ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐρχεται (Z S O).* 16. *Η πορευθεὶς; K add δέ — šędъ že (A M Z S O); H ἐκέρδησεν — priobręsę (A M Z S O); K ἐποίησεν l ἐκέρδησεν; H πέντε; K add τάλαντα — pјętъ talantъ (A M Z S O).* 17. *Η ὡσαύτως ὁ (Z O); K add καὶ p ὡσαύτως — takozde i iže (A M S); Com. ἐκέρδησεν καὶ αὐτός; H om καὶ αὐτός — priobręte (A M Z S O).* 18. *Η γῆν — zemlја (A M Z S O); K ἐν τῇ γῇ.* 19. *Η μετὰ δὲ πολλὸν χρόνον — po mnozę že vręmeni (A M Z S O); K ὁ χρόνον πολλόν; H λόγον μετ' αὐτῶν — o slovesi sъ nimi (A O); K μετ' αὐτῶν λόγον — sъ nimi o slovesi (M Z S).* 20. *Η ἐκέρδησα; K add ἐπ' αὐτοῖς — priobrętohъ imi (A M Z S).* 21. *Η ἔφη αὐτῷ — reče emu (M Z O); K add δέ p ἔφη (A).* 22. *Η ὁ τὰ δύο τάλαντα; K add λαβόν p τάλαντα — priemъ dъva talanta (A M Z S O); Com. δύο τά-*

λαντα (O); *H om* τάλαντα — дѣна (A M Z S); *H* ἐκέρδησα; *K add* ἐπ' αὐτοῖς *p* ἐκερδ. — priobrětohъ ima (A M Z S O). 27. *H* ἔδει σε οὖν — podobaaše ti ubo (A M Z S); *K* οὖν σε. 29. *H* τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος; *K* ἀπὸ δὲ τοῦ *l* τοῦ δέ — otъ ne imaštaago (A M Z S O); *Com.* ὁ ἔχει; *H* δοκεῖ ἔχειν *l* ἔχει — mьnylъ se imy (A M Z S O). 31. *H* οἱ ἄγγελοι — angeli (M); *K add* ἄγιοι *a* ἄγγελοι — sveiiti angeli (A Z O).

26, 3. οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι — arhierei i starci (A); *K add* οἱ γραμματεῖς (кнѣзѣnici) *p* ἀρχ. (M Z S). 7. *H* ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρον — imašti alabastrъ myra (A M Z S O); *K* ἄλαβ. μύρον ἔχουσα. 8. *H* οἱ μαθηταί; *K add* αὐτοῦ — učenici ego (A M Z S O). 9. *H* τοῦτο; *K add* τό μύρον *p* τοῦτο — myro se (A M Z S O). 17. *H* λέγοντες — glagoljašte (A); *K add* αὐτῶ (кѣ nemu) *p* λέγοντες (M Z S). 20. *H* μετὰ τῶν δώδεκα μαθητῶν — съ oběma na desěte učenikoma (A M Z S); *K om* μαθητῶν. 22. *H* εἰς ἕκαστος — edinъ koždo ihъ (A M Z S O); *K om* εἰς. 23. *H* τὴν χεῖρα ἐν τῷ τρυβλίῳ — raka v solilo (M); *K* ἐν τῷ τρυβλίῳ τὴν χεῖρα (A Z O). 26. *H* δούς... εἶπεν; *K* ἐδίδου... καὶ εἶπεν daěše... i reče (A M Z S O). 27. *H* εὐχαριστήσας — hvala vьzdanъ (A S O); *K add* καὶ *a* εὐχ. (M Z). 28. *Com.* τοῦτο γάρ ἐστιν; *H om* γάρ — se estъ kтѣнь (A M Z S O). 29. *H* οὐ μὴ πῶ; *K add* ὅτι (ěko) *a* οὐ (A M Z S O); *H* καινὸν μεθ' ὁμῶν; *K* μεθ' ὁμῶν καινόν — съ vami novъ (A M Z S O). 36. *H* ἐκεῖ προσεύξωμαι; *K* προσενξ. ἐκεῖ — pomoljа se tamo (A M Z S O). 38. *H* λέγει αὐτοῖς — glagola imъ (A); *K add* ὁ Ἰησ. *p* αὐτοῖς (M Z S O). 40. *Com.* καὶ ἔρχεται (A M S); *H add* ἀναστὰς ἀπὸ τῆς προσευχῆς *p* καὶ — i vьstavnъ otъ molitvъ pride (Z O). 42. *H* τοῦτο; *K add* ποτήριον — čaša si (A M Z S O); *H* παρελθεῖν; *K add* ἀπ' ἐμοῦ — mimo iti otъ mene (A M Z S O). 43. *H* πάλιν εὗρον αὐτούς — paky obrěte ję (A M Z S O); *K* πάλιν *p* αὐτούς. 44. *H* πάλιν ἀπελθόν — paky šedъ (A M Z S O); *K* ἀπ. πάλιν; *H* εἰπὼν πάλιν; *K om* πάλιν — rekъ (A M Z O). 45. *H* πρὸς τοὺς μαθητάς — кѣ učenikomъ (A M Z S); *K add* αὐτοῦ (svoimъ) *p* μαθ. (O). 49. *Com.* εἶπεν; *H add* αὐτῶ — reče emu (A M Z O). 52. *H* τὴν μάχαιράν σου — nožъ svoi (A M Z S O); *K* σου τὴν μάχαιραν. 53. *H* παρακαλέσαι... ἄρτι; *K* ἄρτι *a* παρακαλέσαι — nyně umoliti (A M Z S). 55. *H* καθ' ἡμέραν; *K add* πρὸς ὁμᾶς *p* ἡμέραν — vьse dьni pri vase (A O); *H* ἐν τῷ ἱερῶ διδάσκων — vъ cerkvi učę (A Z S O); *K* ἐν τῷ ἱερῶ *p* διδάσκων. 57. *Com.* οἱ δέ — oni že (M Z S O); *H add* οἱ στρατιῶται (voini) *p* οἱ δέ (A). 59. *H* οἱ δὲ ἀρχιερεῖς; *K add* καὶ οἱ πρεσβύτεροι *p* ἀρχ. (A M Z S O); *H* αὐτὸν θανατώσωσιν; *K* θανατ. αὐτόν — ubijate i (A M Z S O). 60. *H* καὶ οὐχ εὗρον πολλῶν ψευδομαρτύρων προσελθόντων — i ne obrěta mnogomъ že съvěděteleмъ pristapavnъsemъ (A M Z O); *K add* καὶ *a* πολλῶν (S), οὐχ εὗρον *p* προσελθόντων (S); *H* δύο; *K add* ψευδομάρτυρες *p* δύο — dьna lъza съvěděteli (A M Z S O). 63. *H* καὶ ὁ ἀρχιερεὺς; *K add* ἀποκριθεὶς *p* καὶ — i otъvěstavnъ arhierei (A M Z S O); *Com.* ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ — synъ

božii (M Z S O); *H* τοῦ ζῶντος *p* θεοῦ — boga živaago (A). 65. *H* ἐβλασφήμησεν; *K* add ὅτι *a* ἐβλάσφ. — έko blasvimi *a* reče (A M Z S O). 69. *H* ἐκάθητο ἔξω; *K* *ς* ἔξω ἐκαθ. — vñpě sěděaše (A M Z S O). 70. *H* ἐμπροσθεν πάντων — prědъ vñsěmi (A M Z S O); *K* add αὐτῶν *a* πάντων. 71. *H* λέγει τοῖς ἐκεί; *K* αὐτοῖς *i* τοῖς — glagola imъ tu (A M S O); *H* οὗτος; *K* add καὶ *a* αὗτος — *i* sь (A M Z S O). 75. *H* εἰρηκότος; *K* add αὐτῷ *p* εἰρ. — izе reče emu (A M Z S O).

27, 2. *H* παρέδωκαν — prědaše (Z); *K* add αὐτόν *p* παρεδ. (A M S O). 5. *H* εἰς τὸν ναόν; *K* ἐν τῷ ναῷ — vъ cerkvi (A M Z S O). 9. *Com.* διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου — ieremiemъ pro-rokomъ (A Z S [isaiemъ] O); *H* om Ἱερεμ. (M). 11. *H* ἔφη; *K* add αὐτῷ *p* ἔφη — reče emu (A M Z S O). 22. *H* λέγουσιν πάντες — glagolaše vñsi (A S O); *K* add αὐτῷ *p* λεγ. (M Z). 28. *H* χλαμύδα κοκκίην περιέθηκαν αὐτῷ — hlamidojъ črnylenojъ oděšē *i* (A M Z S O); *K* *ς* περιέθηκαν αὐτῷ *a* χλαμύδα. 33. *H* κρατίου τόπος λεγόμενος; *K* *ς* λεγόμενος κρατίου τόπος — sъkazaemo kranievo město (A M Z S O). 34. *H* οἶνον; *K* ὀξος *i* οἶνον — ocetъ (A M Z S O). 40. *Com.* λέγοντες ὁ καταλύων; *H* add οὐδ' *p* λέγοντες — glagoljāšte, uva razarěji (A M Z S O). 41. *H* ὁμοίως καὶ — takožde *i* (A); *K* add δέ *a* καὶ (M Z S O); *H* πρεσβυτέρων; *K* add καὶ φαρισαίων *p* πρεσβ. — starci *i* farisei (A M Z S O). 42. *H* βασιλεύς; *K* add εἰ *a* βασιλ. — ašte carъ (A M Z S O). 46. *Com.* ἡλὶ ἡλὶ (A Z S O); *H* ἐλωὶ ἐλωὶ — eloi eloi (M); *H* λεμὰ — lema (A M Z O); *K* λιμὰ (S). 47. *H* ἔλεγον; *K* add ὅτι *p* ἔλεγον — glagolaahъ έko (A M Z S O). 49. *H* ἄλλος δὲ λαβὼν λόγχην ἐνύξεν αὐτοῦ τὴν πλευράν καὶ ἐξῆλθεν ὑδὼρ καὶ αἷμα — inъ že priemъ kopie probode emu rebra *i* izide voda *i* krěvнь (A M Z S); *K* om ἄλλος — αἷμα (O). 50. *Com.* πάλιν κράζας — raky vъzъpivъ (Z O); *H* om πάλιν (A M S). 51. *H* ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω εἰς δύο — sъ vyšьněago krač do nižьněago na dvoe (A M Z S O); *K* εἰς δύο *a* ἀπ'. 58. *H* ἀποδοθῆναι; *K* add τὸ σῶμα — vъdati tělo (A M Z O). 60. *H* καὶ ἔθηκεν; *K* add αὐτό *p* ἔθηκεν — *i* položi e (A M Z O). 63. *Com.* ἐκεῖνος ὁ πλάνος; *H* *ς* ὁ πλάνος ἐκ. — lъstecъ onъ (A M Z O). 64. *H* κλέψωσιν — ukradātъ (A); *K* add νυκτός (noštija) *a* κλεψ. (M Z O).

28, 2. *H* καὶ προσελθόν — *i* pristapъ (M Z S); *K* om καὶ (A O); *H* τὸν λίθον; *K* add ἀπὸ τῆς θύρας *p* λιθ. — kamenъ otъ dvъrii (A M Z S [otъ groba] O). 6. *H* ὅπου ἔκειτο; *K* add ὁ κύριος — ideže leža gosподь (A S O). 8. *H* ἀπελθοῦσαι — otъ šedъši (M Z S O); *K* ἐξελθοῦσαι — išedъši (A). 9. *K* add ὥς δὲ ἐπορεύοντο ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ *a* καὶ — egda že idě-ašete vъzvěstitъ učениkomъ ego (M S O — v. 8); *H* om illa verba (A M). 19. *H* πορευθέντες οὖν — šedъše ubo (A M Z S O); *K* om οὖν. 20. *H* τοῦ αἰῶνος; *K* add ἀμήν *p* αἰῶνος — věka. aminъ (A M Z S O).

PREJELI SMO V OCENO:

I. Od Herderjevega založništva v Freiburgu: Brey, Wenn es in der Seele dunkelt. Ein Buch für die Mühseligen und Beladenen. — Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier. — Cathrein, Katholik und katholische Kirche oder Was hat der Katholik an seiner Kirche und was schuldet er ihr? — Deneffe, Kant und die katholische Wahrheit. — Eberle, Katholische Wirtschaftsmoral. — Geyser, Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über R. Ottos Buch »Das Heilige«. — Grisar, Luthers Trutzlied »Eine feste Burg« in Vergangenheit und Gegenwart. — Grisar-Heege, Luthers Kampfbilder II. Der Bilderkampf in der deutschen Bibel. — Haggenev, Der Gottessohn. IV. Teil. — Keulers, Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches. — Mausbach, Religionsunterricht und Kirche. — Schreiber, Deutsche Kulturpolitik und der Katholizismus.

II. Od »Książnice Polske« v Lvovu in Varšavi: Kwiatowski, De scientia beata in anima Christi.

III. Od F. Rauchovega založništva v Innsbrucku: Straub, De analysi fidei.

IV. Od F. Schöninghove knjigarne v Paderbornu: Zapletal, Grammatica linguae hebraicae cum glossario.

V. Od »Srpske Manastirske Štamparije« v Srem. Karlovcih: Popović, Božanstvena Liturgija sv. oca našega Jovana Zlatoustia.

(Zaključeno 30. junija 1922.)

NOTA.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. II. (1922) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est Din 30. Pro volumine III., subsequente anno 1923 evulgando, pretium, temporum iniuria premente, modicum subibit augmentum, quod in fasciulo I. adnotabitur. Singulos fasciculos extra regni territorium mittendos securitatis causa apud officium postale inscribendos curabimus.

Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«; Ljubljana, Faculté de théologie (Yougoslavie).

NAZNANILO.

Gospode naročnike, ki še niso poravnali naročnine za leto 1922 in so prejeli opomin s pošto-čekovno položnico, vljudno prosimo, naj naročnino, ki je za današnje razmere skrajno nizka, prej ko mogoče pošljejo.

Za prihodnji letnik bomo prisiljeni naročnino nekoliko zvišati. Zvišanje, ki bo kar se da majhno, bomo pravočasno naznanili. Vemo, da je vsako zvišanje naročnine odiozno, toda naraščajoče cene papirja in tiska nas silijo, da ga izvedemo. Gg. naročniki naj to blagohotno upoštevajo in ostanejo zvesti listu, ki ga bomo skušali vedno izpopolnjevati.

Mednarodni kongres za primerjevalno veroslovje v Tilburgu na Holandskem v septembru 1922.

Pred vojno sta se vršila dva taka kongresa, in sicer l. 1912 in 1913 v Leuwenu v Belgiji. Letos se bo spet prvič po vojski vršil podobni kongres v Tilburgu od 6. do 24. septembra, ki bo hkrati tudi prvi večji sestanek katoliških učenjakov iz raznih dežel.

Namen teh sestankov, ki se uradno nazivajo »Semaine d'Ethnologie religieuse«, je, podati navodila za proučevanje nekrščanskih verstev, ki tvori važen del vedno bolj se razvijajočega primerjevalnega veroslovja. Letošnji kongres se bo pečal z zgodovino in metodo te vede, nadalje z vprašanjem daritve, tajnih obredov in zvez primitivnih narodov.

Program obsega 44 predavanj, ki so razdeljena na sedem dni.

Jugoslovani, ki se žele udeležiti kongresa, naj pošljejo prijave pokrajinskemu tajniku za Jugoslavijo, univ. prof. dr. Lamb. Ehrlichu, Ljubljana, Stolno župnišče, ki daje tudi pojasnila glede raznih olajšav, prehrane, prenočišč in potnih listov.