

*Poština za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO VIII

ZVEZEK I

LIUBLJANA 1928

KAZALO

(INDEKS)

Razprave (Dissertationes):

Turk, Tomaž Hren	1
Dolenc, Zakonita zaščita spovedne tajnosti (Le garantie du secret de la confession)	30

Praktični del (Pars practica):

Katoličan in država (J. Ujčić)	48
O stigmatizaciji (Jan. Fabijan)	61
Radio in katoličani (C. Potočnik)	68
Privilegiji pri recitaciji brevirja (C. Potočnik)	72
Pogodba o kavelah pri mešanem zakonu	74

Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi:

Staro krščansko slovstvo (F. K. Lukman)	75
---	----

b) Ocene in poročila:

Zimmermann, Psihologija za srednja učilišča (A. U.) 81
 — Fröbes, Psychologia speculativa. Tom. I: Psychologia sen-
 sitiva (A. U.) 82 — Wunderle, Einführung in die moderne
 Religionspsychologie (E. L.) 83 — Spieß, Die Religionstheorie
 von Ernst Troeltsch (A. U.) 84 — Šimrak, De relationibus
 Slavorum Meridionalium cum Sancta Romana Sede Apostolica
 saeculis XVII. et XVIII. Vol. I. (J. Turk) 85 — Ozvald, Kul-
 turna pedagogika (Jos. Demšar) 87 — Rajić, O religijskoj
 nastavi u našim srednjim školama (Jos. Demšar) 90 — Opeka,
 Večna knjiga (C. Potočnik) 90 — Manete in dilectione mea (C.
 Potočnik) 91.

Razno (Varia):

Peti unionistični shod na Velehradu (A. Snoj) 91 — Narod in
 država 93 — Sv. Bernard Mentonski patron prebivavcem gorā
 in planincem 96 — O mučenju sv. Mohorja (Val. Bernik) 96 —
 Etični prerod (A. U.) 96.



22. 5. 1946 / 3232

TOMAŽ HREN.¹

Dr. Jos. Turk — Ljubljana.

Nota. — Auctor vitam et gesta Thomae Hren (Chroen), IX. episcopi Labacensis (1597—1630), descripsit pro Lexico biographico Sloveno (Slov. bijografski leksikon). Cum articulus sat extensus, fontium atque litteraturae apparatu instructus, in lexico publicari difficulter possit, in commentario nostro integrum in lucem edimus, in lexico autem laudato brevior ponetur articulus, in quo lector, qui uberiores de Thoma notitiam quaeret, ad nostrum remittetur articulum. *Naratio historica in sex dividitur partes: I. Thomae curriculum vitae. — II. Thomae labores ad protestantium influxum refellendum et III. ad restaurationem et reformationem catholicam exsequendam. — IV. Thomae episcopi merita de litteris Slovenis. — V. Thomas artis sacrae promotor. — VI. Thomae indoles atque ingenium.*

Hren Tomaž, deveti ljubljanski škof, je bil rojen 13. novembra 1560 v Ljubljani (Kol. 1622, 13. nov. MHK 1862, 103) in je umrl 10. februarja 1630 v Gornjem gradu. Bil je sin protestantskih staršev, Lenarta, ljubljanskega meščana, večkratnega sodnika in župana, ter Uršule, sestre dunajskega vseučiliškega profesorja etike in vsaj od l. 1572. vladnega svetnika v Gradcu, dr. Gašparja Žitnika (o njem Radics MHK 1860, 3).

I. Vplivi domače protestantske verske vzgoje v njegovi prvi mladosti niso zapustili pri njem nobenih sledov, dasi je bil na svoje domače s srcem zelo navezan. Že v tem je prvič pokazal svojo samostojnost. Tem močnejši pa so bili vplivi, ki so prihajali nanj od strani njegovega odličnega ujca G. Žitnika in od vzgoje, katero mu je ta z očetovsko ljubeznijo poskrbel. Kakor pravi H. sam (Formulare maius 85), ga je l. 1568. osemletnega dečka iztrgal iz žrela krivovercev (ex faucibus haereticorum), ki so se tedaj v Ljubljani tako šopirili, in ga vzel k sebi na Dunaj. Iz H.-ove pripombe »post obitum patris« bi bilo treba sklepati, da je bil njegov oče že takrat mrtev (gl. pa SBL »Hreni«). A že naslednje leto ga je moral tudi od tu rešiti

¹ Temeljno gradivo za Slov. bijogr. leksikon, zato so tudi kratice navedene po njegovi tehniki.

druge, telesne nevarnosti, namreč kuge in ga spraviti v tiho zavetje admontskega samostana, kjer je ostal tri leta. L. 1573. ga je poslal v jezuitske šole v Gradec. S tem je stopil H. v najodločilnejšo fazo svoje mladosti. Sicer je tudi benediktinskemu samostanu v Admontu ohranil trajno hvaležnost za tam dobljeno vzgojo (pismo predstojniku admont. samost. Sebastijanu Nebelu 28. jan. 1615, Radics, LMS 1878, 20—21), a za to, kar je postal pozneje, se je imel zahvaliti vzgoji, ki jo je dobil pri jezuitih (Vol. II. PPP. 279—283; Valv. VIII, 708). Tudi Žitnik je v tem času vplival nanj v veliko bolj določni smeri. Zaradi njegove slabotne telesne konstitucije ga je namenil za duhovski stan in mu kot ubogemu dijaku v dosego tega cilja že 13. maja 1573 pridobil od nadvojvoda Karla beneficij Žalostne Matere božje v kapeli sv. Treh Kraljev v celjski župni cerkvi (Vol. II. PPP. 348). Ta beneficij je H. pridržal do l. 1599. L. 1617. ga je dobil na H.-ovo prizadevanje (Vol. II. PPP. 203) njegov nečak po sestri Uršuli, Tomaž Butalič, rojen 7. marca 1598 (Vol. II. PPP. 69), prezentiran za kanonika v Ljubljani od Ferdinanda II. 14. sept. 1623 (Vol. II. PPP. 446, Acta Aquileien. et Labac. 95); njegov ujec Andrej ga 25. avg. 1615 imenuje »nostrum nepotem, pessimum hominem«, čigar mati »cruciatur misera ob malam eius vitam« (Orožen III, 264—271). Tomažu Hrenu se je torej že tedaj v vsakem oziru obetala lepa karijera, in sicer tem bolj, čim bolj so se razvijale njegove odlične duševne zmožnosti in v čim tesnejšo zvezo je skušal priti z jezuiti in po njih ter po svojem ujcu s katoliškim graškim dvorom. Dokument o tozadevni pozornosti, ki jo je H. vzbujal že tedaj, je njegova oda, ki jo je spesnil v proslavo rojstva Ferdinanda II. l. 1578., in ki je bila o priliki Ferdinandovega krsta izobešena v cerkvi sv. Egidija (ZZ 1897, 627—8; Kol. 1620, MHK 1862, 100). Kot slušatelju retorike se mu je vzbudila pesniška žila v Gradcu, a večino pesmi, ki jih je spretno zlagal v latinskem jeziku v proslavo odličnih osebnosti, je menda zložil na vseučilišču na Dunaju, kamor ga je pošlal Žitnik l. 1579. Tu je študiral filozofijo štiri leta s pomočjo kranjske štipendije Brikcija in Rajmunga v burzi Agni. Po dokončanih filozofskih študijah na Dunaju se je menda mudil zopet v Gradcu pri svojem ujcu (ZZ 648).

Medtem je H. opustil misel na duhovski stan. V tem oziru je zanj značilna njegova literarno morda najlepša glo-

boko sentimentalna pesem *Triumphus amoris* (ZZ 631—637). Poleg misli na karijero v državni službi ga je moralo mikati romantično dijaško življenje v Italiji. Študirati je hotel pravo v Padovi. Žitnik tej njegovi odločitvi ni delal zaprek. S tem je H. našim poznejšim dijaškim generacijam pokazal smer, v katero bi se pa po vsej priliki ne bile obrnile, če bi H.-u ne bil prihranjen nov preobrat njegovih načrtov.

S pesnijo se je H. poslovil od svojega neprecenljivega ujca in dobrotnika že 18. februarja 1585; že tedaj je bil torej storjen njegov sklep, da gre v Padovo. Na tej poti je prišel iz Gradca v Ljubljano koncem januarja 1586. Tu pa je doma pri svoji materi, ki je bila v onem času še luteranka, 2. febr. 1586 zbolel na smrt in bil že tudi previden po katoliškem obredu. Vest mu je začela očitati, da ni storil prav, ko je spremenil svoj poklic, da ga hočeta Bog in Mati božja s to boleznijo odvrniti od nadaljnega potovanja v Italijo, kjer bi se utegnil ujet v mreže raznih grehov pogubiti (ne forte variis peccatorum laqueis perirem iřretitus). Zato se je v tej bolezni spreobrnil: obljubil je, da bo, če ozdravi, obiskal Loreto in vstopil v duhovski stan. Prvo obljubo mu je spovednik o priliki svetega leta spremenil v tem smislu, da mesto lavretanske cerkve lahko obiřče kako drugo Marijino cerkev; drugo pa je izpolnil brž, ko se mu je okoli velike noči povrnilo popolno zdravje.

Odšel je še istega leta študirat teologijo v Gradec. L. 1588. ga je s Tavčarjevim dovoljenjem v Sekovi posvetil za mařnika sekovski škof Brenner (Vol. II. PPP. 347—49). Medtem je že premišljal, katera služba bi mu bila bolj všeč. Zvedel je, da se je ljubljanski kanonik Jakob Eridij umaknil iz Ljubljane na kapiteljsko župnijo Dob. Kot rojstno mesto je bila Ljubljana Hrenu zelo draga. Zato je še kot diakon zaprosil za ta kanonikat pri nadvojvodu Karlu, ki je njegovo prošnjo 9. maja 1588 poslal v preudarek škofu Tavčarju. Ta se je izjavil, da imenovani kanonikat s tem nikakor ni izpraznjen; da pa bi njegova prošnja ne bila zastonj, je svetoval Tavčar Karlu, naj ga prezentira na mesto kanonika-odpadnika Primoža Trubarja († 1586), katero je ostalo do tedaj nezasedeno. Nato ga je Karel prezentiral 24. julija 1588 in H. je dobil Trubarjev kanonikat (Fasc. 6, 8). V tem činu je deloval kot stolni pridigar in po smrti dekana Sebastijana Zamujena 16. nov. 1596

sam postal stolni dekan (Vol. I. PPP. 375). Po smrti škofa Tavčarja, ki je nadvojvodu Ferdinandu priporočil za naslednika H.-a (istotam), ga je nadvojvoda 18. okt. 1597 imenoval, zlasti spričo njegovih zaslug na stolni prižnici, za ljubljanskega škofa (Kol. 1597, 18. okt. MHK 1861, 74; Vol. II. PPP. 207; Fasc. 57, 17). Dokler ni H. postal škof, je užival tudi beneficij sv. Jakoba v župni cerkvi v Konjicah (Koblar, IMK 1892, 65). H.-ovega imenovanja za ljubljanskega škofa se je zlasti veselila nadvojvodinja-mati Marija, duša protireformacijskega gibanja v Notranji Avstriji; čestitala mu je in mu obljubila vso svojo naklonjenost. Njene pomoči je H. tudi kmalu potreboval, ko je šlo za potrditev njegovega imenovanja od strani papeža. Če smemo za enkrat verjeti H.-u, je ona s svojo osebno intervencijo pri Klemenu VIII. v Ferrari dosegla, da je kot kandidat za ljubljansko škofijo zmagal H. nad svojima rivaloma, tržaškim škofom Ursinom de Berthis, ki je hotel dobiti ljubljansko škofijo, in nuncijem Hier. Porzia, ki je hotel imeti tržaško škofijo (Vol. II. PPP. 263, 291; Fasc. 57, 17). Od tega časa datira sovraštvo teh dveh proti H.-u. Pri dvojnem informativnem procesu o H.-u sta ga skušala izpodriniti s sumničenjem o seksualno moralnih zablodah celo z lastno sestro (fasc. ? st. 27, str. 46; Loserth II, 290, prim. ČJKZ 1927, 215). H.-a je potrdil Klemen VIII. 29. marca 1599, v roko je H. dobil potrdilo šele meseca julija (Fasc. 57, 26) in 12. sept. 1599 ga je posvetil v škofa sam nuncij Porzia. Na dneva potrditve in konsekracije spominjata H.-ovi svetinji, ki se hranita v Nar. muzeju v Ljubljani. Na istem mestu (fasc. ? št. 27, str. 46) pravi H., da mu je Ursinus zavidal tudi namestniško mesto v Gradcu, kamor ga je Ferdinand imenoval 24. okt. 1614 (Argo 1894, 198); prišel je v Gradec 21. dec. 1614 (Vol. II. PPP. 94, 95). To dejstvo o Ursinovi zavisti popolnoma potrjuje graški nuncij Paravicini, ki ni stal na H.-ovi strani (ČJKZ 1927, str. 228, 229, št. 129, 130, 131). Namestniško službo je H. opravljal do 11. avg. 1621 (Kol. 1621, 11. avg. MHK 1862, 101). L. 1628. je dobil naslov tajnega cesarskega svetnika. Kot škof je stoloval večinoma v Gornjem gradu in bil tu tudi pokopan, ne da bi bili kdaj njegovo truplo prevažali, kakor trdi Gruden (na str. 870).

II. Hren je živel v času, ki je imel ogromno nalogo, da izvede cerkveno reformo v duhu in po programu tridentinskega cerkvenega zbora. Tudi boj med protestanti in katoličani še ni

bil končan. Značilno je, kako so na ta boj vplivali svetovni politični dogodki. V Notranji Avstriji so si znali pridobiti protestanti v drugi polovici 16. stol. pod pritiskom turške nevarnosti gotovo versko svobodo, a pod Ferdinandom II. se je začela korenita protireformacija. Ta naloga je bila prevelika, da bi jo bila mogla izvesti ena sama osebnost; združiti se je moralo več gibalnih sil, katere je v enaki meri prešinjal isti, po tridentinskem koncilu poživljeni katoliški verski duh. Protireformacijske gibalne sile v Notranji Avstriji so bile papež Klemen VIII., nadvojvodinja Marija in njen sin Ferdinand II. ter škofje Stobej, Brenner in Hren.

Klemen VIII. je od početka svoje vlade z budnim očesom zasledoval razvoj verskih razmer v Notranji Avstriji, poznal jih je deloma iz lastnega opazovanja l. 1588. Klemen VIII. je hotel izvesti najprej reformo, potem šele katoliško restavracijo. Po njegovem nasvetu naj najvažnejša mesta zasedejo katoličani, nato pa naj izvrši knez pravico, ki mu gre po avgsburškem miru. Vse to naj se izvrši previdno, modro, zmerno. Radi pomanjkanja duhovnikov naj se s konkubinarci potrpi, dokler ne pride boljši naraščaj. Za vzgojo duhovskega naraščaja se priporočajo šole jezuitov in semenišča. Predvsem naj nuncij izvrši splošno vizitacijo, pri kateri naj mu previdno pomaga tudi svetna oblast. Reformo samo pa naj izvrše deželni škofje. Značilno je, da je Klemen VIII. polagal pri tem največjo važnost na reformo klera (instrukcija za nuncija Porzia l. 1592.; Schuster 1—16; Pastor XI, 256).

Za avstrijski del oglejskega patriarhata je papež l. 1593. poveril vizitacijo oglejskemu patriarhu Francu Barbaro. V teh pokrajinah namreč že sto let ni bilo nobene vizitacije, vsled česar je svetna in redovna duhovščina skoraj povsod nravno in umsko hudo propadla. Obenem s temi reformnimi težnjami se je pojavila težnja izpodriniti protestantizem. Kakor rečeno je bila duša tega gibanja vdova nadvojvodinja Marija in pa njen brat Viljem Bavarski (Pastor XI, 258). Da se je položaj protestantov ob nastopu vlade njenega sina Ferdinanda II. tako zelo spremenil, si moremo razlagati deloma iz mišljenja in značaja novega deželnega gospoda, ki je bil v jezuitskih šolah vzgojen v globoki vernosti, deloma pa iz vedenja njegovih protestantskih podanikov, ki je deželnega kneza naravnost izzivalo (Pastor XI, 258, 259). Zato je proti

njim začel izvajati pravice deželnega gospoda. Praktične navsote za to nalogo mu je dal lavant. škof Stobej 20. avg. 1598: 1. upravo provinc in mest naj izroči katoličanom, 2. protestanti naj se ne sprejemajo več v deželne zборе, 3. naj izda odredbo, da mora vsakdo prestopiti h katoliški cerkvi ali pa deželo zapustiti. Začne naj pri predikantih, ne pa pri vseh naenkrat (Pastor XI, 260). Temu nasvetu so sledili Ferdinandovi septembrski odloki l. 1598., 13. sept., 23. sept., 28. sept., s katerimi je izgnal predikante iz Gradca; 30. septembra pa je vse lutske meščane svojih dežel pozval, naj prestopijo h katoliški cerkvi ali pa naj se izselijo; javna lutska služba božja je bila s tem prepovedana. Izvedle so te dekrete na Štajerskem in Koroškem verske reformacijske komisije, katerim je načeloval odlični sekovski škof M. Brenner. H.-ovo stališče do teh nadvojvodovih akcij je bilo od početka jasno. Cerkvene reforme v njegovi škofiji ni nič bolj oviralo kakor luteranstvo, ki se je v deželi vkoreninilo. Sicer je imel v svojem dušnopastirskem delovanju kot stolni pridigar gotovo lepe uspehe; z zadovoljstvom je zabeležil v svoj koledar oživitev cerkvenih navad, kakor darovanje sveč na svečnico in praznovanje sv. Jurija na ljubljanskem gradu l. 1597. (Kol. 1597, 2. febr. in 24. apr. MHK 1861, 74), vendar se je zavedal, da brez pomoči javne oblasti proti protestantom ne bo mogoče uspeti. Že njegovi nastopi pred septembrskimi odloki kažejo, da je bil H. o versko politični akciji istega mišljenja kakor nadvojvodov svetovalec Stobej. Koraki proti protestantom na Štajerskem l. 1598. in 1600. so le še bolj podžgali njegovo podjetnost (Kol. 1598, 25., 28. sept. MHK 1861, 75; Kol. 1600, jan.). Sicer je H.-u svetil pred očmi kot zgled škof Brenner (Fasc. 157, 39 fol 62 b^r.; Schuster 880), vendar ga je H. po svojem odkritem boju proti protestantom (Brenner se je v apologiji protireformacije skril pod ime Rosolenza) in po svojih neustrašenih nastopih v deželnem zboru nadkriljeval. Brenner sam je za svojega naslednika priporočal moža, ki bo neustrašeno nastopal v deželnem zboru (Schuster 851). Neustrašenost napram protestantom, katero je Stobej priporočal Ferdinandu in vsem katoličanom, je imel H. že od narave in se je z njo tudi že izkazal. Tako je H. neustrašeno nastopil v deželnem zboru 10. febr. 1597 za poklonitev dežele Ferdinandu pred izročitvijo verskih pritožb; bila je to njegova prva pomenljiva zmagà v boju s protestanti. Tako

neustrašeno je nastopil v precedenčnem prepiru z grofom Ahacijem Thurnom 2. aprila 1598 (Kol. MHK 1861, 74; Argo 1894, 164), pri osvoboditvi škocijanske fare pri Turjaku iz rok protestantov (MHK 1861, 74, 75; Fasc. 57, 17; Koblar, iz letopisov 31) in pozneje pri precedenčnem prepiru z Jak. pl. Edlingom (Kol. 1610, 26. aprila MHK 1862, 25), pri zavzetju špitalske cerkve v Ljubljani, ali ko je nastopal za pravice duhovščine, restitucijo cerkvenega premoženja (Dimitz, MHK 1867, 115), za pravico mest in trgov napram plemstvu, pri izgonu predikantov (MHK 1867, 99; Dimitz III, 309; Fasc. 57, 12) in pri izterjavanju protestantskih knjig (MHK 1867, 113; Vodnikov spomenik 206). On urgira pri nadvojvodinji Mariji, ki je že 6. avg. 1590 (MHK 1867, 80) zahtevala za Ljubljano katoliškega sodnika, naj dela na to, da pridejo v mestni svet sami katoličani (MHK 1861, 74; MHK 1864, 1; Dimitz, MHK 1867, 105; Fasc. 78, 48 in ne obratno kakor Dimitz l. c.). Od l. 1599. je bila mestna oblast v Ljubljani stalno v katoliških rokah. Ko so verske komisije izvršile svoje delo na Štajerskem in Koroškem, je hotel Ferdinand delo reformacijske komisije za Kranjsko odložiti iz strahu pred zunanjim političnim položajem (padec Kaniže) na poznejši čas; a nadvojvodinja Marija, jezuiti in H. so ga pregovorili (Dimitz III, 332), da je ustanovil reformacijsko komisijo tudi za Kranjsko in ji postavil na čelo škofa H.-a. Izgon predikantov se je formalno izvršil ne dolgo prej. Komisija je začela delovati proti koncu l. 1600. in v celoti nazunaj dovršila svoje delo do l. 1603. Glavni uspehi komisije so gotovo H.-ova zasluga. V naslednji dobi je njeno delo obstojalo v nadziranju katoliškega življenja pri onih, ki so se radi ali neradi, resnično ali samo navidezno spreobrnili od luteranstva h katoliški veri. Za slučaje nepokorščine je razpolagala z raznimi občutnimi kaznimi.

L. 1604., 24. okt. je H. poslal na dvor poročilo (protestanti so ga nazvali Famosschrift, ponatisnjeno v Loserthu II, nr. 1632), v katerem se je zavzemal za trgovske koristi mest in njihovo glasovalno pravico v deželnem zboru; hotel je na ta način ojačiti katoliško stranko v deželnem zboru proti lutrskim gospodom in plemičem. Ta korak so protestanti H.-u silno zamerili in od svoje strani poslali nadvojvodu 18. avg. 1607 vse pritožbe, kar so jih mogli zbrati proti H.-u (tekst pri Loserthu II, nr. 1734). H. jih je na Ferdinandov poziv 30. jul. 1608

ovrgel točko za točko. Žal, da Loserth tega H.-ovega odgovora ni ponatisnil. Nahaja se v dunajski Nar. biblioteki pod št. 7250, fol. 112—136; v njem imenuje luteransko pritožnico eine Calumnioschrift. Ta razpor, vsled katerega so 3. dec. 1607 H.-a iz sej deželnege zbora izključili, je poravnal Ferdinand 24. dec. 1608 (Loserth II, nr. 1771, nr. 1759).

Na znotraj protireformacija ni napredovala tako, kakor bi kdo po njenih zunanjih uspehih pričakoval. Vzrok je v tem, da so še vedno smeli bivati v deželi protestantski plemiči, nad katerimi reformacijske komisije niso imele oblasti, dasi jim je bila luteranska služba božja prepovedana 1. marca 1601, 12. sept. 1602, 26. jun. 1604 in 20. sept. 1604 (Loserth II, nr. 1442, 1501, 1590, 1625). V protestantskih plemičih so imeli oni meščani in kmetje, ki so v srcu še ostali luterani, svojo močno zaslombo. H. se je ves čas zavzemal za misel, da je treba tudi luteranske plemiče izgnati iz dežele (Fasc. 157, 39 fol. 29, 30 v—31 v). Ta želja se mu je končno izpolnila. Po zmagah Tillyja in Wallensteina se je Ferdinand brez strahu odločil za izgon luteranskega plemstva. S tem je padla zadnja trdnjava luteranstva v deželi. Značilno je, da se je v tem letu vlada zavedla tudi druge važne naloge, reforme klera. Malo zgledna duhovščina, ki je v tako velikem številu živeča v konkubinatih, je restavracijo katolicizma močno zavirala. Vzrok tega nevrednega položaja klera so bili slabi zgledi luteranskih pridigarjev in pa do izgona luteranskega plemstva nevarnost luteranstva. Cerkvene oblasti so ga z žalostjo v duši trpele, če niso hotele dopustiti, da bi izpraznjena mesta duhovnikov konkubinarcev zasedli predikanti in ljudstvo zapeljali v luteranstvo. Zato je bila naloga škofov pri notranji reformi cerkve zelo težavna; šele zdaj jim je tudi v tem oziru prišla vlada na pomoč.

III. H. se je na vso moč trudil za utrditev in poglobitev verskega življenja med ljudstvom in duhovščino (Fasc. 157, 39 fol. 1 v; KO 1901, 298—299). Delal je v tem oziru neumorno podnevi in ponoči. Niso ga strašili nobeni napor. Skušal si je vzgojiti dober duhovski naraščaj v Marijinem kolegiju v Gornjem gradu, ki ga je l. 1605. na novo obudil k življenju (Formulare maius 29). Žal je tudi z njegovimi gojenci doživel bridka razočaranja. Za bodoči duhovski naraščaj je ustanovil stipendije pri jezuitih v Ljubljani, v Gradcu in na Dunaju (For-

mulare maius 45, 49, 77, 85; Fasc. 57, 40; Fasc. ? št. 18). Vizitiral je svojo škofijo (IMK 1895, 59, 60; Fasc. 157, 39 fol. 55) in vsako leto sklical duhovnike na sinodo v Gornji grad (6. februarja), kjer so se obravnavale vse cerkveno življenje in disciplino duhovnikov tičeče se zadeve. Vse gotovo niso bile enako zanimive in enako dobro obiskane. Dne 6. febr. 1621 (Orožen II, 67) so duhovniki H.-a prosili, naj bi se namesto pozimi vršile v poletnem času, vendar se v tem oziru iz neznanih vzrokov ni nič spremenilo. Posebno važna je gornjegrajska sinoda l. 1604. Na tej sinodi je H. prvi objavil v ljubljanski škofiji tridentinski odlok o sklepanju zakonov (decretum Tametsi) v latinskem, nemškem in slovenskem jeziku. Slovenski tekst je priobčil Steska, Čas 1912, 55—57. Sploh se iz sklepov te gornjegrajske sinode jasno razodeva prizadevanje H.-ovo, da bi se v ljudstvu in med duhovščino ljubljanske škofije res izvedla reforma, kakor jo je zahteval tridentinski koncil. Poleg zakramenta sv. zakona, ki ga urejuje natančno po določenih tridentinskega koncila in ščiti proti raznim grdim pregreham v narodu, daje H. času primerne določbe tudi o vseh drugih zakramentih razen o zakramentu sv. birme, o katerem pa vemo, da ga je H. z vso gorečnostjo delil. Urgira krstne in poročne matice, poudarja korist zakramenta sv. poslednjega olja, o katerem naj duhovniki ljudstvo tem bolj poučujejo, čim bolj se je ta zakrament do tedaj zanemarjal. Z vso odločnostjo prepoveduje razvade nekaterih duhovnikov, ki so v veri omahljive lajike obhajali pod obema podobama in kar več osebam skupaj delili sv. odvezo. Natančne predpise daje duhovnikom; prepoveduje jim popivanje po gostilnah; pod kaznijo, da izgube svoje službe, kakor tudi pod kaznimi, ki jih je določil v isti namen nadvojvoda Ferdinand, naj takoj odpravijo svoje konkubine; župnišča in cerkve naj pridno in skrbno popravljajo in krase; nabavijo naj si katekizem »ad parochos« in ga pridno študirajo. Istotako naj si nabavijo Romanum Sacerdotale. Izpovedujejo naj se tedensko ali vsaj mesečno, brevir naj molijo kolikor mogoče po rimskem obredu vsak dan, istotako naj se kolikor mogoče poslužujejo rimskega misala, dočim naj dele zakramente po rimskem ali pa po dotedanjem oglejskem obredu. Po pridigi naj molijo na glas in počasi molitev za krščansko cerkev, oče naš, angelsko češčenje, vero, deset božjih in pet cerkvenih zapovedi, sedem sv. zakramentov, sedem poglobitnih grehov,

sedem del telesnega in duhovnega usmiljenja, da se bodo na ta način mogli polagoma naučiti teh najpotrebnejših reči tudi neuki ljudje.

Kar se tiče posebe vere, naj stražijo sebi izročeno čredo pred predikanti; naj ne puste, da bi se širile heretične knjige, ampak naj jih ljudem v njegovem imenu odvzemo in sežgo. Brez njegovega dovoljenja tudi ne smejo dopustiti, da bi se v cerkvah pokopavali heretiki, pa naj bodo kateregakoli stanu. Njemu v roke so morali priseči na tridentinsko veroizpoved. Da ne nastane pomanjkanje dobrih duhovnikov, naj vsak župnik po svojih močeh vzdržuje kakega ubožnega dijaka, ki naj bi potem služil cerkvi v duhovskem stanu. Svoji cerkvi naj bodo dobri in gostoljubni gospodarji, svojo hišo in družino naj pobožno vodijo in uče z besedo in z zgledom, kakor je Kristus, glava telesu vesoljne cerkve, začel delati in učiti. Spominjajo naj se, da so po njegovi milosti postavljeni ne pod mernik, ampak na svečnik cerkve in da morajo biti sol in luč sveta.

Zanimivi so ti H.-ovi odloki zaradi tega, ker jih je izdal pred vizitacijo nuncija Salvaga l. 1607., ki v svojih poročilih niti z besedico ne omenja teh H.-ovih prizadevanj, temveč ga, bijoč dejstvom v obraz, očrnjuje v ravno nasprotnem smislu.

Vprašanje je, ali se je nuncij Salvago zavedal krivice, ki jo je delal H.-u s svojimi poročili kardinalu-državnemu tajniku Borgheseju. Hren nam pojasnjuje, da je Salvago svoje sovražno stališče proti njemu podedoval od svojega prednika, nuncija Porzia (Vol. II. PPP. 263). Tudi iz Rima je dobil Salvago na koncu opomin, zakaj se ni o resničnosti obtožb proti H.-u bolje informiral (ČJKZ 1927, str. 221, št. 115). H.-u sploh ni hotel dati prilike, da bi dokazal svojo nedolžnost glede očitane incesta, dokler ga k temu ni prisilil Rim. Tako ga je moral 22. nov. 1610 pripustiti h »kanoničnemu očiščenju«, t. j. tiste vrste procesu, v katerem obtoženec s prisego in s prisežnimi pomagači dokaže svojo nedolžnost. Izročiti mu je moral pismeno oprostilno razsodbo, v kateri je izjavil, da je bil H. denunciran po obrekovanju (J. Turk, Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. novembra 1609). Torej ravno canonica purgatio (ČJKZ 1927, str. 221—222, št. 116, 118) postavi očitke o Hrenovem nemoralnem življenju na laž. Če bi ne bili H.-a poznali, ga cenili in ščitili Ferdinand II. in jezuiti, bi ga bili pri tej priliki njegovi nasprotniki uničili. V Kamniku so protestanti ponoči nanj na-

ravnost streljali. Kakor v delu tako se je H. izkazal junaka tudi v trpljenju in hrepenel po mučeniški kroni (eorum [lut. ple-mičev] calumnias, technas et persecutiones nihili plane curo et moror; sed utinam daretur mihi pro Ecclesia Dei cum b. Thoma episcopo Cantuariensi occumbere et si placet divinae Bonitati ut, cum ab ipsis iam saepius in publicis viis tum etiam in oppido Camnicensi medio Labacum versus itinere ubi in me in aedibus meis quiescentem nocturno tempore aliquot sclopetos explo-serunt fuerim appetitus, ab haereticis interficiar, tako H. v svoji instrukciji l. 1608. Fasc. 57, 17). Bridkosti in težave so mu pri vladi škofije prizadevali celo njegovi najbližji prelati prošt Gašpar Freudenschuss (Fasc. 157, 39 fol. 18; Fasc. 136, 1; Fasc. ?, št. 21; Vol. II. PPP. 545?), prošt Andrej Kralj (Fasc. 157, 39 fol. 18 v, fol. 74 v, 75; Fasc. 205, 14; Fasc. 138, 20; Vol. II. PPP. 162—3), stolni dekan Mikec (Fasc. 157, 39 fol. 20, fol. 78 v do 79 v) in prošt Gašp. Bobek (Fasc. 141, 25; Fasc. 57, 33, Fasc. ? št. 27, str. 21, 44), prej kaplan graškega nuncija Paravicinija, ki se je ravno zaradi Bobka spustil v intrige proti H.-u. Para-vicini je bil po značaju velik pesimist, ki je videl in slikal vse črno (Duhr, *Gesch. der Jesuiten* II, 2, 696). Triumfirati je hotel nad H.-om z apostolsko vizitacijo, ki pa je Rim ravno zaradi tega njegovega razpoloženja ni maral poveriti njemu, temveč jo je poveril škofu dominikancu Ksistu Carcanu l. 1620. in 1621. (Fasc. 41, 41; Fasc. 43, 5; Vol. II. PPP. 261—3). Težave mu je delal oglejski patriarh, ki si je prisvajal oblast nad kartuzijan-skim samostanom v Bistri in nad cistercijanskim samostanom v Kostanjevici, nad Kranjem in župnijo Šalek na Štajerskem (Fasc. 48, 25; Fasc. 133, 1; Fasc. 111, 1; Fasc. 57, 18; Fasc. 157, 39 fol. 52 v, 53; Fasc. 57, 26; Vol. I. PPP. 343—4, 352—3; Vol. II. PPP. 152; Orožen V, 127—130). Patriarh je le z gnevom prenašal, da je bila ljubljanska škofija od njegove nadoblasti eksemptna. Ko je njegov vizitator tržaški škof Ursinus posvetil v Kostanjevici (l. 1611.) tri oltarje, v Bistri pa dva in poleg tega tu tudi birmal nekaj oseb, ki jih je v ta namen pripeljal s seboj iz Cirknice, je H. nad posvečenimi oltarji proglasil interdikt in oltarne plošče z relikvijami vred dal odstraniti, v Kranju pa je vizitatorju Ursinu (1611) osebno zabranil vstop v cerkev in radi teh protipostavnih dejanj proglasil nad njim suspenzijo (IMK 1895, 61—62, 110, 111; Vol. I. PPP. 349—52; Fasc. 57, 17). V vrtincu teh nasprotovanj je bil škof Hren

tem hvaležnejši svojim vzgojiteljem in najboljšim sodelavcem pri cerkveni reformi, jezuitom, pri katerih je našel v najhujših trenutkih tolažbo in moralno podporo. Iz hvaležnosti in verske gorečnosti jim je pomagal graditi v Ljubljani njihov koleg, šolo in cerkev sv. Jakoba, ki jo je posvetil dne 15. novembra 1615; zgradil jim je nanovo njihovo vilo v Tivoliju (1611), pri Trstu pa vilo *Coronaeum* (Kol. 1626, 27. februarja MHK 1862, 105). Obrnil se je 17. marca 1610 na papeža s prošnjo, da se čim prej proglasi za svetnika Ignacij Lojola, katerega je imenoval patrona ljubljanske škofije (Kol. 1610, 19. jun. MHK 1862, 25). Nič manj dragi so mu bili kapucini, ki so se pod njegovo vlado naselili v Ljubljani in uspešno delovali za versko obnovo med ljudstvom. Odkazana jim je bila splošna špitalska cerkev (Fasc. 57, 17).

O uspehih in težavah svojega škofovanja je H. poročal v Rim v globoki vdanosti do vrhovnega cerkvenega poglavarja, dasi je vsled žalostnih izkušenj z graškimi nunciji postal do uradnikov rimske kurije nezaupen (Fasc. 157, 39 fol. 68). Poročil za Rim je spisal vsaj šest, če so le bila tudi vsa odposlana (Fasc. 48, 2; Fasc. 57, 12; Fasc. 57, 17; Fasc. 57, 26; Fasc. 57, 40; Fasc. 157, 39 fol. 34 v—35 v). V njih omenja tudi, kako je kot reformacijski komisar porušil in razstrelil več luteranskih sinagog in da je dal trupla protestantov iz grobnic v katoliških cerkvah izkopati, n. pr. truplo superintendenta Spindlerja, ki ga je iz špitalske cerkve sv. Elizabete dal ponoči vreči v Ljubljano (Danica 1903, 146). Za sežiganje protestantskih knjig je dobil iz Rima celo pohvalo (Fasc. 57, 31). Vsekakor se je jasno zavedal svoje dolžnosti glede vizitacije *liminum apostolorum*, dasi je sam osebno nikdar ni opravil; bil je vsaj šestkrat dispenziran iz najrazličnejših vzrokov kakor vsled bolezni, vojne nevarnosti, slabega materialnega položaja škofije, vsled preobilnih poslov, ki so zahtevali njegovo bivanje v domovini itd. (Fasc. 57, št. 11, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 32, 36, 42, 47, 74; Fasc. 76, 36). Kakor druge škofove v onem času je vsled neprevidnega odlašanja viz. lim. tudi njega ipso facto zadela cerkvena kazen. (Zgoditi se je moralo to v četrtem kvadrantju 1611—1615; Fasc. 57, št. 22, 25). Njegovemu spovedniku je potem rimska kongregacija dala pooblastilo, da ga od te cenzure odveže (Fasc. 57, 30). V Italiji ni sploh nikdar prišel dalje kot do Ogleja in to o priliki goriške sinode l. 1602.,

kamor ga je bil nadvojvoda poslal kot svojega komisarja. Na tej sinodi je napram nelojalnemu patriarhu na javni seji nastopil tako odločno za svoje pravice nad kostanjeviškim samostanom, da je patriarhu za trenutek zaprl sapo (Protocoll. št. 31, str. 298). Leta 1628. si je pridobil patronat nad Kamnikom (Fasc. 81, 46; Fasc. 126, 4); ustanovil je dve novi župniji, Kropo in Belo peč. Koliko cerkva in oltarjev je posvetil, koliko klerikov ordiniral in koliko oseb birmal, o tem najbolj jasno govore njegovi škofijski protokoli. Njegovo pospeševanje raznih bratovščin, bratovščine žalostne M. b. pri njegovem beneficiju v Celju (Orožen III, 249), bratovščine sv. R. T. in Marije vnebovzete v Ljubljani in bratovščine Marijinega oznanjenja v Gornjem gradu omenimo le mimogrede (Fasc. 57, 26). Ljudstvu je oznanjal besedo božjo v njegovem jeziku in ž njim prepeval slovenske cerkvene pesmi. Pri cerkvenih ljudskih pobožnostih pri Novi Štifti je neenkrat prebil spovedujoč in poslušajoč cerkvene pesmi celo noč; zjutraj je imel govor, nato pontifikalno mašo, potem birmovanje in druge vespere in šele pozno popoldne se je podal h kosilu. Ni čuda, če so ga taki naporji položili na bolniško postelj, zlasti če pomislimo, da ni bil nikoli trdnega zdravja; poleg tega je moral biti, kot se zdi, majhne ali vsaj slabotne postave, v kateri je prebival velik in neupogljiv duh. Svoje telo imenuje namreč vedno le *corpusculum*. Ko je l. 1617. zbolel na smrt (Vol. II. PPP. 185), je neoficialno že do papeža prišla vest, da je umrl. Vsaj tako je dejal Pavel V. ljubljanskima kanonikoma Bertogni in Dienstmannu v avdijenci 6. nov. 1619 (Fasc. 57, 32). Verjetno je, da je svoje ozdravljenje iz te smrtnonevarne bolezni kakor ono na razpotju svojega poklica in pozneje l. 1626, 22. maja (MHK 1862, 106) pripisoval Materi božji. Do Matere božje je sploh gojil nežno in zvesto ljubezen. Ona mu je Magna Mater Virgo in izrek *Laus Deo eiusque Magnae Matri Virgini* smemo imenovati H.-ovo drugo geslo. Tako, in ne kakor Orožen V, 115, je treba razrešiti napis, ki ga je dal napraviti na župnišču v Škalah. Če se je za delo navduševal z geslom: *Terret labor, aspice praemium*, mu je drugo geslo priklopilo iz srca po dovršenem delu kot hvaležna molitev.

Poživil je nadalje slovensko božjo pot v Aachenu in tamošnje češčenje sv. Cirila in Metoda, katerih beneficij se je nahajal tam (ss. *Cyrilli et Methodii confessorum nationis sla-*

vicae apostolorum ac patronorum... huius nostrae nationis slavicae; Schumi II, 75, 106; Grivec, Sv. Ciril in Metod 143).

Na pomen protireformacije v narodnem oziru in za duševno življenje Jugoslovanov je v zadnjem času opravičeno opozoril Murko (*Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven*. Prag u. Heidelberg 1927). Med drugim ji daje poseben pomen gibanje za cerkveno zedinjenje. H. temu pokretu nikakor ni stal pasivno ob strani. Zmag nad tedanjim sovražnikom našega naroda in krščanskega imena, nad Turki, pred katerimi so pribežali Uskoki do naših mej, se ni kdo kmalu veselil bolj kakor on. Slavno zmago nad Turki pri Sisku l. 1593. je hotel tudi on ovekovečiti (in anathema oblivionis IMK 1900, 130) v pesmi in sliki.

O bitki pri Sisku je dal napraviti H. dve sliki na platno. Ena je visela v stari ljubljanski stolnici. Na to se nanaša H.-ov slavospev o zmagi nad Turki pri Sisku *Depictas tabulis* in (mogoče tudi H.-ov) slavospev *Turcica signa*, o katerem pravi Valv. XV, 534, da je bil napisan pod podobo, ki je visela v deželni hiši; nanjo se nanašata slavospeva H.-ovega prijatelja Boštjančiča *Dena super bis* in *Huc oculos*, izmed katerih je drugi posvečen H.-u. Po tej sliki je bila l. 1731. menda posneta slika na bakreni plošči, ki se nahaja v Nar. muzeju v Ljubljani. Drugo sliko, ki je visela v deželni hiši, je posnel Valvazor XV, 534 (Koblar, IMK 1900, 128—134, kjer so ponatisnjeni slavospevi *Depictas tabulis*, *Dena super bis* in *Huc oculos*, dočim je slavospev *Turcica signa* ponatisnjen v *Dolničarjevi Hist. eccl. cath.* 19; Radics, LMS 1878, 27). Zmago pri Sisku je H. proslavil še s slavospevom *In vexillum Hassan*, ponatisnjenim pri Valv. XV, 534.

Kraje, po katerih so se vršili boji s Turki, zlasti Sisek, si je H. sam ogledal l. 1601. Za obmejno posadko v Petrinji je zgradil cerkev večinoma na svoje stroške.

Iz obleke Hasana-paše je H. dal napraviti za ljubljansko stolnico paramente, v katerih je na dan sv. Ahacija sam maševal. Mašni plašč se v ljubljanski stolnici še danes hrani, a se v njem ne mašuje radi praznika spoznavalca Pavlina (22. junija), kar ljudstvo pogaša. Moglo bi se iz Rima dobiti dovoljenje za škof. proprium.

Delo za cerkveno zedinjenje med Uskoki je H. pospeševal s svojimi nasveti in s praktičnimi ukrepi. Kot humanist sicer

glagolizma menda ni ljubil, tudi za vzhodni obred se menda ni navduševal. Zelo pa mu je bilo pri srcu vprašanje, kako privedi Uskoke v katoliško cerkev. Za Uskoke sta se posebno zanimala zagrebški škof Peter Domitrović (1618—1628), katerega je l. 1600. v mašnika posvetil H. (Vol. I. PPP. 349), in duhovnik Martin Dubravić, oba uskoška sinova. Poslednjega je dal H. na svoje lastne stroške izšolati v Gradcu; z njim se je l. 1619. posvetoval, kako bi se dalo izboljšati dušno pastirstvo med Uskoki. Dubravić je med Uskoki zelo dobro deloval. Ko je pečki patriarh Ivan na željo Uskokov poslal Simeona Vratanja, ki naj bi med njimi vršil vrhovno oblast, ga je Dubravić podpiral v gospodarskem oziru in ga pridobil za to, da je priznal rimski primat in tako postal prvi unijatski škof (Mal 152, 153). Ko je pozneje dunajski nuncij Caraffa l. 1625. vprašal zagrebškega, tržaškega in ljubljanskega škofa za svet o delu za unijo, je najhitreje odgovoril H. s pismom od 31. dec. 1625 (Šimrak 40—43). Njegov nasvet, katerega je polagal na srce nadvojvodu Ferdinandu že v dobi svojega namestništva v Gradcu, je, naj bi katoliški škofje in prelati vzgajili na svoje stroške Uskokom vsaj 12 domačih duhovnikov, ki bi se potem podali med svoje uskoške rojake in tam delovali. H. je že dva mladeniča vzgajal v ta namen, a sta umrla; sedaj (1625, a tudi še 1629) da vzgaja v isti namen dva turška sinova, Gregorja Aljića in Ivico Toma, ki ju je iz Žumberka poslal studirati v Gornji grad. Ta H.-ov načrt je ugajal Dubraviću in l. 1629. p. Metodiju Terleckiju, ki je v imenu ruskega metropolita obiskal Rim in se na povratku ustavil pri H.-u v Gornjem gradu. Že prej je Terlecki deloval med Uskoki kot apostolski vizitator in se še nameraval povrniti k njim; vendar se to ni zgodilo, ker je postal holmski škof (1630—1649). Caraffa je H.-ovo pismo 25. marca 1626 poslal s posebnim odobravanjem kongregaciji de propaganda fide (Šimrak 47). Kongregacija je razpravljala o poročilih zagrebškega, tržaškega in ljubljanskega škofa 1. in 2. jun. 1626 in sklenila še počakati na informacije od strani cesarja (Šimrak 49). Morda je za to zvedel tudi H., ker je proti koncu l. 1626. tudi cesarju sporočil svoj načrt (Kol. 1626, 11. nov. MHK 1862, 106). V svoj koledar je zapisal, da je njegov nasvet obveljal. Dne 16. jun. 1627 je nuncij sporočil kongregaciji cesarjevo mnenje, ki kaže, da bi bila najboljša rešitev vprašanja ta, da se kak duhovnik, ki se nagiba h

katolicizmu, imenuje za uskoškega škofa, ki bo potem verske razmere med Uskoki sam urejeval (Šimrak 50, 51). Vendar je H.-ov načrt kongregaciji ugajal in graško semenišče je bilo l. 1627. že določeno za Uskoke (Šimrak 52). H. je 1. okt. 1629 pisal vplivnemu cesarjevemu spovedniku Viljemu Lamormainiju skoraj dobesedno isto pismo, kakor ga je pisal 31. decembra 1625 nunciju Caraffi. Hotel je menda s tem doseči, da bi na cesarjevo povelje poveljniki v Obmejni krajini poskusili poslati zares zadostno število uskoških gojencev v Gradec (koncept tega pisma se nahaja v semeniški knjižnici v Ljubljani). Lepo započeto delo za zedinjenje je po H.-ovi smrti zastalo: poleg njega so pomrli tudi drugi voditelji tega gibanja Dubravić, Simeon Vratanja itd. Terlečki pa se med Uskoke ni povrnil več. Šele čez deset let se je to gibanje obnovilo.

Za popolno oceno H.-ovega škofovanja pride na zadnjem mestu v poštev še vprašanje o škofijskih posestvih. Takoj od početka je H. spravil v svojo popolno oblast grad Goričane, ki ga je nekako pred 26 leti izročil njegov prednik Konrad Glušič v zakup lutrskemu plemiču Juriju Cröbathu (Fasc. 57, 17). Že od l. 1598. (Fasc. 57, 75) dalje je imel H. za škofijskega oskrbnika svojega brata Andreja, kateremu je tudi on dal v zastavo Goričane, ker je bil pri njem na dolgu. Da bi bil s tem H. oškodoval škofijo, ni dokazano. Nuncijevi tozadevni očitki nas ne morejo presenetiti. Tudi Scarlichí v svojem poročilu l. 1633. (Fasc. 57, 50) tega ne trdi. Dotično mesto je v MHK 1854, 87 zelo slabo prevedeno.

Če je Scarlichí že pred l. 1633. dobil Goričane v svojo popolno oblast, potem se mu ni bilo treba več boriti zanje po Andrejevi smrti l. 1645., ko tudi Scarlichija ni bilo več med živimi. Važno je tudi dejstvo, da je dal H. Goričane v zastavo svojemu bratu s cesarjevim privoljenjem, najsi tudi bi bilo izsiljeno, kar trdi Scarlichí.

A tudi Scarlichí je izročil Goričane pod tem ali onim naslovom v tuje roke. Iz pravde (Fasc. 50, 21), ki je tekla po H.-ovi smrti med Andrejem Hrenom, Mihaelom, oz. Tomažem Butaličem in Scarlichijem o nekem baje Andreju podarjenem dolžnem pismu za 5500 gold. iz zapuščine Tomaža Hrena, tudi vidimo, da sta Tomaž in Andrej znala delati razliko med privatnim in škofijskim premoženjem. Škof Hren je pomnožil

škofijsko premoženje z nakupom Marijinega grada (Vol. II. PPP. 321, 325, 349; Orožen II, 171; MHK 1852, 35), za katerega je plačal štajerskim deželnim stanovom 14.000 rajnišev. V Gornjem gradu je imel od l. 1602. do l. 1607. nadležne prepire s podložnimi kmeti radi tlake, desetine in vsled svoje odredbe, da morajo ob kuži pokopavati svoje mrlične mesto pri gornjegrajski cerkvi pri oddaljenejši cerkvi sv. Magdalene (DS 1894, 26; Orožen II, 8—9). Za posredovanje v tem prepiru se je H. obrnil na svetno oblast, vsled česar ga je papež Klemen VIII. opozoril, da to ne gre (Fasc. 56, št. 44). Zato se je moral prepir poravnati pred cerkveno oblastjo, kar se je zgodilo pod nuncijem Salvagom 23. sept. 1607. Da se je nuncij postavil proti H.-u na stran kmetov, temu se sedaj ne moremo več čuditi. Če Gruden ni imel pred očmi drugih virov, potem tudi ne moremo reči, da bi se bil dal H. v tem prepiru zapeljati do »neopravičljive krutosti«.

IV. Hren si svojega spomenika nikakor ni hotel postaviti na žalostnih razvalinah. Ne glede na to metaforo tudi njegov resnični kameniti spomenik, ki stoji danes na Ambroževem trgu v Ljubljani, ne datira iz prve dobe njegovega protireformacijskega delovanja. Postaviti ga je dal l. 1622., torej ob petindvajsetletnici svojega plodonosnega škofovskega delovanja, v času pozitivnega katoliškega kulturnega razmaha. Kar velja za njegovo cerkveno škofovsko delovanje, to velja tudi za njegovo kulturno delo v književnosti in umetnosti, ki od njegove dobe dalje kajpada nosi katoliški pečat.

Poudariti je treba, da protestantovskih književnih spomenikov kot takih ni uničeval; v tem oziru naše književne kulturne tradicije ni pretrgal na bolesten način. Saj tvori Dalmatin podlago njegovim Evangelijem in listom; on je izposloval svojim duhovnikom iz Rima dovoljenje (21. jul. 1602 Kol. MHK 1862, 22; 1. jul. 1621, Fasc. 81, 43), da smejo čitati protestantske knjige, on se je trudil za ustanovitev tiskarne (Fasc. 57, 26) z ozirom na to, da so jo imeli tudi protestanti, tiskarne, v kateri naj bi se tiskale knjige v večjo čast našega jezika (pro honore patriae linguae augendo). Kapital za to tiskarno naj bi vsaj deloma izviral iz posojilnice (Fasc. 4, 20), katero je istotako nameraval ustanoviti. Nalogo ustanoviti tiskarno je od H.-a podedoval Scarlich, in da je tudi on ni mogel izvršiti, so bili vsaj deloma krivi mestni očetje (IMK 1894, 214).

Seveda se književno delo H.-ove dobe ne da primerjati z onim v protestantski dobi: ni namreč originalno, a prezreti ga v razvojni zgodovini naše književnosti ni mogoče. Imelo je poleg nekaterih svojih značilnosti stoleten vpliv, dejstvo, ki daje na eni strani slabo spričevalo poznejšim generacijam, na drugi strani pa zvišuje historični pomen H.-ovega književnega dela, ki samo na sebi izven tega zgodovinskega okvira nikakor ni izrazito in pomenljivo.

Za originalni prevod evangelijev in listov bi bil H. kot dober poznavalec sv. pisma — citate iz sv. pisma je imel vedno pri roki — gotovo, čeprav ne vedno v vsakem oziru, zmožen. A zaradi obilnih poslov je še Čandikov prevod evangelijev in listov z žalostjo ogledoval, da ga radi drobne pisave ni mogel korigirati pri nočni svetiljki.

Sporazumno z jezuiti je deloval H. tudi na literarnem polju, odtod različno imenovanje avtorjev tedanjih književnih del in publikacij. S H.-ovo literarno akcijo in tradicijo je bil izmed takratnih ljubljanskih jezuitov v zvezi edini Janez Čandik. V literarni program so bile sprejete sledeče publikacije: nedeljski evangeliji in listi, cerkvena pesmarica, prevod malega in velikega Kanizijevega katekizma. Oba katekizma je moral prevesti Čandik, a izdaja velikega katekizma l. 1618. ostane problematična, dokler se ne najde kak primerek. Prevod malega katekizma je izšel v založbi ljubljanskega stolnega dekana Mikca l. 1615., tiskan v Augsburgu; danes nam ni znan noben njegov primerek; l. 1816. ga je še videl Dobrovsky v kr. bibl. v Stuttgartu, a ga tam do danes še niso našli (Kidrič, ČJKZ 1921—22, 85, 86, 106—107). O ohranjenih primerkih Evangelijev in listov gl. Kidrič l. c. 114. Evangeliji in listi so izšli in bili tiskani v Gradcu v l. 1612.—13. na H.-ove stroške v 3000 izvodih. Prevod je oskrbel Čandik, H. ga je le pregledal in s p. Malijem popravil, t. j. razne germanizme je nadomestil z domačimi izrazi (H.-ovo pismo Čandiku 10. aprila 1612). V koliko pa imata Hren-Čandik s svojimi evangeliji in listi zaslug za slovenski jezik gl. Breznik, Liter. tradicija v Evang. in listih, DS 1917. Mogoče je seveda, da je H. že sam poleg pesmarice in katekizma pripravil prevod evangelijev in listov (pismo Čandiku 10. aprila 1612, Steska, IMK 1902, 7—8), a ta njegov prevod sploh ni izšel in se je, če je eksistiral, porazgubil že v H.-ovem času (pismo l. c.). Sicer pa je treba pripisovanje Evan-

gelijev in listov, katekizma in pesmarice (Kol. 15. avg. 1613, MHK 1862, 89) H.-u ali H.-ovo lastno prisvajanje umeti v aktivno kavzativnem smislu. Drugi ljubljanski jezuiti poleg Čandika pa so delovali za slovenščino pri danih prilikah v šoli (IMK 1902, 11) in v cerkvi sv. Jakoba, kjer so že od prve adventne nedelje l. 1597. imeli slovenski krščanski nauk, l. 1615. pa so z uspehom začeli tudi s slovenskimi pridigami, čeprav jim je H. spočetka v tej točki iz neznanih vzrokov nasprotoval (KO 1901, 207). Z mislijo na izdajo slovenskega katekizma se je H. skupno z jezuiti pečal že na početku svojega škofovanja (pismo p. Ziegelfesta H.-u 3. maja 1606; Mal, Čas 1915, 339).

Veliko bolj samostojen je bil H. pri zbiranju gradiva za slovensko pesmarico; povod zanjo so mu dale potrebe romarjev na božji poti pri Novi Štiti, kjer se je prepevalo mnogo cerkvenih pesmi. H. je imel kot prijatelj petja nad ljudskim petjem romarskih množic, ki so se tam zbirale, veliko veselje.

Druge dokumente slovenskega pismenstva iz H.-ove dobe našteva Kidrič v Opombah ČJKZ 1921—22. Mogoče je vse sestavil H.; ti so: protireformacijska prisega okoli 1600 (H.-ov rokopis v semeniški knjižnici v Ljubljani, ponatisnjen n. pr. v Novicah 1858, št. 27, 211; MHK 1864, 3; Jezičnik 1883, 23; KO 1901, 102), prevod tridentinskega dekreta Tametsi iz l. 1604., ki je iz Kidričevega seznama pomotoma izpadel, prevod papeževega dekreta z dne 3. avg. 1621 iz istega leta in tri molitve proti kugi v Hrenovem Vol. II. PPP. 333—334. Wiesthaler (LMS izd. 1883, 99) misli, da je tudi prvi slovenski pastirski list, ki ga je l. 1631. razposlal Scarlichi, vsaj v svojem temelju H.-ovo delo.

O drugih slovenskih H.-ovih delih ni nobenih sledov. Omenimo le, kaj piše H. v svoji instrukciji za Rim iz l. 1608. (Gruden, Carn. 1916, 93 ima napačno l. 1605): »varii orationum, precatationum et contionum libelli in linguam nostram slavicam sunt a me translati multique alii tractatus, quos parturio, Deo volente ac favente materno nostro ac vernaculo idiomate ad communem Ecclesiae catholicae in his partibus utilitatem, quoad eius fieri poterit, propediem quantum per publica munia licuerit vel ab ipsis respirare aliquando concessum erit, red-dentur in lucemque prodibunt« (Fasc. 57, 17).

Ohranili pa so se številni H.-ovi večinoma latinski lastni rokopisi, ki so važni zgodovinski viri za spoznavanje njega in

njegove dobe. Iz njegove mladostne dobe izvira zvezek pesmi, *Libellus poematum*, ki se hrani v drž. štud. knjiž. v Ljubljani, ponatisnjen v *ZZ* 1897, 609—670.

V prvi vrsti o njegovem škofovskem delovanju priča *Volumen Primum Primi Protocolli Pontificalium* (cit. Vol. I. PPP.), ki si ga je bil iz škofijskega arhiva izposodil Valvazor, a ga ni več vrnil; pri razprodaji njegove zapuščine je prišel v zagrebški nadškofijski arhiv in se sedaj nahaja vezan v rokopisu *Miscellanea*. Ker ga zagrebški ordinariat vključuje v prošnji in dokazilu ljubljanskega škofa dr. Jegliča, da je imenovani rokopis last ljubljanskega škofijskega arhiva, ni hotel vrniti, je ljubljanski škofijski arhivar Fr. Pokorn priredil l. 1903. za ljubljanski škofijski arhiv posebno kopijo (po kateri so navedeni naši citati). Ta H.-ov zapisnik je Valvazor nazval *Annales*, o katerih so nastale verzije kot nekem posebnem zgodovinskem delu Hrenovem. Katero H.-ovo delo si je isti Valvazor predstavljal za *Opus canonicum*, dozda še ni bilo mogoče določiti. Nadaljevanje ravnokar imenovanega H.-ovega škofijskega zapisnika je *Volumen Secundum Primi Protocolli Pontificalium* (Vol. II. PPP.), ki se nahaja v škofijskem arhivu v Ljubljani. H.-ove latinske pridige (MHK 1852, 26—27), ki jih je menda l. 1660. zbral Schönleben, se pod naslovom *Veneranda Antiquitas, Thomae IX lab. episcopi sermones* nahajajo, žal mestoma zelo poškodovane, v ljublj. škofijskem arhivu. Slovenskih pridig (*Argo* 1894, 161), med njimi ni. H.-ove slovenske pridige v proslavo kanonizacije sv. Ignacija Loj., ki bi bila izšla v tisku v Ljubljani 1601, ne pozna nihče drugi kakor samo Pohlin. A Pohlinu ni prišlo na misel, da takrat v Ljubljani ni bilo nobene tiskarne in da je bil tudi sv. Ignacij Loj. kanoniziran šele l. 1622. H.-ovi koledarji so radi H.-ovih zapiskov nepogrešljiv vir za zgodovino protireformacije, njegovo biografijo, zgodovino umetnosti in celo gospodarstva. Danes se nahajata dva, t. j. l. 1600. in 1607. v ljubljanskem kapitelskem arhivu, dočim se drugi nahajajo v Narodnem muzeju v Ljubljani. Priobčevati sta jih začela Radics v MHK 1861, 74—75 in Dimitz v MHK 1862, 17—30, 87—90, 99—109. Poleg H.-ovega rokopisa v kapitelskem arhivu v Ljubljani, Fasc. 157, 39, ki vsebuje kopije raznih H.-ovih in drugih pisem, in poleg H.-ovih pisem in aktov, ki se nahajajo v originalu ali v prepisih po raznih arhivih, omenimo posebe še H.-ov *Memoriale* o zgodovini reformacije na Slovenskem, ki

ga je poslal na prošnjo sekovskemu škofu Brennerju, da ga je precej svobodno porabil za svoj »Gründl. Gegenbericht«. Koncept tega memoriala se nahaja v ljubljanski semeniški knjižnici. Njegov tekst je izdal Kidrič, ČZN 1924, 20—24. K temu primeri J. Turk, Kritične pripombe k tekstu v ČZN 1927, 88—89 in popravi tiskovne pomote; v 14. vrsti od spodaj prointialium v provintialium, v 16. vrsti: Derending v Dernding, Derdingen pa v Derndingen.

V. Na razvoj naše umetnosti je imel H. blagodejen posreden in neposreden vpliv. Dočim pomeni reformacija v razvoju naše umetnosti močno zavoro (Stele, Oris 39), pa tvori takotmenovana protireformacija, kateri na čelu stoji Hren, eno najvažnejših razdobij v razvoju umetnosti naše domovine (Stele 38). S Hrenom se začne pri nas tudi restavracija umetnosti v vsem njenem obsegu (l. c. 41). »Protestantizem je zadal cerkveni spomeniški posesti občutno vrzel s tem, da je uničil celo vrsto do takrat ohranjenih del. S Chrönovo dobo se začne sistematično nadomeščanje uničenih predmetov z novimi. Ker si je Chrön pridno zapisoval svoje funkcije in vse dogovore, ki jih je sklepal s trgovci in umetniki, se nam je v njegovih dnevnikih ohranila cela vrsta imen takratnih umetnikov. Imen imamo iz te dobe več kot za vso prejšnjo skupaj in tudi kot za desetletja po njem« (l. c. 41—42).

Pri umetnikih in umetniških obrtnikih je Hren naročal dela za olepšavanje cerkva, v spomin svojim prednikom in sorodnikom, v svoj lastni spomin (portreti, dve grobnici) in v spomin svoje domovine. Kar se tiče olepšavanja cerkva, se je oziral seveda v prvi vrsti na cerkev v Gornjem gradu in na ljubljansko stolnico, naročal pa je dela tudi za jezuite, avguštince, kapucine, frančiškanski samostan v Ljubljani, za cerkev sv. Petra v Ljubljani in cerkev v Braslovčah.

V gornjegrajski cerkvi je delal l. 1606. kipar Peter Hoffer in kamnosek Vidal (Orožen II, 17), l. 1608. Janez Janzil. L. 1611. je poslikal Höbttner kapelo sv. Martina in Marijinega označenja, kjer si je H. dal napraviti lastno grobnico (Kol. 1611, 22. aprila MHK 1862, 87), l. 1613. je dobil slikar Planer od H.-a nalogo, da naslika na okenska obočja gornjegrajske cerkve 12 apostolov (Kol. 1613, 19. apr. MHK 1862, 88; Kol. 1613, dec. MHK 1862, 90). Istega leta 1613. je naredil veliki oltar v gornjegrajski cerkvi kipar Lenart Kern; pomagal mu je Kilian

Schneyder, ki je v cerkvi menda tudi slikal (Kol. 1613, dec. MHK 1862, 90). V Gornjem gradu je postavil H. nekaterim svojim prednikom nagrobne napise: škofu Textorju l. 1619., Tavčarju l. 1622., Glušiču l. 1623., in istega leta Radliču »slavice dicendi peritissimo«, ter prvemu ljubljanskemu škofu Lambergu l. 1625., kateremu je na evangelijski strani postavil tudi kip (Orožen II, 20).

V svojem poročilu papežu Pavlu V. l. 1616. omenja H. zaradi odličnega stavbinskega sloga tri kapele, ki jih je dal napraviti: kapelo sv. apostola Tomaža in sv. Martina in Marijinega oznanjenja v Gornjem gradu ter kapelo sv. apostola Tomaža, sv. Florijana in vseh svetnikov v ljubljanski stolnici (Fasc. 57, 26).

Če H., ki je večinoma stoloval v Gornjem gradu, ni toliko skrbel za popravo in olepšavo ljubljanskega škofijskega dvorca (Steska, ZUZ 1926, 30), je pa tem bolj lepšal ljubljansko stolnico. L. 1611. je v njej oltar sv. križa naredil kipar Janez Costa (Kol. 1611 maj in 3. okt. MHK 1862, 87, 88). Istega leta je po njegovem naročilu slikar Krištof Weysmann poslikal tri polja tedanje gotske stolnice (Steska, Slov. umet. 14). Kipar Peter Hoffer pa je l. 1613. naredil za stolnico podobe sv. Tomaža, sv. Mihaela, Matere božje in križ (Kol. 1613, 30. marca MHK 1862, 88). Istega leta je imel H. račune za druga dela v stolnici, za tlak v cerkvi in koru, za zvonik z Janezom Janzilom in arhitektom Janezom Donino (Fasc. 4, 20). Tu je dal napraviti kapelo sv. Tomaža, sv. Florijana in vseh svetnikov obenem s svojo razkošno grobnico za več ko 2000 gld. To ali pa ono grobnico v Gornjem gradu je slikal Guettsolz (Kol. 1607, 18. dec.).

Za jezuitsko cerkev sv. Jakoba je naročil pri slikarju Gerhardu Krānu tri slike za veliki oltar l. 1627. (Kol. 1627, 5. jan. MHK 1862, 106), istega leta je menda pri istem slikarju naročil eno sliko za veliki oltar avguštinske cerkve v Ljubljani (Kol. 1627, 10. febr. MHK 1862, 107). Za frančiškanski križni hodnik v Ljubljani je H. l. 1613. nabavil sliko ujetega Kristusa (Kol. 1613, dec. MHK 1862, 90), 8. dec. 1627 se je pogodil s kiparjem Jurijem Skarnosom za oltar sv. Mihaela v cerkvi sv. Petra v Ljubljani, ki jo je tudi sicer izdatno popravil, odkar so jo bili opustošili Turki (Kol. 1627, 8. dec. MHK 1862, 109; Fasc. 57, 17). Na pokopališču pri sv. Petru v Ljubljani je dal H. Eliju

Wolfu l. 1626. naslikati na nagrobnik svoje matere poslednjo sodbo (Kol. 1626, 26. nov. MHK 1862, 106). Istotam je dal l. 1603. napraviti nagrobni napis G. Žitniku, njegovim in svojim sorodnikom (Thalnitscher, *Cypressus Labacensis*, rokopis v semeniški knjižnici v Ljubljani, str. 49). Za kapucinsko cerkev v Celju je H. l. 1613. naročil pri slikarju Planerju sliko povišanja sv. križa z raznimi svetniki (Kol. 1613, 2. dec. MHK 1862, 90).

Tudi slikar Egidij Thumb je l. 1600. po H.-ovem naročilu slikal oltar v Braslovčah (Kol. 1600, 18. okt.).

Sliki v domovinsko zgodovinski spomin zmage pri Sisku smo že zgoraj omenili.

Od H.-ovih portretov so se nam ohranili trije; dva se nahajata v ljubljanskem škofijskem dvorcu, izmed katerih je starejši iz l. 1611. izrazito delo, eden pa se nahaja v Narodnem muzeju v Ljubljani (Mantuan, DS 1922, 463—66). Vsi trije so brez podpisa slikarjev. Sliki v škofijskem dvorcu sta natisnjeni v Grudnovi Zgodovini str. 869, 959, Stroj Kratka zgodovina katoliške cerkve 1922 str. XIII, M 1924, 106, DS 1922 sl. 57. Poleg tega se nahaja v Narodnem muzeju fotografija H.-ove slike iz Erbergove galerije znamenitih Kranjcev, ki je v Grudnu natisnjena na str. 821. V kapeli škofijskega dvorca je dal napraviti H.-ovo sliko škof in poznejši kardinal Missia, na zunanji severni strani stolnice pa je napravil H.-ov kip po naročilu prelata, tedanjega ravnatelja bogoslovja dr. Jos. Lesarja, kipar Pengov.

Spomenik, ki ga je dal napraviti l. 1622., stoji danes na Ambroževem trgu v Ljubljani.

Dasi je bil od svoje obljube, da bo obiskal Marijino cerkev v Loreto, dispenziran, je v spominu nanjo l. 1624. zgradil blizu Marijinega grada cerkev Marije v Nazaretu (Vol. II. PPP. 351—53). Ko jo je l. 1627. mimogrede obiskal tržaški škof Scarlichí, se je napram H.-u izrazil, da je popolnoma podobna oni v Loretu (Kol. 1627, 10. marca MHK 1862, 107).

Tudi gledališko umetnost, ki so jo gojili jezuiti, je H. pospeševal s svojim zanimanjem in honoriranjem (Kol. 1626, 2. febr. MHK 1862, 105). Glasbenega sijaja pri raznih procesijah pa skoraj nikoli ne pozabi omeniti. V svoji instrukciji iz l. 1608. (Fasc. 57, 17) omenja, da je dal napraviti v Gornjem gradu nove orgle benečanskemu mojstru Vincenciju Columna.

Za svojo kapelo in oltar v Koroneju pri Trstu je poslal 6. jul. 1627 (Kol. 1627, 6. jul. MHK 1862, 105) lepo sliko Matere božje, sv. Katarine, sv. Lucije in sv. Uršule. Za isti Koronej je pri kiparju Juriju Skarnosu naročil kamenit grb. Sicer je H.-ovih kamenitih grobov ohranjenih več: v Ljubljani v zidu na dvorišču škofijske palače, v zidu na vrtu kanoniške hiše Pred škofijo 8, na spomeniku na Ambr. trgu, v Gor. gradu na nagrobniku in tistem delu gornjegrajske rezidence, ki jo je sam pozidal (Gruden 869, 872). Njegov škofijski pečat, kakršnega je l. 1601. naročil pri Abelu Degenu (Kol. 1601, dec. MHK, 1862, 21), se lepo vidi v ljubljanskem kapitelskem arhivu na fasciklu 205, 14. V kapeli škofijskega dvorca v Ljubljani spominjajo na H.-a kropilni kotliček in posodice za sv. olje (Steska, ZUZ 1926, 32, 33).

VI. Pri vseh svojih delih je imel H. jasen cilj pred očmi: radikalno iztrebitev protestantizma na Kranjskem in radikalno obnovev katoliškega življenja v duhu tridentskega koncila. Prva njegova naloga se tipično izraža v uničevanju protestantskih knjig, da se ob enem z njimi uniči spomin njih pisateljev (Fasc. 57, 17), v razstreljevanju luteranskih shodnic, v izganjanju luteranov in v izkopavanju protestantovskih trupel. Vendar bi si ustvarili o H.-u napačno sodbo, če bi mislili, da tega niso delali tudi drugi. A to postopanje vendar popolnoma odgovarja H.-ovemu značaju. Radikalnost v obnovitvi katolicizma se kaže v njegovem prizadevanju za duhovsko disciplino, zlasti v preganjanju konkubinatov (Fasc. 157, 39 fol. 1, 2, 4, 6 v, 16 v, 18, 20 v, 82, 83, 83 v; Fasc. ? št. 27, str. 52—53; Acta Aquileien. et Labac. str. 58), v trudu za vzgojo novega duhovskega naraščaja, v zvezi z najradikalnejšim splošnim faktorjem tedanje cerkvene reforme, z jezuiti, in v njegovem neumornem delu podnevi in ponoči.

Ravno tako radikalen je bil v boju za svoje škofovske pravice n. pr. na sinodi v Gorici radi kostanjeviškega samostana, ali ko je suspendiral Ursina in ga v Kranju ni pustil čez cerkveni prag, oltarje pa, katere je Ursinus posvetil, obložil z interdiktom in naročil, da se oltarne plošče od teh oltarjev odstranijo.

Ker je imel jasen cilj pred očmi, zato tudi ni poznal omahovanja, t. j. imel je tudi neomahljivo voljo. V službi svojega cilja je delal, kakor da bi bil sam svoj suženj, in bil pri tem

neutrudljiv in neustrašen; zanj je bil pripravljen dati življenje. V svesti si jasnega cilja je delal in snoval naglo. Njegovi pri-piski na aktih a tergo (cito) in v pismih v vrsti datuma (raptim, raptissime) so značilni. Njegovi koledarski zapiski, se zdi, da so odsev njegovega značaja: kratki in markantni, brez dolgega opisovanja, pisani kot na hitrem pohodu in zraven medseboj vendarle zvezani kot mozaični kamenčki v veliko sintezo — v sliko njegovega značaja in dela.

Ljubil je svojo domovino (nostra natio slavica, cantus slavici, compatriota noster), se veselil zmag nad Turki, ki so prizadeli toliko škode naši domovini, in delal za cerkveno unijo Uskokov. Kakor je dalje z budnim očesom motril vpliv oglejskega patriarhata na naše kraje, tako se na severu kot notranje-avstrijski namestnik ni počutil dobro, kakor tudi je bil tesno zvezan s katoliško vladarsko hišo v Gradcu — a to v zavesti, da brez in mimo političnih faktorjev protireformacije v njegovi domovini ni mogoče izvesti. Kadarkoli je dobil kot namestnik od dvora dovoljenje, da se je smel podati v svojo škofijo, vselej je šel »domov« (n. pr. Vol. II. 230, 252). In ta njegova domovinska ljubezen datira iz njegove mladosti in vzgoje v domači hiši. V pesmi Triumphus amoris se spominja materinih besed, ki mu jih je govorila, ko se je poslavljaj od doma v tevtonsko deželo (cum mihi tristis ait — Theutona regna petes fili dulcissime matrem — amplius haud poteris forte videre tuam — vade et sis foelix, redeas felicibus auris). In l. 1585. je bil po vsej priliki v Gradcu, ko se je v isti pesmi spominjal svoje domovine.

Hren se je zavedal svoje vodilne in odločilne oblasti v škofiji. Kar se je imelo zgoditi v korist cerkve in domovine, naj bi se ne zgodilo mimo njega. Zato v kavzativnem smislu govori o delih drugih kot o svojih delih. Kapucine imenuje »svoje« že zaradi tega, ker so se pod njim naselili v Ljubljani (Fasc. 157, 39 fol. 66). Sploh stopa njegova osebnost izrazito na dan. Že zgoraj smo omenili, kako strogo je nastopil proti onim, ki so njegovi oblasti nasprotovali, tako proti oglejskemu patriarhu, proti Ursinu, a tudi proti svojim podrejenim prelatom, n. pr. stolnemu dekanu Mikcu in proštu Andreju Kralju, ki si je neopravičeno prisvajal gorenjski arhidiakonot (IMK 1895, 112—113) in pravico konfirmacij nad nekaterimi beneficiji. Na svojo oblast je bil H. ljubosumen, vendar je preko mej ni maral

širiti. Protestanti so mu v deželnem zboru očitali, da stremi po svetni oblasti, in da ne puste, da bi vladal v deželi samo eden, namreč on. Zgodovinsko jedro teh enostranskih očitkov je to, da je stal H. na strani resnice in pravice in da teh v ugodnih prilikah ni mogoče premagati ne s politično silo in ne s tem, da jih stoji na strani nepravice in neresnice več kakor na nasprotni strani. Voditeljem protireformacije se je očitalo nasilje v zadevi vesti. Z zgolj historičnega stališča moramo pomisliti, da je bila tedaj konfesija veliko bolj navezana na teritorij kakor danes, ko se je omejila bolj na človeško notranjost in versko-duševno organizacijo ter na le majhen teritorij, kakor so cerkvena tla. Zato je napram takim očitkom protestantov mogel Ferdinand s čisto mirnim srcem reči, da v zadevi vesti ne mara nikomur delati nasilja, ker je vsakomur, ki se mu njegove odredbe niso zdele skladne z vestjo, dal na izbiro, da gre. Tako je tudi H. sam imenoval protestante in zlasti predikante *invasores*.

Krivice, ki so se mu godile od višjih — tudi Ferdinand mu je včasih na pritisk protestantov poslal kak opomin, naj se drži v svojih mejah (Dimitz, MHK 1867, 116) — je prenašal velikodušno v zaupanju, da mora končno zmagati pravica in resnica. V tem smislu je umeti njegov rek: *Veritas temporis filia* (Fasc. 157, 39 fol. 23 v), ki je bil morda že v H.-ovem času in v zvezi s H.-om napisan na solnčno uro na stari ljubljanski stolnici (Thalnitscher, Hist. eccl. cath. 27). To tolažbo je H. nenkrat tudi doživel in tedaj je vedno mogel reči: *Tandem causa triumphat bona* (Kol. 1626, 8. nov. MHK 1862, 106) ali: *Triumphat veritas et iustitia* (Kol. 1620, 6. jan. MHK 1862, 100) ali: *Et sic mentitur iniquitas sibi, sic eadem os suum oppilat et sic invidus alterius rebus macrescit opimis* (Vol. II. PPP. 263). Tako se njegova odločna, neustrašena, vztrajna delavnost in zavest končne zmage, ti temeljni potezi njegovega značaja, izražate v njegovem geslu: *Terret labor, aspice praemium*. Zdi se, da H. niti v najhujših trenutkih preganjanja in nasprotovanja ni izgubil svoje dovtipnosti. Menda je mislil na svoje nasprotnike, ko je zapisal drastično dovtipni stavek: *Is spuit in se, qui spuit versus Olympum* (Fasc. ? št. 27 na zadnji strani).

Njegova neustrašenost in odločna volja ga je menda privedla do tega, da je o svojih načrtih govoril, kakor da bi bili izvršeni že s tem samim, da jih je zasnoval (knjižice, tiskarna).

In če se mu ti načrti radi ovir le niso posrečili, ne govori rad ali pa sploh ne o njih, ker bi si bil moral morda priznati, da oviram le ni bil kos, kakor si je mislil. Na ta način menimo, da se dajo razni njegovi ukrepi in koraki razložiti veliko globlje in bolj iz celote njegovega značaja, kakor če bi iskali razloga zanje v njegovi zgolj osebni častihlepnosti, dasi mu je bilo mnogo za stanovsko čast kot kneza in najvišjega dostojanstvenika v škofiji.

Pri vsej svoji veliki in mogočni agilnosti pa je bil H. tudi spreten diplomat. Ko so ga v deželnem zboru napadali, je v svojem zagovoru (Dimitz III, 349) branil veliko bolj Ferdinanda kakor pa sebe: tako spretno se je znal postaviti pod okrilje Ferdinandovih naredb in povelj, dejstvo, ki je važno dovolj, da pravilno presodimo njegovo samostojnost in iniciativnost. Znal si je pridobiti naklonjenost pri vseh, ki niso bili njegovi smrtni sovražniki. Dobrega razmerja do njih vkljub težkočam, ki so nastale, ni maral rušiti. Napram svojim nespravljivim protestantskim nasprotnikom pa je uporabljal premišljeno taktiko.

Z njegovo humanistično smerjo v zvezi je njegovo zanimanje za znanosti, zlasti za zgodovino. H. je bil izobražen humanist. Snoval je biblioteko pri stolnici (LMS 1878, 32) in poleg škofijskega arhiva v Gornjem gradu osnoval tudi škofijski arhiv v Ljubljani (Fasc. 57, 26). Kar se tiče zgodovine, mu v njegovem vihnem boju proti luteranstvu kajpada ni bila dana prilika, da bi se posvetil temeljitemu in kritičnemu študiju preteklosti; on se je veliko bolj zavedal, da se bije boj za bodočnost naroda, in temu boju je posvetil v prvi vrsti svoje moči. Za zgodovinski material, ki nam ga je zapustil o tem in drugem svojem delu, mu moramo biti hvaležni.

Zanimive so sodbe o H.-u. Kot odlično osebnost in gorečega cerkvenega kneza so ga slavili že njegovi sodobniki. Seveda moramo izjave od strani nuncijev (Fasc. 64, 2) ali pa tudi rimskih krogov (Fasc. 48, 2; Fasc. 57, 41) sprejeti z rezervo o diplomatični etiketi. Ali kakorkoli so njegovi sodobniki osebno o njem mislili, s svojimi izjavami o njegovem odličnem pomenu so stvarno zadeli resnico. V 17. stol. piše Valvazor, da je bilo v njegovem času o H.-u razširjeno mnenje kot o kranjskem apostolu. Neki stiški rokopis iz 18. stol., ki ga je mogoče spisal Dizma Florijančič, ga seveda v primerni razdalji primerja z Gregorjem VII. (IMK 1896, 239). To so

sodbe katoliške dobe. Za njo je prišla liberalna doba, v kateri ga je Richter nazval velikega kranjskega inkvizitorja, in ta naslov je bil menda tudi Dimitzu še najbolj všeč (Dimitz III, 379). Za sodbe protestantov je značilna sodba protestantskega kranjskega zgodovinarja Elzeja: »Ehrgeiz und Renegateneifer in Verbindung mit angeeigneter Ueberzeugung trieben ihn, die protestantische Kirche und die aus ihr hervorgegangene slovenische Literatur zu vernichten« (cit. Jezičnik 1883, 25).

Če se ne oziramo na različna stališča, s katerih so bile podane te sodbe, in se opiramo samo na historični material in na historični pomen H.-ov, potem je resnici najbližja sodba, ki jo najdemo v Valv. VI, 350: »dass man in Crain dafür hält, er mögte mit allen Ehren der Crainer Apostel genannt werden«. Kratek, a historično zanimiv stavek. Tako je sodil o H.-u katoliški kranjski svet 17. stol., ki se je zavedal, da mu je H. znova prižgal luč katoliške vere. Dokazuje, da je H.-ovo delo obrodilo popolne sadove šele desetletja po njegovi smrti, in ravno zato tudi priča, da je naša cerkvena in kulturna zgodovina brez Hrena nerazumljiva.

a) Viri. — Škofijski arhiv v Ljubljani; Vol. I. PPP. (kopija); Vol. II. PPP.; *Formulare maius*; *Acta Aquileiensia et Labacensis*; *Protocollum* št. 31; Fasc. 4, 20. — Kapiteljski arhiv v Ljubljani; Fasc. 6, 8; Fasc. 41, 41; Fasc. 43, 5; Fasc. 48, 2; Fasc. 48, 25; Fasc. 50, 21; Fasc. 56, 44; Fasc. 57 št. 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 26, 30, 31, 32, 33, 36, 40, 41, 42, 47, 50, 74, 75; Fasc. 64, 2; Fasc. 76, 36; Fasc. 78, 48; Fasc. 81, 43; Fasc. 81, 46; Fasc. 111, 1; Fasc. 126, 4; Fasc. 136, 1; Fasc. 138, 20; Fasc. 141, 25; Fasc. 157, 39; Fasc. 205, 14; Fasc. ? št. 18; Fasc. ? št. 21; Fasc. ? št. 27.

b) Literatura. (Seznam literature po prijaznem sodelovanju g. univ. prof. Fr. Kidriča.) — Rosolenz, *Gründl. Gegenber.* 1606, 63 b, 64, 64 b; Valv. VI, 350; VII, 468; VIII, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 706, 708, 710, 711; X, 359, 360; XI, 22, 190—192, 194, 540, 695, 696, 718; XV, 534, 550; Thal-nitscher, *Hist. eccl. cath.* 1701 izd. 1882, 14, 16, 19, 20, 30, 33, 34, 37; Jan. Greg. Thalberg, *Epitome chronol.* 1714, 64—68; Linhart, *Versuch einer Gesch. v. Krain* I. 1788 v predgovoru; Pohlen, Kopitar, Gramm. XLII; *Catalog. cleri dioec. lab.* 1843; Costa, *Reiseerinnerungen aus Krain*, 1848, 10—11; Jellouschek, MHK 1849, 95, 100; isti, MHK 1850, 14; Robitsch, *Gesch. d. Protestantismus in Steiermark*, 1850; Hurter, *Gesch. Kais. Ferd. II.* IV. zv. 1851, 13, 14, 15, 222, 223, 275, 276; MHK 1851, 49, 50; Drobtnice 1851, 111 do 118; Klun, *Archiv f. d. Landesgesch.* I, 1852, 48, 49; Klun, MHK 1852, 26, 27, 35, 38; isti, MHK 1854, 41—43, 45—47, 62—64, 69—70, 87; Stepischnegg, *Thomas Chrön*, Salzburg 1856; Klun, MHK 1857, 48; MHK 1858, 13—18; Vodnikov spomenik, 199—210; Radič, *Ueber ein Protocoll Relig. Reform. in Krain* MHK 1859, 27—29, 89, 90; Radič, *Cypressus Labacensis*, MHK 1860, 3, 51, 52;

Radics, MHK 1861, 73, 74, 75, 97; Dimitz, Historische Notizen aus den im Museal-Archive aufbewahrten Kalendern des Bischofes Th. Chrön, MHK 1862, 17—30, 87—90, 99—109, 40 (o portretu v Erbergovi zbirkii); BK 1863, 71; Hitzinger, Beiträge zur Gesch. der Reformation in Laibach, MHK 1864, 1, 3; Radics, Libellus poematum Thomae Chrön, MHK 1864, 76—78; Šaf., 1864, 17; BK 1865, 43—44, 47; Radics, Triglav 1865 št. 29, 30; MHK 1865, 24; Elze, Truber und die Reform. in Krain, Real. Enzykl. f. prot. Theol. u. Kirche, Suppl. III, 1866; Dimitz, Urkunden zur Gesch. der Reform. in Krain aus den Jahren 1540—1634, MHK 1867, 105, 110—117; Marn, KMD 1868, 42—46; Dimitz III, 1875, 270, 273, 274, 278, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 294, 309, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 339, 340, 341, 342, 345, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 360, 363, 364, 365, 366, 368, 369, 372, 379, 380, 385, 397, 437, 441, 450, 457, 458, 459, 473; Orožen II/1, 1877: 8, 9, 11, 12, 17, 19, 20, 24, 26, 29, 30, 31, 32, 34, 42, 44, 54—62, 62—67, 73, 74, 123, 134, 135, 145, 169—170, 171, 177, 179, 182, 187, 202, 208, 215, 222, 223, 237, 246, 247, 248, 249; Radics, LMS 1878, 1—33; Orožen III, 1880, 85, 185, 186, 249, 263, 264—271; Wiesthaler, LMS 1883, 96, 99; Jezičnik 1883, 22—25; Strahl, Kunstzustände Krains, 1884, 17, 18; Orožen V, 1884, 24, 30—31, 31—32, 35, 38, 39, 49, 57, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 88, 110—112, 115, 127, 128, 129, 130, 131—132, 206, 207, 209—258, 281, 302, 347, 359, 360, 398, 404, 411—412, 453, 455, 481, 490, 541, 542; Schumi II, 1884/1887, 75, 76, 77, 86, 94, 105, 106; Elze, Truber v Real. Enzykl. XVI^e 1885; ZZ 1890, 113, 127; J. S., Iz zapuščine škofa T. H.-a, ZZ 1891, 225—230; Koblar, IMK 1892, 65; Orožen VIII, 1893, 363, 364, 462, 593; DS 1894, 26, 56; Radics, MMK 1894, 65; IMK 1894; A. K., 80; Slekovec, Pobirki iz dnevnikov ljubljanskega škofa H.-a, 148—156; Barle, Še jedno poročilo o zmagi pri Sisku, 201—204; Vrhovec, Nekdanji rog na ljubljanskem gradu, 211—212; isti, Tiskarna Tomaža H.-a, 214—215, 216; K. L., Dvoje listin iz reform. dobe, 242; Radics, Thomas Chrön, Argo 1894, 139 do 144, 160—164, 198—199; Glaser I, 1894, 147, 148, 149, 150, 151, 152; Steklasa, LMS 1895, 100, 142—144; Barle, Obseg ljubljanske škofije pod škofom T. H.-om, IMK 1895, 56, 61, 62, 110—115; Vrhovnik, škofa H.-a spominik, IMK 1896, 238—241; ZZ 1897, Libellus poematum Thomae Chrön, 609—670; Vrhovec, Meščanski špital, LMS 1898, 35, 38, 40, 41, 43, 45, 67; Schuster, Martin Brenner; 1898, 495—496, 654, 848, 880; Nagl-Zeidler, Deutsch-östrerr. Literaturgesch., 1899, 488; IMK 1900: Koblar, Troje slavospbevov na zmagi pri Sisku, 128—134; isti, 200; Steska, Dolničarjeva »Bibliotheca Labacensis publica« 154, 200; isti, Naši denarji... 116, 117; Prelesnik, Protireformacija na Kranjskem pod škofom Tomažem Hrenom, KO 1901, 3—17, 99—115, 205—224, 296—341; VBV 1901, 372, 424, 442, 443; Lavtizar, Cerkve in zvonovi v dekaniji Kranj, 1901, 223; Koblar, IMK 1901, 48; Steska, Janez Čandik, IMK 1902, 1—12; isti, SU 1902, 146; Vrhovec, Zgodov. šentpeterske fare ZMS 1903, 6, 28, 29, 34—38, 40, 41, 42, 43; Danica 1903, 145, 146, 342—43; Danica 1904, 303—304; Loserth, Akten und Korrespondenzen zur Geschichte der Gegenreformation in Inneröstrerr. unter Ferdinand II. II. Teil. (Fontes rerum Austriac. II. Abteil. Diplomataria et acta LX. Bd.) 1907 glej v registru: Krön Thomas; Schmidlin, Die kirchl. Zustände in Deutschland vor dem 30jähr. Kriege. I. T.: Österreich, 1908; Gruden, Carn. 1910, 96; Steska, T. H. in gornjegr. sinoda I. 1604, Čas 1912, 49 do

57; Gruden, Zur Autorschaft des »Gründlichen Gegenberichtes«, Carn. 1912, 103—115; Mantuani, Zgod. razvoj slov. cerkvene pesmi, 1913, 13, 15; Pregelj, KMD 1913, 18—21 (povest); Lesar, DS 1913, 447—453; Duhr, Geschichte der Jesuiten 1913, II. zv. 1. del 345—346; Izobraževalna knjižnica III. zv. 1914; Koblar, Iz letopisov ljubljanskih jezuitov 30, 31, 32, 33, 37, 40, 41; Gruden, Zgodov. slov. nar., 1914, 1915, 624, 625, 730, 731, 790, 816, 819—822, 824, 826, 833—837, 842—844, 855—857, 857—860, 865, 868—872; Mal, Čas 1915, 337—340; Gruden, Carn. 1915, 6, 7; isti, Carn. 1916, 93; Arch. f. österr. Gesch. 1916; Stegenšek, ČZN 1917, 102; Breznik, Lit. trad. v »Evangelijih in listih«, DS 1917; Bren, Neki odlok škofa H.-a, Carn. 1917, 260; Grafenauer, Kratka zgod. slov. slovstva, 1919, 64—66; Kidrič, Jurij Kobila, ČJKZ 1920, 279; isti istotam, Trobarji na Raščici, 296; Kidrič, Opombe k protireform. dobi. ČJKZ 1921/22; Mantuani, Portret škofa H.-a, DS 1922, 463—466; Kidrič, Ogrodje za biogr. Primoža Trubarja, RDHV 1923 passim; Premrou, ČZN 1923, 66; Fr. Ušeničnik, BV 1924, 123, 124; Pirjevec, Mladika 1924, 106; Stele, Oris zgodovine umetnosti pri Slovencih, 1924, 41, 42, 46, 52, 56, 57, 58, 61; Mal, Uskočke seobe i slovenske pokrajine (Srpski etnografski zbornik knj. XXX), 1924, 152, 154, 155, 157, 159; Kidrič, Doneski šk. H.-a za zgodovino reformacije, ČZN 1924, 20—24; Mal, Zgodovina umetnosti pri Slovencih, Hrvatih in Srbih, 1924, 24, 34; Premrou, GMS 1924/25, 63; Kidrič, Čandik, SBL; isti, Jutro 23. sept. 1925; (VI. Knaflič), Jutro 23. maja 1926; Steska, Ljubljanski škofijski dvorec, ZUZ 1926, 30, 31, 32, 33, 34, 38; Šimrak, De relationibus Slavorum Meridionalium cum Sancta Romana Sede Apostolica saeculis XVII. et XVIII. vol. I. 1926, 11, 21, 22, 30, 40—43, 48—51; Premrou, Vatikanski dokumenti iz 1603—21 o vladiki H.-u, ČJKZ 1926, 68—107, ČJKZ 1927, 199—229; Grivec, Slovan. apost. sv. Ciril in Metod, 1927, 143; Pastor, Gesch. der Päpste, 11. zv. 1927, 263; Steska, Slovenska umetnost. I. del; Slikarstvo, Tisk Mohorjeve družbe 1927, 14, 15; J. Turk, Kritične pripombe, ČZN 1927, 88—89; isti. Kje je umrl in bil pokopan T. H., izide v BV; isti, Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. nov. 1609, izide v BV.

ZAKONITA ZAŠČITA SPOVEDNE TAJNOSTI.

La garantie du secret de la confession.

Prof. dr. Metoa Dolenc.

SOMMAIRE. — Et l'Etat et l'Eglise catholique ont prévu des prescriptions spéciales pour garantir le secret de la confession. L'article suivant examine, si les prescriptions de part et d'autre ne se contredisent pas, en considérant surtout la préparation de la loi pénale uniforme.

Il discute d'abord de lege lata pour toutes les six régions différentes, des points de vue historique et dogmatique, les règles de droit civil et de droit criminel concernant l'interdiction d'interroger comme témoins les confesseurs sur ce qui leur a été confessé. Il y plaide l'opinion que le tribunal ne doit non plus interroger les confesseurs comme accusés sur ce qu'ils ont appris en confession, mais que ce qu'ils ont déposé en violant sciemment le devoir de secret peut servir à la libre appréciation de preuves du tribunal. Il examine encore les dispositions qui établissent

une sanction pénale pour la violation du secret de la confession, mais qui n'existent dans l'Etat SHS que dans la loi pénale serbe et monténégrine. La comparaison des textes du droit prusse (Allg. Land-Recht) (1794) et du Code pénal (1810) fixe la genèse de cette disposition légale dans la loi pénale prusse (1851) qui a servi de modèle au législateur serbe (et monténégrin). L'assimilation des ecclésiastiques aux médecins, pharmaciens etc. est réduite à un ample emploi des matériaux de la loi pénale prusse, et à cette occasion l'auteur renvoie au fait que les matériaux mentionnés facilitaient l'assimilation des ecclésiastiques au groupe des personnes qui doivent sous peine garder le secret professionnel, parce que le protestantisme ne connaît pas la confession auriculaire comme sacrement. Par la comparaison des textes de la loi pénale serbe et monténégrine avec l'art. 12 de la constitution du Royaume SHS il conclut que les dispositions sur la violation du secret de la confession, surtout celles, concernant l'admissibilité de la destitution d'un ecclésiastique par arrêt d'un tribunal, et celles, décidant que, si des raisons excluant une peine existent, les confesseurs peuvent déposer comme témoins, sont abolies par la constitution.

Enfin il étudie de lege ferenda quelques propositions de réforme étrangères et la genèse du § 248 du projet du gouvernement pour la loi pénale uniforme, où parmi les personnes qui doivent sous sanction pénale garder le secret professionnel les »représentants de religion« sont aussi énumérés. Il démontre que le fait qu'on souffre une possibilité de violation impunie du secret de la confession par les confesseurs est inconstitutionnel, et relève surtout l'expression que seulement la violation »incompétente« doit être punie, parce qu'elle est en contradiction avec les prescriptions de l'Eglise, qui, d'après la constitution, règle seule ses affaires. Le résultat est la recommandation de rayer les »représentants de religion« du texte du § 248.

I. Opredelitev problema.

§ 1. Vera državljanov je pravna dobrina, katero ščitijo državni zakoni, v kolikor je vera priznane verske izpovedi. Prepovedane vere ne morejo biti predmet pravne zaščite¹. Ni pa zaščiteni samo vera kot taka, ampak dosledno glavnemu načelu so zaščiteni tudi posamezne versko-cerkvene institucije. Spoved, *confessio*, se znači za integralen institut krščanskih verskih izpovedi in je baš za to zaščiteni v več pogledih:

a) Država ne dovoljuje, da bi njeni organi v državnih poslih (sodstvo, uprava) uradno vpraševali verske

¹ Enako Lohsing: Oest. Strafprozessrecht in system. Darstellung, str. 317, 318; Mayer: Kommentar zu der Oest. STPO, Str. 509. Nasprotnega nazora pa je — vsaj za civilnopravno postopanje na Ogrskem (v Vojvodini); Gottl: Ung. Ziv.-Proz.-Ordnung, str. 228. Za naše pravne razmere pa je merodajno besedilo čl. 12. Ustave, ki jamči le ravnopravnost pred zakonom »za usvojene veroizpovedi«.

organe, ki opravljajo spoved, o tem, česa se je vernik spovedal. Ta zabranitev povpraševanja mora veljati napram duhovniku tudi za tisti poznejši čas, ko je postal apostat, ker gre za stvarno zaščito spovedanih tajnosti vernikov, ki ne sme biti odvisna od osebe spovednika².

b) Država pa more zaščititi tajnost spovedi tudi tako, da stavi kršitev te tajnosti od strani spovednika pod sankcijo državne kazni, ki zadene spovednika.

§ 2. Katoliška cerkev ima seveda tudi predpise, ki ščitijo spovedno tajnost. *Can. 889* pravi v § 1:

*Sacramentale sigillum inviolabile est; quare caveat diligenter confessarius ne verbo aut signo aut alio quovis modo et quavis de causa prodatur aliquatenus peccatorem. § 2. Obligatione servandi sacramentale sigillum tenetur quoque interpres aliique omnes ad quos notitia confessionis quoque modo pervenerit.*³

Can. 890 ima še nadaljnje predpise glede iste snovi: § 1: *Omnino prohibitus est confessario usus scientiae ex confessione acquisitae cum gravamine poenitentis, excluso etiam quovis revelationis periculo. § 2. Tam superiores pro tempore existentes, quam confessarii qui postea superiores fuerint renunciati, notitia quam de peccatis in confessione habuerint, ad exteriorem gubernationem nullo modo uti possunt.*

Cerkvena kazen, ki naj zadene spovednika, če prekrši spovedno tajnost, je izrečena v *can. 2369, § 1*, za neposredno kršenje — *excommunicatio specialissimo modo sedi Apostolicae reservata*, za posredno pa *suspensio a celebratione Missae, ab audiendis sacramentalibus confessionibus*, s katero so lahko združene še druge stranske cerkvene kazni do degradacije.

Tudi pravoslavno cerkveno pravo smatra za »prestup«, ki ga morejo učiniti »sveščena lica«, »kad jedan episkop ili presviter povrijedi pečat ispovijedi i javi trećima kakav prijestup, što mu je na ispovijedi neko otkrio«⁴.

§ 3. Država in cerkev imata torej vsaka zase svoje predpise, ki ščitijo spovedno tajnost. Predmet naše razprave bodi

² Mayer, l. c. 510, pravi samo, da je neodločilno, ali je duhovnik še v službi, pri tem se sklicuje na Voitus, Kommentar, str. 119.

³ Tu je misel o spovedi po tolmačih, ki je dovoljena po *can. 903*. Gl. tudi Kušej: Cerkveno pravo, str. 333.

⁴ Glej: Milaš-Kazimirović: Pravoslavno cerkveno pravo, str. 522.

razčiščenje vprašanja, ali vsebuje ta paralelizem v naši državi de lege lata in de lege ferenda kakšno navzkrižje ali vsaj kali, ki bi do navzkrižja vesti mogle.

Slednjič pa bo preiskati, ali je kaj ukreniti, da zakonodaji ne zadenete druga ob drugo⁵. V tem pogledu se znači razprava tudi kot prinos kritike jedinstvenega kazenskega zakonika naše države.

II. Današnja zakonodaja.

§ 4. Zabranitev uradnega izpraševanja spovednikov kot prič po spovednih tajnostih od strani državnih organov pravosodja je izvedena dosledno na ta način, da so vnešene ustrezajoče zakonite določbe v zakone o postopanju: a) v zasebnopravnih stvareh (civilni proces), b) v kazenskopravnih stvareh (kriminalni proces).

Ni pa po današnji zakonodaji v naši državi predpisov o načinu zaslišavanja prič za upravno pravosodje, dasi govori čl. 43 kraljeve uredbe o poslovnem redu državnega sveta in upravnih sodišč od 5. septembra 1921, Sl. N. št. 196 (Ur. l. za Slov., kos 97), o zaslišavanju prič pred navedenimi sodišči⁶.

V naslednjih vrsticah hočemo čisto na kratko navesti *sedes materiae* v zakonodaji naših šestero različnopravnih zakonskih področij, to pa v kronološkem redu postanka določb, da se vidi, vsaj kolikor-toliko, vsakočasni napredek v zakonodaji.

a) Civilna sodišča. Najstarejši civilno pravdni red ima Hrvaška in Slavonija (datiran z dne 16. septembra 1852). Njegov § 154, II. odst., pravi:

»Istotako ne mogu svjedoci biti duhovnici o stvarih savjesti, ko je im se prigodom duhovnega njihova uredovanja povjere pod pečatom skroovitosti.«

⁵ O tem problemu smo na kratko že govorili in naznanili pričujočo razpravo v »Slov. Pravniku«, l. 1927, str. 156, 157 v razpravi »Zdravniška tajnost v kazenskem pravu«.

⁶ Pravilnik upravnega sodišča za Slovenijo, sestavljen od dr. Henrika Steske (gl. njegovo knjigo: »O javni upravi«, str. 137 do 173), predpostavlja pač v § 37. zaradi potrebnih dejanskih ugotovitev pritegnitev prič k ustni razpravi, navaja tudi neke predpise glede zaslišavanja na ta način, da odreja uporabo določb c. pr. r.; duhovnikovega pričevanja pa ne omenja. Navzlic temu leži po našem mnenju tu analogija s civilnim postopanjem pred sodišči na dlani.

Značilno je, da tu o spovedni tajnosti še ni govora, vendar so duhovniki v označenem pogledu sploh »nepripustni, absolutno zavržni svjedoci«⁷.

Srbija ima zakon o postopku sudskom u gradj. parničama z dne 20. februarja 1865; v svojem § 220 govori najprej o »zakletim činovnicima«, nadaljuje pa:

»Isto tako i sveštenici duhovni i mirski o onom što im je kao duhovna tajna izpovjedeno, ne mogu kao svjedoci pitani biti i njihova svedožba o tome ne važi.«⁸

Bosna in Hercegovina ima v svojem c. pr. redu z dne 14. aprila 1883 določbo § 151 t. 1, po kateri ne smejo biti zaslišani kot priče duhovniki glede tega, kar jim je bilo zaupano pod pečatom duhovske uradne molčečnosti. Vidi se, da tu o spovedi izrečno ni govora, to pač očitvidno z ozirom na mohamedance, ki nimajo spovedi in so bili ob času postanka zakona še turški podaniki. Takoj pripominjamo, da je Črna gora dobila svoj civilno pravdni red dne 1. septembra 1905, da pa je bil le slabo uspel posnetek baš omenjenega c. pr. reda za Bosno in Hercegovino⁹.

V vrsto najmodernejših c. pr. redov prihaja časovno kot prvi c. pr. r. od 1. avgusta 1895, veljaven za Slovenijo in Dalmacijo (po prevratu tudi za Prekmurje). V § 320 je odrejeno, da

»ne smejo biti zaslišani kot priče duhovniki glede tega, ker jim je bilo pri spovedi ali pod pečatom duhovske uradne molčečnosti zaupano«,

v § 362 pa je isto ponovljeno za stranke, če so zaslišane v dokazne svrhe¹⁰. Najmlajši c. pr. r. je oni za Ogrsko (zak.

⁷ Glej Šilović-Rušnov: Tumač gradjanskemu parbenom postopniku, str. 152. Pojasnilo, zakaj tu še ni govora o spovedi kot taki pride pozneje.

⁸ Glej Niketić: Gradj. sudski postupak, str. 197.

⁹ Glej o tem Werk: Osvrt na črnogorsko zakonodavstvo, v: Pravni Pregled, knjiga I, str. 55.

¹⁰ Prim. Pollak: System des oest. Zivilprozessrechtes, str. 570, ki pa misli samo na spoved; dalje Neumann: Kommentar zu dem Z. Pr. Gesetz, str. 1006 in 1051, ki pa ne ve prav ničesar navesti o dvostročni zabranitvi zaslišavanja prič ali stranke. Glej za avstrijsko pravo še: Adler: In welchen Fällen begründet nach oest. Rechte der Verrat des Geheimnisses eine zivil- oder strafrechtliche Verantwortlichkeit? Jur. Viertelj.-Schrift od 1906, str. 153 sl.

čl. I. iz l. 1911., sankc. dne 8. januarja 1911), ki pravi v § 298, da ne sme biti kot priča zaslišan duhovnik

»o tem, kar mu je bilo priobčeno pri spovedi ali sicer pod pečatom duhovske molčečnosti«.

Po motivih k temu določilu se duhovnik v označenih stvareh ne sme zaslišati, tudi če bi bil sam pripravljen izpovedati kot priča¹¹.

b) **Kazenska sodišča.** Kazensko pravnih redov je šestero za različnopravne pokrajine, vendar veljajo, to bodi v naprej navedeno, po predpisu tiskovnega zakona z dne 6. avgusta 1925 za vsakatero teh pokrajin za tiskovne procese, enako kot za navadne, še nadalje, in to navzlic temu, da je tiskovni zakon jedinstven za vso državo.

Najstarejši kazenskopravni red ima Srbija, namreč z dne 20. februarja 1865; znači se kot posnetek t. zv. Hye-Glunckovega reakcionarnega avstrijskega k. pr. r. iz l. 1853, ki je bil v skladu z ukinjenim liberalnejšim avstr. k. pr. r. iz l. 1850 prinesel nova določila o duhovniški tajnosti. § 91 srb. kaz. pr. postopnika pravi:

»Kao svedoci ne mogu se ispitivati: 1. sveštena lica mirskog i monaškog čina u smatranju onog što im je ispovedjeno, ili inače pod uslovom duhovnog čuljanja povereno«...

Vidi se takoj, da ta predpis ni docela skladen z onim za srska civilna sodišča, a pripomniti je, da se zastopa tudi mišljenje, da morajo duhovniki svedočiti pred kazenskim sodiščem, kadar jih je oprostil od obveze molčečnosti tisti, ki jim je tajnost zaupal¹².

V najtesnejši zvezi po svoji miselnosti so tri naslednji zakoni, k. pr. red za Slovenijo (s Prekmurjem) in Dalmacijo od 23. maja 1873, za Hrvatsko in Slavonijo od 17. maja 1875 in za Bosno ter Hercegovino od

¹¹ Glej Gottl, l. c., str. 228.

¹² Tako Živanović: Krivični (kazneni) zakonik i zakonik o postupku u krivičnim delima kraljevine Srbije, II. del, str. 46. Marković: Udžbenik srpskog krivičnog postupka (1926) pa uči baš nasprotno od Živanovića (gl. str. 334). V koliko se strinja praksa s prvonavedenim nazorom, ki pojmuje pravno dobrino zaupanja v cerkvene organe docela krivo, ni razvidno niti iz Niketićeve deloma komentirane izdaje »Krivični zakonik i postupak«, str. 190, 191.

30. januarja 1891, saj se drugi in tretji tesno naslanjata na prvi, od Julija Glaserja zasnovani kaz. pr. r. Po njihovih določilih (§ 151, odn. 142, odn. 159) velja v bistvu enako, da se

»za priče ne smejo zaslišavati, ker bi sicer njih izustilo bilo nično: 1. duhovni o tem, kar jim je bilo pri spovedi ali sicer pod pečatom duhovske uradne zamolčljivosti zaupano«¹³.

Črnogorski kaz. pravdni red z dne 20. januarja 1910 se smiselno ujema s tem določilom, za Vojvodino veljavni kaz. pravdni red z dne 4. decembra 1896 (časovno torej izšel pred črnogorskim) pa ima tudi zelo slično besedilo (§ 209), namreč da dušebrižniki ne smejo biti vprašani pod ničnostjo o tem, kar jim je bilo priobčeno pri spovedi ali sicer pod cerkveno obveznostjo molčečnosti.

Kot obči državni zakon pa velja »zakonik o postopku vojnih sudova o krivičnim delima«, prvotno izdan za Srbijo 15. februarja 1901 (izmenjen in dopolnjen z zakonom od 20. marca 1909), čigar veljavnost je bila razširjena na vso kraljevino Srbov, Hrvatov in Slovencev s čl. 127 finančnega zakona z dne 31. marca 1927 za l. 1927/28, Služb. N. z dne 1. apr. 1927, št. 73/XVI., (Ur. l. za Slov. kos 45). V tem zakoniku stoji v § 203:

»Ne mogu se ispitivati kao svedoci; ... 2. duhovna lica o onome, što im je na ispovesti povereno.«

K vsem tem, med seboj le malo različnim določbam pa je pripomniti, da ni nikjer govora o tem, ali se duhovnik (svečenik, dušebrižnik) sme vprašati po tem, o čemer se kot priča ne sme zaslišati, tedaj, ko stoji pred sodiščem kot osumljenec, obdolženec ali obtoženec. Zakonodajalec prav za prav ni imel nujnega povoda, da bi tako določbo posebej uzakonil. Saj osebe, ki se dolžé zločina, vobče nimajo dolžnosti dati odgovor na sodnikova vprašanja. Navzlic temu pa po našem mnenju — radi analogije s predpisi o pričah — sodišče duhovnikov, tudi če niso priče, ampak obdolženi kakšnega zločina, ne sme vprašati o stvareh, ki jih krije spovedna tajnost. Druga pa je v primeru, da duhovnik sam prostovoljno, zavestno kršeč cerkvene predpise, izpove o tem, kar mu je bilo pri spovedi

¹³ Citat je iz uradnega prevoda, pri katerem je sodeloval v prvi vrsti Matevž Cigale, pomagal pa mu je — po ustnem izročilu — Fran Levstik. Za molčečnost je rabil Cigale v Jurid. politische Terminologie (izd. 1853) še izraz »zamolkljivost«.

zaupano. Kazenski proces hoče in mora doseči, da se ugotovi historično-materialna resnica: za to ne sme odklanjati premetrenja izpovedbe obdolženega duhovnika, čeprav je cerkveno, ali celo po kaz. zakoniku kazniva. Molk zakonodajalca v tem pogledu **ne sankcionira kršitve** cerkvenih predpisov za dopustno, ampak **samo trpi**, da sodnik oceni tako, ev. še posebej motivirano izpoved po načelih kazenskopravdenega reda, torej v Sloveniji, na Hrvaškem, v Vojvodini, v Bosni vseskozi po svobodnem prepričanju, v Srbiji pa le deloma, ker veljajo baš po kazenskem postopniku po večini še dokazna pravila¹⁴.

§ 5. K izvajanjem prejšnjega poglavja je s pravno-dogmatičnega stališča pripomniti sledeče:

a) V zakonitih določenih označena dvostručna zaščita: spovedne tajnosti kot take na eni strani, pod pečatom duhovske uradne molčečnosti zaupane stvari pa na drugi strani, ima svojo zgodovino, ki je za naša raziskavanja pomembna. Dotično določilo je prišlo do porabe najprej v avstr. kaz. pravd. redu iz leta 1850 (avtor Josef pl. Wirth), prevzel ga je kaz. pr. red iz l. 1853 (avtor Hye - Glunec k). Pri posvetovanju o reformi dotičnega določila pa je Julij Glaser (avtor za sedaj veljavni k. pr. r.) najprej predlagal, da naj dostavek o »sicer pod pečatom duhovske uradne molčečnosti zaupanih stvarih« odpade, češ, če v takih zadevah obdolženec sam prosi za zaslišanje duhovnika o tem, kar mu je zaupal, se mu tak razbremenilni dokaz ne sme vzkratiti, za spovedno tajnost pa je uveljavljal, »*dass man ... unter allen Umständen an dem Beichtsiegel nicht rütteln könne*«¹⁵. Od deseterih osnutkov za novi kaz. pr. red so imeli oni od štev. III. do IX. samo spovedno

¹⁴ S tem vprašanjem se ni baval noben komentar avstr. k. pr. r.; naš nazor pa podpira osobito določba § 206. avstr. k. pr. r., ki pravi, da pripoznanje obdolženca preiskovalnega sodnika ne oprasha dolžnosti, da dejanski stan kolikor mogoče razčisti. Lege non distinguente, veľa ta predpis tudi za pripoznanje s kršitvijo spovedne tajnosti. (Glej Mitterbacher - Neumayer: Erläuterungen zur STPO., str. 420; Mayer: Commentar zu der oest. Str. Pr. Ordnung, str. 713.

¹⁵ Poskusilo pa se je tudi spovedno tajnost z drž. zakonom omajati za primer, da gre za hudodelstvo veleizdaje. Tu naj bi imel spovednik pravico izpovedati o zaupani tajnosti kot priča pred sodiščem. Tako je predlagal pl. Waser v nekem članku Allg. oest. Gerichtszeitung, 1872, št. 56, a pobijal je njegov predlog Kral (istotam, št. 72). O tem glej Mitterbacher - Neumayer, l. c., str. 338. Tudi francosko in angleško pravo

tajnost v mislih, v X. pa se je zopet pojavil tekst, kakor je današnji, torej z dvostročno zaščito. Pa baš o tem se je razvil v gosposki zbornici boj. Sam poročevalec p. l. Tschabuschnigg je zagovarjal besedilo, ki jemlje le spovedno tajnost v misel. V glavnem je utemeljeval svoj predlog tako, da je v interesu pravosodja, če je čim manj izjem od dolžnosti pričevanja; dalje, da nobena verska izpoved ne zabranjuje duhovniku izpovedati pri kazenskem sodišču o tajnostih, ki so mu zaupane izven spovedi; dalje, da bi zamolčanje o tem, da je sama stranka priznala duhovniku, kaj mu je pri vodenju krstnih, poročnih in mrljskih matrik ali pri sodelovanju v bračnih zadevah napačnega zaupala, napravilo duhovnika naravnost za podpomočnika zločincu; slednjič, da ne gre dovoljevati, da bi n. pr. predstojnik konventualov zabranil le-tem pod pečatom uradne molčečnosti izpovedati o tem, kako je svojo kazensko pravico prekoračil. Tem izvajanjem, ki so tudi še naravnost očitala nekakšno vtihotapljenje zadevnega določila, sta se postavila po robu baron Apfaltrern in opat Reslhuber; pokazala sta na praktično neizvedljivost stroge ločitve obeh vrst tajnosti, ker bi bil pri takšni ločitvi mnogokrat duhovnik prisiljen sklicevati se na spovedno tajnost, a bi s tem le-to že izdal. Tudi ne gre, da bi se nekrščanom, ki spovedi ne poznajo, odvzel neki privileg, ki je krščanom dan, namreč, da si morejo olajšati vest — z zaupanjem neke skrivnosti (n. pr. storjene tatvine) duhovniku, ki naj poravnava škodo tatvine. Na to je bil predlog glede § 151 v takem besedilu sprejet, kakor ga imamo še danes¹⁶.

b) *Ratio legis* v govoru stoječe prepovedi je torej interes občestva, da se ohrani spovedna tajnost, ne pa interes posameznika, da se ne izve njegova tajnost: zaščita občestva državljanov naj se nudi z ustanovitvijo nedotakljivosti verskocerkvenega instituta spovedi¹⁷.

nedotakljivost spovedne tajnosti priznava [gl. Mayer, l. c. [komentar], str. 509].

¹⁶ O zgodovini postanka § 151. avstr. k. pr. r. glej Kaserer: Die STPO vom 23. Mai 1873 und das Einführungsgesetz mit Materialien, str. 415—418; Mayer: Entstehungsgeschichte der oest. STPO, str. 551 do 553; Mitterbacher-Neumayer: l. c., str. 339, 340; tu je govora tudi o postanku k. pr. r. za Saksonsko in Nemčijo.

¹⁷ Adler, l. c., str. 159, pravi da so predpisi pozitivnega prava o očuvanju tajnosti ustanovljeni »Zum Schutze des Gemeinwesens, der Ehe und der aus diesen Verletzungen entspringenden Nachteile«.

Iz tega načelnega vidika je sklepati dosledno, da tisti, ki je zaupal svojo tajnost duhovniku, le-tega ne more osloboditi dolžnosti molčečnosti¹⁸; dalje, da ne izpreminja na tem ničesar dejstvo, da je izpovedanec umrl; da ni razlike, ali se tiče tajnost, zaupana pri spovedi, le izpovedanca ali tudi drugih oseb ali samo tretjih oseb. Vse to pa mora govoriti za domnevo, da je duhovnik nekaj zvedel pri spovedi kot tajnost, če se brani izpovedati v stvari kot priča. Ako se to ne prizna, postane vrednost verskega instituta popolnoma iluzorična. Praksa pa se vsekako nagiblje k nazoru, da sme sodišče duhovnika pozvati za pričo, če je treba dognati neko dejstvo, katero on lahko pojasni, in da ga sme, če se brani pričati, sklicujoč se na spovedno molčečnost, tudi zapriseči kot pričo v potrdilo, da ne ve o predmetu dokazovanja razen tega, kar je zvedel pri spovedi, ničesar¹⁹.

c) Dosledno temu, kar smo doslej izvajali, je zakon tako za civilno kakor tudi za kazensko postopanje ustanovil določilo, da je zaslišanje o tajnosti, pridobljene pri spovedi ali sicer pod pečatom uradne duhovske molčečnosti duhovnika, nično. O kakšni kazni, ki naj zadene sodnika, ako navzlic zakoniti zabranitvi takšno zaslišanje izvede, ni nikjer posebej govora. Toda s tem še ni rečeno, da je njegovo postopanje opravičljivo, nekaznivo. Kazen ga zadene, če je storil tako dejanje iz nepremišljenosti, nevednosti, kulpozno, najmanj disciplinarna; če pa je storil to z namenom, kršiti svojo uradno oblast v škodo neke druge osebe ali pravne osebnosti, zakrivi zločin zlorabe uradne oblasti in se kaznuje kazensko in disciplinsko²⁰.

§ 6. Pridemo k drugi vrsti zaščite spovedne tajnosti, ki jo more država dati, namreč na ta način, da kaznuje spovednika, ki izda tajnost. V tem pogledu pa je razlikovati v naši državi dvoje skupin zakonodaje:

¹⁸ Enako Mayer: Kommentar, etc. str. 510, Geyer: Die Lehre vom Beweise, str. 521. Mitterbacher-Neumayer, l. c. str. 341, citira še čl. 213. saks. k. pr. r., po katerem sme oseba, ki je zaupala neko tajnost duhovniku izven spovedi, le-tega osloboditi molčečnosti, glede tajnosti, zaupane pri spovedi, pa ne.

¹⁹ Tako Meyer: Kommentar etc., str. 510; Mitterbacher-Neumayer: l. c., str. 342.

²⁰ O kaznovanju disciplinskim potem glej predpise čl. 89., 164. zakona o uradnikih in drugih državnih uslužbencih z dne 31. julija 1923.

I. skupino tvorijo a) Slovenija (s Prekmurjem) in Dalmacija s kaz. zak. od 27. maja 1852; b) Hrvatska in Slavonija z istim zakonom, ki je bil pozneje sicer drugače prenarejen kot v Avstriji, vendar ne glede predmeta naše razprave; c) Bosna in Hercegovina s kaz. zak. od 26. junija 1879 in č) Vojvodina, ki ima še ogrski kaz. zak.: čl. V. iz l. 1878, noveliran z zakonom čl. XXXVI iz l. 1908. Vsi ti zakoni imajo posebno določilo v zaščito poklicne tajnosti in so ti poklici izrečno navedeni, namreč ad a) in b) § 498: — zdravniki, ranocelniki, porodničarji in babice, ad c) § 453: — liječniki, pomagači pri porođaju ili babice, ad d) § 328: — javni uradniki, odvetniki, zdravniki, ranocelniki, lekarnarji in babice.

II. skupino tvorita a) Srbija s kaz. zak. od 29. marca 1860, ki pravi v § 282 dobesedno takole:

»Sveštena i duhovna lica, lekari, apotekari, babice, hirurzi i druga lica, koja po javnom dozvoljenju ma koju struku lečenja upražnjavaju, ako one tajne, koju su njima u sledstvu njihovog zvanja ili zanimanja otkrivene i saopštene, ili za koje su ona po svojoj struci lečenja ili po svom zvanju doznala, drugim otkriju, da se kazne na tužbu tiućih se lica u novcu od pedeset do trista talira, ili zatvorom do tri meseca; u povtorenem slučaju zatvorom, do godine dana, a pored toga zabraniće im se da ne mogu za neko vreme svoje zvanje ili zanimanje samostalno upražnjavati«.

b) Črna gora s kaz. zak. od 23. februarja 1906, ki se naslanja močno na srbski kaz. zakonik, pa ima v § 282 določila, ki se strinjajo glede »sveštenih in duhovnih lica« sicer popolnoma s srbskim vzorcem, le kazni je izpremenjena, da se izreka v novcu od 200 do 1500 kron, v zaporu pa od 1 do 3 mesece. Možnost sodne zabranitve izvrševanja poklica je pa doslovno vzdržana²¹.

Nastane vprašanje, a) kako to, da so Srbi privzeli v določbo, ki se tiče poklicne tajnosti, tudi duhovnike, in pa b) kakšen pomen ima to za praktično uporabo kazenskega prava.

Ad a): Srbski kazenski zakonik je bil napravljen poglavito po pruskem kaz. zak. od 14. aprila 1851²², le-ta pa je nastal

²¹ Dobesedni tekst črnogorskega § 282. glej tudi v »Slov. Pravn.« 1927, str. 133. Divergence so malenkostne in se tičejo le zdravnikov.

²² Glej Živanović, Osnovi krivičnog prava, Opšti deo, str. 43; isti: O uvredi i kleveti, str. 16, 17 et passim.

po dolgotrajnih pripravih kot nekakšen kompromis med »*allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten*« iz l. 1794.²³ in med francoskim »*code pénal*« od 22. februarja 1810, na novo tekstiranim 28. aprila 1832. Za pravilno umevanje, kaj in zakaj je srbski zakon prevzel v svoj § 282 tudi duhovnike, treba si ogledati njegova predhodnika pobilžje:

A. L. R. 1794:

VII. Abschnitt: Von den Verbrechen der Diener des Staates:

§ 505: *Ärzte, Wundärzte und Hebammen sollen die ihnen bekanntgewordenen Gebrechen und Familiengeheimnisse, insoferne es nicht Verbrechen sind, bei Vermeidung einer nach den Umständen zu bestimmenden Geldbusse von 5 bis 50 Thalern, Niemand offenbaren.*

§ 506: *Verschweigen sie ein noch zu begehendes Verbrechen, welches sie ohne Beyhilfe der Obrigkeit nicht verhindern können, so sind sie als Teilnehmer daran verantwortlich.*

§ 508: *Alle Übrigen, welche, ob sie gleich nicht in unmittelbarem Dienste des Staates stehen, dennoch demselben, vermöge ihres Standes, besonders verpflichtet sind, werden bei Übertretung dieser Pflichten nach den darüber ergangenen besonderen Verordnungen bestraft.*²⁴

Code pénal, 1810:

Chapitre premier: Des crimes et délits contre les personnes:

Les médecins, chirurgiens et autres officiers de santé, ainsi que les pharmaciens, les sages-femmes, et tout autres personnes dépositaires, par état ou profession, de secrets qu'on leur confie, qui hors les cas où la loi les oblige à se porter, dénonciateurs, seront révélés ces secrets, seront punis d'un mois à six mois et d'une amende de cent francs à cinq cents francs.

Iz obeh določil je nastal po dolgotrajnih posvetovanjih²⁵ § 155 pruskega zakona od 14. aprila 1851, ki slove:

²³ Liszt, Lehrbuch des Deutschen Strafrechtes, 22. Aufl. (str. 52) označuje ta zakonik tako: »In seiner behaglichen Breite, seinem ängstlichen Wohlwollen, seiner bis zum lächerlichen reichenden Sorge für Vorbeugungsmassregeln ... ist die Strafgesetzgebung des ALR ein bezeichnender Ausdruck der den aufgeklärten Polizeistaat beherrschenden Ansichten ...«

²⁴ Besedilo je prepisano iz izvirne izdaje z naslovom: Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten (2. Auflage), IV. B., Berlin 1794, ki se nahaja v dunajski vseučiliški knjižnici.

²⁵ O teh glej Olshausen: Kom. zum STG., X. izd., str. 1253, osobito pa še Hugo Halschner: Geschichte des Brandenburg-Preus-

13. Titel: *Verletzungen der Ehre*.²⁶

§ 155: »Medicinalpersonen und deren Gehülffen, sowie alle Personen, welche unbefugterweise Privatgeheimnisse offenbaren, die ihnen Kraft ihres Amtes, Standes oder Gewerbes anvertraut sind, werden mit Geldbusse bis zu 500 Thalern oder mit Gefängnis bis zu 3 Monat bestraft.«

Iz historiatu predhodnikov in njihovega besedila je jasno, da v § 155 prusk. kaz. zak. iz l. 1851 ideje ALR. (1794) niso prišle do pravega izraza, one *code pénal*-a pa pač, ker je vzporedil zdravnikom še vse druge osebe brez razlike, ki se jim zaupavajo zasebne tajnosti. Srbskim kodifikatorjem pa ni bil znan le tekst pruskega kaz. zak. od 14. aprila 1851, ampak s pridom so se okoristili tudi materialij k zakoniku²⁷, v katerih je izrečno navedeno, da so mišljene med tistimi osebami, ki jih veže § 155, »ausser den Beamten hauptsächlich die Geistlichen, Aerzte, Advokaten, Hebammen, Apotheker u. s. w.«²⁸ Če izvzamemo odvetnike, ki so dobili za kršenje poverenja posebno določbo v § 279 srb. kaz. zak., so pač vsi stanovi iz teh materialij prešli v srbski kazenski zakonik, le kirurgji so prevzeti iz *code pénal*-a. Nova zakonodajna misel v srbskem kazenskem pravu je pa bila v primeri s *code pénal*-om ta, da pride do — odvzeta pravice izvrševati poklic potom sodbe. Ta ideja pa je čisto gotovo povzeta iz določbe § 498 avstr. kaz. zak.,

sischen Strafrechtes (1855), str. 270—282. Na strani 276 je citati, da so renske province zase zanikale potrebnost reforme kazenskega zakonika, »weil aus dem geschlossenen Systeme der französischen Gesetzgebung kein Pfeiler herausgebracht werden kann, wenn nicht das ganze Gebäude in allen seinen Theilen erschüttert werden soll. Nur die grosse Strenge einzelner Strafbestimmungen als ein leicht zu beseitigender Fehler des code pénal wird anerkannt«.

²⁶ Da stvar ne spada dobro med zločine zoper čast, priznava in razlaga kot posledico, da so hoteli izločiti zdravnike iz kroga »obrtnikov«. Goldammer: Die Materialien zum Strafgesetzbuche f. d. preussischen Staaten (1851), II. del, str. 327, 328. Istotam, kakor tudi v Halschner, l. c., str. 282, pa je poudarjeno, da je baš partija o zločinih zoper čast posneta po določbah *code pénal*-a.

²⁷ El. Goldammer, l. c., str. 328. Naj navedemo iz predgovora k III. zvezku izdajatelja materialij: »Verkennen wir es nicht, dass das Strafrecht des allg. LR. unserer Praxis keine Vorschule für dieses neue Recht war, ja, dass es selbst dem wissenschaftlichen Geiste, welchen dieses voraussetzt, hinderlich gewesen ist.«

²⁸ Od leta 1851. (pruski kaz. zak.) do leta 1860. (srbski kaz. zak.) je izšel le saksonski kazenski zakonik (1855), ki pa tudi v ustreznih svojih določbah ne omenja z nobeno besedo duhovnikov.

ki je bila pristna cvetka policijskega duha države²⁹. Omiljena je bila le v toliko, da je Avstrija kaznovala zdravnike t a k o j z zabranitvijo prakse, Srbija pa le pri ponovnem kršenju te določbe. Da pa je bila v Srbiji otvorena možnost odvzemati svečenikom pravico izvrševanja njihovega poklica, si moremo razlagati samo iz tega dejstva, da je bila pravoslavna vera državna vera v Srbiji³⁰.

Ad b): Danes veljajo torej v Srbiji in Črni gori predpisi, ki smo jih gori označili kot posnetek *code pénal*-a. Enako pa veljajo istotam tudi predpisi V i d o v d a n s k e u s t a v e in to seveda za pravoslavne in rimsko-katoliške vernike. Čl. 12 te ustave pa pravi med drugim:

»Usvojene i priznate vere samostalno uredjuju svoje unutrašnje verske poslove.«

Čl. 142 pa: »Od toga dana« (sc. ko postane pravovneljavna ustava) »pre-staju važiti vsi pravni propisi, koji bi bili njemu protivni.«

Pri pravilnem vpoštevanju gori v § 2 navedenih predpisov *codicis iuris canonici*, ki urejajo samostalno notranje verske posle katoliške cerkve, moramo glede katolikov smatrati pred-pise § 282 srb., ozir. črnog. kaz. zak. v teh pogledih za derogirane:

a) Odstavitev (*privatio*) odn. odstranitev (*amotio*) vršilcev katoliških cerkvenih služb, ki pridejo v položaj, da jim verniki zaupajo skrivnosti bodisi pri spovedi, bodisi sicer pod pečatom duhovske uradne molčečnosti, s sodbo k a z e n s k e g a sodišča sploh ni dopustna, ker so te ukrenitve interna stvar katoliške cerkve³¹.

²⁹ O tem glej D o l e n c: Zdravniška tajnost v kazenskem pravu, I. c., str. 146.

³⁰ Seveda Pruska ni imela posebnih pomislekov zoper pritegnitev duhovnikov v krog prizadetih čuvarjev tajnosti. Protestanti nimajo zakramentalne spovedi, ki bi zahtevala osebno ustno navedbo vseh grehov spovedniku. »Confessio privata«, pri kateri si spovedanec olajša vest s tem, da navede duhovniku »die Sünden im allgemeinen und speziell die schwereren« (N i t z s c h: Lehrbuch der evang. Dogmatik, 3. izd., str. 174) ni potrebna za dosego odpuščanje grehov. — V navedenih materialijah k pruskemu kaz. zak. (1851) se razlaga tudi, da kulpozna kršitev dolžnosti čuvati tajnost ni kazniva in da dovolitev prizadete zasebne osebe, tajnost izdati, ukine kaznivost. Iste nazore srečamo enako in brez utemeljitve v delu Ž i v a n o v i ć: Osnovi kriv. prava, str. 140, in že v gori omenjenem (§ 3.) komentiranem izdanju srb. kaz. pravnega postopnika istega avtorja.

³¹ Glej dotične določbe pri Ku š e j, I. c., str. 194.

β) Kar se tiče spovedne tajnosti, ki je ne sme kršiti spovednik na noben način in iz nikakšnega vzroka, treba določbo o kaznovanju kršitve te tajnosti (ne pa tajnosti, zaupane sicer pod pečatom duhovske uradne molčečnosti) izločiti iz § 282 srb. kaz. zak., ker bi dovoljevala po občih, uvodoma izraženih pravilih istega kazenskega zakonika vendar le nekaznivo izdaje tajnosti tam, kjer bi šlo za krivdo izključujoče razloge, kakor za nepremagljivo silo, silobran ali stanje skrajne sile³². Če *codex iuris canonici* ureja notranje verske posle tako, da duhovnik ne sme pod nobenim pogojem izdati spovedne tajnosti, kazenski sodnik po predpisu in v duhu ustave razodetja tajnosti ne sme dovoljevati. Seveda bi ga v teh primerih ne kaznoval, ali že vsa procedura s postopanjem zoper takega duhovnika ne sme biti dopustna, če proglašča ustava, da naj cerkev svoje verske posle v cerkvi sama urejuje. Ni dvoma, da je spoved prav tako notranji posel cerkve kot vse drugo, kar stoji z njo v bistveni, notranji zvezi. Če se ne pristane v to razlago, so krščanski svečeniki razen tega v večji meri kot drugoverski izpostavljeni nevarnosti, da jih njihovi neprijatelji ovajajo radi kršitve spovedne tajnosti samo v nameri, da bi jim delali sitnosti. Kajti dokaz, da so kršili spovedno tajnost, je sicer zelo težka reč, ali tudi obramba radi takšne ovadbe je vrlo neprijetna.

Vzporeditev duhovnikov in zdravnikov i. t. d. do babic je vrhu tega neumestna v pogledu posledic, ki naj jih ima privolitev prizadete osebe, da se izda njena tajnost. Pri zdravnikih mora biti taka privolitev vpoštevana; takšna izdaja tajnosti ni samo nekazniva, ampak kazensko pravno irelevanten čin. Temu nasproti privolitev pri spovednikih — ne sme biti vpoštevana. Sodnik, ki bi jo kot krivdo izključujoč razlog vpošteval, bi zadel ob predpise *codicis iuris canonici*, če je ne bi vpošteval, bi omalovaževal predpise kazenskega zakonika glede vzporejenih zdravnikov³³. Skratka — vzporedba zdravnikov in duhovnikov glede očuvanja tajnosti je zgrešena!

³² Glej Dolenc: Zdravniška tajnost v kaz. pravu, »Slov. Pr.« 1927, str. 144, kjer so za zdravnike navedeni še drugi razlogi, ki opravičujejo nekaznivost razodetja tajnosti.

³³ Da bi bilo pravilno za duhovnike le drugo mnenje, smo že povdarili v op. 11. Da ne gre vzporejati svečenike in zdravnike, je opazil tudi Živanovič, Osnovi kriv. prava, posebni dio, II. izd., str. 135, vendar pravi, da skupno obravnavanje glede vseh stanov ni neumestno.

III. Bodoča zakonodaja.

§ 7. Bodi dovoljeno, da si ogledamo čisto na kratko zakonodaje in zakonodajne načrte drugih držav razen že omenjene Francije. Enako kot Francija, določajo Italija (§ 168 kaz. zak. od 30. junija 1889), dalje švicarski kantoni Wallis (čl. 286), Freiburg (čl. 410), Genève (čl. 378), Bern (čl. 187), Neuenburg (čl. 352), da so tudi duhovniki kaznivi, če kršijo zaupane jim tajnosti. Vendar duhovniki niso v dotični določbi izrečno navedeni. Kanton Luzern (§ 120) pa našteva le zdravnike, babice in uradnike kot osebe, ki so dolžne pod sankcijo kazni čuvati zaupano jim tajnost. Kanton Tessin (čl. 358) kaznuje sicer vsako osebo, ki vsled poklica ali službe zaupano ji tajnost izda, vendar le tedaj, če tista izdana tajnost ruši dober sloves prizadete osebe³⁴.

Ogrski zakon čl. V. iz l. 1878, noveliran z zakonom čl. XXXVI. iz l. 1908, navaja kot osebe, ki so dolžne čuvati zaupano tajnost, javne uradnike, advokate, zdravnike, rano-celnike, apotekarje in babice, državni kaz. zakonik za Nemčijo od 15. maja 1871, torej tisti zakon, ki je nadomestil s svojim § 300 gori citirani § 155 prusk. kaz. zakona (1851), je tudi naštel vse stanove, ki morajo čuvati zaupane tajnosti, nima pa med njimi duhovnikov.

Od novejših načrtov za bodočo zakonodajo naj navedemo avstrijskega iz l. 1909 in nemškega iz leta 1925 kot taka, ki ne štejeta duhovnikov v krog poklicev, ki morajo čuvati tajnost, švicarskega iz leta 1918 ter češkoslovaškega iz l. 1926 pa, ki jih pritegneta v ta krog. K švicarskemu načrtu pa je pripomniti, da v svojem čl. 285 (marginalna rubrika: kršitev poklicne tajnosti) izrečno dostavlja, da razodetje tajnosti ni kaznivo, ako se zgodi s privolitvijo upravičenca ali pa ako je potrebno, da se očuva kak višji interes³⁵. Češkoslovaški načrt utemeljuje svoj

³⁴ Besedilo italijanske določbe glej tudi v »Sl. Pravn.« l. 1927., str. 134, ostala besedila švicarskih zakonov pa v Stöss: Die Grundzüge des schweizerischen Strafrechtes, II., str. 169, 170.

³⁵ Vsa utemeljitev, ki jo navaja uradna »Botschaft des Bundesrates an die Bundesversammlung zum Entwurfe eines schweiz. St. G. Buches (vom 23. Juli 1918)« pa se glasi tako-le (str. 65): »Auch gewisse Privatpersonen unterstehen einzelnen Strafbestimmungen dieses Abschnittes ... Endlich eine Reihe von Berufsleuten, die ein Berufsgeheimnis zu wahren haben (Art. 285). Tatsächlich muss man ihnen dasselbe Vertrauen wie den

§ 340 s pozivom »na novejšo zakonodajo«, ki razširjuje krog oseb, ki so »zavezane k molčečnosti«, poudarja pa potrebo, da je le-te izrečno naštet. Dostavka o privolitvi k razodetju tajnosti iz švicarskega načrta, dasi se izrečno na tega poziva, pa ni prevzel³⁰

§ 8. V naši državi se dela na tem, da pridemo do jedin-stvenega kazenskega zakonika. Predдела je že izvršila Srbija, ki je dala napraviti leta 1908 po posebni komisiji strokovnjakov načrt novega kazenskega zakonika. Predlog glede čuvanja tajnosti v § 214 se je glasil tako, da so med osebami, ki se kaznujejo, ako »neovlašćeno drugima odkriju tajne, koje su njima usled njihovog zvanja ili zanimanja«, na prvem mestu navedena »sveštena i duhovna lica«. Po ujedinjenju je poslovala nova komisija, ki je izdala nov »projekat kaznenog zakonika iz god. 1922.«. V tem projektu (§ 247) je ostalo glede kroga oseb, ki so dolžne čuvati tajnost, pri prejšnji dikciji tudi glede duhov-nikov. Ta projekt je bil vnovič predelan ter ga je vlada dne 18. februarja 1926 predložila narodni skupščini. Bil je že predmet posvetovanja podkomisije in plenuma zakonodajnega odbora sedaj razpuščene narodne skupščine. Prej navedeni § 247 projekta ima sedaj številko § 248 ter je bil v plenumu sprejet brez izpremembe. Uvršćen je v poglavje XXI: »Krivična dela protiv lične slobode i sigurnosti« in se glasi tako-le:

»§ 248: Zatvorom do 6 meseci ili novćano do 5000 Din kazniće se: verski pretstavnici, pravozastupnici, branioci i zastupnici u pravnim poslovima, lekari, medicinari, babice, apotekari i pomoćnici ovih lica i uopšte svi organi sanitetske policije i bolnica i organi javnih i privatnih organizacija za osiguranje života, zdravlja i invalidske potpore i osiguranja od nesrećnih slučajeva, ako tajne, koje su saznali u vršenju svoga poziva neovlašćeno drugima odkriju.«

Iz motivov k tej določbi ne izvemo prav ničesar drugega, nego da so poklici, ki so dolžni čuvati tajnost, taksativno navedeni, glede objekta tajnosti pa, da spada sem vse, »što se

Beamten entgegenbringen; der Bürger soll wissen, dass dieses Vertrauen nicht ungestraft verletzt werden darf«. Torej se z duhovniki-spovedniki posebej niti ne bavi!

³⁰ Glej Pripravne osnove trestniho zakona (uradno izdanje, 1926), str. 193, kjer se je pa vrnila napaka, ker se trdi, da je med tistimi novejšimi zakoni, ki so pritegnili tudi »duhovnike« v krog oseb, zvezanih k molčečnosti glede zaupanih tajnosti, tudi ogrski zakon čl. V, iz l. 1878., kar pa ne odgovarja resnici.

im odgovori na njihovo pitanje od strani osebe, koja traži njihovu pomoć«. Kaj je razumeti pod »neovlašćeno«, ni nikjer razloženo³⁷.

Če primerjamo novo določbo o poklicni tajnosti s staro, ki smo jo zgoraj v § 7 ad b) z vidika Vidovdanske ustave kritično premotrili, vidimo predvsem, da je dostavek glede odvzeta duhovniške službe kot kazni izpuščen. S tem je sicer odpal glavni kamen spotike, ali oba druga pa sta vendar ostala in pojavil se je še nov pomislek, ki ga prej ni bilo.

Ostane namreč določilo, ki ni v skladu z Vidovdansko ustavo, da bo duhovniku dovoljeno kršiti brez sodne kazni tajnost, če gre za nepremagljivo silo, silobran ali stanje skrajne sile (*unwiderstehlicher Zwang, Notwehr, Notstand*); ostalo bo tudi navzkrižje, da je zdravnikom dovoljeno s privolitvijo prizadete osebe njeno tajnost izdati brez kazni, duhovnikom pa ne. Vsaj za spovedne tajnosti mora pri zabranitvi ostati; lahko pa se glede izvenspovednih tajnosti duhovnikom prizna isti krivdo-izključevalni razlog kot zdravnikom.

Zadnji pomislek velja izrazu »neovlašćeno«³⁸, ki bodi zakonita, negativno opredeljena kvalifikacija za zabranjeno razodetje tajnosti. Ali more za katoliškega spovednika sploh kakšna »upravičenost« v poštev priti? In vendar jo zakonodajalec predpostavlja kot možno! Kakšne zmede utegnejo tu nastati baš z ozirom na že obravnavano potrebo konstatacije, da ve duhovnik o neki stvari le iz spovedi in da mu je zabranjeno o tem pričati. Ali ne bo prav lahko sodnik stvar tako tolmačil, da predочи spovedniku položaj, v katerem naj le-ta s svojo izpovedbo »reši« obdolženca neke obtožbe in mu razlagal, da ga sam kaz. zakonik s svojimi predpisi o skrajni sili ali silobranu »ovlašća« izdati tajnost?!

Zavedamo se, da predpisi glede spovedne tajnosti v praksi ne bodo nikdar imeli tako velikega pomena kot predpisi iste vrste glede zdravnikov, lekarničarjev i. t. d. Pa baš radi tega še celò ne gre kršiti avtonomne ureditve notranjih katoliško-cerkvenih institutov! (Prav isto bo veljalo seveda tudi za druge verske izpovedi.) Pa tudi »sicer pod pečatom uradne duhovske

³⁷ Obširneje razpravljamo o teh motivih v »Sl. Pr.« 1927, str. 153.

³⁸ »Neovlašćeno« = nemški »unbefugt« ali »ohne Befugnis« = italijansko »senza giusta causa« slovenimo z »neupravičeno«.

molčečnosti zaupane tajnosti« so tako redke stvari, da ne kaže, delati glede izvenspovednih tajnosti posebnih predpisov za verske predstavnike.

Za to smo mišljenja, da naj novo izvoljena narodna skupščina iz spoštovanja pred ustavo, ki dovoljuje priznanim veram samostalno urejevanje svojih notranjih verskih poslov, »verske predstavnike« v § 248 »Predloge za kazenski zakon kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev« kratko malo črta³⁹.

PRAKTIČNI DEL.

Katoličan in država.

1. Že po svoji naravi je človek usmerjen, da živi v občestvu; potrebe posameznika, pa naj bi bil še tako skromen, so dejanski zelo mnogostranske, in človek bi jim nikakor ne mogel zadostiti, ko bi hotel živeti sam za se. Pomislimo novorojenčka, ki naj bi bil prepuščen sam sebi! Toda tudi odrasli človek je vsak trenutek navezan na pomoč drugih ljudi; nehotе se mora spomniti, da je res ens sociale, da mora nujno živeti v »občestvu«, v katerem morajo drugi njemu pomagati, on pa po svojih silah drugim: est necessarium homini, quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adjuvetur (Thom., De regim. princip. I. 1, c. 1).

2. Tega občestva si človek ne izbere sam, temveč v občestvo ga privede narava sama. Prva družba, v katero stopi človek je »družina«, katera mu nudi najbolj potrebna sredstva za življenje in temelje vzgoje. Toda družina, čeprav je naravno nujno in nekako sveto občestvo, vendarle ne zadostuje za širše potrebe. Človek se telesno, zlasti pa duševno razvija, širi se njegovo obzorje, s tem pa raste tudi stremljenje po raznih dobrinah, katerih mu ne more nuditi mala družina, temveč samo večje občestvo, kjer je mnogo ljudi organsko združenih. To občestvo so imenovali Grki πόλις.

3. Ni namen tega praktičnega prispevka, razpravljati o vprašanju, kako nastane in concreto πόλις ali država, temveč hočemo le poudariti, da je država nujno občestvo, ker je človek po naravi usmerjen k državnemu življenju: ker je pač φύσει πολιτικὸν ζῷον (Aristotel. Polit. I, 2, 1253 a 3). Da človek pripada dejanski tej ali oni državi, izhaja seveda iz kakega konkretnega fakta (n. pr. A je

³⁹ Ostale pomisleke glede besedila § 248. v pogledu na zdravniško tajnost v svoji večkrat citirani razpravi (»Sl. Pr.« 1927, str. 128—169) seveda popolnoma vzdržujemo.

rojen od atenskih starišev; B je bival v deželi, ki so jo Atene podjarmile, C je »optiral« za to državo, D je postal državlján, ker so ga poklicali v državno službo); toda živeti v državi sploh, je naravno (φύσει) nujno. To zatrjuje tudi Leon XIII. Tako pravi v svojem izklesanem slogu, da Bog zahteva po naravnih zakonih, naj človek živi v družbi: sane homines in civili societate vivere natura jubet seu verius auctor naturae Deus (Leo XIII., »Diuturnum«).

4. Ta družba se imenuje **država**. O njej trdijo cerkveni pisatelji enodušno, da je to societas naturalis necessaria. Če je naturalis, je od Boga. Bog hoče, da živimo v državnem občestvu, radi javnega ali skupnega blagra. V tem se kaže delovanje božje previdnosti: prorsus divina providentia regna constituuntur humana (Aug., De Civ. Dei V, 1; PL 41, 141).

Povsem abotno je torej mnenje, ki ga je tuintam čitati v kaki moderni publikaciji, češ da je država »potrebno zlo«. Ko bi bila res zlo, bi morala biti od hudobnega duha, kar so trdili nekateri stari čudaki, proti katerim nastopa že Irenej, trdeč: »Država je postavljena v korist narodu od Boga in ne od hudiča, ki ni sam nikoli miren in ne privošči ljudstvu miru. Postavljena je zato, da se ljudje bojijo človeškega vladarstva, da se med seboj ne požrejo« (Contra haer. V, 2; PG 7, 1187).

5. Seveda se moramo pa tudi varovati, da ne pretiravamo važnosti države, kakor da bi bila sama sebi namen. Take napake nahajamo že pri starih poganih, ki so prezirljivo gledali na druge narode in oboževali samo lastno državo. Kristjanom je pač država velika dobrina, ne pa malik. Pretirani radikalni nacionalizem, šovinizem, »sacro egoismo« in druge slične struje, ki menijo, da je država na zemlji navzoči Bog, se ne dajo spraviti v soglasje s krščanstvom. Država je kristjanu *s r e d s t v o*, ki mu pomaga doseči zadnji cilj, ni pa zadnji cilj. Država mora nuditi državljanu pripomočke, da se vedno bolj izpopolnjuje za dosego zadnjega cilja, ki je Bog. Non enim ob hanc causam genuit natura societatem ut ipsam homo sequeretur tamquam finem, sed ut in ea et per eam adjumenta ad perfectionem sui apta reperiret (Leo XIII., »Sapientiae christianae«).

6. Z literarno-zgodovinskega stališča je pod tem vidikom zanimivo, da čitamo pri sv. Avgustinu misel, da rimski imperij ni bil država. Na prvi pogled zveni ta stavek paradokсно in vendarle nam je, če ga motrimo v Avgustinovem duhu, povsem umljiv. Imperium namreč ni služil edinemu Bogu, ki je zadnji smoter vsega, in torej rimska država ni dosegla najvišjega smotra, ki bi ga morala doseči: Ubi justitia non est, non esse rempublicam. Quae igitur justitia est hominis, quae ipsum hominem Deo vero tollit, et immundis daemonibus subdit? (August., De civ. Dei XIX, 21; PL 41, 619). Na drugem mestu pa priznava, da je bil imperij država, vsaj v nekem pomenu besede: secundum probabiliores definitiones pro suo modo quodam (quondam?) respublica fuit: et melius ab antiquioribus Romanis, quam a posterioribus administrata est (De civ. Dei II, 21, 4; PL 41, 68).

7. Važno je vprašanje, odkod dobiva predstojnik države svojo oblast? Ako nočemo odpreti poti neizprosному despotizmu, ki identificira državo in osebo vladarja, moramo reči, da jo ima ali od zgoraj ali pa od zdolaj. Kajti da bi jo imel iz sebe, je izključeno: kako naj bi si dal imperator naenkrat nekaj, česar sploh ni imel? — Neki čuden kompromis med tema dvema možnostima vidimo v poganskem rimskem cesarju, ki je bil kot cesar kar — bog! Kot tak seveda ni potreboval oblasti ne od zgoraj ne od zdolaj; sicer pa se tudi ni mogel braniti, če je prišlo njegovim gardistom na um, da ga zadušijo.

8. Katoliški teologi niso nikoli učili, da bi oblast kot taka prihajala iz ljudstva. Nauk o ljudski suverenosti, ki ga je posebno izpilil Rousseau, spada sicer k glavnim doktrinom liberalizma in je danes zelo razširjen, vendar moramo poudariti, da teologi, čeprav vztrajno zagovarjajo ljudske svoboščine, ne morejo priznati, da bi oblast državnega predstojnika izvirala iz ljudstva. Po Rousseaujevem nauku bi dosledno vlada, ki nima kar večine (taki slučaji niso redki) dosledno bila brez oblasti, kajti ta vlada gotovo ne more trditi, da ji je ljudstvo poverilo oblast.¹

9. Če hočemo zvedeti o tem vprašanju kaj jasnega, moramo vprašati sveto pismo. Že stara zaveza poudarja, da kralji kraljujejo po Bogu in da zakonodajavci določajo po njem, kar je pravično: *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt; per me principes imperant, et potentes decernunt justitiam* (Prov. 8, 15—16).

Klasičen pa je tekst sv. Pavla: *Omnis anima sublimioribus potestatibus subdita sit; non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt; itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit* (Rom. 13, 1—2). Sv. Krizostom omenja pri razlagi tega teksta izrečno: *IZ vseh strani se je razglašalo, da so apostoli uporniki in novotarji, ki da hočejo zrušiti obstoječe zakone* (Chrys. in Rom. hom. 23, 1; PG 60, 616). Zato je bilo potrebno, da je Pavel pojasnil pred vsem svetom stališče, ki ga zavzema v tem vprašanju krščanska religija.

10. Pri tej priliki bodi omenjeno, kar poudarja že Zlatoust, da govori apostol ne o osebi, ki nosi oblast, temveč o izviru oblasti. *Non dixit: non est princeps nisi a Deo, sed de ipsa re loquitur: non est potestas nisi a Deo* (PG 60, 615). Načelno je oblast vedno od Boga, čeprav se nahaja v rokah nevrednega nosilca: kakor sta načelno vezana mož in žena jure divino, ne da bi bilo s tem rečeno, da je Bog vezal »tega« prav s »to«, čeprav čitamo v knjigi Pregovorov: *A Deo aptatur viro mulier* (Prov. 19, 14): *non quia*

¹ Tudi v onih državah, kjer si ljudstvo samo direktno voli svojega suverena ali predsednika, ne dobiva predstojnik oblasti od ljudstva, temveč od Boga: ljudstvo določi le osebo, ne prenese pa na poglavarja oblasti: *quo sane delectu designatur princeps, non conferuntur jura principatus; neque mandatur imperium, sed statuitur a quo sit gerendum* (Leo XIII., »*Diuturnum*«). — Prim. O. Schilling, *Die Frage der Volkssouveränität*. Theol. Quartalschr. 105 (1924) 175—192.

singulos qui mulieres ducunt, ipse conjunxerit: multos quippe videmus, qui male et non ex nuptiarum lege junguntur neque hoc Deo imputaverimus (Chrysost.). Podobno poudarja tudi Teodoret iz Cira pri razlagi pavlinskega teksta, da je sicer določila Previdnost, da so sploh vladarji in podložniki, ne pa, da je vprav ta ali oni človek vladar: Sciendum est, quod et imperare et imperio subesse a divina providentia pendere doceat divinus Apostolus, non autem, ut hic vel ille principatum teneat (Theodor. Cyr. in Rom, 13; PG 82, 194). Načelo, da izvira politična oblast od Boga, je nespremenljivo, ker je utemeljeno v naravnem pravu in v božjem razodetju: tega načela se je držala in se bo držala cerkev ne samo glede cerkvenih predstojnikov, temveč tudi glede politične oblasti: ad politicum principatum quod attinet, illum a Deo proficisci recte docet Ecclesia (Leo XIII., »Diuturnum«).

11. Zgodovina prvih stoletij nam izpričuje, da so kristjani vedno poudarjali to načelo, akoravno so bili nositelji oblasti v rimskem cesarstvu mnogokrat njih krvniki. V svojem odnosu do rimskega cesarja so imeli kristjani samo eno principijelno težavo. Dvorni ceremonijel je zahteval, naj ga časté kot boga. To je bil postulat, kateremu se kristjani niso mogli vdati, ker bi bili s tem ali lagali ali zasmehovali vladarja. Non enim Deum Imperatorem dicam, vel quia mentiri nescio, vel quia illum deridere non audeo (Tertull., Apol. c. 33; PL 1, 449). Tertulijan pravi, naj se cesar zadovolji z imenom »imperator«, saj je to ime dosti veliko in je dano od Boga: Satis habeat appellari Imperator: grande et hoc nomen est, quod a Deo traditur (Tertull., Apol. c. 33; PL 1, 449). Sicer pa mu je tudi imerator človek, in če je cesar, se ima zahvaliti Bogu, ki mu je dal prej človeško življenje nego cesarstvo. Inde est imperator, unde est et homo antequam imperator (Tertull., Apol. c. 30; PL 1, 442).

Ker naglašajo cerkveni pisatelji, da ima cesar oblast od Boga, in sicer od onega Boga, ki ga molijo kristjani, smejo opravičeno trditi, da je cesar bolj njih nego poganov: Merito dixerim: noster est magis Caesar, ut a nostro Deo constitutus (Tertull., Apol. c. 33; PL 1, 448).

12. Prvim kristjanom so pripisovali najgrše zločine: sovražstvo do bogov, cesarjev, zakonov, običajev itd. (Tertull., Apol. c. 2; PL 1, 277), čeprav so bili zelo pokorni zakonom in so praktično več storili, nego so zakoni zahtevali: obsequuntur legibus quae sancitae, et suo vitae genere leges superant (Ep. ad Diognet. c. 5; PG 2, 1174). V resnici niso kristjani nikoli odrekli cesarju dolžnega spoštovanja, le religioznega kulta mu niso mogli izkazovati, ker ta kult gre samo Bogu, ki je kralja postavil: Regem colam, non tamen eum adorans, sed preces pro eo fundens. Verum autem et exsistentem Deum adoro, cum regem ab eo factum sciam (Theophil., Ad Autolyc. I 1, n. 11; PG 6, 1042).

Ako pa zahteva cesar izvršitev dolžnosti, n. pr. plačati davke, so to voljni storiti, ker priznavajo, da so njegovi podložniki. Samo

naj ne zahteva ničesar, kar bi bilo proti Bogu. Tedaj bo kristjan rajši umrl, nego da bi ubogal: *Jubet rex tributa pendere? Paratus sum solvere. Servitutum agnosco. Homo enim ut hominem decet, colendus est: solus autem Deus metuendus. Hunc negare si jubeat, hac tantum in re non parebo, moriarque potius, ne mendax et ingratus arguar* (Tatian. *Assyr.*, *Adv. Graec.* n. 4; PG 6, 814).

13. Poporni nauku sv. Pavla (Tit. 3, 1; 1 Tim 2, 1—2) so stari kristjani molili za cesarje, za njih družine in za povečanje imperija. To je bilo tudi v njih lastnem interesu, ker so s tem molili za mir, ki je skupen dobrim in hudobnim: *Pro imperio vestro precamur, ut filius (namr. cesarjev) a patre, prout aequissimum, regnum accipiat, et accessionibus et incrementis imperium vestrum, omnibus ditioni vestrae subjectis, augeatur. Atque id quidem nostra etiam interest, quo tranquillam vitam agamus* (Athenag. *Legat. pro Christian.* n. 37; PG 6, 971).

Ta zadnji stavek nas močno spominja na nauk, ki ga daje staro-zavezni prerok ekskulantom Babiloniji: *Quaerite pacem civitatis, ad quam transmigrare vos feci: et orate pro ea ad Dominum: quia in pace illius erit pax vobis* (Jerem. 29, 7).

Iz Tertulijanovih knjig doznavamo predmet molitve za cesarja in tudi to, da so vedno molili za vladarje: *Precantes sumus omnes semper pro omnibus imperatoribus; prosijo jim pa vitam prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, populum probum, orbem quietum* (Tertull., *Apol.* c. 30; PL 1, 443). Te besede nam dokazujejo, da so bili stari kristjani res dobri patriotje ali domoljubi v idealnem smislu besede; tega domoljubja ni mogla uničiti niti največja krutost rimskih cesarjev: zakaj čimbolj so se odlikovali imperatorji po krutosti, tembolj so jih skušali prekašati kristjani s pokorščino: *plane ut illi (imperatores) crudelitate, isti (Christiani) obsequio certare viderentur* (Leo XIII., »*Diuturnum*«).

14. Naravnost prijetno nasprotje opažamo, ako primerjamo nekatere današnje »patrijote« in stare kristjane, ko gre za **davčno dolžnost**. Stari apologet Justin javno poudarja pred poganskim svetom, da so kristjani prvi, ko je treba plačati davke, in da radi vršijo to dolžnost kakor tudi druge državljanske dolžnosti; le eno zahtevajo, naj se jim dovoli češčenje enega Boga, v vseh drugih zadevah pa bodo radi služili ter molili za vladarje: *studio nobis est, ut vectigalia et census... primi omnium pendamus... Nos solum Deum adoramus; vobis autem in rebus aliis laeti servimus, reges ac principes hominum esse agnoscentes, et simul precantes, ut cum regia potestate sanam quoque mentem obtinere comperiamini* (Justin., *Apol.* I. n. 17; PG 6, 354).

15. Tudi kar se tiče **vojaške dolžnosti**, nam izpričuje zgodovina, da so bili krščanski vojaki vedno zvesti branitelji domovine. Nič jih ni oviralo dejstvo, da je cesar pogan; saj so bili zvesti še takemu cesarju, ki je bil prej kristjan, pa je odpadel od vere: krščanski vojaki so bili pokorni Julijanu Apostatu, ker so dobro razlikovali večnega Gospoda od časnega gospodarja, ter so radi večnega Go-

spodarja bili pokorni časnemu: *distinguebant enim dominum aeternum a domino temporali ei tamen subditi erant propter dominum aeternum etiam domino temporali* (August., in ps. 124 n. 7; PL 37, 1654).

16. V krščanski religiji je pač načelo avktoritete sakrosanktno, sveto. Nositelj oblasti je časti vreden radi oblasti, ki jo ima od zgoraj, čeprav ni osebno svetnik. — Pilat gotovo ni bil značajnejš, in vendar Kristus priznava njegovo avktoriteto, ker jo je dobil od zgoraj: *non haberes potestatem adversus me ullam, nisi tibi datum esset de super* (Joan. 19, 11).

Tiberij spada med najbolj zloglasne tirane svetovne zgodovine, in vendar pravi Kristus vprav pod njegovo vlado: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega.« Zveličar pač ni ustanovil svoje religije, da bi z njo podiral države, temveč, da bi jih popravil, pravi Hrizostom: *Christum non ad eversionem communis politiae leges suas induxisse, sed ad emendationem* (Chrys., in Rom. hom. 23, n. 1; PG 60, 613).

17. Isti sv. Hrizostom tudi poudarja, da moramo spoštovati i n a m e s t n i k e, ki jih cesar pošlje, čeprav so nepošteni, korupcionisti itd.: etenim si *vulgares istos praefectos ab Imperatore designatos, etiamsi sint improbi, si fures, si praedones, si injusti, si quodcumque aliud fuerint, timemus et horremus, non propter malitiam descipientes eos, sed propter dignitatem illius, a quo electi sunt, reverentes* (Chrys. de Davide et Saule hom. 1; PG 54, 865). Ta tekst nam nudi precejšen vpogled, v kakšnih rokah je morala biti tedaj uprava rimskega cesarstva. Če pa Hrizostom tako jasno naglašá cesarjevo avktoriteto, ne smemo nikakor misliti, da je on bil »bizantinec«, čeprav je živel v Bizantiju. Če je bilo potrebno, je povedal tudi navzgor prav krepke resnice, in prav radi tega mu je poskrbela cesarica posebno »letovišče« v Armeniji. Dvorjani pa so mu menda kaj malo imponirali: »*aula regia: omnes sunt inflati et tumidi, qui autem non sunt, studium ponunt, ut fiant*« (Chrys. in Eph. hom. 21, n. 3; PG 62, 152). Hud poper.

18. Ker zatrjuje krščanstvo, da je avktoriteta od Boga, uživa vladar v krščanstvu poseben sijaj. V stari zavezi so bili kralji »maziljenci« Gospodovi; David ni hotel ubiti kralja Savla, ki ga je kruto preganjal, daš ga je imel že povsem v rokah, ker je videl v kralju maziljenca Gospodovega, kakor lepo pripominja sv. Hrizostom: *Neque dixit »Rex est«, sed »Christus Domini est«, non ab humano honore, sed a coelesti iudicio sumpto honorifico testimonio* (Chrys. de Davide et Saule, hom. 1., n. 6; PG 54, 685).

Cesar je krščanskim pisateljem nekaj delilec božjih darov. Zato zahteva Gregor iz Nazianza, naj imajo cesarji spoštovanje pred lastnim škrlatom, ter nadaljuje z nekoliko drzno retorično hiperbolo, naj se cesarji izkažejo svojim podanikom kot bogovi: *Imperatores, pupuram veneramini... subditis vestris deos vos praebete, ut audacius aliquid dicam. »Cor regis in manu Dei est«, ut ex Scriptura audimus et credimus* (Gregor Naz., or. 36, n. 11; PG 36, 278).

19. Že v naravnem redu je vladar glava državnega organizma, po kateri Bog deli zakone: *Ipsa jura humana per Imperatores et reges saeculi Deus distribuit generi humano* (Aug. in Joann. 1, 6, 25; PL 35, 1437). Kralj je na neki poseben način božja podoba, ker je v kraljestvu, kar Bog na svetu: *Hinc magnitudo regiae virtutis apparet, quod praecipue Dei similitudinem gerit, dum agit in regno quod Deus in mundo* (Thom., *De reg. princ.* l. 1, c. 9).

20. V krščanstvu pa je postalo razmerje med vladarjem in državljani bolj intimno; kar ukazuje vladar dobrega, ukazuje po nauku sv. Avgustina sam Kristus: *cum bonum jubent (imperatores), per eos non jubet nisi Christus* (Aug. ep. 105, 3, 11; PL 33, 398). — S Kristusom pa smo vsi združeni v eno telo in vsi smo otroci njegove cerkve; kaj pa more biti bolj častno, nego da se i cesar imenuje *sin cerkve*? *Quid enim honorificentius, quam ut imperator ecclesiae filius esse dicatur?* (Ambros. *sermo contra Auxent.* n. 36; PL 16, 1018).

21. Kot tak je vladar odgovoren cerkvi za svoja dejanja, je podvržen njeni jurisdikciji v versko-nravnih zadevah, kakor so njemu podrejeni državljani v profanih rečeh. Vladar ne reprezentira torej kake absolutne vrednote: ne pred Bogom, ker pred njim sploh ni nič absolutnega, kajti njemu je vse podrejeno; in ne pred ljudmi, kajti kot sin cerkve je podrejen cerkvenim predstojnikom.

22. Cerkev pa se zopet dobro zaveda, da ima vladar svojo oblast od istega Boga, kateremu ona služi. Svojim otrokom naroča, naj spoštujejo vladarja radi Boga, naj so njemu pokorni v političkih rečeh kot božjemu služabniku, kakor so cerkvenim predstojnikom dolžni pokorščino v verskem oziru. — Tako dobiva vladarjeva čast poseben sijaj in posebno moč.

23. Ateistična in sploh areligiozna država, ki ne priznava Boga kot začetnika politiške oblasti, jemlje vladarju najlepši sijaj in mu prereže življenjske žile: etenim *jus imperandi nolle ad Deum referre auctorem nihil est aliud quam politicae potestatis et pulcherrimum splendorem velle deletum et nervos incisos* (Leo XIII., *«Diuturnum»*).

24. Pod temi vidiki je izključen od strani vladarja vsak despotizem. Državljani vedo, da vladar ni nič absolutnega in da so nad njim in nad vsemi ljudmi božji zakoni, katere mora vladar v prvi vrsti spoštovati: in ker mora dati tudi v državnem življenju dober zgled, zahteva sv. Ambrož, naj cesar kot prvi spoštuje i one zakone, ki jih je sam dal: *Leges imperator fert, quas primus ipse custodiat* (Ambros. ep 21, n. 9; PL 16, 1004).

25. Ako nekateri očitajo cerkvi, da je favorizirala absolutizem, se zelo motijo. Sv. Gregorij Vel. uči kralja Teodorika in Teodeberta, da je najlepša lastnost kraljev, gojiti pravičnost ter varovati podanike pred nasiljem: *Summum in regibus bonum est justitiam colere, ac sua cuique jura servare et in subjectos non sinere quod potestatis est fieri, sed quod aequum est custodiri* (Gregor. Theodorico et Teodeberto regib. Franc.; ep. lib. 9, n. 116; PL 77, 1047). Sv. Hilarij pa piše cesarju . . ., naj skrbi, da bodo uživali vsi podložniki »dulleissimam

libertatem« in da se nemiri poravnajo samo tako, da se dovolijo vsakemu potrebne **svoboščine**: *Excubatis etiam et vigilatis, ut omnes quibus imperatis dulcissima libertate potiantur: non alia ratione quae turbata sunt, componi, quae divisa sunt coerceri possunt, nisi unusquisque nulla servitutis necessitate adscriptus, integrum habeat vivendi arbitrium* (Hilar ad Const. l. 1, n. 1; PL 10, 558).

Gregorij Veliki pa piše, naj si rimski imperator zapomni, da je cesar svobodnih in ne sužnjev; zato naj povsod upošteva najprej sicer pravičnost, potem pa naj varuje povsod **svobodo**: *Reges gentium domini servorum sunt, imperator vero Romanorum dominus liberorum. Unde et vos quidquid agitis, prius quidem servata iustitia, deinde custodita per omnia libertate agere debetis* (Gregor ep. lib. 10, n. 51; PL 77, 1107). Svobodo svojih podložnikov morajo državni poglavarji spoštovati kot svojo; in če sami nočejo trpeti krivice od višjih, naj spoštujejo in varujejo svobodo svojih nižjih: *Libertatem ergo eorum qui vobis in discussionem commissi sunt, ut vestram specialiter attendere debetis, et si ipsi a maioribus vestris injuriari libertatem vestram non vultis, subjectorum vestrorum honorando libertatem custodite* (Gregor ep. lib. 10 n. 51; PL 77, 1107).

Še pri vojaki, pri katerih mora sicer vladati posebna disciplina, je potrebno, da imperator ne omejuje preveč njih svobode; najlažje si pridobi simpatije, če zna ljubiti (= primerno spoštovati) njih **svobodo**: *Nihil enim in vobis imperatoribus tam populare et tam amabile, quam libertatem etiam in iis deligere, qui obsequio militae vobis subditi sunt* (Ambros., ep. 40 ad Theodos. n. 2; PL 16, 1102).

26. Vladaarjeva naloga je, ostvariti oni smoter, ki ga ima država: pospeševati mora **javni blagor**: *Deus enim principatus constituit ad communem utilitatem, pridiga Krizostom* (in 1 Tim. hon. 6, n. 1; PG 62, 531).

Slično uči Avgustin, da vladarji zbirajo vse svoje skrbi le v ta namen: *Quid autem boni agitis in his tantis curis et laboribus vestris, nisi ut bene sit hominibus* (ep. 151, n. 14; PL 33, 652). Saj še vojska nima drugega namena, nego da ohrani dobrine države: *ut civitatis terraeque commoda tueatur, rex et propugnare et milites conscribit* (Synesius, De regno n. 18; PG 66, 1099). Nazorno slika Teodoret iz Cira, kako državljani lahko mirno uživa svojo domačo srečo, ko mora vladar radi javnega blagra sprejeti nase odgovornost za vojsko: *tu enim dormis, et ille communem curam sustinet: et tu domi quidem sedes, ille autem pro pace obtinenda bellum suscipit* (Theod. Cyr. in Rom 13; PG 82, 195).

Proti absolutističnim tendencam, ki bi rade postavile v prvo vrsto interese dinastij in vladnih krogov, zatrjuje Leo XIII., da se mora upravljati država v korist državljanom in ne onim, ki vodijo državo: *procuracionem rei publicae ad utilitatem eorum qui commissi sunt, non ad eorum, quibus commissi est geri oportere* (Leo XIII., »Diuturnum«).

Glavno je pač, da imajo oni, ki so zgoraj, ne samo moč nad ljudstvom, temveč tudi **ljubezen do ljudstva**. Kaj nam pomaga

demokratija (beseda, ki jo ljudje tolikokrat izgovarjajo lažnivo), če ni demofilije: ljubezen je in ostane najboljši kit tudi v državnem življenju: nihil sic commendat principem, sicut erga sibi subjectos amor (Chrys. bom. 21; PG 63, 697).

27. In concreto pa seveda žal ni izključeno, da bi vladar ali »ploh predstojnik ne zlorabil svoje sile: človek je človek, naj nosi krono ali pa tijaro. — Zavest, da ima vladar veliko oblast od zgoraj, bo napolnila pobožnega regenta s svetim strahom radi odgovornosti, ki jo ima pred Njim, ki mu je dal to oblast: nepobožnega, ali kar pogana pa lahko zavede uprav zavest moči do zlorabe ali naravnost do krutosti. To se je lahko zgodilo posebno v časih, ko vladar ni imel ob boku parlamenta: zato je lahko rekel Synesius cesarju Arkadiju značilne besede: Regiae dignitati **tyrannis** proxima (Or. de regno n. 3; PG 66, 1063). — Če pišejo novejšje knjige, da je to vprašanje za nas brez aktualnosti in da ima danes samo historičen pomen, se usojam biti drugega mnenja. Režim Bela Khuna, sovjetsko divjanje po Ruskem, neronsko postopanje vladnih krogov v Mehiki dokazujejo, da je to vprašanje na dnevnem redu, kakor je moglo biti le za časa rimskih cesarjev. In tudi umori visokih glav (današnji izraz je »politiški umor«) so tako mnogobrojni, da bi se še stari Rimljani čudili, koliko umorjenih dinastov bi lahko našeli v teku zadnjih 30 let, da ne govorimo o neštevilnih uspeh ter neuspeh atentatih na ministre in druge visoke državne osebnosti. Je torej še danes aktualno vprašanje »sitne licitum tyrannicidium«, ali, kakor bi rekli v modernem jeziku, »kako naj presojamo politiške umore«?

28. Zgodovina cerkve je videla toliko tiranov, da ni čudno, ako je bil pojav »tirana« za njene pisatelje prav problem. Mislimo le na Nerona, na Decija, na Domiciana! Koliko potokov nedolžne krvi je teklo po pesku koloseja! Umevno, da so se kristjani vpraševali: odkod to zlo? Kaj smemo storiti proti temu?

28. Na prvo vprašanje so odgovarjali z razlogi božje pravičnosti, katera dovoljuje, da pridejo tudi slabi vladarji na krmilo v kazen grešnikom: cum vult eos, qui peccant castigare, eos etiam a malis principibus regi permittit (Theodor. Cyr. in Rom 13; PG 82, 194). To motivacijo so stari kristjani lahko umeli in jo tudi sprejeli.

Kaj pa naj rečejo pravični, ki zraven trpijo? Te poučuje sveti Avgustin, da njih trpljenje ni kazen za greh, temveč preskušnja v kreposti: iustus quidquid malorum ab iniquis dominis irrogatur, non est poena criminis, sed virtutis examen (Aug., De civ. Dei IV., 3; PL 41, 114).

Predstojnik pa ostane predstojnik, tudi če je nemoralen ali nepravičen, kot predstojniku mu je treba izkazovati primerno čast. — Avgustin povsem mirno priznava, da se večkrat povzpejo na visoka mesta nevredni: to Bog dovoljuje v svaritev ljudstva: propter disciplinam plebis suae, propter disciplinam populi sui; vendar je absolutno potrebno, da jim izkazujemo čast, ki gre oblasti: non potest fieri nisi ut exhibeatur illis honor debitus potestati (August. in ps. 124, n. 7; PL 37, 1653).

29. Ali se sme pa državljani končno vendarle upreti?

Da človek ni dolžan izvršiti abotnih naredb kakega tirana, vidi vsakdo, kdor priznava naravni etični zakon in komur omnipotenca države ni malik, iz katerega izvirajo vsa prava. Zgolj »ne izvršiti« takih naredb, bo običajno najbolj pametno: taka »resistentia passiva« ne škoduje ne ugledu vladarja in ne koristim države. — Da kristjan ne sme storiti ničesar, kar je proti božjim zakonom, tudi če bi to ukazali vsi vladarji tega sveta, je jasno: Oportet Deo magis oboedire quam hominibus.

Bolj kočljivo pa je vprašanje, sme li podložnik sploh ukreniti pozitivne korake proti nositelju oblasti, ki zlorablja svojo moč, in kake pripomočke sme uporabiti?

30. Že Origen se je dotaknil tega vprašanja v svojem delu *Contra Celsum* (VIII, 68), kjer pravi, da je magna quaestio, je li dovoljena *καταπαυσις*² kraljev in dinastov, qui crudele imperium exercent. Origen je vprašanje načel, pa ga žal ni rešil.

Avgustinov pogled je tudi v tem vprašanju obrnjen kvišku v večno domovino: tukajšna mu je pač le prehod v nadzemsko, in v dosego večne domovine naj kristjani potrpijo tudi najslabšo vlado: tolerare Christi famuli jubentur pessimam etiam, si ita necesse est, flagitiosissimamque rempublicam (*De Civit. Dei* XII, 19; PL 41, 65). Hiponski učenik poudarja pač, naj kristjani udeležujejo »pasivne« kreposti, v vprašanje o pozitivnem upor se ne spušča ne on in tudi ne drugi očetje.

30. Sploh ne smemo pričakovati pri starih očetih sistematične razprave o tem vprašanju, čeprav bi se mislilo, da bi bilo v stari cerkvi aktualno spričo tolikega mučeništva. Stari kristjani so pač pisali svojo slavno zgodovino bolj s tem, da so prelivali kri za Kristusa nego črnilo za razprave. Očetje niso sestavljali moralno-teoloških učenikov, temveč so pridigali ali pa pisali za širšo javnost. Pred ta forum pa ne spada tako delikaten problem, ki zahteva mnogo, mnogo treznosti in tudi rutine v mišljenju.

Če torej iščemo v patrističnih spisih pojasnila o tem vprašanju, moramo reči, da bo žetev za akademski studij bolj pičla, kar se pa tiče prakse, so očetje reševali to vprašanje teodicejsko tako, kakor sploh vsak problem o trpljenju.

32. Bolj ex professo obdeluje to vprašanje skolastika. Tudi skolastiki stoje na stališču, da je tiranija kazna za greh: in ultionem peccati divina permissione impii accipiunt principatum (*Thom. De reg. princ.* I, 6).

Zanimivo je, kar piše sv. Tomaž, da do tiranije ne pride tolikokrat, če vlada ena oseba, kot ako vlada klika več oseb: tyrannis non minus, sed magis contingere solet in regimine plurium quam unius (*de reg. princ.* I, 6).

² Καταπαυσις pomeni »odstavitev«, torej latinski: »destitutio« in ne »constitutio« regum et dynastarum, kakor prevaja Migne PG 11, 1684.

Naravno, da pod takim režimom mnogi postanejo servilni in nesposobni za večja dela: *naturale est, ut homines sub timore nutriti in servilem degenerent animum et pusillanimes fiant ad omne civile opus* (o. c. I, 3). Sicer pa pravi Tomaž, in to je tolažba v takih žalostnih časih, da se tak režim ne more dolgo vzdrževati, ker je množici silno odiozen: *tyrannorum dominium diuturnum esse non potest, cum sit multitudini odiosum* (o. c. I, 10).

33. Kaj pa, če vendarle tak despot ostane dalje časa na krmilu? Tomaž govori najprej o pripomočkih, ki so v takem slučaju še zakonito možni:

a) Če ima država pravico voliti svojega kralja (mi bi danes rekli »predsednika republike«), se mora potruditi, da izbere takega, ki ne bo zašel na pota krutosti: *laborandum est diligenti studio, ut sic multitudini provideatur de rege, ut non incidat in tyrannum*. (De regim. princ. I, 6.) V domači slovenščini se reče: spusti krogeljico v pravo skrinjico!

b) Potem zahteva, naj zakoni omejijo kraljevo oblast: *sic regis temperetur potestas, ut in tyrannidem de facile declinare non possit* (ibid.).

c) Če je sama množica volila kralja (danes »predsednika«), ga sme odstaviti, ako tiranizira ljudstvo: *si ad jus multitudinis pertineat sibi providere de rege, non injuste ab eadem rex institutus destrui (menda destitui) vel refrænari ejus potestas, si potestate regia obutatur; toda izrečno pravi: non privata praesumptione, sed auctoritate publica procedendum*.

d) Tu in tam je možno rekurirati na kakega še višjega dinasta, kakor so n. pr. Judje tožili svojega kralja Heroda cesarju v Rimu.

34. Kaj pa, če vse to ne pomaga?

a) Nekateri, pravi Tomaž, so mislili, da je v skrajnem slučaju dovoljeno ubiti tirana: *si sit intolerabilis excessus tyrannidis, quibusdam visum fuit ut ad fortium virorum virtutem pertineat tyrannum interimere, seque pro liberatione multitudinis exponere periculis mortis*. Toda ta sentenca, piše Akvinec, ne odgovarja apostolskemu nauku: *sed hoc apostolicae doctrinae non congruit*. Docet enim nos Petrus, non bonis tantum et modestis, verum etiam discipulis dominis reverenter subditos esse (De reg. princ. I, 69).

b) Vobče bi bilo javnosti škodljivo, če bi se prepustilo zasebniku, da bi smel kar napasti predstojnika, četudi je tiran: *esset autem hoc multitudini periculosum et ejus rectoribus, si privata praesumptione aliqui attentarent praesidentium necem, etiam tyrannorum* (ibid.). Vsak privatnik bi hotel končno soditi o tem, je li tiran zaslužil smrt, in bi ga propria auctoritate spravil na drug svet. S tem bi bila odprta široka pot drznosti in samovolji, ter bi bila škoda, ki bi jo družba trpela radi takega sistema, mnogo večja nego škoda, ki jo trpi od tiranstva: *magis igitur ex hujusmodi praesumptione immineret periculum multitudini de ammissione regis, quam remedium de subtractione tyranni* (ibid.).

c) Ne preostane torej nič drugega, nego obrniti se do kralja vseh kraljev: *quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non potest, recurrendum est ad regem omnium Deum, qui est adiutor in opportunitatibus in tribulatione. Ejus enim potentiae subest, ut cor tyranni crudele convertat in mansuetudinem secundum Salomonis sententiam: Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, inclinabit illud* (Proy. 21, 1).

d) V dosego te milosti pa je potrebno, da se ljudstvo loči od greha: sed ut hoc beneficium populus a Deo consequi mereatur, debet a peccatis cessare (ibid.), ker je pač tiranstvo večkrat kazen za grehe... tollenda est igitur culpa, ut cesset tyrannorum plaga (ibid.). — S kletvinami ne bo človek opravil pred Bogom nič.

35. Vkljub temu jasnemu nauku sv. Tomaža je tuintam učil kak avtor, da je v skrajnih slučajih in z velikimi omejitvami dovoljeno usmrtiti tirana. Nekam dvomljivo slavo si je pridobil v tem oziru Mariana, španski teolog 16./17. stol., ki je učil v svoji sicer duhovito spisani knjigi »De rege et regis institutione«, da je v skrajnih slučajih dovoljeno usmrtiti tirana, toda da tega ne sme storiti nihče suo privato arbitrio, temveč da mora biti publica vox populi za to in da se treba posvetovati z izobraženimi in resnimi ljudmi. Sicer pa priznava on sam, da se lahko v tem vprašanju moti. In v resnici se je zmotil, kajti cerkev ne dovoljuje v nobenem slučaju usmrtiti legitimnega predstojnika, četudi bi zlorabljal svojo oblast. Za katolika je merodajno, da je Pij IX. obsodil stavek: »Legitimis principibus obedientiam detrectare, imo et rebellare licet« (Syllab. n. 63).

36. Sicer je treba priznati, da v 16. stoletju niso obravnavali teh vprašanj z ono farizejsko občutljivostjo kakor v poznejši dobi. Mariana je mogel mirno posvetiti svoje delo španskemu kralju Filipu III., knjiga je izšla s kraljevim dovoljenjem, iz česar sledi, da španski dvor ni videl v njegovi doktrini nikake nevarnosti za dinastijo (prim. Cathrein, Moralphilosophie [1924] II, 716). Kar je učil Mariana z velikimi omejitvami, to so učili v mnogo bolj nevarnih oblikah razni predstavniki reformacije; povsem nepravilno je pripisovati jezuitom nauk, kakor da bi oni učili tyrannicidium, ker je bil Mariana jezuit. Jezuitski general je povodom Marianove publikacije strogo zabranil, da bi se v jezuitskih šolah učil tak nauk, in mislim, da se pri nebroju političnih umorov, ki smo jih doživeli zadnje decenije, ni noben atentator skliceval na Mariano ali jezuite.

37. Glede novejšega časa nam precizira stanje tega vprašanja Schindler s sledečimi besedami: »Die Frage, ob es sittlich zulässig sei, einen übermütigen und alle Untertanenrechte mit Füßen tretenden Herrscher mit Gewaltanwendung entgegenzutreten, wird in neuerer Zeit ebenso unter gewissen Einschränkungen behauptet (z. B. von Ahrens, Bluntschli, R. v. Mohl, Th. Ziegler, Fr. Paulsen), wie verneint (von Stahl, Trendelenburg, F. Walter).« (Moraltheologie III, 794.)

38. Avtentično nam podaje doktrino cerkve Leon XIII., čigar navodila se krijejo skoro dobesedno z nauki sv. Tomaža: »Si tamen

quandoque contingat temere et ultra modum publicam a principibus potestatem exerceri, catholicae ecclesiae doctrina in eos insurgere proprio Marte non sinit, ne ordinis tranquillitas magis magisque turbetur, neve societas majus exinde detrimentum capiat; cum res eo devenit, ut nulla alia spes salutis effulgeat, docet christianae patientiae meritis et instantibus ad Deum precibus remedium maturandum» (Leo XIII., »Quod Apostolici«). Obenem pa cerkev opozarja vladarje, da jim je oblast poverjena »in aedificationem, et non in destructionem«, ter da bodo, ako ne delajo pravično, občutili strogost najvišjega sodnika. »Ecclesia Christi opportunissime monet etiam Principibus supremi iudicis severitatem imminere« (Leo XIII. *ibid.*). Nad njimi se bodo izpolnile beesde: »Potentes autem potenter tormenta patientur« (Sap. 6, 7). Za katolika je s tem vprašanje zaključeno.

39. Iz gornjih izvajanj bo čitatelj lahko sklepal, da so politični atentati po katoliški morali obsojeni; če se ne sme usmrtiti vladar, se tudi ne sme ubiti njegov namestnik ali minister. Ali naj se imajo presoditi pri odmeri kazni pred državnim forumom politični atentati nekoliko milejše nego običajni umori, to je zadeva, o kateri naj razpravljajo juristi; etično je tudi politični umor pravi umor, regicidium pa še povrh kvalificiran umor. Napačno je torej, ako se tak umor glorificira, ker se tako izpodkopavajo temelji morale in s tem podlaga vsake avtoritete.

40. Ako smo govorili do zdaj o vladanju, o kralju in singulari, ni s tem rečeno, da cerkev uči izrečno monarhični sistem; oblika vladavine je indiferentna; glavna stvar je, da bodi vlada dobra in pravična, sicer pa je postransko, da li stoji na čelu države en kralj, ali pa nekaj optimatov, ali pa odposlanci celega naroda: tunc esse rempublicam, id est rem populi, cum bene ac juste regitur, sive ab uno rege, sive a paucis optimatibus, sive ab universo populo (Aug., De civ. Dei II, 21; PL 41, 67).

Stalno, to kar »drži«, je »država«, ki je stabilna (»status«); oblika pa se lahko spreminja po časih in po potrebah ljudstva. Forma regiminis ordinari debet secundum dispositionem gentis (De reg. princ. IV, 8).

Na tem stališču stoji že sv. Avgustin, ki zagovarja direktno moderni parlamentarni sistem, seveda pa pod tem pogojem, da je narod zrel in zavzet za javno blaginjo: Si populus sit bene moratus et gravis, in quo unusquisque minoris rem privatam quam publicam pendat, nonne lex fertur, qua huic ipsi populo liceat creare sibi magistratus, per quos sua res, id est publica administretur (Aug., De lib. arb., I, 14; PL 32, 1229).

Če pa narod prodaja svoje glasove in poverja časti lopovom, potem je dobro, če pride kak mogočen in pošten mož, vzame narodu oblast deliti časti in jo poveri enemu. Si paulatim depravatus idem populus rem privatam rei publicae praeferat atque habeat venale suffragium, corruptusque ab eis qui honores amant regimen in se flagitiosis scelestique committat, nonne item recte, si quis tunc extiterit vir bonus, qui plurimum possit, adimat hic populo potestatem

dandi honores, et in paucorum bonorum, vel etiam unius redigat arbitrium? (Aug. *ibid.*) — Kakor se vidi, sv. Avgustin ni nikakor načelni nasprotnik diktature, če je le v poštenih rokah.

41. Cerkev pa nima nikakega razloga, da bi se izrazila bolj za ta ali oni način vladavine; njej je vsaka oblika dobra, bodisi monarhija, bodisi poliarhija, da je le pravična: »Nihil est, cur non Ecclesia probetur aut unius aut plurium principatus, si modo justus sit, et in communem utilitatem intentus« (Leo XIII., »*Diuturnum*«).

Jos. Ujčič.

O stigmatizaciji.

Vprašanje o stigmatizaciji je aktualno. Oseba Terezije Neumann iz Konnersreutha na Bavarskem in izredni pojavi, ki se godijo v njej in na njenem telesu, so zbudili in vzvalovali zanimanje za skrivnostne dogodke, ki jih izraža beseda stigmatizacija. Nemški katoliški, protestantski in svobodomiselni listi so že mnogo pisali o njih. Zdravniki, teologi in drugi znanstveniki se zanimajo za ta slučaj. Tudi nemški časopisi so poročali o njem¹. Preprosti Konnersreuth je postal v zadnjih dveh letih zelo obiskan, na tisoče ljudstva vseh stanov in narodnosti prihaja tja, nekateri iz znanstvenih namenov, drugi v pobožnosti, nekateri v načelni neverni skepsi, zopet drugi pa iz gole radovednosti in hlepenja po izrednih dogodkih. Zato je potrebno, da o teh pojavih nekoliko govorimo, najprej o stigmatizaciji splošno, pa tudi o zgodovinskih slučajih in potem še o tem zadnjem pojavu².

1. Pojav stigmatizacije.

Skoraj vsak katoličan ve, da je bil sv. Frančišek Asiški deležen milosti, da je sprejel in ohranil do konca življenja na svojem telesu rane kot znak Kristusovega trpljenja. Cerkev je uvedla tudi praznik v spomin na ta dogodek³. Sv. Frančišek pa je tudi prvi, o katerem zgodovina poroča, da je doživel to izredno dejstvo religioznega višjega življenja.

Ko je par let pred smrtjo v samoti na gori Alverni molil, s čuvstvom velike ljubezni in z nežnim globokim sočutjem premišljeval trpljenje Križanega, je zagledal podobo Serafa, ki se je spuščal z neba proti njemu z veliko hitrostjo. Imel je šest peroti. Ko se je približal, je sv. Frančišek spoznal v njem Križanega, z raztegnjenimi rokami pribitega na križ. Čuvstva strmenja, bolesti, veselja so Frančiška prevzela, najbolj pa bolečina sočutja s Križanim. Dobil je pri

¹ M. pr. Le Journal (Paris 17. sept. 1927) z naslovom: Un phénomène d'extase mystique. Thérèse Neumann est-eile hysterique ou sainte. — Le Matin (Paris 16. sept. 1927): Un cas curieux d'extase mystique.

² Tembolj se zdi potrebno, ker je Bogoljub v oktobrski številki prinesel poročilo, povzeto po Kath. Kirchenzeitung, in je tudi dnevno časopisje (Slovenec, Jutro) pisalo o Konnersreuthu.

³ 17. sept.: In Impressione Ss. Stigmatum S. Francisci.

tej prikazni notranje razodetje, da ne bo postal podoben Kristusu in združen ž njim po telesnem mučeništvu, ampak se mora po ognju duha pretvoriti, da bo podoba Kristusa v njem. Ko je vizija po tem zaupnem razgovoru začejala izginjati in je bila Frančiškova duša polna ognjevite ljubezni, so se takoj pojavile na njegovih nogah in rokah rane, kakor bi žebli prebodli roke z dlani na vnanjo stran in noge z zgornje strani skozi stopalo. Tudi desna stran je dobila rdečo s kožico prekrito rano, iz katere pa je večkrat začela liti kri. V ponižnosti je hotel prikriti ta izredni dogodek in odznake ran, a ni trajno mogel⁴.

Meditacija božje ljubezni v Kristusovem trpljenju, duše popolnoma napolnjujoče čustvo ljubezni, duhovno-fizično občutje trpljenja Kristusovega, ne v abstraktni, ampak konkretno duhovno gledani osebi Križanega, Boga-človeka, vtisi ran na istih delih telesa kakor pri Kristusu so torej bili glavni znaki stigmatizacije sv. Frančiška in so tudi pri vseh zgodovinskih pojavih te vrste. Pravitako se navadno to godi kakor pri Frančišku v ekstazi v vizijah, ki jih spremljajo lahko duhovni razgovori ali razodetja. Francoski zdravnik dr. Imbert je mnogo let posvetil studiju stigmatizacije. V knjigi *La stigmatisation* (Paris 1894) našteva 321 oseb, na katerih so se vršili ti izredni dogodki, ne da bi to število podal kot popolno. Med temi osebami je 62 takih, ki jih je Cerkev po njihovi smrti prištela med svetnike ali blažene. Naštejmo le nekatere bolj znane: sv. Marjeta Kortonska (1247—97), sv. Jedert (1256—1302), bl. Angela iz Foligna (†1309), sv. Katarina iz Siene (1347—80), sv. Frančiška Rimska (1384—1440), sv. Lidvina (1380—1433), sv. Janez od Boga (1495—1550), sv. Katarina Ricci (1522—89), sv. Marija Magdalena de Pazzi (1566—1607), sv. Marjeta Alacoque (1647—90) itd. V 19. stoletju našteva Imbert 29 stigmatikov. Med temi so posebno znamenite: Katarina Emmerich (1774—1824, iz Nemčije), Elizabeta Canori Mora (1774—1825), Ana Marija Taigi (1769—1837), Marija D. Lazzari (1815—48), Marija Mörl (1812—68, umrla v Kalternu na Tirolskem), Luiza Lateau (1850—83) iz Bois d'Haine v Belgiji.

V množici stigmatikov so moški in ženske, čeprav je teh veliko več. Ni omejen ta pojav na določen stan ali pa dobo: osebe, ki žive v skrbi in delu za vsakdanji kruh se pravtako nahajajo v tem številu, kakor redovniki in redovnice, ki gojijo predvsem kontemplativno življenje. Spokorniki in nedolžni, vdove, otroci in postarne osebe se nahajajo med njimi.

A način in obseg stigmatizacije ni pri vseh popolnoma enak. Nekateri dobijo tudi znamejša ran, ki jih je povzročilo Kristusu kronanje s trnjem ali bičanje ali teža križa. Tudi se ne prikažejo vedno rane naenkrat, marveč včasih zaporedno. Rana na prsih je navadno na levi strani, včasih pa tudi na desni (kakor je bila pri Kristusu). Včasih ostanejo znaki ran do smrti vidni, pri nekaterih pa izginejo pozneje in ostane le notranje trpljenje. Tako je sv. Ka-

⁴ Tako popisuje sv. Bonaventura. Gl. Lect. II. Nacturni 17. sept.

tarina Sienska ponižno prosila, da bi zunanja znamenja izginila in bi se ohranile samo nevidne rane, kar se je zgodilo.

Velika različnost je v posameznih ugotovljenih slučajih z ozirom na način in število ran. Pri vseh pa so zdravniki konstatirali, da so rane brez vnetja ali gnojenja, se ne dajo tudi na umeten način z obliži ali drugimi zdravili odpraviti. Večkrat se širi od njih prijeten duh, nikoli smrad. Le pri sv. Riti Kašijski je rana srca, ki jo je povzročil trn iz krone Kristusove, razširjala neznosen duh, čeprav se ni gnojila. Rane, ki so navadno zaprte, prevlečene s tenko kožico, se pa večkrat (pogosto v petkih) odpro in teče iz njih resnična kri.

Kakor sem omenil, spremljajo te pojave navadno tudi razni drugi skrivnostni dogodki: zamaknjenja, v katerih oseba čutno popolnoma odmre zunanjemu svetú; vizije bodisi vizionarno doživljanje trpljenja Kristusovega (Katarina Emmerich) ali pa vizije deteta Jezusa ali kakega svetnika n. pr. sv. Frančiška. Večkrat izhajajo od prikazni ognjeni ali krvavi žarki, in ko zadenejo telo zamaknjene osebe, začuti ta silno bolečino in obenem dobi stigmata. Telo lahko dolgo časa pogreša hrano, pri nekaterih stigmatikih celo vrsto let, ostanejo pa vendar še delazmožni; tudi brez spanja lahko dolgo žive. Tem pojavom pa se pridružijo včasih posebne bolezni, n. pr. ohromenje stigmatiziranih udov.

Med moralnimi lastnostmi stigmatikov so najbolj žive: želja po trpljenju, občutljivost za trpljenje, potrpežljivost v najhujšem trpljenju, ljubezen do Boga in Kristusa.

2. Terezija Neumann.

Terezija Neumann je preprosto dekle iz Konnersreutha ob železniški progi Regensburg-Heb (Eger). Oče je krojaški mojster. Družina z desetimi otroki je živela skromno. Terezija, ki je danes 30 let stara, je bila močno dekle, služila je za deklo pri nekem kmetu. Ob priliki požara pri sosedu je radi napornega dolgotrajnega podavanja vode naenkrat začutila velike bolečine v hrbtenici v okolici ledij in postala nesposobna za vsako nekoliko težje delo. Krči in delna ohromenja so jo mučila. L. 1919. je oslepela. Na dan proglašenja Terezije od Deteta Jezusa za blaženo, ki jo je zelo častila, 29. aprila 1923 pa je zopet spregledala. Druga bolezen je pa ostala do 17. maja 1925, ko je bila Mala Terezija prišteta med svetnice. Ta dan je imela Neumann vizijo čudovite svetlobe in je slišala prijazen glas, ki jo je vprašal, če želi zdravja, in pripomnil, da bo morala kljub temu še veliko trpeti. Bolečine v hrbtenici, krči, ohromenje je prenehalo. Dne 30. sept. 1925 je imela zopet vizijo. 7. novembra 1925 je zopet zbolela in zdravnik je ugotovil akutno, gnojno vnetje slepiča ter odredil hitro operacijo. Dali so ji še relikvijo sv. Male Terezije. Imela je vizijo čudovite svetlobe. Hipno je ozdravela, izginilo je vnetje in prešla mrzlica.

Pred pustom l. 1926. je Terezija zopet zbolela. Oči so ji pričele krvaveti. V sredi postnega časa se je na srčni strani prs pokazala kake tri centimetre dolga rana, ki je močno krvavela, a se ni nikdar

gnojila. Že v postnem času je imela v ekstazi večkrat vizije Kristusovega trpljenja. Najhujše trpljenje pa je bilo na veliki petek. Doživela in občutila je vse stopnje trpljenja Kristusovega. Od tega dne ima na zgornji strani rok in nog okrogle rane; iz teh je odslej ob petkih vedno tekla kri, ko je ona v ekstazi doživljala Kristusovo trpljenje. Vizijo čudovite luči je zopet imela 17. maja 1926; obenem pa je slišala isti glas, ki ji je naznanil še mnogo trpljenja in jo opominjal k ponižnosti, otroškemu mišljenju in popolni vdanosti Zveličarju. V novembru 1926 jo je napadla močna bronchitis, silne bolečine v glavi, slabost srca. Vsi so pričakovali smrti. A 19. nov. je hipoma ozdravela v trenutku, ko je dobila zopet vizijo. Pojavile pa so se rane na glavi, kakor po trnjevi kroni, iz njih je curljala kri. Te rane so, kakor druge, med tednom zaprte, v petkih pa se odpro. Na božični večer 1926 je imela vizijo božjega deteta, slišala je angelsko petje. Prof. dr. Wutz iz Eichstätt je v raznih jezikih skušal, kakšne besede je slišala. Ko je ponovil besede: Slava Bogu na višavah v aramejskem jeziku, je potrdila, da je bilo tako. Tudi pri poznejši viziji Marijinega oznanenja je slišala besede v aramejskem jeziku. Od božiča 1926 naprej ne zauživa nobene jedi, tudi ne pijače, razen malega koščka sv. hostije s par kapljicami vode, a tudi to težko. Ni vedno v postelji, ampak hodi okoli, gre v cerkev, sprejema obiske. V petek 25. marca 1927 in na veliki petek je prešla njena duša in čutilo njeno telo vse faze Kristusovega trpljenja; vse se je odražalo na njenih gibih in kretnjah do smrtnega boja na križu. Urednik lista *Altöttinger Liebfrauenbote*, C. Vogl, ki je bil s prof. Wutzom navzoč, pravi, da se ta doživetja v bistvenih delih popolnoma vjemajo z vizijami Katarine Emmerich. Te vizije Kristusovega trpljenja so se vrstile v posameznih slikah, v katerih je neposredno gledala kraje in dogodke. Pokazali so ji pozneje razne slike Kristusovega trpljenja, Fugelove so jo posebno presenetile. Fugel pa je sam izjavil, da je studiral tudi vizije Katarine Emmerich in jih primerjal z evangeliji⁵.

Tudi vizije dogodkov iz Kristusovega življenja na veliki četrtek je imela, 6. avg. poveličanja na gori, 10. avg. mučeniške smrti sv. Lavrencija, 15. avg. Marijine smrti in vnebovzetja.

Med ekstazo zgubi Terezija 4 kg svoje teže, v soboto po ekstazi pa ima zopet navadno težo 55 kg. Osebnost Terezije Neumann označuje po opisih očividcev vedra, zdrava naravna preprostost, globoka, krepka religioznost brez sentimentalnosti, popolnoma otroška vdanost Bogu in Kristusu.

Taki so dogodki, ki jih doživlja to preprosto dekle v Konnersreuthu⁶. O dejstvih ni mogoče dvomiti in jih tudi priznavajo razni

⁵ *Kathol. Kirchenzeitung* št. 35 (1927).

⁶ Povzel sem jih po *Kath. Kirchenzeitung* 1927 št. 3., 18., 35., 36., kjer so citirani popisi očividcev, ki so dolgo časa opazovali Terezijo, da bi studirali in ugotovili pojave. O zadevi se mnogo piše. Tedenski seznam knjižnih novosti, ki ga izdaja borzno društvo nemških knjigotržcev, naznanja skoraj v vsakem zvezku kako novo brošuro o Konnersreuthu, včasih tudi po več; v št. 44 so bile n. pr. naznanjene kar štiri.

časopisi, ki so vse prej kakor lahkoverni n. pr. Neue Freie Presse, Die Stunde, Le Journal itd.⁷ Prevara ali sleparija je v tem slučaju radi dolgotrajnega natančnega vsestranskega opazovanja izključena. Saj ugotovitev takega pojava ni težka. Težka pa je razlaga teh pojavov. Ali so nadnormalni a naravni pojavi, ali pa čudeži v ožjem pomenu besede?

3. Razlaga stigmatizacije.

Motrimo samo pojav stigmatizacije in pustimo za enkrat na strani druge pojave, ki jo spremljajo, posebno vizije in razodetja! Razlage moremo deliti v tri vrste: 1. Vse je prevara in sleparstvo. — 2. Vsi pojavi so čisto naravni, a nenormalni, t. j. radi izredne duševne dispozicije pod vplivom religioznih idej se razvijajoče in delujoče neznane sile človeškega organizma (kakor pri hipnozi, avtosugestiji ali histeriji). — 3. Pojavi so nadnaravnega značaja. Tu pa je zopet treba razločevati: ali so stigmata neposredno, torej čudežno povzročena od Boga in je notranje duševno in fizično življenje le predpogoj, ki ni niti nujen; ali pa so vidna stigmata le zunanji učinek, posledica tega religioznega silnega, a preprostega življenja z milostjo in v tem oziru torej naravni sami v sebi. Milost, ki vzbuja oživlja in razplamteva duhovno življenje, more biti izredna, čisto poseben stik Boga z dušo. V tem slučaju bi bila torej stigmatizacija učinek čudeža milosti. Stigmatizacija ima še vedno karizmatičen značaj. Ali pa slednjič ni potrebna izredna milost, — to je tretja možnost, — ampak je z zvestim sodelovanjem z redno milostjo, z meditacijo, preprosto in popolno vdanostjo Bogu mogoče priti da takega notranjega doživetja Kristusovega trpljenja, da notranji občut, nevidna stigmata spremene tudi telo in ga oblikujejo po notranjem duhovnem življenju. A to oblikovanje telesa je odvisno v tem slučaju tudi od njegovih dispozicij in zato tudi ni možen tak učinek v vsakem organizmu. V tem slučaju bi bilo treba pri presoji stigmatizacije posebno paziti na kreposti in nagibe, ki so bistvena osnova vsakega duhovnega življenja, n. pr. ponižnost, pokorščina nasproti cerkveni avtoriteti, čednost vdane ljubezni do Boga, čistost vseh namenov in nagibov. Le po njih bi se mogel pojav potem presojati kot resnično karizmatičen. V tem (sicer radi priznanja milosti nadnaravnem) pojavu bi torej tudi vladala naravna zakonitost tvorne vzročnosti, ki bi seveda dosegla zunanji učinek le, ako so vsa »praerequisita ad agendum« podana, torej ako je organizem na neki način disponiran. Spadal pa bi pojav po teh

⁷ Ravnatelj mednarodnega metapsihičnega zavoda v Parizu dr. Ooty je izjavil Journalovemu dopisniku: Il m'est difficile de donner une opinion valable sur cette stigmatisée, car je ne l'ai pas vue. Le rapport de mes illustres confrères allemands dit que les stigmates sont réels; et il serait impossible de ne pas s'être rendu compte de la supercherie si on se trouvait en face d'une simulatrice. En principe, tout est possible dans l'être humain. Sklicuje se na neznane sile, ki so v človeškem telesu (Le Journal 17. sept. 1927).

učinkih v vrsto raznih drugih analognih nadnormalnih pojavov hipnoze in avtosugestije ali morebiti histerije, a ohranil bi svojstvenost, posebno ako ga motrimo v celoti in v zvezi z ekstatičnimi pojavi.

Glede najlažjega odgovora, da je vse prevara ali sleparstvo sem že omenil, da se dandanes znanstvenik, ki bi tako odgovarjal, samo osmeši.⁸ Premnogi slučaji so tako vsestransko izpričani, da ne more biti nobenega dvoma o pojavih. Če je možna prevara v teh dogodkih, sledi samo, da je potrebno skrbno preiskati vsak slučaj, in gotovo se sleparstvo razkrinka. Aprioristična negacija pa razodeva samo principiелni strah pred nadnaravnimi stvarmi, kar je znamenje večje slabosti, kakor pa lahkoverna nekritičnost z druge strani. Gotovo je, da je radi substancialne zveze duše s telesom vpliv duševnosti na telesnost in obratno večji, kakor ga moremo danes doznati. Pravtako pa moramo smatrati zvezo narave in nadnaravnih bitnosti milosti kot dejstvo, ki je vir in vzrok mnogih pojavov, za čisto naravno racionalno motrenje skrivnostnih in neumljivih. Za nadnaravno delovanje božje pa je načelo tudi, da je sicer gotova zakonitost v tem delovanju, ki jo nam razkriva razodetje, vendar pa svoboda božjega Duha s tem ni vezana, da bi ne mogla še izredno vplivati na človeško naravo. Zato morejo biti stigmata čudeži v fizičnem ali vsaj moralnem pomenu.

Sv. Ignacija Loj. je vprašal p. Ribadeneira, kaj misli o stigmatizaciji. Odgovoril mu je: Bog sam posvečuje človeško dušo, vpliva nanjo in jo napolnjuje s svojimi darovi. Včasih napravi to v izredno veliki meri, da duša prekipeva milosti in jo izžarja tudi na telo, in potem to, kar se v notranjosti godi, prodre tudi na ven. Ali taki slučaji so redki⁸. Tudi Görres in Scaramelli sodita podobno.

Za ta pojav mističnega življenja je po Görresovem mnenju potrebno nadnaravno božje sodelovanje, ki pretvarja človeško dušo v vedno popolnejšo podobo božjo. Proces pri teh pojavih je najprej od znotraj na ven: delovanje milosti v duši, afekti ljubezni, sočutja itd. dušo približujejo Kristusu Križanemu, ti afekti vplivajo na telesnost in morejo projicirati podobo na ven (vizije) in od teh lahko potem izhaja vpliv na znotraj⁹.

Prof. dr. G. Wunderle je z ozirom na slučaj v Konnersreuthu izjavil: Non liquet. Niti zgolj naravnega značaja tega pojava ni mogoče ugotoviti niti nadnaravnega, karizmatičnega. Izključuje pa W. vsako zavestno prevaro ali sleparijo, pravtako tudi histerijo. Nagiba se k naravni razlagi: Telesno oslavljeni, duševno posebno občutljivi ljudje morejo pod vplivom rednih milosti tako močno doživeti v sebi podobo Križanega, da to duševno življenje vpliva organsko na telo¹⁰.

⁸ Kirchenlexikon XI², 819.

⁹ Kirchenlexikon XI², 820.

¹⁰ Die Stigmatisierte von Konnersreuth — Tatsachen, Eindrücke, Erwägungen. Gl. Kath. Kirchenzeitung 1927, št. 18.

Odločno pa je mnenja, da se da pojav stigmatizacije samoposebi naravno razložiti, župnik Zimmer v članku *Über Stigmatisation und ihre Erklärung*¹¹.

P. Pfülf je v članku *Stigmatisation*¹², ki je bil spisan seveda že l. 1899., zavrzel čisto naravno razlago in se pridružil v razlagi Görresu, Scaramelliju in dr. Imbertu. Aug. Poulain poudarja, da so vsi dosedanj argumenti medicincev, katoliških ali svobodomiselnih, s katerimi skušajo stigmatizacijo zgolj naravno razložiti, bodisi kot učinek domišljije, hipnoze, avtosugestije ali histerije, še popolnoma nezadostni, same hipoteze in teorije. Pripominja pa, da niti religija niti mistično življenje nista odvisna od načina, kako se bo to vprašanje enkrat morebiti jasno razrešilo, in da tudi cerkev v procesih kanonizacije pojava stigmatizacije ne šteje med popolne čudeže¹³.

4. Stališče cerkve.

Cerkvena avtoriteta je v presojanju vseh mističnih pojavov zelo previdna. Glede stigmatizacije nimamo še nobenega odloka, ki bi pozitivno potrdil njen čudežni značaj. Če je vpeljala praznik »ran sv. Frančiška« za vesoljno cerkev in potrdila praznike za nekatere posamezne redove v spomin stigmatizacije njih članov, je s tem predvsem samo potrdila, da so ti dogodki v skladu s katoliškim naukom in verskim duhom. Moremo v posameznih odredbah ali odlokih cerkve dobiti še, da so ti zunanji pojavi učinki posebne milosti, torej karizmatičnega značaja, iz česar pa nikakor ne sledi, da je to načelo, po katerem bi morali in mogli razlagati vsak posamezen slučaj stigmatizacije. Pravtako taka potrditev karizmatičnega značaja stigmatizacije v kakem posameznem slučaju ne onemogočuje psihološkega, medicinskega ali drugega znanstvenega študija tega pojava in ne izključuje mnenja, da po psihofizični zakonitosti sledi iz notranjega življenja zunanji pojav, ali da so vidna stigmata v vzročni zvezi z nevidnimi notranjimi.

Glede Terezije Neumann in njenih doživetij vodi cerkvena oblast preiskavo. Že lansko leto je odredila, naj se omeji obisk na zdravnike in teologe. In pred kratkim je na nekem zborovanju v Nürnbergu bamberški škof Hauck opomnil katoličane, naj so previdni v svojih sodbah. Cerkev ne potrebuje zase teh potrdil. Zato pa počasi in temeljito raziskuje. Zahtevati pa sme, da tudi Terezija Neumann sprejme njeno zahtevo in se podvrže komisiji, ki jo bo cerkvena avtoriteta določila. Pokorščina nasproti cerkvi je preizkušnja katoliškega mišljenja. Odklanjati mora razne senzacionalne obiske¹⁴. Regensburški ordinariat je sporočil rezultat stroge zdravniške preiskave, ki je ugotovila, da Terezija Neumann ni zaužila 15 dni prav nobene hrane¹⁵.

¹¹ Pastor bonus 1927 zv. 5, str. 343 sl.

¹² Kirchenlexikon XI², 813—826.

¹³ Članek „Stigmata“ v The catholic encyclopedia XIV, 294. (New York 1912).

¹⁴ Germania, 8. okt. 1927.

¹⁵ Germania v isti številki.

Ali bo cerkev kdaj določila značaj stigmatizacije pri Tereziji Neumann? Ne vem. Pri Luizi Lateau, ki je petnajst let imela razne vizije Kristusovega trpljenja ter skozi 12 let po zdravniških ugotovitvah ni zaužila nobene hrane, je cerkvena oblast samo konstatirala ta dejstva, ne da bi o njihovem nadnaravnem značaju kaj odločila. Radi tega in pa tudi radi nepoznanja raznih okolišnosti iz notranjega in zunanjega življenja Terezije Neumann in radi skrivnostnosti takih pojavov sploh ne morem izreči trdne sodbe o naravi in značaju teh pojavov, dasi se osebno nagibam k mnenju, ki ga je izrekel dr. Wunderle.

Poudariti pa moram, da je treba duhovniku pri njegovem dušnopastirskem delu velike previdnosti v uporabi takih zgledov. Na osebno svetost ne more izvestno sklepati iz pojava samega, čeprav je karizmatičen. Za čudež ga tudi ne more s popolno gotovostjo proglasiti. Pa tudi svetost cevke v vseh časih se iz teh pojavov, če so milosti, da le indirektno potrditi.

Jan. Fabijan.

Radio in katoličani.

Ni kmalu stvari, ki bi se bila v zadnjih letih tako izpopolnila z vedno novimi iznajdbami, kot je radio. Pred nekaj leti so se zato zanimali le naravoslovci in profesorji fizike, danes pa imajo sprejemne aparate po privatnih hišah ne le po mestih, ampak tudi po deželi. Po drugih državah v še veliko večjem številu kot pri nas. Ker bomo dobili tudi v Ljubljani v kratkem oddajno postajo, se bo prav gotovo zanimanje pri nas zelo povečalo. Vredno je, da si ogledamo od blizu vprašanje, kakšno stališče naj zavzame katolik do te moderne iznajdbe, ker se večkrat slišijo popolnoma nasprotujoče si sodbe.

Katoliki so bili spčetka pionirji, ki so širili zanimanje za radio. Eno izmed prvih oddajnih postaj je zgradil v Ameriki na univerzi v St. Louisu jezuitski pater. Prav tako veliko oddajno postajo na univerzi Marquette. Ameriški benediktinci imajo več oddajnih postaj, po katerih vzgajajo in poučujejo mlade ljudi. Eno izmed največjih postaj v Ameriki imajo v rokah oo. pavlisti, ki store veliko dobrega. Otvoritveni govor je imel kardinal Hayes, katerega je poslušalo več kot milijon ljudi. Prvo sprejemno postajo v Italiji so zgradili leta 1913. benediktinci na Montecassinu: papež sam jim je pred dvema letoma podaril krasen nov aparat. Tudi danes se veliko škofov in duhovnikov širom sveta zanima za to vprašanje.

Že iz tega vidimo, da te stvari ne kaže a priori odklanjati. Nekaj podobnega je z njo kot s kinom. Oboje se lahko uporabi za slabo in za dobro; vse je odvisno od tega, kdo ima odločujočo besedo. Pri kinu, se zdi, smo bili katoličani prepozni; potem šele smo se začeli zanj zanimati, ko so bila velika podjetja že v rokah takih ljudi, ki jim vera in morala ni veliko mar, in ko smo videli, kako pogubonosne so posledice slabih filmov.

Tudi pri radiu so gotove nevarnosti, ki bodo postajale leto za letom večje, čim bolj se bodo aparati izpopolnjevali. Bene-

diktinski pater, fizik Paolini¹, posebej opozarja na tele stvari: Plesi bodo postajali bolj in bolj pogostni. Sedaj ne bo treba več po mestih naročati dragega orkestra ali po vaseh stikati za godci: sprejemni aparat z zvočnikom, pa bodo ob zvokih godbe iz Milana, Neapola, Dunaja po taktu plesali ne le po velikih plesnih dvorinah, ampak tudi po navadnih gostilniških sobah v mestih in v zadnji gorski vasi. Kot se že sedaj vidi, imajo nekatere, zlasti italijanske oddajne postaje na programu večkrat moderne zloglasne plese charleston, fox trot, one step, tango i. dr. Jazz-band, ki umetniško nima nobene vrednosti, lahko od raznih strani poslušate vsak večer. Glede jazz-banda pravi italijanski muzik maestro Mascagni, da bi moral biti sploh prepovedan, kot sta prepovedana opij in kokain, ker ta godba podobno vpliva na duha kot ona dva strupa na telo.

Druga nevarnost je v tem, da se širijo o p e r e t e, ki niso dobre. Družine, ki so poprej kolikor toliko še pazile na dobro vzgojo, niso puščale svojih otrok k takim prireditvam. Sedaj jim skoraj ne morejo več braniti, ko je tako težko kontrolirati, kaj prinašajo ti skrivnostni valovi v družinsko sobo. Kjer pa ni prave vzgoje, tam bo škoda še večja.

Dalje se s poslušanjem radia lahko izgubi veliko dragocene časa. Če gre večer za večerom po par ur, škoda jih je. Spet pridejo v poštev v prvi vrsti mladi ljudje, katerim bi tako koristilo, da bi se naučili svoj čas izkoristiti z resnim delom.

Prav tako bi se po radiu lahko širila veri in nravnosti nevarna predavanja. In ljudje, ki bi dan za dnem to poslušali, se bodo počasi podobno navzeli strupa kot sedaj iz slabih knjig in časopisov. To so resne nevarnosti, ki jih ne moremo tajiti.

Radi tega so nekateri škofje, kakor n. pr. v Lombardiji, zavzeli precej odločno stališče proti radiu. Prepovedali so n. pr., da ne smejo imeti aparatov duhovniške hiše, vzgojni katoliški zavodi in samostani. »È un lusso sconveniente alla morigeratezza di cui devono dare esempio i Sacerdoti; è un segno di mondana curiosità, disdicevole e pericolosa allo spirito sacerdotale; è facile occasione di perditempo e di convegni inopportuni nelle case dei Sacerdoti, massime nelle canoniche del Clero in cura d'anima.«²

Podobno tudi škofje na Španskem. Tudi tam so se večkrat odajale stvari, ki so bile v nasprotju z moralno in vero. Španski kat. list *El Siglo Futuro* je pisal, da so se slišala predavanja, v katerih se je nespoštljivo govorilo o Kristusu, posebej o njegovem trpljenju. Tudi nemški škofje niso dali radiju preveč ugodnega spričevala.

Vse to je res. Na drugi strani pa tudi ne smemo tajiti, da že sedaj marsikje prav radio zelo dobro služi katoliški stvari. Na primer misijonom. Apostolski prefekt Turquetil je lansko leto šel v Kanado, da bi tamkaj pogledal za svojimi revnimi misijoni. V mestu Ottawa je oddajna radio-postaja in dovolili so mu, da je govoril od tam svojim misijonarjem in vernikom, ki živijo daleč proč proti severu.

¹ Prim. *Osservatore Romano*, 25. avg. 1927.

² *Osserv. Romano* 21. in 25. avg. 1927.

Misijonarji, ki že mesece in mesece niso dobili od doma nikakih sporočil, so bili vsi srečni, ko so slišali govoriti svojega predstojnika. Ti misijonarji namreč le parkrat na leto dobivajo pošto. Govoril jim je kar v treh jezikih, francosko, angleško in v jeziku eskimov. Najprej nagovor na vse, nato pa je sporočil še novice, ki so jih zanimala. In sedaj so dale tudi druge postaje, n. pr. v Pittsburgu, Springfieldu, določene dneve svoje aparate na razpolago za misijonske svrhe. Tako so misijonarji v zvezi s kulturnim svetom in pogostejše izvedo vesti od svojih dragih, od katerih so ločeni.³

Prav tako poročajo časopisi, da je anglikanski pastor Rev. H. Kenneth Mc Kinstey v New Yorku konvertiral, ker je poslušal po radiu govore oo. pavlistov. Sedaj študira teologijo v Oriskanyju in hoče postati katoliški duhovnik.⁴

Posebno ugodna poročila pa prihajajo iz Francije. Tam so dovolili kardinali v Parizu, Bordeauxu in Toulousu, da so letošnji post postavili v stolnicah mikrofone, po katerih je lahko cela Francija poslušala dobro pripravljene postne govore. Razen tega so začeli lansko zimo v Parizu s posebnimi verskimi govori nalašč za radio, torej ne v cerkvi, ampak na oddajni postaji sami. Doslej so govorili znani govorniki P. Lhande, P. Gillet in P. Dieux. Sporočajo, da so z uspehom prav zadovoljni.

Zelo zanimive so izjave p. Lhandeja. »Govor po radiu mora biti čisto svoje vrste. Če poslušalci poslušajo pridige iz stolnic po radiu, jih to pač zanima iz radovednosti, pa nimajo velikih sadov. Nekoč sem sam govoril tak govor v Toulousu, pa nisem nato dobil nobenega pisma. Tukaj je pa stvar drugačna. Že po prvem govoru na stotine sporočil. Taki govori morajo biti preprosti, domači, primerni za vse, uravnani tako, da jih lahko poslušajo zlasti tisti, ki imajo malo vere. Tako je treba govoriti kot v kakšni domači družbi. Misliti moraš na to, da so tvoji poslušalci v domači sobi, v copatah, ne pa v kaki prostrani cerkvi. Ti govori mene samega včasih zelo prevzamejo. Vem, da sem čisto sam pred mikrofonom, pa imam vendar na tisoče in tisoče poslušalcev. — Niti enega pisma nisem dobil, v katerem bi kdo protestiral proti govorom verske vsebine, pač pa veliko takih, v katerih se mi poslušalci toplo zahvaljujejo. Neki protestantski pastor je pisal iz Švice, da je svoje popoldanske govore nalašč predstavil na bolj zgodnjo uro, da bodo tudi njegovi verniki lahko poslušali moje govore. Posebno pa je s tem ustrezno bolnikom, ki ne morejo v cerkev. Naravnost ganilo me je pismo, ki mi ga je pisala bolnica, ki je že 40 let priklenjena na bolniško posteljo in ni v tem času nikoli slišala božje besede.«⁵

Pa so se kmalu oglasili verí sovražni časopisi, češ, da govorniki-pridigarji niso prosti in da ne morejo povedati, kar mislijo, ker morajo svoje govore prej predložiti ordinariatu. Dobro odgovarja P. Lhande: »Ordinariat s tem le skrbi za svoje poslušalce. Gre zato,

³ Prim. La Vie Catholique 16. apr. 1927.

⁴ Les Nouvelles Religieuses 1927, str. 91.

⁵ Prim. La Vie Catholique 1927, št. 129.

da so govori tehtni, preudarjeni, ne banalni, kot se včasih slišijo v cerkvi. Sicer pa je treba tudi ravnateljstvu oddajne postaje govore in konference vseh vrst vedno prej predložiti v odobritev.«

Podobno poroča tudi p. Gillet. Imel je osem radio-govorov o temi »L'ideal chrétien«. Dobil je veliko priznanih pisem. Omenim le eno, ki ga je pisalo mlado dekle iz neke bolnišnice: »Iščem resnice. Včasih sem verovala v Boga, pa se je vse izpremenilo. Tako se sramujem sama sebe, da si ne upam k spovednici. Težak boj bojujem in se bojim, da bom podlegla. Poslušala sem vaše govore, pa bi rada dobila kako dobro knjigo, iz katere bi črpala moči. Ne romanov, molitvenika prosim. Vse sem pozabila. Komaj znam moliti Oče naš in Češčeno Marijo in nekaj malega Vero.«⁶

Po radiu pride na ta način božja beseda tudi do tistih, ki se sramujejo iti v cerkev.

Kakšno stališče naj torej zavzamejo katoličani? Zanimiv je poziv, ki ga je letošnje poletje izdal dunajski kardinal Piffl. Takole približno pravi: Kot vsaka stvar, tako lahko tudi radio služi ali v prokletstvo ali v blagoslov. Toliko bolj, ker obsega vse panoge znanosti in umetnosti. Zanimajo se za to novo iznajdbo po velikih mestih in v zadnji gorski vasi. Tisočem nadomešča gledišče, opero in koncertno dvorano. Po njem so tisoči v zvezi z znanstvenim svetom. Gotovo je, da je to važen kulturni element.

Katoličani morajo biti vedno prvi, ko gre za pravi napredek. Pri radiu je za nas mogoča le dvojna pot: ali popolnoma stati ob strani in pustiti vse nasprotnikom katoliške stvari ali pa poskrbeti, da imamo katoličani velik, soodločujoč vpliv. In potem nadaljuje dobesedno: »Die christliche Bevölkerung darf sich ein Verständigungsmittel wie das Radio nicht entgleiten lassen und muß versuchen, den Rundspruch in Bahnen zu lenken, die zum Heile der Menschheit auslaufen. Es gilt zu verhüten, daß der österreichische Rundspruch etwa zum Monopol der Gegner christlich-deutschen Denkens und in ihrer Hand zum antichristlichen Propagandamittel werde.« K sklepu zelo priporoča vstop v katoliško radio-organizacijo Österreichischer Radiobund.

Ko so na Španskem videli, da radio, kakršen je, ni za katoličane, so takoj ustanovili poseben odbor, ki je skrbel, da se je ustanovila lastna katoliška oddajna postaja: S. A. Radio España E. A. J. 2. Ravnatelj je neki Cuesla, ki pa ima poleg sebe cerkvenega cenzorja. Med ustanovniki je tudi kardinal-nadškof iz Toleda, škofa iz Saragosse in Madrid-Alcale in mnogo uglednih katoliških laikov. Svojo oddajno postajo so ustanovili zato, da bi paralizirali slab vpliv drugih oddajnih postaj s tem, da bodo skrbeli za poštene, koristne in zanimive programe.

Na Francoskem je posebna organizacija katol. radio-prijateljev, Radio-Famille. Njen namen je, imeti v pregledu vse programe in s svojim vplivom poskrbeti, da se ne bo oddajalo kaj takega, kar

⁶ Les Nouvelles Religieuses 1927, str. 372.

bi žalilo vero ali nramnost. V Parizu je centrala, drugod po Franciji so pokrajinski odbori. V odbor volijo može, katerih beseda nekaj pomeni.

Na Holandskem v Amsterdamu imajo tudi katoličani svojo lastno radio-organizacijo Institut catholique de radiophonie, odobreno od cerkvene oblasti. Skofje vabijo vernike, naj vanjo pristopajo. Po deželi napravljajo krajevne skupine, ki so pridružene centralni organizaciji v Amsterdamu.

In to stališče je pravo: Katoličani morajo povsod gledati, da dobe odločilno besedo. Abstinenca v tem oziru bi nam gotovo pozneje veliko škodovala, zlasti, če pomislimo, da je radio še ves v razvoju. Razvoj bo šel po svoji poti dalje, če ne z nami pa brez in preko nas; zdi se, da je prav tukaj skrita še velika sila. Ne kaže nam stati ob strani in gledati, kako bo svet izrabil te skrivne sile zato, da duše odtuji Božu, ampak povsod si moramo priboriti taka mesta, da nam bo mogoče slabo zavirati in širiti pravega duha Kristusovega.

C. Potočnik.

Privilegiji pri recitaciji brevirja.

Znano je, da sveta cerkev v rečeh, v katerih se nanjo obračajo redovni poglavarji, gre zelo na roke. Velikokrat napravi za posamezne redove izjeme in jim da velike predprave. Zanimal sem se za recitacijo brevirja in nekatere zanimive privilegije naj omenim.¹

1. Papež Klement VII. je dovolil, da smejo redovni poglavarji svoje podložnike dispenzirati od molitve brevirja, kadar so zaposleni s pridiganjem, spovedovanjem, studiranjem, obiskavanjem bolnikov itd. Nalože naj jim mesto brevirja kako drugo kratko molitev, ki naj obsega vsaj šest ali sedem psalmov, sedem očenašev in dvakrat Credo, za težko bolne en Pater in sedem Ave (Const. Dudum 1533, Pius V. Const. Ad immarcescibilem 1567).

Vse bolj nejasno in restringirano se glasi isti privilegij za frančiškanske redove: *Fratres Minores et Moniales quando sunt infirmi possunt dicere? Ave Maria et unum Pater noster loco officii divini, aut quid aliud sibi assignatum a confessario suo; et si infirmitas sit gravis et medicus ita judicaverit, ne ad hoc quidem erunt obligati, sed sufficit sola intentio, qua velint illud recitare* (Summarium Indulgentiarum appr. 30. jul. 1841).

2. Klarisinjam (kornim sestram) je že Inocencij IV. dovolil, da smejo *ex rationabili causa* moliti mesto officija v koru oficij laiških sester. Po komunikaciji privilegijev imajo tudi frančiškanski moški in ženski redovi ta privileg. Na vprašanje, kaj je *causa rationabilis*, odgovarjajo komentatorji, »si gravi sit et justo negotio occupata, si sit nimis scrupulosa, si capitis indispositionem patiatur, si nesciat expedite legere; za moške dostavlja sv. Alfonz, »si laxati

¹ Prim. P. Anler Ludwig O. F. M., *Comes pastoralis confessarii praesertim religiosi*. Fulda, Kloster Frauenberg, 1926¹, str. 18. 19.

sint ex itinere vel contione, si confluat multitudo poenitentium« itd. Po pravilu sv. Frančiška obsega laiški oficij 76 očenašev; zato, se mi zdi, je že treba dobro preudariti, preden bi se človek poslužil tega privilegija.

3. Najbolj zanimiv je pa tretji privilegij. P. Anler takole piše o njem: »Leo X. soll 1516 dem O. F. M. das Privileg gewährt haben, das Officium divinum privatim mentaliter zu beten: Regulares posse extra chorum, quando soli et privatim recitant, totum officium recitare mentaliter.« Za tem omenja nekaj avtorjev, ki zagovarjajo avtentičnost in veljavo tega privilegija, in par drugih, ki privilegiju ne verujejo. Kako je z njim?»

Oficij, kot ga molimo sedaj, je bil prvotno namenjen za petje, saj drugače nekaterih delov brevirja niti razumeti ne moremo. Vsa arhitektura brevirja je tako zgrajena, da se na njej kaže koralni značaj. Najstarejši kodeksi brevirja so knjige z notami. Več stoletij so imeli dolžnost opravljati brevir le tisti, ki so ga molili skupno, bodisi redovniki ali svetni duhovniki pri stolnicah itd. Če niso prišli v kor, tudi brevirja ni bilo treba opraviti. Po letu tisoč se je počasi vpeljala privatna recitacija, pa so se tudi pri tej skušali približevati recitaciji v koru; nobene stvari niso opuščali in vse besede tudi res formirali.

Gotovo je, da bi vrhovni cerkveni poglavar lahko dovolil, da se brevir opravlja samo mentaliter, ne da bi besede formirali. Ali vprašanje je, če je papež res kdaj izdal tak privileg.

Ta privileg naj bi bil nastal v 16. stoletju. Kardinal Pucci je sporočil frančiškanom, da je papež Leon X. 15. aprila 1516 dal 20 privilegijev, med drugimi enega, ki se tiče brevirja in se takole glasi: »Illa, quae in Ordinario iubentur dici secreto sub silentio in Horis canonicis quam etiam in Missa, non teneantur proferre vocaliter, sed satisfaciant dicendo mentaliter... et eodem modo possit facere, qui dicit Officium per se solus, cum prolatio verbalis sit praecipue ut ab aliis intelligatur.«

Veliki in uvaževanja vredni avtorji dvomijo o pristnosti tega dokumenta. Pa naj si bo že kakorkoli, gotovo je, da je že papež Gregor XV. s konstitucijo »Romanus Pontifex« 2. julija 1622 preklical vse koncesije, ki so jih izdali papeži ustno, razen tistih, ki so jih dobili kardinali. Papež Urban VIII. pa je z drugo konstitucijo »Alias felix« 20. dec. 1631 popolnoma odpravljal vse privilegije, ki so bili podeljeni le ustno, in tudi kardinali niso bili izvzeti. Sicer je res isti papež 11. aprila 1635 z drugo konstitucijo »Alias felix« svojo splošno prepoved nekoliko omilil, ko pravi, »da ostanejo še nadalje v veljavi ustni privilegiji«, »nostris et Sedis Apostolicae officialibus seu ministris qui, eorum officiorum seu munerum ratione, de gratiis, concessionibus et dispositionibus quibuscumque per nos faciendis... negotiis gerendis nobiscum diversa tractant«, vendar se zdi, da se kardinal Pucci pač ne more imenovati »officialis seu minister« Leona X.

Kar se tiče obsega privilegija, bi lahko takole rekli: Če vzamemo besedilo strogo slovnično, bi sledilo, da se smejo le Pater, Ave, Credo in še par kratkih molitev mentaliter moliti; tak privileg pa ne pomeni nobene olajšave. Iz besed »et eodem modo possit facere qui dicit Officium per se solus, cum prolatio verbalis sit praecipue ut ab aliis intelligatur« in pa iz drugih besed kardinala Puccija »ut fuerant competita concessa fuerunt«, se zdi, da bi smeli po pravici sklepati, da — če bi bili dokumenti pristni in bi ta privileg ne bil preklican — se razteza na ves oficij.

Iz vsega bi sledilo, da četudi bi bil papež Leon X. kdaj izdal privilegij o mentalni molitvi brevirja, sedaj ne velja več za nobeno redovno družino. Vsi se moramo držati rubrik v brevirju, ki vedno govore le o recitaciji, k čemur spada *formatio verborum*.³

C. Potočnik.

Pogodba o kavtelah pri mešanem zakonu.

V 2. številki »Notarskega Vestnika« l. 1927.⁴ objavlja dr. Ivan Grašič obrazec pogodbe, katero skleneta pred mešanim zakonom ženin in nevesta o veroizpovedanju in verski vzgoji otrok in ki popolnoma odgovarja predpisom kan. 1061 in je veljavna na državnem področju. Ker je tudi za dušno pastirstvo velikega pomena, da župnik ve, kakšna je pravilna pogodba, omenjeni obrazec dobesedno ponatiskujemo.

»P o g o d b a ,

katero sta dogovorila in sklenila: ženin A. B., delavec v K. št. ..., pravoslavne vere, in nevesta C. Č., posestnika hči v K. št. ..., rimsko katoliške vere, nastopno:

§ 1. Ženin A. B. se premišljeno, popolnoma prosto in nepri-siljen zaveže: 1. da bo vse svoje otroke, sinove in hčere, ki bodo sledili iz njegovega braka s C. Č., dal krstiti po katoliškem obredu in jih kot člane katoliške cerkve vzgajal v rimsko katoliški veri. Zato se odpove vsem onim pravicam, ki gredo po državljanskih zakonih glede verske vzgoje otrok ali bodo šle pripadnikom pravoslavne veroizpovedi, 2. da ne bo nikoli in na noben način oviral svoje katoliške žene v izpolnjevanju njenih verskih dolžnosti in pri katoliški vzgoji otrok iz njunega bodočega braka, 3. da bo prepustil svoji ženi popolno svobodo živeti po katoliški veri in odstranil vsako nevarnost odpada svoje žene od katoliške vere, torej tudi nevarnost, ki bi izhajala ne le od njega samega, ampak od koderkoli.

§ 2. Nevesta C. Č. sprejme to slovesno zavezo ženina A. B. z izjavo, da je njena trdna in neizpremenljiva volja ostati zvesta katoliški cerkvi, njene predpise in zapovedi natanko, vestno in nepretrgoma do smrti izpolnjevati, ter vse otroke, ki bodo rojeni iz braka z A. B., dati krstiti po katoliškem obredu in jih kot člane

³ Prim. Traluci in Gremier v *Ephemerides Liturgicae* 1927, str. 289—296.

⁴ Priloga »Slov. Pravnika« 1927, šte. 7—10.

katoliške cerkve vzgajati v rimsko katoliški veri — in to tudi, če sama kdaj odpade od katoliške cerkve, vsled česar se izrečno odpove vsem onim pravicam, ki ji v tem primeru po državljskih zakonih glede verske vzgoje otrok gredo ali ji bodo šle.

§ 3. Pogodbenika se zavežeta to pogodbo ves čas obstoja njune bračne zveze obdržati neizpremenjeno z izjavo, da je vsaka izprememba te pogodbe že vnaprej nedopustna in neveljavna, ter dovolita končno, da sme drug drugega na izpolnitev te pogodbe tudi oblastveno, zlasti pa sodnim potom prisiliti.

V K. . . . , dne

Podpisi — legalizacija. »

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Staro krščansko slovstvo.

Pred tremi leti sem v tem časopisu (BV V [1925] 74—82) poročal o večjem številu del, ki obravnavajo zgodovino starejšega cerkvenega slovstva. Odtle je izšlo več novih, da je umestno novo poročilo.

1. Belgijski jezuit Avg. Coemans je pred 18 leti izdal »Nomenclator fontium traditionis Christianae«, tri tabele, na katerih je podal imena važnejših cerkvenih pisateljev do 8. stol., serijo rimskih papežev, herezije, razkole in važnejše cerkvene zборе. To delce je izpopolnil J. Creusen S. J. s svojimi »Tabulae Fontium Traditionis Christianae« (Freiburg i. Br. 1911), v katerih je podal zapadne in vzhodne cerkvene pisatelje do konca tridentskega zbora (1563). Sedaj je F. van Eyen S. J. priredil novo izdajo Creusenovih tabel, ki ni le tehnično izboljšana, marveč tudi stvarno izpopolnjena ter navaja cerkvene pisatelje, zapadne in vzhodne (pravoslavne), prav do naših dni¹. Na 18 straneh pred tabelami je predgovor, so načela in pripomočki za sestavo tabel; nato slede abecedni sezname papežev, občnih in partikularnih konciljev, seznam pisateljev, ki se v tabelah navajajo, in ločena seznama krajev na pridejanih dveh zemljevidih, slednjič seznam kratic in znamenj v tabelah. — Tabele so natisnjene na listih v velikosti dvakratnega formata čez vso širino in vezane kakor karte v atlantih. Obsegajo po dve stoletji. Horizontalne rdeče črte delijo desetletja, vertikalne črne črte pa delijo stolpce, v katerih je gradivo stvarno razdeljeno. V prvem stolpcu je na vseh tabelah vrsta rimskih papežev; herezije in cerkveni zbori ter zapadni in vzhodni pisatelji so v naslednjih kolumnah, ki so na posameznih tabelah razporejene, kakor je gradivo zahtevalo. Načrt je dobro premišljen in izveden. Da se v zadnji kolumni navajajo pravoslavni teologi, grški in ruski, je

¹ Creusen S. J. et F. van Eyen S. J., *Tabulae Fontium Traditionis Christianae* ad annum 1926. Editio altera. Folio (25×35 cm), 18 str., 10 tabel čez dve strani, 2 zemljevida. Louvain 1926, Museum Lessianum, Louvain, Rue des Récollets, 11.

hvale vredno; treba bi pa jo bilo na X. tabeli izpopolniti. Na I. tabeli bi bil smel avtor brez skrbi navesti tudi kanonične spise novega zakona; saj bi jih bil mogel kot take označiti s primernim znakom. Na V. tabeli bi se morala navesti tudi sv. Ciril in Metodij. Pridejani sta dve karti. Na prvi je *Orbis christianus medio saeculo IV* v merilu 1 : 8,300.000 s postransko karto Palestine, na drugi pa Francija in rimsko - nemško cesarstvo v drugi polovici 13. stoletja v merilu 1 : 4,000.000 s postranskima karticama tedanjega Pariza in Petrovega patrimonija. — Creusen-van Eyenove *Tabulae* so zelo porabno delo.

2. Rauschenova patrologija je izšla v Wittigovi predelavi drugič², sedaj v zbirki Herders *Theologische Grundrisse*. Prvo Wittigovo predelavo sem ocenil v BV II (1922) 191 nsl., in takrat izrečena ugodna sodba velja tudi za novo, zelo skrbno prirejeno izdajo. Manjših dostavkov in popravkov v tekstu in izpopolnitev v slovstvenih podatkih je nebroj; samo večje spremembe in dodatke naj tukaj omenim. Prvo poglavje o najstarejših anonimnih in apokrifnih spisih je dobilo nov primeren naslov: »Zwischen Bibel und Vaterschriften. Gemeindebücher, Volksbücher u. a.« Tu je dobil § 5. o apostolskem simbolu nov tekst, čigar hipotetična stilizacija me ne zadovoljuje. Na mesto prejšnjih §§ 13. in 14. o krščanskih Sibilah in epitafig je stopil novi § 13. z dostavkoma o početkih krščanske himnodije in o Sekstovih rekih. Nova sta § 49. o eremitih in cenobitih in § 50. o Aleksandrijskih Petru in Aleksandru in o Ariju. § 51. o Atanaziju je dobil dostavek o Hosiju in Evstatiju iz Antiohije. Razširjen je § 52. (prej 51.) o drugih egiptskih pisateljih, z dostavkoma o Hesihiju in Serapionu (ta je bil v prejšnji izdaji omenjen pri Atanaziju). V § 55. je nekaj sirskih pisateljev, ki jih v prejšnji izdaji ni bilo. Med Antiohijce v § 65. je na 7. mestu pravilno uvrščen Nestorij (prej omenjen pri aleksandrijskem Cirilu). Latinski krščanski pesniki 4. in 5. stol., prej razdeljeni na §§ 67. in 79., so zdaj združeni v § 69.; na novo se imenujejo avtor pesnitev *Laudes Domini*, *De Sodoma*, *De Jona*, *Avzonij* in *Kl. Klavdian*. V § 70. se je v Pacian iz Barcinone, v prejšnji izdaji pozabljen, pridružil Firmiku Maternu, Mariju Viktorinu in Zenonu iz Verone. V § 75. nastopijo nanovo med Hieronimovimi sodobniki: Gregorij iz Elvire, gotski škof Maksimin in Pelagij. Tudi število Avgustinovih prijateljev, učencev in braniteljev je v novi izdaji večje (§ 81.); nanovo se imenuje kartaginski škof *Quodvultdens*. Da je Tiro Prosper avtor traktata *De vocatione omnium gentium*, je nedavno z upoštevanja vredno argumentacijo podprl Dom M. Cappeluyens v razpravi *L'auteur du «De vocatione omnium gentium»* (*Revue Bénédictine* 39 [1927] 198—226). Nova izdaja je ohranila napačno letnico rojstva Apolinarija Sidonija: 401 namesto 431 (§ 83, 4). V § 88. se pri papežu Vigiliu nanovo imenuje pet pisateljev iz kontroverze o treh poglavjih (diakona Rusticus in Liberatus in škofje Facundus Hermianski, Verecundus iz Junke in Primasius Hadrumetski), ki bi jim bilo bolje dati poseben paragraf.

² Dr. Gerhard Rauschen, *Grundriß der Patrologie*. Die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt. 8. und 9. neubearbeitete Auflage (15. bis 17. Tausend). 12^o, XX in 484 str. Freiburg i. B. 1926, Herder & Co.

Nov je § 93. o (monofizitskih) teologih 6. stoletja Severu Antiohijskem, Julianu iz Halikarnasa, Janezu Filoponu in Stefanu Gobaru. Pri Severu je W. prezrl dobro monografijo J. Lebon, *Le Monophysisme sévérien* (Louvain 1909). — Novi Wittigov Rauschen — starega R. skoraj nič več ni — je odlično delo. Knjiga ne vzbudi niti slutnje, kakšno pot je nje avtor šel, kmalu ko jo je izdal.

Zelo stisnjen pregled stare krščanske grške in latinske literature do 5. stoletja z marsikatero točno in duhovito karakterizacijo je napisal P. Wendland za Gercke-Nordenovo »Einleitung in die Altertumswissenschaft«. Za novo izdajo jo je predelal Hans Lietzmann³. Pregled je pisan za filologe.

3. Na tretjem mestu je treba navesti tri dela manjšega obsega o praksi krščanskega slovstva. V dveh zvezkih (št. 934 in 935) znane Göschenovih zbirke je podal profesor M. Dibelius zgodovino praksi krščanske literature⁴. Tako označuje knjige novozakonskega kanona in novozakonske apokrifne; meje med obema skupinama avtor nobene ne pozna (I, 10 nsl.). Nam znani praksi krščanski spisi so pisani v grščini, ne dajo pa se kratkomalo uvrstiti v razvoj grške literature. Dali bi se, če bi bili njih avtorji »pisatelji« v pravem pomenu, ki bi poznali vsa literarna sredstva svoje dobe, pisali po okusu svojega časa, ustrezali literarnim potrebam sodobnikov, ustvarjali dela za širno, literarno občinstvo. Avtorji teh spisov pa so možje brez posebne izobrazbe v zmislu grškega literatstva; literarno častihlepje jim je tuje; njih čitatelji so zvečine neuki ljudje prvih krščanskih občin; njih dela so ali neliterarna, torej zasebna, ali polliterarna, torej izvestnim krogom namenjena »malo slovstvo«. Šele apologeti 2. stoletja so stopili s svojimi spisi v »velike literature«. — Prvi problem starokrščanske literarne zgodovine, meni Dibelius, je, kako so nastale tradicije, ki so porabljene v (kanoničnih in apokrifnih) evangelijskih, apostolskih delih, pa tudi v parenetičnih, apokaliptičnih in celo epistolarni literaturi. To vprašanje da je tem resnejše, ker prvi kristjani po svojem socialnem položaju in svojem eshatološkem mišljenju niso bili pripravljeni, da ustvarijo tradicijo. Povode za ustvarjanje tradicije sluti Dibelius v krščanskem občestvenem življenju, kultu in misijonarjenju. Druga naloga starokrščanske slovstvene zgodovine pa je ta, »da zasleduje, kako so iz teh početkov nastale knjige in kako se je literarna tehnika in umetnost kristjanov vedno bolj in bolj prioblikovala svet«. Na ta samo po sebi pravilno stavljen problem odgovarja avtor s svojega posebnega forme motrečega stališča. Njegova izvajanja nudijo brez dvoma mnogo resničnega, dajejo mnogo pobude, vzbujajo pa nič manj pomislekov. Enostransko gledanje.

³ Paul Wendland, *Die christliche Literatur*, neu bearb. von Hans Lietzmann. [Einleitung in die Altertumswissenschaft ... hsg. v. A. Gercke + und Ed. Norden. I. Band 5. Heft.] 3. Aufl. 8°, 36. Leipzig u. Berlin 1923, B. G. Teubner.

⁴ Martin Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur. I. Evangelien und Apokalypsen*, 12°, 108 str. — II. Apostolisches und Nachapostolisches, 12°, 110 str. Berlin und Leipzig 1926, Walter de Gruyter & Co.

V Couchodovi zbirki *Christianisme* je utrechtški profesor van den Bergh van Eysinga izdal zvezek o starokrščanski literaturi⁵, h kateri prišteva tudi apologete Kvadrata, Aristida, Justina, anonimnega avtorja lista Diognetu, Tatiana in Athenagora. Njegov namen je, »uvesti v Francijo proučevanje prvotne krščanske literature po radikalnih vidikih«. Avtor je reprezentant holandske radikalno kritične šole in se postavlja ob van Manena, Piersona, Lomana, van Loona in Bollanda. Jezus jim ni historična osebnost, evangelijska zgodovina ni zgodovina ene osebnosti, marveč zgodovina krščanske srenje, ki jo je sama intuitivno in spontano ustvarila ali so jo ustvarili modreci ali gnostiki. Jasno je, meni naš avtor, da izvira krščanstvo od enega človeka ali več, ni pa več jasno, da ga je ustanovil neki Jezus, kakor tudi iz Dionysovega, Osirisovega ali Heraklejevega kulta ne sledi, da so Dionysos, Osiris ali Herakles historične osebe. To so osnove, na katerih sloni avtorjevo motrenje kanoničnih in izvenkanoničnih praprščanskih spisov.

Marko Mikijelj, docent na belgrajski teološki fakulteti, je pričel objavljati večje delo z naslovom: »Istorija hrišćanske književnosti.« Pred seboj imamo prvo knjigo o apostolskih očetih⁶; koliko zvezkov bo še sledilo, ne izvemo. Med apostolske očete šteje M. Ps.-Barnaba, Klementa, Ignatija, Polikarpa, Papija, Herma, avtorja poslanice Diognetu in Učenje 12 apostolov. Da se je v izdajah tekstov za vse te spise ohranila označba »apostolski očetje«, ki jo je uvedel Cotelier, je opravičeno; ne kaže pa je v tem obsegu uporabljati v zgodovinski obdelavi, kajti poslanica Diognetu je nastala še le na meji 2. in 3. stol., Hermov Pastir, vsaj v sedanjih oblikah, še le v sredi 2. stoletja in tudi Ps.-Barnaba je težko spraviti v okvir »apostolskih očetov«. — Pri spisih znanih avtorjev podaja M. življenjepis pisateljev, pri psevd- in anonimnih spisih registrira razna mnenja, kdaj in kje je spis nastal. Vsebinska analiza spisov je skrbno sestavljena. Na koncu vsakega oddelka je obsežen seznam specialne literature. — Stvarno bi se dalo pisatelju v marsičem oporekati; z ugovori in pomisleki bi lahko napolnil precej prostora. Samo malo pripomb. Čisto odveč je Barnabova biografija, ko list ni njegov; Barnabovo prvotno ime je Joseph (ali Joses). O času lista piše M.: »I bez svake sumnje ili za vlade Nervine ili u vrlo skorom vremenu pre ili posle Nerve je nastala ova poslanica« (str. 12. 13). Je li to »bez svake sumnje? — V razpravi o rimskem Klementu se M. dvakrat obrne proti rimskemu primatu. Ker imenuje Irenej Lina prvega, Klementa tretjega rimskega škofa, sklepa: »Po ovom tvrdenju jasno vidimo da Irenej nikako nije smatrao apostole Petra i Pavla za prve episkope rimske crkve. On je apostole smatrao za episkope celokupne vaskeljenske crkve, te zbog toga on počinje brojati rimske episkope ne od

⁵ G.-A. van der Bergh van Eysinga, *La littérature chrétienne primitive*. 120, 235 pp. Paris 1926, F. Rieder et Cie, Editeurs.

⁶ Dr. Marko Mikijelj, *Istorija hrišćanske književnosti*. Apostolski muževi. Knjiga prva. 80, VIII in 151 str. Beograd 1926, Geca Kon. Knjiga je natisnjena v cirilici.

apostola samih, nego od Lina...» (str. 20). Nekoliko pozneje: »Katolički bogoslovi se trude da dokažu iz prve poslanice Korinćanima da je korinška crkva još u 1. veku priznavala jurisdikcionu vlast rimskog episkopa...» (str. 32). Nato navaja en stavek iz Alzogovega orisa patrologije in nadaljuje: »Ovi dokazi koje iznose katolički bogoslovi nisu ni u nekoliko tačni, jer praksa koja vladaše u staroj crkvi uči nas sasvim drugačije. Naime vladaše običaj u starim crkvama da prizivaju u pomoć jedna drugo, kada biše jeretici ili šizmatici izazvali neki nered ili pometnju u nekoj crkvi. Svaka crkva, koja je bila uznemiravana od jeresi ili šizme, tražila je od druge crkve bratsku pomoć i oslonac u borbi protiv jeretika i šizmatika« (str. 32. 33). Ne glede na to, da sta zadnja dva stavka v svoji splošnosti historično netočna, je treba pripomniti, da avtor prezira težišče v sklepanju katoliških teologov, kak o namreč rimska cerkev nastopa v korintski zadevi. In vrhtega: je li tako dognano, da ni rimska cerkev motu proprio posegla v korintske zmede? Tudi o tolmačenju dveh Ignatijevih izrazov o rimski cerkvi na začetku lista Rimljanom meni M., da »pogledi i tumačenja katoličkih bogoslova nisu ni u koliko tačni i opravdani« (str. 85). Pa tudi tukaj gre mimo težišča argumentacije. Kot leto Polikarpove mučeniške smrti se mora upoštevati poleg 155 še 156 (str. 103). Razprava o Hermu je zelo nepregledna. Čemu dolga polemika proti Nirschlu in njegovi trditvi, da je bil Hermas škof, ko se danes nihče ne zmeni zanjo? Sličnih argumentacij zoper zastarele in davno opuščene teze je v knjigi več. Tudi v tej razpravi dobijo »katolički bogoslovi, koji hoće da na svakom koraku istaknu primat papski«, svojo lekcijo. — O anonimnem listu Diognetu meni M.: »Iz sadržaja i načina pisanja vidi se da pred sobom imamo jednog apostolskog učenika.« Stavi ga v leta Trajanove vlade (98—117). V tem mu bo težko kdo pritegnil. Prav tako ne v trditvi, da je list »svakako prva hrišćanska apologija protiv Jevreja i neznabožaca«, in ne v nadaljnji: »kako se najbolje pri samom završetku vidi, pisac je težio da učenje Jovanovo i Pavlovo prikaže kao jedno« (str. 137). Glede 11. in 12. pogl. naših izdaj M. odločno trdi, da sta ti poglavji sklep poslanice: »...svakako se jasno vidi da 11. i 12. glava stoji u vezi s prethodnim glavama. Što se tiče stila, možemo s a sigurnošću u utvrditi, da je potpuno isti u dvema poslednjim glavama poslanice D. kao i u ostalim glavama iste poslanice« (str. 137). V resnici prvo ni jasno in drugo ne sigurno. — Čisto napačna je karakterizacija Učenja 12 apostolov: »Ko je pisac ovoga dela ne može se sigurno znati. Svekako je bio to neki hrišćanin koji je hteo da izloži neznabošcima učenje apostola i da ih pouči o hrišćanskoj veri i o dužnostima koje imaju da vrše pre krštenja i posle krštenja« (str. 141; slično na str. 142). M. sodi, da je Učenje nastalo sredi 2. stoletja, ker ga citira Klement Aleksandrijski in ker pisatelj Učenja »citira« t. zv. Barnabov list in Hermovega Pastirja. V resnici je razmerje med Učenjem ter Ps.-Barnabom in Hermom ravno narobe. O domovini Učenja misli M., da »možemo biti sigurni, da je zbilja ova knjiga napisana u Egiptu naročito za kati-

humene, i to bez sumnje u Aleksandriji» (str. 142). K tej brez sumnje zmotni sodbi se je dal M. zapeljati, ker je napačno določil odnos Učenja do Ps.-Barnaba in ker iz aleksandrijskega Klementa sklepa, da »se ona najprej upotrebljavaše u aleksandrijskoj crkvi gde i uživaše vrlo veliki ugled« (str. 142). »Iz same sadržine« sklepa na sredo 2. stol. nikakor ne gre: vprav v 3. delu Učenja se zrcali za več decenijev starejša faza cerkvenega razvoja. — V teh in mnogih drugih stvareh se z avtorjem ne strinjam. — Tisk je naravnost pod kritiko. Že v srbskem tekstu je več pogreškov, nego bi jih po skrbni korekturi smelo biti; v imenih tujih avtorjev in v francoskih, latinskih, nemških in angleških naslovih knjig in razprav, zlasti pa v grških besedah pogreškov kar mrgoli. Knjiga je v prvi vrsti namenjena slušateljem teologije in vprav ti imajo pravico pričakovati in zahtevati, da se jim nudijo točni, pravilni in zanesljivi podatki.

4. K zgodovini latinskega starokrščanskega slovstva moram navesti pet del. Najprej dve mali knjižici, ki sta izšli v dveh širšim krogom izobražencev namenjenih zbirkah, francoski Payotovi in nemški Göschenovi. Avtor prve je Paul Monceaux⁷, avtor druge Alfred Gudeman⁸. Knjigi nudita več, nego bi od njiju pričakoval. Monceaux se razodeva kot izboren poznavatelj kulturnega ambiena, v katerem se je krščanstvo najprej širilo in katerega je začelo polagoma preobrazovati. V ta živi tok življenja je postavil razvoj literature. Gudeman pa ima izredno dober čut za stil in obrača na krščansko poezijo pozornost, ki ni običajna. Kakor sem zvedel, sodeluje Guderman pri velikem slovarju *Thesaurus linguae latinae*. Monceaux izdaja obsežno literarno zgodovino krščanske Afrike, ki bom o njej poročal, ko na novo izidejo prvi trije zvezki, ki so zdaj razprodani.

Odlično zgodovino latinske patristične literature je na novo izdal P. de Labriolle⁹. Nova izdaja je po tekstu identična s prvo iz l. 1920., ima pa 15 strani dostavkov in popravkov v najdrobnejšem tisku. Tvarina je razdeljena na pet knjig: 1. Početki; 2. III. stoletje do cerkvenega miru (313); 3. Zlata doba lat. kršč. literature; 4. Razpad cesarstva; 5. Na pragu srednjega veka. — V prvi knjigi razpravlja pisatelj najprej o prvih latinskih prevodih svetega pisma in njih vplivu na jezik in slovstvo. Tudi Monceaux in Moricca začenjata z bibličnim prevodom, in to je zelo prav. Veliko skrb je de Labriolle porabil za karakterizacijo osebnosti večjih pisateljev, za analizo njih del in oceno formalne plati. Priloženih je na str. 705—730 osem kronoloških tabel. Na prvi je sinkronistični primerjalni pregled kršč. lat. literature, razdeljene po pokrajinah, z važnejšimi pojavi v grški krščanski

⁷ Paul Monceaux, *Histoire de la Littérature latine chrétienne*. (Collection Payot.) 18^o, 176. Paris 1924, Payot.

⁸ Dr. Alfred Gudeman, *Geschichte der Altchristl. Lateinischen Literatur vom 2.—6. Jahrhundert*. (Sammlung Göschen Nr. 898.) 12^o, 120. Berlin u. Leipzig 1925, Walter de Gruyter & Co.

⁹ Pierre de Labriolle, *Histoire de la Littérature latine chrétienne*. Deuxième édition. 8^o, VIII et 765 pp. Paris 1924, Société d'édition «Belles-Lettres».

ter v grški in latinski profani literaturi. Druga tabela nudi verjetni kronološki red Tertullianovih spisov ter pregled izdaj in francoskih prevodov. Enako so urejene naslednje tabele za dela sv. Ciprijana (tab. 3), sv. Hilarija (tab. 4), sv. Ambrozija (tab. 5), za anonimne pesnitve 4. stol. (tab. 6), za dela sv. Hieronima (tab. 7) in sv. Avgustina (tab. 8).

Bolj na široko ko de Labriolle je zasnoval svojo zgodovino latinske patristične literature Umberto Moricca¹⁰. Obsegala bo tri debele zvezke v formatu vel. 8°. V uvodu k prvemu zvezku riše pisatelj kulturni položaj v prvih treh stoletjih krščanske ere in položaj mladega krščanstva v tej okolici. Potem začne z latinskim prevodom svetega pisma in obdelava latinske pisatelje do Viktorina iz Ptuja. Na začetku vsakega poglavja je zelo obsežna bibliografija, potem sledi življenjepis, lepo zložno pripovedovan in ne brez retorike, potem analiza in presoja spisov z vsemi kontroverznimi vprašanji, ki se jih drže; vse to je lepo in zložno izvedeno. Obseg je sicer vsled tega načina pisanja narastel, knjiga pa se prav prijetno bere. V kontroverznih vprašanjih je pisatelj zelo previden in trezno tehta razloge. Kot zgled naj navedem vprašanje, kdo ima časovno prioriteto, Minucijev dialog Octavius ali Tertullianov Apologeticum; Moricca brani prav tako stvarno kot živahno zgovorno Minucijevo prioriteto. Ali pa razprava o domovini in času pesnika Komodiana. Slednjič naj s pohvalo omenim, da je knjiga lepo in skrbno natisnjena in da v italijanskih imenih in knjižnih naslovih skoraj ni pogrška.

Münchenski filolog Carl Weyman je v lepem zvezku zbral prispevke k zgodovini latinskega krščanskega pesništva, ki jih je v teku let objavil v raznih časopisih¹¹. So to razprave, drobni prispevki k interpretaciji, književna poročila in ocene, vsega skupaj 61 števil, stvarno razporejenih na 36 poglavij. Knjiga je torej sestavljena iz zelo različnih delcev. Razporedba je kronološka od Komodiana v 3. stoletju do srede srednjega veka. Vsaka Weymanova ocena, beležka, razprava podaja neverjetno mnogo materiala za jezikovno interpretacijo tekstov, ki jih obdelava. Tu Weyman po Krezovo razsiplje s svojim fenomenalnim znanjem. Iz tega pa je tudi jasno, koliko je vredno, da je te prispevke, ki so bili raztreseni po 15 revijah in zbornikih, zbral v en zvezek.

F. K. Lukman.

b) Ocene in poročila.

Zimmermann St., **Psihologija** za srednja učilišta. Zagreb 1927. Tisak nadbiskupske tiskare. VIII in 168 str.

To je jako lepa psihologija za srednje šole. Glavni del je empiričen prikaz doživljajev: zaznavanja (perceptivnega, reprezentativnega

¹⁰ Umberto Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*. Volume I: *Dalle origini fino al tempo di Costantino*. 8°, XII in 687 str. Torino. Società editrice internazionale. (Brez letnice, toda izšla 1925.)

¹¹ Carl Weyman, *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*. 8°, XII in 308. München 1926. Max Hueber.

in miselnega znanja), čuvstvovanja in hotenja. Prvi dodatek prehaja od empirije k filozofskemu problemu o duši in nje naravi; drugi dodatek podaja kratko zgodovino psihologije; poseben dodatek pa daje še razna pojasnila, zlasti glede pojma znanosti in filozofije, ter kratek slovarček iz terminologije. V uvodu je podana podlaga za psihologijo, na koncu so pa dodane še risbe za tekst o živčevju. Ta tekst je pregledal prof. anatomije D. Perović, risbe pa napravil dijak N. Bulgakov. Ker je knjigo odobrilo ministrstvo prosvete, jo lahko rabijo in sicer s pridom tudi profesorji filozofije na naših srednjih šolah.

Tuintam izražanje ni dosti jasno. Na str. 37—38 se premalo ločijo občuti in predmeti občutov; vriva se misel, kakor da so predmeti skupek občutov. Isto se ponavlja na str. 40. Na str. 52 se pa celo zdi, kakor da se to filozofsko utemeljuje. Tu se namreč pravi, da opaženo čutno vsebino projiciramo na ven in jo tako objektiviramo, tako da dobi tudi vsak občut značaj objektivacije in mi »poedine občute smatramo kot sestavne dele ali svojstva fizičnega objekta«. Na str. 74 se čutne predstave ne opredelijo zadosti nasproti pojmovnim »predstavam«. Govori se o »umevanju značenja besed«, to nima s čutnimi predstavami nobenega opravka. Razlaga sama čutnih občutov (t. zv. shematičnih) predstav spominja na senzualizem v teoriji pojmov. Na str. 118 se navaja za dokaz svobode čuvstvo svobode; takoj sledeča razlaga je prava, a izraz »čuvstvo« tu motljiv. Na str. 125 se glasi naslov: »O naravi jastva ili o duši«. Treba bi bilo nekaj pripomnje, sicer bo ta »ili« dijake motil; govorimo namreč, da jaz jem, hodim, ne pravimo pa: duša je, duša hodi.

Tujk je dosti, rajši preveč. Takšne, kakor »necesitirana« (128), so malo blagoglasne. A. U.

Fröbes J., S. J., **Psychologia speculativa** in usum scholarum. Tomus I: Psychologia sensitiva. 8°, VIII, 253 str. Freiburg i. B., 1927, Herder.

Fröbes, ki je znanstvenemu svetu poznan po svojem delu »Lehrbuch der experimentellen Psychologie« (2. B., 2. Aufl., 1923), ki pa že 20 let uči tudi spekulativno psihologijo po skolastični metodi, je sklenil sedaj podati na empiričnem znanju naše dobe fundirano spekulativno psihologijo. Ta, prvi zvezek, obsega psihologijo čutnosti, drugi bo obsegal psihologijo umetnosti. Že prvi zvezek očituje, da bo to delo zopet v svojem redu prvovrstno. Ne, da bi F. mogel podati končno rešitev vseh problemov, a vsaj to pokazuje, koliko problemov je še in kje je najbrž iskati njih rešitve v svitu empiričnih izsleditev naše dobe. Opozarjam iz bogate vsebine le na nekatere takšne probleme: ali je tudi čutna (živalska) duša enovita (88 sl, 93 sl); ali so občuti razsežni (111 sl); kaj je z barvami, zvoki itd., ali so takšni zunaj na predmetih (113); kaj prvotno zaznavamo, dojme v sebi ali objekte zunaj sebe (124 sl); kje so prav za prav občuti, v čutilih ali v možganih (135 sl, po F. v možganih; iz tega težko vprašanje o pomeščevanju, »lokalizaciji« občutov, 186 sl), po čem so doživljaji zavestni, sami po sebi ali po refleksiji (145 sl; F. meni, da sami po sebi; to je

za čute tako zvani »sensus intimus«; kaj je nagon (26 sl, 173 sl); na čem sloni spomin — na zgolj fiziološki, ali zgolj psihološki, ali na fiziološko-psihološki podlagi (63 sl); kako zaznamo prostornost, ali že prvotno, ali šele sčasoma po izkustveni orientaciji (188); kaj je skolastični »habitus«, ali kako razpoloženje zmožnosti ali le rezultanta asociacij (247 sl; F. sodi, da to drugo) itd. Že ta kratki pregled kaže, koliko zanimivih vprašanj je obdelanih v tej knjigi. Metoda je skolastična: teza, pojmi, razni nazori, dokazi teze, ugovori in odgovori, vse kolikor mogoče kratko, a vendar določeno. Jezik je latinski (tuintam precej trd in kot izraz modernih misli časih težko umljiv). Moti v predgovoru že v prvi vrsti hiba, da je delo »compendium psychologiae empiricae« (VI), ko je le, kakor je rečeno potem izrečno v uvodu, »compendium psychologiae speculativae« (1). Izmed drugih hib je motljiva tudi napaka na str. 95, v. 4, kjer mora biti nam. »animae« pravilno »materiae«.

A. U.

Wunderle, Dr. Georg, **Einführung in die moderne Religionspsychologie** (Sammlung Kösel Nr. 96). 140 str. Kempten 1922, J. Kösel u. F. Pustet.

V zadnji dobi je zavladalo veliko zanimanje za versko psihologijo, tako da se je razvila poleg zgodovine verstev posebna znanstvena panoga: psihologija religije. Splošna idejna desorientacija sili na eni strani posebno po vojni vse idealne duhove nazaj k večnim verskim resnicam, na drugi strani pa je mogočni razmah empirične psihologije dal pobudo tudi za versko psihologijo. Prav dobro je torej došla knjižica znanega psihologa dr. Wunderleja, ki nam pregledno slika zgodovino in novejšo metode verske psihologije ter jih tudi ocenjuje. Zanimivo je zvedeti, da je sicer metodično, znanstveno opazovanje notranjega verskega doživljanja zasluga modernih psihologov, da so pa tudi v tej vedi orali ledino veliki pisatelji krščanske preteklosti, sv. Avgustin, sv. Bernard, sv. Bonaventura, sv. Tomaž, sv. Terezija, pri katerih se nahajajo pravi biseri versko-psiholoških opazovanj.

Kot nalogo verske psihologije označuje avtor: *Erlebnisbeschreibung, Typenforschung, Erlebnisklärung, Sinndeutung*. S tem označuje to vedo kot »Tatsachenswissenschaft«, ki nima namena, pripisovati ugotovljenim verskim doživetjem normativni značaj resničnosti. Obsoja one (Schleiermacher, Wobbermin, Leuba, deloma fenomenaliste), katerim je versko izkustvo norma religije in njene resničnosti (psihologizem, Erlebnis-theologie).

Izmed modernih metod psihologije odklanja fenomenološko (Husserl, Scheler), ki hoče bistvo verskih pojavov »gledati« neposredno in ki spominja na intuicionizem ali ontologizem, kot nerabno za dosego občeveljavnih znanstvenih rezultatov, ravnotako Wundtovo metodo, ki smatra vero izključno kot tvorbo mase (ne pa poedinca) in vsled tega kot primitiven stadij duševnega razvoja človeštva. Glede metod empirične psihologije, ki hoče dognati versko doživetje po opazovanju samega sebe, statistike, naključnih po-

izkusov (Testverfahren: otroci so pozvani, da se izjavijo o svojih idealih, da izrečejo moralne sodbe o tem ali onem slučaju, ali pa se celo naravnost »eksperimentira« ž njimi, da izvršijo verski ali moralni čin) avtor svari pred diletantizmom in mehanično profanacijo. »Eksperimentalno« psihologijo sploh odklanja, ker verski pojavi »eksaktnih« naravoslovnih metod ne prenašajo. — Knjižica je koristna, ker nudi kratek pregled modernih, kompliciranih teorij nove vede; opredelba stvarine po »zgodovini« in »metodah« pa ni praktična, ker sega tvarina obeh delov druga v drugo. L. E.

Spieß Emil, D. Dr. phil. et theol., *Die Religionstheorie von Ernst Tröeltsch*. Paderborn 1927. Verl. F. Schöningh. Str. 604.

Ernst Tröeltsch (1865—1923) je morda največji teolog protestantizma (poleg A. Harnacka, ki je pa bolj historik). A prav v njem se je pokazala vsa tragika, ki nekako usodno zajema resne protestantske znanstvenike. Tröeltsch je bil po svoji naravi globoko veren (baron Hügel, seveda modernist, izpričuje, kako je do konca ohranil živo vero v Boga in Zveličarja), toda po svoji znanosti se komaj še more imenovati kristjan. Zaman se je trudil vse življenje, da bi našel soglasje med svojo znanostjo in svojo vero. Lepo je dejal o njem protestantovski teolog Ernst: »Es liegt eine Tragik über dem ganzen Denken dieses umfassenden Geistes, der den Kampf aufnimmt mit all dem, was seine Zeit erduldet, ohne endgültig helfen zu können« (o. c. 264). Zakaj se mu kljub vsej darovitosti in vsemu fenomenalnemu znanju delo za soglasje vere in vede ni moglo posrečiti, zakaj je moral truden onemoči? Njegova tragika izvira iz nesrečnega predsodka, da moderni znanstvenik ne samo ne more mimo Kanta, ampak da mora snovati svoje zamisli na kantovstvu. Tako je Tröeltsch prevzel iz kantovstva brez kritike, tako rekoč apriori, dvoje osnovnih načel vse svoje religijske teorije, agnosticizem in relativizem. Apriori mu je gotovo, da absolutnosti krščanstva ni mogoče doznati, prav tako mu je apriori gotovo, da je vse, kar stopi v zgodovino, le relativno. Ko bi torej krščanstvo tudi bilo absolutno — česar pa po prvem načelu ni mogoče dognati —, je, ker se je pojavilo v zgodovini, po drugem načelu nujno relativno. Zato se Tröeltschu pod vplivom teh načel vse zmaliči: nadnaravni značaj krščanstva, dogme, božja ustanova Cerkev, božja moč zakramentov, kratkomalo, vse bistvo krščanstva. Tega se je Tröeltsch tudi zavedal, a je menil, da to ni bistvo krščanstva, ampak samo katolicizma, za krščanstvo da zadoštuje božja ideja, vera v nekakšno nesmrtnost duše in nekakšno notranje prerajanje, vse to doživljano ob Jezusovi osebnosti, seveda brez dogmatične vezanosti na Kristusa (po drugem načelu je Jezusovo božanstvo itak izključeno). A odkod še ta religioznost? Psihološka in spoznavno-kritična analiza mu kaže na nekak religiozni apriori, filozofija zgodovine pa mu tudi odkriva neko notranjo teologijo vsega gajanja, tako da moramo smatrati zgodovino kot nekakšno manifestacijo božanstva v svetu in človeštvu, religije pa kot razne aspekte te manifestacije. Toda niti ob tem se duh ne more umiriti. Glede religioznega apriori se vzbuja dvom, da takšen apriori, kakor

je priznaval Kant sam, nikakor še ne jamči za resnično realnost religioznega objekta. Zgodovinsko gajanje pa tudi ni tako vidno teološko, da bi mogli smatrati vse religije za manifestacijo božanstva, in pa — kar je pglavito — krščanstvo po tem pojmovanju ni več krščanstvo; ampak le ena poleg drugih religij, relatiyen pojav poleg drugih relatiyinih pojavov. Na oboje je Tröltsch odgovoril, da treba nekakšne vere, nekakšne osebnosti in svobodne odločitve; njegova verska filozofija da ima zmisel le za tistega, ki mu religija ni iluzija. Sledi pa iz te filozofije kajpa, da je krščanstvo le ena poleg religij, da torej o kaki edini resničnosti krščanstva ne more biti govora; razne religije so le razni aspekti božjega razodevanja v svetu. Sploh objektivnega merila za resničnost nimamo, merilo nam more biti le subjektivna sodba o večji ali manjši vrednosti, globini, jasnini in moči kake religije. Po takšni naši sodbi je krščanstvo najvišja religija — seveda za nas in doslej —, za nas je krščanstvo tudi usoda, ker je notranje združeno s strukturo našega bitja. Kajpada zopet krščanstvo, ki se z moderno znanostjo tudi samo modernizira, torej krščanstvo brez dogem in brez božje moči. Tako je dospel Tröltsch tja, kamor modernizem, ki je o njem po pravici dejal Pij X., da je pot v ateizem. S srcem se je še oklepal Boga, a um je bil s srcem razprt in poln dvomov.

To se mi zdi, da so rezultati mogočnega dela, ki ga je napisal o Tröltschevi verski filozofiji E. Spieß. Delo je zelo na široko zasnovano. Po uvodu o Tröltschevi osebnosti, njegovem bogatem znanju in nemirni življenski borbi opisuje S. najprej v prvem delu (28—200) Tröltschevo razmerje do Kanta in njegovo odvisnost od nemških filozofov, zlasti novokantovcev. Ob tem se kaže, kako je Tröltsch sprejemal in si osvajal raznovrstne vplive, a jih zopet zavračal, kolebajoč sem ter tja. Nekaj časa je bil odvisen od Hegla, potem zelo od Rickerta, nazadnje močno od Bergsona. Z druge strani so nanj vplivali iz kantovstva izišli teologi, zlasti Schleiermacher. V drugem delu (201—334) tolmači S. Tröltschevo psihološko in spoznavno-kritično teorijo, dodajajoč povsod svojo kritiko. Ker je v knjigi predelano vse Tröltschevo literarno delo, poleg tega pa obširno podane teorije drugih protestantovskih znanstvenikov o teh problemih, je omogočeno ne le poznanje Tröltscha, temveč se odpira čitatelju tudi dosti širok razgled sploh po polju moderne protestantovske religiozne znanosti.

Vendar bi človek sodil, da je, kakor pravimo, dobrega skoraj preveč. Te vedne in dolge ekskurzije o teorijah drugih znanstvenikov utrujajo in motijo enotni pregled. Saj je n. pr. samo o Bethu napisanih trideset strani, o Dunkmannu dvanajst itd. S. je res zbral ogromno snovi, a bilo bi bolje, da bi je bilo manj, a bi bila ta kar moči dobro predelana in vdelenana v celoto, tako da bi se iz vsega tem krepkeje odražala Tröltscheva verska filozofija in nje zmote. Tudi bi morale biti idejne mene v Tröltschevem razvoju jasneje označene. Seveda je treba priznati, da je tako menljivo filozofijo težko čisto zajeti in jasno podati.

A. U.

Simrak dr. J., *De relationibus Slavorum Meridionalium cum Sancta Romana Sede Apostolica saeculis XVII. et XVIII.* Vol. I. *De rebus gestis unionis in confiniis Croatiae ab*

episcopo Simeone Vratanja usque ad Sabbam Stanislavič (1611—1661). Hrvatska Bogoslovna akademija, zv. VII. 8^a, 176 str. Zagreb 1926.

Šimrak je v tej knjigi izdal dokumente, ki se nanašajo na prve uskoške unirane škofo Simeona Vratanja (1611—1630), Maksima Predojevića (1630—1642), Gabrijela Predojevića (1642—1644), Bazilija Predojevića (1644—1648) in Savo Stanislavića (1648—1661). Objavljeni dokumenti se nahajajo v Rimu v vatikanskem tajnem arhivu, arhivu brevov, v arhivu kongregacije za razširjanje vere ter v arhivu zagrebške stolne cerkve. Iz njih se razvidi, kakšni so bili odnošaji teh škofov do Rima, do avstrijske vlade in do sosedne latinske cerkve. Med njimi in Rimom je obstojalo prijazno razmerje. Zagrebški škof Peter Domitrović (1611—1628) je za unijo mnogo delal, njegova naslednika Benedikt Vinković (1637—1642) in Peter Petretić (1648—1667) pa sta se vkljub dobri volji s svojim bojem proti neodvisnosti uskoške škofije pri Uskokih osovražila.

Ta škofa sta bila obenem z drugimi latinskimi prelati tako kratkovidna, da sta zaradi grškoslovskega obreda smatrala uskoške škofo za razkolnike tudi še potem, ko so ti že vse storili, kar je v svrhu zedinjenja od njih zahteval Rim. Temu neprijaznemu mišljenju se je potem pridružil še prepir za desetine, ki naj bi jih uskoški škofje dajali zagrebškemu škofu. V teh okoliščinah je razumljivo, da je ta in oni izvoljeni uskoški škof, ki je bil pripravljen zediniti se z Rimom, odšel po škofovsko potrditev in posvečenje k pečkemu patriarhu. Pečki patriarhat je bil uskoškim vernikom središče grškoslovskega obreda in srbske nacionalne cerkve, pečki patriarhi pa branitelji nacionalne neodvisnosti uskoške škofije proti latinskim, predvsem zagrebškim škofom. Uskoki so hoteli ohraniti svoj grškoslovski obred in nacionalno neodvisnost svoje škofije, dočim so nasprotno zagrebški škofje s svojimi pristaši skušali grškoslovski obred odpraviti in ga nadomestiti z latinskim in poleg tega doseči, da bi bili uskoški škofje le vikarji zagrebških in drugih sosednih latinskih škofov, v kojih teritoriju so bivali Uskoki. Vkljub zvezi uskoških škofov s pečkimi patriarhi prišteva Šimrak imenovane uskoške škofo med zedinjene škofo, ker so se tedaj od strani Rima tudi s pečkimi patriarhi vršila pogajanja za cerkveno zedinjenje.

K navedenim težkočam so se pridružila še politična nasprotja. Avstrijska vlada je hotela po svojih centralističnih načrtih spraviti Uskoke izpod hrvatske oblasti pod oblast karlovških in varaždinskih obmejnih poveljnikov, čemur so se upirali hrvatski stanovi z zagrebškim škofu na čelu. Cesarski poveljniki so zaradi tega ščitili Uskoke v njih politični neodvisnosti od hrvatskih stanov in dosledno v njih cerkveni neodvisnosti od zagrebškega škofa, tako da cesar ni hotel imenovati za uskoškega škofa onega kandidata, katerega sta mu priporočila nuncij in zagrebški škof.

Iz tega se vidi, kako važni so objavljeni dokumenti za zgodovino dela za cerkveno zedinjenje Uskokov v 17. stoletju. Kolikor

prinaša zbirka materiala o ljubljanskem škofu Hrenu, sem ga uporabil že drugje. Začetek Hrenovega škofovanja (na str. 11, 21, 40) ni točno naveden; Hrena je imenoval nadvojvoda za škofa 18. okt. 1597, papež pa ga je potrdil šele 29. marca 1599. Knjiga nas more pri zanimanju za vzhodno cerkev dobro podpirati. O važnosti tega zanimanja pričajo besede, ki so se v rimski kongregaciji de propaganda fide poudarile l. 1629.: »Si ad salutem animarum procurandam et pro infidelium schismaticorumque conversionem tot missiones fiunt ad ultimas terrae partes, ad orientis et occidentis plagas, ad Japonias insulas, ad Chinorum regnum, in Ethiopia et Persia, ad quas terrae partes aliquando duorum, aliquando vero vix trium annorum navigatione percurritur, quomodo permittimus seu permittemus nos tot milia animarum hic tam prope, fere domi (ut ita dicam) ante ianuam Urbis ultra Adriaticum mare... in tenebris ignorantiae ac schismatis absque catholicae veritatis lumine perire? Absit...« (str. 75).

Zunanja izdajateljska tehnika publikacije, žal, ni na višini. Ta nedostatek ovira jasno preglednost in lahko uporabo materiala.

Poleg popravljenih napak je treba popraviti še tiskovne pogoške, kakor sledi (citiram stran in vrsto): 20, 3 petitionibus; 21, 17 Petrus Domitrović (1611—1628); 22 v predzadnji vrsti Rudolfswertensis; 60, 35 Feletrii; 117, 3 consiliarium; 121, 6 nunc; 121, 24 Pećensium; 123, 25 praestiterit; 128 v zadnji vrsti Basilius; 135, 14 iudicabit; 142, 8 nullum; 142, 37 annum; 144, 15 immunitatem; 146, 35 scandalosis; 149, 6 ad episcopatum; 159 naslov strani De Basilio Predojević; 173 Pessler... Rudolfswertae. Slovnčni napaki sta str. 4: ut se... unirentur; str. 121 hortetur v pasivnem pomenu.

Jos. Turk.

Ozvald dr. K., **Kulturna pedagogika**. Kažipot za umevanje učlovečevanja. (Priročno pedagoška knjižica. I.) 8°, 254 str. Ljubljana 1927. Založila Slovenska šolska Matica.

»Kulturna pedagogika« izhaja iz prepričanja, da je med kulturo pa vzgojo in izobrazbo svojevrsten odnos, da z ene strani kultura ni nič drugega nego vzgoja in izobrazba in da z druge strani vzgoja in izobrazba ni nič drugega nego kultura, da se v vseh življenjskih oblikah očitno javlja vzgojstveno dejstvovanje in da je zato naloga pedagoške teorije, doumevati razvoj kulturnega življenja v njega različnih oblikah. V prvem, kulturnoslovnem delu opisuje in presoja knjiga nekako monografično razna področja, na katerih se udeležuje življenje duha, kot so: gospodarstvo, tehnika, znanstvo, umetnost, verstvo, v drugem delu pa razpravlja o šoli kot enem najvažnejših sredstev, ki si jih kulturno življenje ustvarja za dosego svojih ciljev, in sicer o bistvu šole, njenih nalogah in oblikah, o ljudski, srednji, poklicnih in strokovnih šolah, o reformnih težnjah na področju šolstva, o enotni, delovni, ljudski visoki šoli, o cerkvi in vzgojstvu.

Takoj v uvodnih poglavjih se pisatelj »Kulturne pedagogike« sicer zavaruje proti temu, da bi bila znanstvena pedagogika tehnologija, iskanje in postavljanje pravil za uspešno postopanje v pedagoški praksi, vendar se bo praktično usmerjeni pedagog nehoti vprašal, kaj imam od »kulturne pedagogike« za svojo pedagoško prakso,

tembolj ker tudi pisatelj sam noče trditi, da bi gledanje sveta od te strani, od katere ga gleda kulturna pedagogika, bilo brez pomena za praktično usmerjene plati življenja, in svoje delo poklanja vsem tistim možem in ženam, ki čutijo v sebi klic, biti res oblikovatelji našega človeka v šoli in izven šole in ne samo njega šablonski vezbači pa priskutni mu nagajivci.

»Kulturna pedagogika« nas utrjuje v prepričanju, da je »vzgojstvena realnost nekaj nad vse bujnopestrega«, polna skrivnosti, v katere moremo prodirati le po mnogem razmišljanju, da »šolska pedagogika«, ki hoče vse vzgojno dejstvovanje do podrobnosti vklemiti v pravila, gleda na vzgojstvo res »z zapečkarškega vidika« in da je šola na napačnem potu, ako »se smatra za neke vrste otok blaženih«, na katerem se ni treba brigati za valovanje življenja in tok časa. Iz tega samo po sebi poteka, kar pravi prof. Ozvald o verski šoli: Na trajni uspeh se da računati samo tamkaj, kjer en duh preveva vse soudeležene faktorje: učni nauk, učitelje, šolsko in rodbinsko življenje. Zato gre s čisto pedagoškega stališča prednost konfesionalni šoli, kjer bi gibalno vsega izobraževalnega procesa bil isti verski duh, isto etično temeljno naziranje. — Važno je za vzgojno prakso tudi dejstvo, na katero prav kulturna pedagogika opozarja, da namreč prav za prav nikdar nismo vzgojeni, da »naj bi torej prav umevan vzgojevalni proces v šolskih letih ne bil nič drugega nego pripravljanje za poznejšo samovzgojo«, ki se posebno očitno pričenja po končani šoli in traja vse življenje.

Naj iz vrste posameznih izsledkov, do katerih prihaja »Kulturna pedagogika«, omenimo le nekatere, važne zlasti za čitatelje »Bog. Vestnika«.

»Uvaževanje miljeja je mogočen zaveznik vzgoje. Komur je resno mari vzgoje mladega zaroda, ta utegne ob silnem, tiranskem vplivu miljeja postati malodušen. Pa ni treba. Če dobro poznaš sovražnika in njegove pozicije, bi ne bilo modro, se na slepo vdati.« — »Duhovni privilegij človečanstva ni lagodno darilo, ki bi že otroku bilo v zibko položeno iz darežljivih rok prirode, marveč je nekaj, kar si je treba z neprestanim bojem pošteno in trdo zaslužiti.« — »Mladina se mora tako vzgajati, da bo čimprej usposobljena za izvrševanje svojega poklica. A pri vzgoji ji je treba bolj zvišeno pojmovanje življenja nego ga izkazuje današnja grobo koristolovska in egoistično sladkostrastna doba. Zato se naj navadi spoštovati duhovne vrednote, kakor jih zlasti srečavamo na področju znanstva, umetnosti in verstva.«

Za veroučitelje posebej je pomembno dejstvo, da je silno važen in vzgojevalcu največjo odgovornost nalagajoč moment v življenju posameznika in raznih ljudskih skupin prehod od tistega znanja, ki ga daje v tradiciji zakoreninjeno gledanje, pa do kritično podzidanih raznih misli o svetu in življenju. Biblijski nauk o stvarjenju sveta n. pr. se ne da v sleherni duši kar brez vseh potresov in motenj nadomestiti s Kant-Laplaceovo teorijo o postanku svetovja. Profesor Ozvald meni, da se bo znanstveno-kritično naziranje o ustroju pa postanku vesoljstva samo tedaj organsko, brez mučnih dvomov pri-

jelo v duši mladoletnika, ako je v tej duši prejšnje, na verski tradiciji sloneče naziranje o vesoljstvu iz tega ali onega razloga že zamrlo. To bi bilo res, ako bi Kant-Laplaceova teorija nasprotovala bibličnemu poročilu; v resnici je pa naloga veroučiteljeva, podati otroku biblično poročilo tako, da ga pozneje ne bo treba z nobeno teorijo nadomestiti, ampak da se bo to poročilo dalo le izpopolniti. Nauki, ki jih podaja verouk otroku, morajo biti sicer izraženi otroškemu doumevanju primerno, toda obenem morajo biti vedno strogo resnični, sicer prehod od otroškega do kritičnega gledanja sveta in življenja v duši mladoletnika z ozirom na verske nauke res ne bo brez potresov in motenj.

Pisatelj želi svoji »Kulturni pedagogiki« čitateljev, ki bi jo čitali v duhu in resnici, ne da bi jo imeli za navaden učbenik pedagogike in bi iskali v njej pedagoškega navdajenja v šolskem pomenu besede. Običajen učbenik »Kulturna pedagogika« res ni in bi za »idejno podlago, raz katero bi bilo mogoče pedagoška vprašanja smiselno postaviti in reševati«, mogla služiti le »pedagogom v širokem, kulturnem pomenu besede«, ki so že pogledali globoko v svet pedagoškega udejstvovanja; srednje vrste pedagogi, kakršni smo te in one vrste učitelji vsaj po večini, pa »pravil« za vzgojno in zlasti učno delo ne bodo mogli pogrešati, vsaj za tako delo ne, kakor ga zahteva šola dandanes. Ko me je nadzornik Hubad — znan po boju, ki ga je imel z Bežekom za formalne stopnje — prvokrat nadzoroval, je po šolski uri izrazil svoje zadovoljstvo nad tem, da je bila kateheza zasnovana po formalnih stopnjah. Meni pa so bile takrat formalne stopnje še skoro neznane in nič se nisem zavedal, da poučujem po formalnih stopnjah. Večkrat res podzavestno delamo po tem, kar imenujejo drugi pravila, in včasih nam že naravna pedagoška pamet pove, kaj je prav in primerno, kaj pa napačno in neprimerno. Vendar slučajno najdemo pedagoško zrno le tu in tam; navadno pa nam je za praktično delo treba pravil. Na letošnjem pedagoškem tečaju v Berlinu je eden izmed predavateljev, sicer hud nasprotnik metodičnih pravil, prostodušno priznal vsaj relativno vrednost formalnih stopenj, češ s poukom po formalnih stopnjah tudi manj sposoben učitelj vsaj nekaj doseže; brez metodičnih pravil bi ne dosegel ničesar.

Hospitacije pri pouku na berlinskih poskusnih šolah so vsakega lahko poučile, da je res tako. Brez učnega načrta in urnika, brez predpisanih učnih knjig in zvezkov, brez redov in kazni kažejo te šole čudovite uspehe, toda le v razredih z učitelji, ki s svojo izredno osebnostjo izvabijo iz učenca toliko in še več kot drugje dobri učitelji z običajnimi pedagoškimi in učnimi sredstvi; kjer pa le srednje sposoben učitelj poučuje po »metodi« poskusne šole brez metode, tam je vsaka ura šolskega dela za učitelja in učenca izgubljen čas, in tudi poskusne šole, ki so sicer načelne nasprotnice »metode«, dajejo učiteljem, ki se ne čutijo sposobne, da bi poučevali in vzgajali v smislu poskusnih šol, na prosto, da se drže običajnih metodičnih pravil.

Za sedaj še nismo vzgojeni in izobraženi tako, da bi nam »Kulturna pedagogika« mogla nadomestiti učbenike pedagogike in

metodike. Hvaležni pa smo prof. Ozvaldu, da našo šolo odvrča od »sterilne pedagogike« s suhoparnimi pravili, ki nimajo stika z življenjskimi procesi, in od formalnosti, ki mori duha učitelju in učencu, ter nam odpira oči za nove vidike, raz katere bi smiselno mogli motriti to, kar imenujemo vzgojstvo.

Jos. Demšar.

Rajić Ljubomir N., profesor, **O religijski nastavi u našim školama.** 8°, 23 str. Beograd 1926. (V cirilici.)

Razprava je bila napisana že leta 1918. na povabilo srbskega »Prosvetnega oddelka« v Parizu kot odgovor na vprašanje, kakšne naj bodo šole v bodoči jugoslovanski državi. Pisatelj je razpravo izdal sedaj z ozirom na to, da se pripravljajo novi šolski zakoni. Opozoriti hoče zlasti one, ki bodo o zakonih odločevali, na važnost verskega pouka na srednjih šolah in jih pridobiti za to, da veronauk ne samo tam, kjer se že poučuje, ostane, marveč da se kot obvezni učni predmet vpelje v vse razrede srednjih šol po vsej državi. Kajti splošno priznavajo, da mora šola vzgajati k nramnosti; najvplivneje pa vzgaja krščanska etika s svojimi nauki in sredstvi.

Ugovori proti veronauku ne veljajo. Sklicujejo se na svobodo vesti. Toda nastopati proti verouku v imenu svobode vesti je nevarno že za nacionalno vzgojo samo na sebi, za katero bi prav tako lahko kdo zahteval svobodo vesti, tem lažje, ker se s propadanjem verskih idealov začno rušiti tudi drugi ideali. — Tudi s strahom pred klerikalizmom se proti verouku ne da pametno ugovarjati, ker vera sama na sebi ni v zvezi z nobeno politično obliko; sicer pa, kdor se iz strahu pred klerikalizmom upira verouku, bi se moral iz istega razloga upirati vsem drugim učnim predmetom; vsak predmet se da politično izrabljati, ako učitelj hoče. — Nekateri so proti verouku, ker da v šolo spada le pouk o eksaktnih vedah. Toda kje je kaka veda, kateri bi bilo vse jasno, vse gotovo in ki bi kolikortoliko ne slonela na verovanju. Naloga veronauka pa je prav ta, pomagati učencu do vere, ki sloni na razumnih razlogih. Verouk pa bo seveda le tedaj mogel z uspehom delati za svojo vzvišeno nalogo, ako bodo z veroukom sodelovale domača hiša, šola in javnost. — Razprava je pisana s toplo ljubeznijo do mladine, ki naj bi ji bil verouk kašipot do sreče.

Jos. Demšar.

Opek a, Dr. M., **Večna knjiga.** Deset govorov o svetem pismu, 8°, str. 96. V Ljubljani 1927. Založila Prodajalna K. T. D. (prej H. Ničman).

Ljubljanski stolni pridigar si je letošnje leto izbral za predmet svojim govorom sv. pismo. »Gotovo so bili ti govori potrebni. Saj imajo ljudje o svetih knjigah dostikrat zelo napačne pojme. Po listih se večni knjigi dostikrat podtikajo reči, ki jih v njej nikakor ni. Pa tudi tisti, ki jo spoštujejo, je ne jemljejo dosti pogosto v roke, da bi črpali iz neusahljivih zakladov božje besede. Opekovi govori bodo gotovo pripomogli k večji ljubezni in k boljšemu umevanju svetih knjig. — Govornik ne razpravlja podrobno o posameznih knjigah, ampak razjasnjuje le splošna vprašanja, ki se tičejo celega svetega

pisma. Tele reči obravnava: Kaj je sv. pismo? Obseg, starost, jezik. Začetnik in pravi pisatelj sv. pisma. Vsebina sv. pisma in nje cena. Pristnost sv. pisma novega zakona. Nepokvarjenost in verodostojnost sv. pisma novega zakona. Ali so v sv. pismu bajke, zmote, laži? Sv. pismo ni edini vir božjega razodetja. Čuvarica in razlagavka sv. pisma. Ali cerkev komu prepoveduje brati sv. pismo? V sklepnem govoru še enkrat toplo priporoča čitanje svetih knjig. — Globoki in jasni govori zaslužijo, da bi se razširili ne le med duhovnike, ampak tudi med laike, katerim bodo še posebno veliko koristili.

C. Potočnik.

Manete in dilectione mea. Srce Jezusovo in duhovnik. Priredil dr. Josip Jerše. Založil Glasnik, Ljubljana, Zrinjskega c. 9. Mala 8^o. Str. 67.

Drobno knjižico, ki ima namen, v duhovnikih vneti ljubezen do Gospodovega Srca, je spisal v italijanskem jeziku pobožen in učen duhovnik kontemplativnega reda in je prevedena že v veliko evropskih jezikov. Pisana je z veliko ljubeznijo in bo gotovo tudi v slovenskem prevodu mnogo koristila. Lepa vsebina, priročna oblika in nizka cena jo priporočajo.

C. Potočnik.

RAZNO.

Peti unionistični kongres na Velehradu.

Najvažnejša znanstvena prireditve v jubilejnem letu sv. Cirila je bil mednarodni kongres za cerkveno zedinjenje na Velehradu od 20. do 24. julija t. l. Glede števila udeležencev in zunanje sijaje je stal na približno isti višini kot zadnji l. 1924.; glede na tehnično stran in na izvedbo znanstvenega programa so pa prireditelji marsikaj koristnega posneli po kongresu za proučevanje vzhodnega bogoslovja v Ljubljani l. 1925.

Udeležencev je bilo nad 350, med njimi prvi strokovnjaki z vsega sveta. Zastopane so bile v najlepši bratski slogi skoraj vse evropske narodnosti. Vzhodni zavod v Rimu je poslal svojega predsednika, škofa M. d'Herbignyja ter dva profesorja, Spáčila in Gordilla. Iz Rima sta prišla tudi Dom Placid de Meester in zastopnik vzhodne kongregacije msgr. Margotti (razen prof. Gordilla so se vsi ti l. 1925. udeležili tudi ljubljanskega kongresa). Navzočih je bilo nad dvajset nadškofov in škofov, kar je dalo kongresu poseben zunanji sijaj. Od jugoslovanskega episkopata sta prišla na kongres nadškofa dr. A. Bauer in R. Rodić ter škof dr. D. Njarradi. Pismeno ali po odposlancih so kongres pozdravili visoki cerkveni dostojanstveniki, med drugimi španski primas, kardinal Reig y Casanova (Toledo), westminsterski nadškof, kardinal Bourne, nemški kardinal Bertram iz Breslava in mnogi odlični znanstveniki, med njimi Rusa Kartašov (Pariz) in Glubokovskij (Sofija).

Kongres se je otvoril s pontifikalno službo božjo, ki jo je po vzhodnem obredu opravil lvovski metropolit Andrej Šepticki. Po sv. maši se je v zborovalni dvorani prečital papežev breve, ki ga je iz Rima prinesel msgr. Margotti. V tem papeževem pismu se z velikim priznanjem omenja trud za spravo med krščanskim Vzhodom in Zahodom v duhu sv. Cirila in Metoda; poudarja se, kako je svetemu očetu pri srcu Apostolstvo sv. Cirila in Metoda, ki prireja take kongrese. Nato se je izvolilo predsedstvo, ki je vodilo zborovanja in diskusije. Izvoljeni so bili trije škofje, Šepticki, d'Herbigny in Kmetko (Nitra), ter trije znanstveniki, P. D. Meester, dr. F. Grivec ter prof. dr. J. Hejčl (iz Olomuca).

Znanstvena predavanja, porazdeljena na tri dneve, so se dotikala prvi dan bolj zgodovinske, drugi dan dogmatične, tretji dan pa liturgične strani vzhodnega cerkvenega vprašanja. Zgodovinska referata sta imela univ. prof. dr. J. Vašica iz Olomuca in univ. doc. dr. F. Dvornik iz Prage. Prvi je dokazoval, da se je v zgodovini toliko bolj zbujala zavest, kako potrebno je delo za cerkveno edinost, kolikor bolj se je širilo poznanje življenja slovanskih blagovestnikov sv. Cirila in Metoda; s toplimi besedami je slavil zasluge škofa Slomška za cirilmetodijsko idejo. Drugi referent je obravnaval življenje in delovanje sv. Cirila in Metoda v luči bizantinske zgodovine.

Trije govorniki so razpravljali o juridizmu, ki ga pravoslavna teologija očita zapadnemu katoličanstvu. Prof. Gordillo (Španec) je pojasnjeval, kako se razlikuje duh vzhodne in zapadne teologije; pokazal je, da so zdrav juridizem, zlasti v pojmovanju cerkve kot vidne družbe z zunanjo organizacijo in avtoriteto, branili tudi vzhodni cerkveni očetje. Z istega stališča sta prof. Spáčil in dr. Konrad Lübeck (prof. bogosl. v Fuldi) obravnavala nauk vzhodne in zapadne cerkve o zakramentih sploh ter posebej o zakramentih svete birme, sv. pokore in sv. poslednjega olja.

O duhu vzhodne liturgije ter posebej o epiklezi je govoril asumpcionista P. Severin Salaville iz Carigrada. Njegovo predavanje je dopolnil škof Azis Hoh, generalni vikar kaldejskega patriarha za kaldejsko cerkev v Egiptu, z zanimivimi prispevki o pojmovanju epikleze v kaldejski liturgiji. Oba sta dokazovala, da epikleza (prošnja k Sv. Duhu, ki se v vzhodni liturgiji moli neposredno po konsekraciji) ne nasprotuje katoliškemu nauku o daritvi sv. maše.

Govorili so še škof M. d'Herbigny o vernikih vzhodnega obreda, zlasti o stanju ruskih emigrantov v Ameriki, škof Azis Hoh o primatu po nauku nestorijancev in o teženju nestorijancev po zbližanju s katoliško cerkvijo, dr. Böminghaus (z Westfalskega) o duhovnih vajah kot najuspešnejšem sredstvu za pospeševanje cerkvene edinosti.

S posebnim odobravanjem je bilo sprejeto predavanje prof. dr. F. Grivca o metodi delovanja za cerkveno edinost. Referent je naglašal, da je to delo v organski zvezi s pospeševanjem verskega

življenja in krščanske obnove med katoličani samimi. Opozarjal je na kvarne posledice, ki jih rodi sovraštvo in nezaupanje med katoliškimi narodi na zapadu, ter pozival k topli, vseosvajajoči ljubezni. Zlasti ob vzhodnih mejah, je dejal, morajo katoličani dajati lep zgled krščanske ljubezni; zato mora prenehati sovraštvo med katoliškimi Poljaki in Ukrajinci. Vsak, kdor hoče biti apostol cerkvene edinosti, mora postati cel učenec Kristusov, kajti »ne gospodujemo nad tujo vestjo, pač pa nad svojo« (Solovjev). Predavanje je napravilo na navzoče nenavadno globok vtisk, tako da je ves kongres ostal pod njegovim vplivom. Tudi resolucije so bile povzete iz tega predavanja. Tako se n. pr. v eni izmed resolucij katoliškim vernikom priporoča, naj darujejo sv. obhajilo za vernike drugega naroda, zlasti tistega, ki ga imajo za sovražnega.

V nedeljo 20. julija je bil kongres zaključen z evharistično procesijo, katero je vodil poljski škof *Przeździecki* in s slovesno mašo, ki jo je daroval zagrebški nadškof dr. Bauer. Procesije so se v velikem številu udeležile moravske katoliške mladinske organizacije »Venkovská omladina« in »Orel«, ki so ta dan napravile svojo jubilejno božjo pot na Velehrad.

Popoldne so se še sestali strokovnjaki in se posvetovali o programu naslednjega velehradskega kongresa, ki bo leta 1930. Določili so tudi, da se prihodnje leto vrši na Poljskem tečaj za vzhodno bogoslovje podobno kakor l. 1925. v Ljubljani.

Tako je bil izčrpan bogati program petega velehradskega kongresa. Vsa zborovanja in vse diskusije so potekle v najlepšem redu, dasi so bili poleg katoličanov navzočni tudi pravoslavni, poleg Francozov tudi Nemci, poleg Ukrajincev tudi Poljaki. Vse je družila ena sama velika misel: edinstvo med Vzhodom in Zahodom. Vsi so bili prešinjeni z zavestjo, da je za to misel treba vse žrtvovati in se odreči vsem predsodkom, ki so dosedaj razdvajali. Kongres je pa tudi pokazal, da vedno bolj raste število znanstvenikov, ki se hočejo udeleževati plemenite tekme v delu za cerkveno edinost. Slovan ni več sam, pridružil se mu je Francoz, Anglež, Španec, Italijan, nazadnje tudi Nemec. Vsi hočejo sodelovati, da se čimprej premosti globoki prepad, ki loči krščanski Vzhod od Zahoda, in da si podasta roko v spravo brata, ki ju je pred devetimi stoletji razdvojil žalostni razkol.

A. Snoj.

Narod in država.

P. *Hiacint Woroniecki* O. P., profesor na univerzi v Lublinu, je v obnovljeni reviji »*Divus Thomas*«¹ naredil zanimiv poskus, moderno vprašanje o narodu in državi obdelati v strogi obliki skolastične *Quaestionis disputatae*². Na prvi pogled se tako sodobno vprašanje

¹ *Divus Thomas. Commentarium de philosophia et theologia*. Časopis, četrtletnik, je l. 1924. po 19letnem presledku začel zopet izhajati. Uredništvo je v Piacenzi, Collegio Alberone.

² *Quaestio disputata de natione et statu civili*. *Divus Thomas. Ser. III., an. III. (1926) 25—54.*

nekam čudno prezentira v stari formi. A o tem ni dvoma: problem vsakega člana je jasno postavljen, sporne točke precizirane, pojmi določeni, odgovori točni. Kot hvalevreden prispevek k rešitvi problema naj sledi kratek posnetek vsebine sedmih členov.

Art. I. Utrum natio et status civilis formaliter differant... Resp. dicendum nationem et statum non esse omnino idem, sed potius specificice inter distingui... per sua elementa formalia constitutiva, scil. per ipsa principia, quae multitudinem reducunt ad unitatem. Sicut enim status constituitur per unitatem potestatis civilis, ita natio constituitur per unitatem morum et consuetudinum, quae multitudini uniformem quendam modum agendi tribuunt, et sicut »leges sunt organa quaedam ad finem civitatis«, ita mores organa sunt quaedam ad finem nationis. — **Art. II.** Utrum idem sit finis nationis et status... Resp. dic. nihil prohibere, quominus plurium agentium sit unus finis... Inde sequitur nationem et statum eundem finem habere (nempe bonum commune multitudinis, praebens singulis civibus possibilitatem »bene vivere secundum virtutem«) et media ad ipsum conducentia dividere inter se et materialiter et formaliter. Materialiter quidem, quia in multis bonum commune societatis iisdem mediis prosequuntur: leges enim et mores in multis concordant et opinio eadem reprobatur, quae potestas civilis poenis reprimit. Multo magis autem secundum divisionem formalem, nam aliter et aliter adhibent media, quae ad finem societatis conducunt. Status modo magis visibili et ab extra, dum per leges positivas, vi coercitiva munitas, cives ad bonum commune et eorum bonum proprium conducit. Natio vero modo minus visibili et ab intra: regit enim suos nationales per mores, qui sunt quasi leges scriptae in cordibus et conscientiis et ad eorum observantiam compellit eos vi morali opinionis publicae. — **Art. III.** Utrum natio et status ex naturali inclinatione oriantur... Resp. dic. societates, in quibus homines coadunantur, semper fundari in aliqua communicatione et tendentia ad aliquod bonum, quod est commune membris huius societatis. (Sledi pojasnjevanje odnosa raznih dobrin do naravnega smotra; po tem odnosu se razlikuje ta societas necessaria in libera.)... Patet ergo tam nationem quam statum originem in ipsa natura humana habere, etsi ex diversis eiusdem naturae necessitatibus profluunt. — **Art. IV.** Utrum natio et status solvantur a legibus moralitatis, quibus reguntur actus singulorum hominum... Resp. dic. totam activitatem humanam, quae a voluntate deliberata procedit, sive ad fines particulares singulorum tendat, sive bonum commune alicuius societatis prosequatur, legibus moralibus regi oportet... attamen inter has leges dari quasdam, quae aliter obligant nationem et statum et aliter singulos homines. — **Art. V.** Utrum natio praeemineat statui... Resp. dic. nihil prohibere, quominus duae res, dum ad invicem comparantur, sub quodam particulari respectu praeeminentia gaudeant, ita ut una praeemineat sub uno respectu, alia sub alio... Natio simpliciter praeeminet statui, etsi status praeemineat secundum quid, nempe quoad externam unitatem et efficaciam adhibendorum mediorum. — **Art. VI.** Utrum homo teneatur magis diligere

ex caritate suos connationales quam suos concives... Resp. dic. in ordine caritatis duo esse considerata: 1. relatio ad obiectum dilectionis... 2. relatio ad agentem... Sic ergo amicitia connationalium apparet prior et connationales magis sunt diligendi ex caritate quam concives, tum quia coniunctio nationalis est intimior et stabilior, tum quia, ut in pluribus, corroboratur pluribus aliis coniunctionibus, quae speciales rationes diligendi connationales secum ferunt. Sed aliae amicitiae, praesertim illa, qua diligimus concives, possunt esse potiores secundum quid, i. e. secundum illud, quod est proprium unicuique coniunctioni. — **Art. VII.** Utrum in thesi propugnandus sit status, qui unus sit nationis, i. e. sic dictus status nationalis... Resp. dic. in re morali et multo magis in re politica a duplici errore esse cavendum: 1. ne velimus cursum rerum humanarum secundum quasdam doctrinas nimis angustas et a priori excogitatas dirigere... 2. autem, ne ex alia parte omnes normas ideales directivas vitae socialis reiiciamus et omnem doctrinam socialem parvipendamus, ac si vita socialis omnino esset irrationalis nullisque legibus subiecta... Unde sequitur doctrinam de statu nationali nec esse a limine reiiciendam nec nimis exaggerandam et urgendam. Adhibenda tamen est ad melius intelligendum et solvendum problema nationale nostrorum temporum, ubi duae tendentiae manifestantur: ex una parte status vult omnes subditos suos reducere ad unitatem nationalem, ex alia vero singulae nationes volunt constituere status independentes. Oppositae in praxi tendentiae istae ex uno fonte profluunt, scilicet ex convictione, quod vita socialis tanto melius evolvitur, quanto arctius natio et status uniuntur et cooperantur. Utraque proinde tendentia est pro legitima habenda, dummodo non excedat limites, quos in rebus moralibus et multo magis in politicis theoriae abstractae observare debent, i. e. dummodo non velint obtinere absolutam applicationem, non respiciendo ad irreductibiles circumstantias particulares. In thesi ergo statuenda est unio inter nationem et statum, ita ut status sit unus nationis et unaquaeque natio suus status. In hypothesisi vero respiciendum est ad varias circumstantias et conditiones particulares vitae socialis.

Sv. Bernard Mentonski patron prebivavcem gorà in planincem.

Rojstno leto sv. Bernarda Mentonskega zgodovinsko ni dognano, a ljudska tradicija pripoveduje, da se je rodil l. 923. na gradu Mentonu v annecyski škofiji. Ob domnevni tisočletnici je poslal sv. oče Pij XI. škofu annecyskemu pismo, v katerem v prisrčnih, toplih besedah slavi »apostola planin«. Nad štirideset let je delal sv. Bernard kot kanonik in arhidiakon v Aosti, a gorečnost za zveličanje duš ga je gnala, da je obiskaval zapuščena selišča po samotnih dolinah in gorah. Njegov spomin se je ohranil na dveh gorah, ki se po njem imenujeta Veliki in Mali sv. Bernard. Tu je zgradil svetnik gostišče, kjer naj bi imeli zavetje potniki, ki jih je v planinah zajel vihar ali ki so na zasneženih prelazih onemogli. Odkar so v novejši dobi pod planinami izkopal predore, gostišče na gori sv. Bernarda ni več to,

kar je bilo prej; a planinci vsako poletje radi pohajajo tja gori in čuvaji gostišča, regulirani kanoniki iz Aoste, izredno gostoljubno sprejemajo trudne potnike. Sv. oče se hvaležno spominja, kolikokrat je po napornem delu šel na goro sv. Bernarda, da se odpočije in okrepi dušno in telesno. Nobeno pošteno razvedrilo, piše Pij XI., ni bolj zdravo kakor pohajanje po visokih gorah; varuj se samo vratomne drznosti. Pot kvišku v čiste zračne višave je trda in naporna, pa nam obnavlja telesne moči. Vsakršne zapreke, ki jih treba premagati, dajo duhu poguma za težko delo življenja. In ko z vrha visokih planin gledamo neskočnost in lepoto stvarstva, se nam duša dviga k Bogu, Stvarniku in Gospodu narave. — Da proslavi tisočletni spomin na »apostola planin«, je papež izbral sv. Bernarda Mentonskega za patrona in variha planincev in prebivavcev gorá (Epist. apost. ad Florentinum du Bois de la Villerabel, episcopum Anne-ciensem, 20. avgusta 1923, AAS 1923, 437—442).

O mučenju sv. Mohorja.

Ne vem, kdo je v slovenščini prvi zapisal, da je trinog ukazal sv. Mohorja konju na rep privezati in po mestu (Ogleju) vlačiti. To pa vem, da je to napačno umevanje legendinega poročila prešlo v vse tiskane slovenske pridige o sv. Mohorju. V breviariju (ljubljski proprij II. nokt. 4. lekcija) stoji: »...iubetur in equuleo suspendi et unguibus pectus dilaniari.« Equuleus sicer prvotno pomeni žrebe ali malega konja, toda v našem slučaju imamo pred seboj besedo v prenešenem pomenu. Equuleus v zgornjem poročilu ni konjski rep, tudi ne živ konjiček, ampak lesenemu konju podobno mučilno orodje, natezalnica. Na natezalnici nategnjenemu mučencu so mnogo-krat trgali meso po bokih z železnimi kremplji (ungulis).

Val. Bernik.

Etični prerod.

D. A. Živković, vseučiliški profesor v Zagrebu, je objavil v »Katoličkem Listu« in posebej v knjižici spis »K a t o l i č k a C r k v a i duh evropske kulture«, ki v njem dobro zavrača očitke sarajevskega reformatorja M. Vidovića zoper katoliško cerkev, kakor da cerkev ni več zmožna npravno preroditi modernega človeka. Ž. dokazuje, da je katoliška cerkev mati evropske kulture in da brez nje tudi modernemu človeku ni rešitve.

A. U.



V oceno smo prejeli

(do 20. nov. 1927):

- Böminghaus E., S. J., Die Ascese der Ignatianischen Exerzitien. Ihr Sinn und Wert im Lichte heutiger Fragen und Bedürfnisse. [Exerzitienbibliothek 5. Bd.] 12°, VIII + 176. Freiburg i. B., Herder. M 3:50; 4:30.
- Cayré F., A. A., La contemplation augustinienne. Principes de la spiritualité de saint Augustin. 8°, XII + 337. Paris 1927, André Blot.
- Fröbes J., S. J., Psychologia speculativa. Tom. I: Psychologia sensitiva. 8°, VIII + 254. Friburgi Brisg. 1927. M 4—; 5:50. — Tom. II: Psychologia rationalis. 8°, VI + 344. Ibidem. M 5:20; 6:70.
- Griewank, Dr. K., Staat und Wissenschaft im Deutschen Reich. [Schriften zur deutschen Politik. H. 17, 18.] 8°, VIII + 134. Freiburg i. B. 1927, Herder. M 5—.
- Heldam Art., Isus Hristos u istoriji i veri. S engleskog preveo Dragomir Marić, prof. bog. u Bitolju. 8°, XV + 200. Beograd 1927, Knjižara »Vreme«.
- Manete in dilectione mea. Sree Jezusovo in duhovnik. Priredil dr. Jos. Jerše. 8°, 68. Ljubljana (brez letnice), Glasnik.
- Misijonski koledar za l. 1928. IX. letnik. 8°, 110 str. in 16 tablic. Misijonišče v Grobljah 1927.
- Misijonstvo doma in drugod. [Unio Cleri Missionaria pro Jugoslavia. Knj. II.] 8°, 110. Ljubljana 1927, Unio Cleri. Din 10—.
- Opeka, Dr. M., Večna knjiga. Deset govorov o svetem pismu. 8°, 96. Ljubljana 1927. Prodajalna K. T. D. (prej H. Ničman). Din 16—.
- Ozvald, Dr. K., Kulturna pedagogika. Kažipot za umevanje učlovečevanja. [Priročna pedagoška knjižnica I.] 8°, 254. Ljubljana 1927, Slov. Šolska Matica. Din 32—.
- Scherer, Em. Cl., Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen. 8°, XXX + 522. Freiburg i. B. 1927, Herder. M 18—; 20—.
- Steska V., Slovenska umetnost. I. Slikarstvo. [Mohorjeva knjižnica 16.] 12°, 432.
- Šimečki, Dr. F., Ljubav prema neprijatelja po nauči sv. Crkve i katoličkih bogoslovaca. 8°, X + 163. Zagreb 1927.
- Teraš Mavr., O. M. Cap., Čuvajmo zaklad svete vere! V spomin 11. stoletnice rojstva sv. Cirila. 8°, 100. Celje 1927, Rodè in Martinčič. Din 10—.

Naročnikom.

Ob začetku VIII. letnika »Bogoslovnega Vestnika« prosimo gospe, ki so mu bili zvesti naročniki doslej, naj mu ostanejo zvesti tudi za naprej in mu pridobivajo novih prijateljev. Naročnina bo ostala stara: **50 Din** za Jugoslavijo, **60 Din** za inozemstvo.

Z »Bogoslovnim Vestnikom« smo stopili v stik z zunanjim znanstvenim svetom. Redno prinašajo posnetke razprav te-le inozemske znanstvene revije: *Ephemerides theologicae Lovanienses* (Louvain), *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (Paris), *Divus Thomas* (Piacenza), *La Scuola Cattolica* (Milano); registrirajo pa jih v svojih bibliografijah naslednje: *Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain), *Gregorianum* (Rim), *Jus Pontificium* (Rim).

Uprava »Bogoslovnega Vestnika« prosi gg. naročnike, naj pošljejo naročnino **takoj**. Naročnina je edini gmotni vir našega lista. Na osnovi plačane naročnine je mogoče narediti letni proračun in določiti listu obseg. Tiskarski stroški znašajo za polo okroglo 2000 Din (garmond-tisk nekaj manj, drobnejši borgis-tisk nekaj več). Gg. naročniki, ki za leto 1927. še niso poslali naročnine, naj jo izvolijo **takoj** poravnati. Z zaostalo naročnino bi mogli pokriti stroške za štiri tiskane pole, t. j. za dve tretjini tega zvezka.

Naročnike, ki spremene svoje bivališče, naj uljudneje prosimo, naj javijo upravi novi naslov.

Naročila in vse, kar zadeva upravo, naj izvolijo gg. naslavljati na upravo »Bog. Vestnika«, Prodajalna K. T. D., Ljubljana, Kopitarjeva ulica 2. — Pošiljatve, ki so namenjene uredništvu, naj se naslavljaajo na teološko fakulteto, Ljubljana, Poljanska cesta 4. — Pri upravi lista se naročajo tudi vse druge publikacije Bogoslovne Akademije. Naročniki »Bog. Vestnika« so eo ipso podporni člani Akademije in dobivajo vse druge publikacije Akademije po znižani ceni (10% popusta).

Naznanilo.

Razprava g. docenta dr. Josipa Turka, Tomaž Hren, je izšla tudi posebej kot 5. snopič Razprav Bogoslovne Akademije. Dobiva se pri upravništvu »Bog. Vestnika« v Prodajalni K. T. D. (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ulica 2. Cena pri upravništvu Din 4.—, v knjigarnah Din 5.—.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. VIII. (1928) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est Din 60.—. — Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

Za uredništvo in izdajatelja oblasti odgovoren: prof. dr. Lukman.
Za Jugoslovansko tiskarno: Karel Čeč.

*Poštnina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO VIII

ZVEZEK II

LJUBLJANA 1928

KAZALO

(INDEX)

Razprave (Dissertationes):

Močnik, Nedopustnost sodelovanja pri mešanih zakonih brez danih poroštev (De illicite assistentie matrimonii mixtis, in quibus partes pervicaciter denegant cautiones)	97
Lukman, Epitafij škofa Gaudentija (De epitaphio Gaudentii episcopi)	117
Ehrlich, Spiritizem (De spiritismo)	123

Praktični del (Pars practica):

Katoličan in država (Nadaljevanje in konec) (J. Ujčič)	150
Enciklika »Mortalium animos« (J. Fabijan)	157
Odgovori odbora za razlaganje cerkvenega zakonika (F. Ušeničnik)	161
Občni državljanski zakonik v slov. prevodu in nekaj o obveznosti civilnega zakona in foro conscientiae (J. Ujčič)	165
Plesna norost (R.)	169

Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi:

Novejša francoska ascetična literatura (C. Potočnik)	170
--	-----

b) Ocene in poročila:

Enchiridion biblicum (Snoj) 181 — Lagrange-Lavergne, Synopsis evangelica (Snoj) 181 — Lercher, Institutiones theologiae dogmaticae in usum scholarum. Vol. I. (L. Ehrlich) 182 — d'Alès, De sacramento poenitentiae (F. K. Lukman) 183 — Über die Reue als Sakramentsteil und als Disposition der Rückfälligen (F. Ušeničnik) 184 — Simečki, Ljubav prema neprijatelju (A. Žužek D. J.) 185 — Böminghaus, Die Ascese der Ignatianischen Exerzitien (R.) 185 — Marković, Ideologija katoličke akcije (M. Slavić) 186 — v. Keppeler, Wasser aus dem Felsen. I. Bd. (F. T.) 186.

Razno (Varia):

»Očitna izpoved« med črno mašo (F. Ušeničnik) 186 — Nadškof Louis Petit † (F. K. Lukman) 191 — »Bogoslovna Akademija« za univerzo 192.
--

NEDOPUSTNOST SODELOVANJA PRI MEŠANIH ZAKONIH BREZ DANEGA POROŠTVA.

(De illicitate assistentiae matrimoniis mixtis, in quibus partes pervicaciter denegant cautiones.)

Dr. Vinko Močnik — Maribor.

Summarium. — 1. Delineatur assistentia secundum vetus et novum ius. — 2. Determinatur obiectum concessionum Gregorii XVI. et Instructio-
num Card. Lambruschini. — 3. Explicatur responsum SCsOff de die 26. nov. 1919 datum Ordinariatus Pragensi. — 4. Explicatur responsum eiusdem SCsOff de die 24. nov. 1920 Ordinariatus Lavantino datum. Ex disputatis deducitur: a) Instructiones Card. Lambruschini iuxta CIC esse abrogatas una cum dispositione SCsOff de die 21. iun. 1912, a qua formaliter eadem Instructiones dependebant; b) ad valorem matrimonii iuxta CIC requiri activam parochi assistentiam in sensu decreti Ne temere IV § 3 et canonum 1095, 1099 et 1102; c) ad liceitatem huiusmodi assistentiae necessarias esse cautelas a partibus datas una cum dispensatione ab impendimento mixtae religionis. Hucusque Ap. Sedes nondum concessit activam parochi assistentiam in sensu can. 1095, praestandam matrimoniis mixtis absque cautelis et absque dispensatione ineundis.

V 5. letniku Zbornika znanstvenih razprav, ki ga izdaja profesorski zbor ljubljanske pravne fakultete, je dr. Kušej, profesor cerkvenega prava na isti fakulteti, objavil daljšo razpravo o pasivni asistenci pri mešanih zakonih po prejšnjem in po novem katoliškem cerkvenem pravu¹. Rezultat njegove preiskave je ta, da so Lambruschinijeve instrukcije avstrijskim in ogrskim škofom iz l. 1841., »kolikor dovoljujejo katoliško poroko versko mešanih zaročencev brez danih garancij, kot določenim škofom, diecezam in državam dovoljeni privilegiji in indulti«² v smislu c. 4. CIC še danes veljavne³, z drugimi besedami, da je katoliška poroka versko mešanih zaročencev brez danih garancij še danes pravno dopustna,

¹ Str. 296—332, Za Zbornik bom rabil kratico Zb.

² Zb. str. 331.

četudi se je spremenil način sodelovanja cerkvenega funkcionarja, kojega zadržanje pri takih porokah je bilo po prejšnjem pravu čisto pasivno, po novem pa se je to njegovo pasivno zadržanje spremenilo v aktivno sodelovanje. O tej razpravi poroča kratko dr. Rožman, profesor cerkvenega prava na ljubljanski bogoslovni fakulteti, v BV³; po njegovem poročilu je razprava prof. Kušēja vsekakor velike praktične vrednosti, znanstveno se zdi dobro utemeljena; indult, ki ga vsebujejo L. instrukcije, da velja za vso Slovenijo, za zagrebško cerkveno provinco itd.⁴

Gotovo ima vprašanje o veljavnosti ali neveljavnosti nekdanjih koncesij praktičen pomen, toda njega nepravilna rešitev nima ne praktične ne znanstvene vrednosti. Kar se tiče vsaj lavantinske škofije, so rezultati Kušėjeve razprave nedvomno napačni, kakor bomo pozneje videli⁵. A ker je predmetno vprašanje po izjavi prof. Kušēja⁶ še dalje odprto, avtoritativno neodločeno in je njega pravilna rešitev prepuščena teoriji in praksi, zato ne bo odveč, da se o vprašanju ponovno razpravlja.

Kušėjeva razprava je v pretežni večini zgodovinska, pravno dogmatični značaj ima le zadnja tretjina; v tem delu nas predvsem zanimata točka 8., v kateri določa pisec jedro vprašanja, in točka 10., ki razlaga odgovor SCSOff z dne 26. nov. 1919. A tudi ostali dve točki, namreč 9., ki preiskuje pravni značaj predmetnih koncesij in instrukcij, ter 11. o bistvu pasivne asistence po sedanjem pravu, nam bosta nudili marsikaj.

Treba da razpravljamo 1. o asistenci po starem in po novem pravu, 2. o predmetu koncesij Gregorija XVI. in L. instrukcij, 3. o odgovoru SCSOff z dne 26. nov. 1919 praškemu in 4. o odgovoru SCSOff z dne 24. nov. 1920 lavantinskemu ordinariatu.

³ BV VII (1927) 155 nsl. V poročilu se napačno navaja, da so bile koncesije ogrskim škofom dane z istim dnem kot avstrijskim; dane so bile samo z istim letom.

⁴ Drugega mnenja je bil isti avtor v razpravi: Mešani zakoni v cerkvenem pravu, BV II (1922) 136—60, kjer dokazuje odpravo L. instrukcij in nedopustnost asistence pri porokah brez garancij in brez spregleda.

⁵ Prijatelj dr. Lenz na Bavarskem mi poroča, da so instrukcije kardinala Bernettija prenehale z dnem, ko je stopil novi cerkveni zakonik v veljavo.

⁶ Zb. str. 331.

1. Asistenca po starem in po novem pravu.

Asistenca pomenja v cerkvenem zakonskem pravu sodelovanje i duhovnika i prič pri sklepanju zakona ali pri poroki⁷; vendar se pa ta izraz splošno in v pretežni večini slučajev rabi kot terminus technicus za sodelovanje cerkvenega funkcionarja pri poroki. Razlog je ta, da je sodelovanje prič pri poroki bilo in je še danes zgolj pasívno, dočim je duhovnikovo sodelovanje tekom razvoja dobilo več oblik.

Neka asistenca duhovnika je bila pri poroki od najstarejših časov sem v navadi⁸; ta asistenca je postala zakonita in sicer tako, da je bil zakon, sklenjen brez vsakega sodelovanja cerkve, ne sicer neveljaven, ampak samo nedopusten. Tridentinski cerkveni zbor pa je storil korak dalje; določil je, da je zakon, ki ni bil sklenjen v prisotnosti cerkve in dveh ali treh prič, neveljaven⁹. Kajpada je ta odločba veljala samo za škofije in župnije, v katerih se je dekret Tametsi po naročilu tridentinskih očetov tudi dejanski razglasil; a še za te kraje je apostolska stolica pozneje dovoljevala izjeme, da ne omenimo drugih okoliščin, radi katerih je prenehala obveznost tridentinske poročne oblike tudi v krajih, ki je v njih bil pravilno razglašen dekret Tametsi¹⁰.

Asistenca cerkvenega funkcionarja pri poroki se more deliti 1. glede učinka in 2. glede načina. Glede učinka je asistenca a) veljavna ali neveljavna in b) dopustna ali nedopustna; glede načina pa je a) aktivna, b) pasívna in c) čisto pasívna ali materialna (mere passiva, mere materialis).

Veljavna je asistenca, ako ima vse pravne učinke, ki jih po zakonu sploh more imeti, dopustna ali dovoljena pa, ako ne krši nikakega zakona. Aktivna je asistenca tedaj, ako pričujoči cerkveni funkcionar v p r a š a za privolitev v zakon

⁷ Prim. Wernz, *Ius Decretalium* (Romae 1911), IV, 1, str. 274.

⁸ Innocentius I, Ep. 2 c. 6: *Benedictio quae per sacerdotem super nubentes imponitur*; Siricius Papa, Ep. I, c. 4: *Benedictio quam nupturae sacerdos imponit*; Ambrosius, Ep. 19 ad Vig.: *Nam (cum) ipsum coniugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oportet...*

⁹ Sess. XXIV, Decr. de Ref. matr. cap. 1: *Qui aliter quam praesente parochio vel alio sacerdote de ipsius parochi seu ordinarii licentia et duobus vel tribus testibus matrimonium contrahere attentabunt, eos sancta Synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit etc.*

¹⁰ Glej Wernz, o. c. str. 249 sl.

in jo sprejme obenem z vsemi obredi, ki jih predpisuje cerkev; pasivna, ako izostanejo vsi ali le nekateri obredi, izvzemši vprašanje za privolitev v zakon, in čisto pasivna, ako izostane z obredi vred tudi vprašanje asistenta za privolitev v zakon. Ta delitev asistence glede načina velja za staro in novo cerkveno pravo.

Po tridentinskem pravu je zadostovala za veljavnost poroke kakršnakoli asistenca duhovnikova, tudi čisto pasivna. Toda dopustna ali dovoljena je bila po njem samo aktivna; tridentinski cerkveni zbor je namreč določil: *Parochus viro et muliere interrogatis et eorum mutuo consensu intellecto, vel dicat etc.*¹¹ Isto določa rimski obrednik. Zato čisto pravilno poudarja Wernz: (Nam) *ex cap. Tametsi et Rituali Romano evidenter huiusmodi sollemnis interrogatio et responsio fieri debet*¹². Aktivna asistenca je bila torej edino zakonita, vsaka druga pa protizakonita in zato nedopustna; mogla je postati dopustna le na podlagi izrečnega ali vsaj tihega dovoljenja apostolske stolice.

Tridentinsko zakonsko pravo ne omenja mešanih zakonov, zato v njem tudi ni govora ne o navadni pasivni, ne o čisto pasivni obliki asistence; predpisi in načela glede mešanih zakonov, ki so se sklepali kajpada tudi pred tridentinskim zborom, so po dekretu *Tametsi* ostala nespremenjena. Skozi ves srednji vek cerkev ni imela posebnega povoda, da bi izdala kaka nova določila glede mešanih zakonov; drugače pa je postalo za časa verskega razkola v 16. stoletju po tridentinskem cerkvenem zboru. V krajih, kjer je bil dekret *Tametsi* promulgiran, se namreč zakoni sploh, torej tudi mešani zakoni, niso mogli več veljavno sklepati brez sodelovanja cerkve, pri sklepanju mešanih zakonov pa cerkev ni mogla sodelovati, ker bi sicer dejanski odobraval, kar je v svojem nauku obsojala; sodelovanje cerkve je postalo možno šele tedaj, ako je apostolska stolica dala spregled od zadržka mešane vere. Pogoj za spregled je bil od početka ta, da se je nekatoliški zaročenec odrekel zmoti in postal katoličan¹³, le v izjemnih

¹¹ Sess. XXIV, Decr. de Ref. matr. cap. 1.

¹² O. c. str. 314 op. 273.

¹³ Bened. XIV *Magnae nobis*, 29. iun. 1748: *Neque licentia neque dispensatio conceditur, nisi hac expressa lege seu conditione adiecta, nimirum abiurata prius haeresi*. Gasparri, *Fontes* II, n. 387, § 4. SCPI

slučajih se je apostolska stolica zadovoljila s poroštvi¹⁴. Za Pija VI. so se slučaji mešanih zakonov v Belgiji radi zakonodaje Jožefa II., ki je to vrsto zakonov brez ozira na katoliška načela dovolil in obenem ukazal asistenco katoliških župnikov, tako pomnožili, da je apostolska stolica bila prisiljena izdati za belgijske škofo navodila, katerih določbe so dobile občepraven pomen. Tako so mešani zakoni v teku časa postali pod gotovimi pogoji občepravno dopustni; vendar cerkev s tem nikakor ni odobraval takih zakonov, kar je razen iz izrečnih izjav dovolj razvidno tudi iz predpisov, ki se tičejo a) dopustnosti mešanih zakonov in b) poročne oblike. Nas predvsem zanima oblika, oziroma natančnejše asistenca duhovnikova.

Pij VI. je v svojem navodilu za belgijske škofo dovolil le materialno prisotnost duhovnikovo brez svetih oblačil, brez molitev, brez blagoslova in izven svetega kraja¹⁵; isto je zahtevala SCSOff leta 1824.¹⁶ in še leta 1838.¹⁷ Vendar pri tej čisto pasivni ali materialni asistenci ni ostalo, vsaj povsod ne; v nekaterih krajih, kakor n. pr. na Francoskem, v Severni Ameriki, je postalo običajno, da je župnik vprašal zaročenca za privolitev v zakon in jo sprejel, ne da bi pri tem izvršil še

21. apr. 1627: A Sede apostolica numquam conceduntur dispensationes ad huiusmodi matrimonia contrahenda nisi cum clausula, ut prius haereticus fiat catholicus et iuret in catholica fide se victurum et moriturum. Zhisman, Das Eherecht d. orient. K., Wien 1864, str. 545, op. 3.

¹⁴ Klemens VIII (1592—1605) v zakonski zadevi vojvode Lotharinškega; Urbanus VIII (1623—1644) v zakonski zadevi Karola I Angleškega; Klemens XI (1700—1721) v zakonski zadevi Filipa Ernsta von Hohenlohe.

¹⁵ ... poterit tunc parochus catholicus materialem suam exhibere praesentiam, sic tamen... 1. ut non assistat tali matrimonio in loco sacro, nec aliqua veste ritum sacrum praeferente indutus, neque recitabit super contrahentes preces aliquas ecclesiasticas et nullo modo ipsis benedicet. Gasparri, Fontes II, n. 471, 4.

¹⁶ Episcopus... servari curet praxim S. S. regulasque ab ea praescribi solitas... nimirum ut matrimonium coram parcho et testibus celebretur extra ecclesiam et omitta nuptiali benedictione omnique ritu sacro. Gasparri, Fontes IV, n. 866 ad 5.

¹⁷ ... ipse (parochus) eiusmodi matrimonio qua simplex testis adsit, sine stola absque superpelliceo, quin faciat quidquam, quod Rituale Romanum praescribit, quin partes de eorum consensu interroget, sine annuli benedictione, sine forma consueta: Ego vos coniungo etc, absque benedictione demum nuptiali. Kutschker, Das Eherecht d. kath. Kirche (Wien 1856/57) zv. 4, str. 788.

kak drug obred¹⁸. Proti taki praksi apostolska stolica ni nastopila, ampak je celo izjavila, da je niti najmanj ne prepoveduje¹⁹. V naših krajih pa se je razvila še milejša praksa. V naših krajih so se sklepali dovoljeni mešani zakoni čisto po obredniku; in Gregorij XVI. te prakse 1841. leta ni zavrzel, ampak je previdno molčal o njej. Toda slučaji mešanih zakonov, ki so se sklepali po tej milejši praksi, so se sčasom tako pomnožili, da je Pij IX. bil prisiljen opomniti po kardinalu Antonelliju 15. nov. 1858 s posebno instrukcijo škofe, da se imajo versko mešane poroke vršiti *extra ecclesiam et absque parochi benedictione alioque ecclesiastico ritu*²⁰. Le tam, kjer se je vsled okoliščin bilo bati zlih posledic ali večje škode, je apostolska stolica pooblastila škofe, da morejo dovoliti, ako so bili izpolnjeni vsi pogoji, poroko po obredniku, toda vedno brez maše²¹. Pri tem je tudi ostalo do najnovejšega časa, kakor kažeta odločba SCSOff z dne 29. nov. 1899²² in novi cerkveni zakonik²³.

Vedno pa cerkev ni mogla doseči, da bi stranke dale predpisano poroštvo in tako omogočile dispenzo; zaročenci so brez ozira na božje in cerkveno pravo hoteli stopiti v zakon in se poročiti celo v katoliški obliki. Taki slučaji, ki so pa bili bolj redki, so se začeli pojavljati od 1590. leta dalje; apostolska stolica je stala od vsega početka sem na stališču,

¹⁸ Gasparri, De matrimonio (1892), I, str. 306. Za Francosko navaja Kutschker, o. c. zv. 4, str. 765 besedilo pariškega obrednika: ... et ipse (parochus) sola veste talari indutus, sine superpelliceo et stola, consensum utriusque contrahentis recipiet sive in sacristia sive in alio decenti loco extra ecclesiam, utrumque successive interrogando ut sequitur.

¹⁹ Pour les catholiques avec des hérétiques ou des infidèles nous confessons auparavant, pour plus grande sûreté, la partie catholique et nous nous contentons de demander ensuite le consentement des deux parties. — R. Rationem sive modum ibi descriptum coniugendi contrahentes de quibus agitur, minime vetari, dummodo detur consensus extra ecclesiam etc. SCSOff 11. dec. 1850. Gasparri, Fontes IV, n. 913 ad 22.

²⁰ Archiv f. k. KR, 1865, zv. 14 (8) str. 332.

²¹ Istotam, str. 334; Aichner, Compend. iur. eccl. 1864, str. 556.

²² Se possa continuarsi l'uso ivi introdotto di celebrare i matrimoni misti in chiesa senza Messa e senza benedizione nuziale per evitare il pericolo di contrarli presso i ministri eretici che sogliono celebrare nella chiesa i matrimoni misti. — R. Detur Instructio Antonelliana diei 15. Nov. 1858. Gasparri, Fontes IV, n. 1230 ad 2.

²³ C. 1102.

da katoliški duhovnik ne more sodelovati pri takih božjepravno, a tudi cerkvenopravno nedopustnih porokah²⁴. Toda posebne okoliščine v nekaterih krajih so jo pripravile do tega, da je popustila od svoje prvotne strogosti. Tako je SCC že leta 1795. izdala instrukcijo škofu v Zipsu na Ogrskem, v kateri je dovolila samo materialno prisotnost ali čisto pasivno asistenco²⁵. Dobrega četrta stoletja pozneje je Pij VIII. porenjskim škofom dovolil čisto pasivno asistenco²⁶; to koncesijo je instrukcija kardinala Bernettija raztegnila na Bavarsko²⁷. Gregorij XVI. jo je dovolil ogrskim škofom²⁸, tri tedne za tem tudi avstrijskim²⁹ in 5 let pozneje friburškemu nadškofu na Badenskem³⁰.

O načinu te asistencije nam ni treba mnogo govoriti; videli smo namreč, da je cerkev ta način asistencije zahtevala vsaj do 1850. leta tudi pri dovoljenih mešanih zakonih. Sicer pa je način čisto pasivne asistencije razviden iz apostolskih pisem in instrukcij, prav posebno še iz dveh instrukcij, ki ji je dal ogrski episkopat svojemu kleru³¹; asistent ni smel zaročencev vprašati za privolitev v zakon, temveč kvečjemu besede sugerirati ali prečitati. V tem torej obstoja čisto pasivna asistenca ali samo materialna prisotnost duhovnika, da sprejme zaročencev privolitev v zakon, ne da bi po njej vprašal in izvršil sploh kak obred³².

²⁴ SCC 2. febr. 1590; 22. jun. 1624; SCSOff 17. jun. 1829; Pius VII. v re-skriptu gen. vikarju v Ehrenbreitsteinu 23. apr. 1817; Gregorius XVI, Summo iugiter, 27. mair 1832.

²⁵ 16. apr.: eorumque (episcoporum et parochorum) praesentia, si necessitas urgeat, sit tantummodo materialis. Kutschker, o. c. str. 786.

²⁶ Litteris altero, 25. mart. 1830. Gasparri, Fontes II, n. 482.

²⁷ 12. sept. 1834. Besedilo pri Schöpf, Handbuch d. k. KR. Schaff-hausen 1857, zv. 3, str. 221 sl.

²⁸ Litt. ap. Quas vestro, 30. apr. 1841. Gasparri, Fontes II, n. 497.

²⁹ Instructio card. Lambruschini 22. mair 1841, Besedilo pri Schöpf o. c. str. 209 sl.

³⁰ Ep. Non sine gravi, 23. mair 1846. Gasparri, Fontes II, n. 503.

³¹ 2. iul. in 16. nov. 1840; Kutschker, o. c. 4, str. 786 sl.

³² Mnogi, tudi najboljši avtorji ne ločijo strogo in dosledno med navadno pasivno in čisto pasivno ali materialno asistenco, n. pr. Wernz-Laurentius, Wernz-Vidal, Kutschker, Kušej itd.; pravilno Cappelo, De sacramentis, 1927 vol. III, n. 717: assistentia mere passiva, ita scil. ut parochus ne consensum quidem exquireret, sed tantum sineret, ut coram se exprimeretur, nullo prorsus adhibito ritu religioso. Pred njim že Chelodi, Ius matrimoniale, 3. izd., str. 155.

Po dekretu *Ne temere* se je asistenca toliko spremenila, da je samo materialna prisotnost cerkvenega funkcionarja postala nemogoča, ker se morata zaročenca za veljavnost, ne samo za dopustnost zakona, kakor je bilo po tridentinskem pravu, vprašati brez izjeme za konsenz. Za dopustnost poroke se zahtevajo pri čisto katoliških zakonih slovesnosti obrednika (maša z ženitovanjskim blagoslovom ni obvezna), pri mešanih zakonih pa so obredi načelno zabranjeni; le v gotovih okoliščinah morejo škofje dovoliti ta ali oni obred, eventualno tudi vse, izvzemši vedno sveto mašo. Te pravne določbe izza dekreta *Ne temere* so prešle v novi cerkveni zakonik; zato kanonisti tudi danes razločujejo aktivno in pasivno asistenco. Bolje pa je govoriti o pravni in liturgični obliki poroke in zato tudi o pravni in liturgični asistenci; čisto katoliški zakoni se morajo sklepati v pravni in liturgični obliki (*exceptis excipien-dis*), mešani pa načelno samo v pravni, tako da je asistenca cerkvenega funkcionarja pri prvih i pravna i liturgična, pri drugih pa načelno samo pravna.

2. Predmet koncesij Gregorija XVI. in Lambruschinijevih instrukcij.

Vprašanje o predmetu koncesij Gregorija XVI. in L. instrukcij je važno radi tega, ker skuša prof. Kušej ravno z določitvijo predmeta omenjenih koncesij dokazati dopustnost sodelovanja katoliškega župnika pri mešanih zakonih brez predpisanih poroštev tudi za čas, odkar je v moči novi cerkveni zakonik. Vprašanje je tole: ali se omenjene koncesije nanašajo na čisto pasivno asistenco ali pa na katoliško poročno obliko in s tem katoliško poroko versko mešanih zaročencev, ki niso hoteli dati zahtevanih poroštev in si niso izprosili spregleda zadržka mešane vere.

Prof. Kušej se je odločil za katoliško poročno obliko; mi se moramo odločiti za pasivno asistenco, in sicer iz sledečih razlogov:

1. Na kaj se nanašajo omenjene koncesije, moremo in moramo predvsem razbrati iz besedila; besedilo je prvo, na kar se moramo pri tolmačenju opirati. Iz besedila pa sledi čisto jasno, da govore Gregorijeve koncesije izrečno in neposredno o sodelovanju katoliškega župnika pri sklepanju

nedispenziranih mešanih zakonov, torej o asistenci, in sicer o čisto pasivni asistenci³³. Zato ni samo neosnovana, ampak je tudi napačna trditev, češ da se omenjene koncesije ne nanašajo na čisto pasivno asistenco.

2. Teorija in praksa sta stali vedno na stališču, da koncesije Gregorija XVI. in L. instrukcije dovoljujejo čisto pasivno asistenco. O tem nam ni treba mnogo govoriti; dovolj je, da pogledamo učbenik cerkvenega prava tega ali onega kanonista, ki vsi govore o pasivni asistenci in ne o poročni obliki³⁴. Pomembne so v tem oziru besede apostolske stolice: Si vero catholici nullo modo adduci poterunt, ut vel a celebrandis perversis hisce nuptiis desistant vel legis naturalis vel divinae praeceptis obtemperent, tunc vestrae erit prudentiae iudicare, utrum omni habita rerum, locorum et personarum ratione exigi aut admitti possit ac debeat illa passiva assistentia, quam Gregorius XVI. fel. rec. ad maiora mala et ob maiorem tantum Ecclesiae utilitatem tolerari posse declaravit.³⁵ In v dekretu de parochi assistentia matrimoniis mixtis pravi apostolska stolica: Graves in praxi difficultates ortae sunt relate ad mixtas nuptias in quibus, denegatis pervicaciter a partibus debitis cautionibus, S. S., attentis peculiaribus quorundam locorum circumstantiis, materialem tantum parochi praesentiam, per modum exceptionis ac veluti ultimum tolerantiae limitem antea aliquando permiserat.³⁶ Spričo teh dejstev je mnogo bolj neosnovana trditev, da se nanašajo L. instrukcije ne na pasivno asistenco, marveč na katoliško poročno obliko, nego teorija in praksa. Vrh tega je ravno praksa najboljši tolmač zakonov in ustvarjač prava³⁷.

³³ Gregorius XVI »Quas Vestro«, 30. apr. 1841: ... tunc parochus catholicus... poterit iisdem nuptiis materiali tantum praesentia, excluso quovis ecclesiastico ritu, adesse, perinde... Instr. Card. Lambruschini 30. apr. 1841: ... ut idem catholicus parochus... matrimonio ipsi materiali tantum praesentia, nullo adhibito ecclesiastico ritu, intersit... Instr. eiusdem 22. maji 1841: tunc parochus catholicus... poterit iisdem nuptiis materiali tantum praesentia... adesse...

³⁴ Scherer, Aichner, Wernz-Laurentius, Wernz-Vidal, Schoepf, Ginzl, Haring, Leitner, Noldin, Saegmueller, Heiner itd.

³⁵ SCPF a. 1858; Wernz-Laurentius, Ius matrim. IV/2 str. 456, op. 58.

³⁶ SCSOff 21. iun. 1912. AAS 1912, n. 12, p. 443 s.

³⁷ Prim. can 29.

3. Kmalu potem, ko je izšel dekret *Ne temere*, ki za veljavnost poroke ne pozna več čisto pasivne asistencе, ampak zahteva aktivno sodelovanje župnikovo v tem smislu, da mora zaročenca vprašati za privolitev v zakon, se je pojavil dvom, da li velja to aktivno sodelovanje tudi za mešane zakone. Apostolska stolica je odgovorila z »da« in obenem poudarila, da se je glede dopustnosti ravnati po predpisih in instrukcijah svete stolice³⁸. Iz tega odgovora sklepa poročevalec v *Archiv f. k. KR.*³⁹, da je župnikovo aktivno sodelovanje pri mešanih zakonih le tedaj dovoljeno, ako se je zadostilo cerkvenim predpisom in se je izprosil spregled; sicer da je asistencа čisto nedovoljena⁴⁰.

4. Kušjeva razlaga je nemogoča in napačna je njegova trditev, da je bila pri mešanih zakonih v smislu dekreta *Tametsi* brez ozira na to, ali so stranke dale garancije in izposlovale dispenzo, pasivna asistencа sploh edino dopustna oblika sodelovanja⁴¹. Dekret *Tametsi* ne pozna za dopustnost poroke nikake pasivne asistencе, ampak samo aktivno; obe obliki pasivne asistencе sta se razvili po tridentinskem cerkvenem zboru ter pomenjata derogacijo tridentinskega prava⁴². Mogoča po dekretu *Tametsi* je bila pasivna asistencа samo fizično, ne pa moralno in pravno; in ker pravno ni bila mogoča, to je dopustna, zato se je morala dovoliti baš pasivna asistencа, da je mogel župnik dopustno poroki pasivno asistirati.

5. Pogrešna je trditev, da se koncesije Gregorija XVI. in L. instrukcij nanašajo na dovolitev katoliške poročne oblike⁴³. Prvič se je čisto pasivna asistencа

³⁸ An vi decreti *Ne temere* etiam ad matrimonia mixta valide contrahenda ab Ordinario vel a parrocho exquirendus et excipiendus sit contrahentium consensus. — R. Affirmative, servatis ad liceitatem quoad reliqua praescriptionibus et instructionibus SS. SCC 27. iul. 1908.

³⁹ Arch. f. k. KR, 1909, str. 569.

⁴⁰ Die Assistenz des Pfarrers bei solchen Eheschließungen ist also durchaus unstatthaft.

⁴¹ Zb. str. 325.

⁴² Wernz-Vidal, o. c. str. 660, odst. 2, op. 40: haec assistentia passiva non erat tantum accidentalis modificatio iuris communis in celebratione matrimonii, sed erat contra ius commune etc. Scherer, Handb. d. KR II, str. 425, jo smatra za nebitveno modifikacijo občnega prava, a nima prav. Prim. tudi zgoraj op. 10.

⁴³ Zb. str. 325/6.

dovoljevala le za tiste kraje, v katerih je bila tridentinska poročna oblika obvezna vsaj za dopustnost, ako že ne za veljavnost zakona⁴⁴; če pa so stranke bile navezane na katoliško poročno obliko že pred koncesijami, potem je nemogoče govoriti o tem, da so jo dovolile šele koncesije. Govoriti o dovolitvi ima le tedaj smisel, ako se dovolitev nanaša na predmet, ki je po obstoječih pravnih predpisih zabranjen.

Drugič: če bi omenjene koncesije dovoljevale katoliško poročno obliko, bi s tem logično dovoljevale tudi katoliško poroko; zato je čisto logična trditev, da je L. pismo ogrskim škofom obsegalo... tudi dovoljenje katoliške poroke pri mešanih zakonih brez dispenz⁴⁵ ali: L. instrukcije..., kolikor dovoljujejo katoliško poroko versko mešanih zaročencev brez garancij⁴⁶. Toda, če je poroka dovoljena, mora biti tudi zakon dovoljen; ni mogoče, da bi bila pogodba, v našem slučaju zakonska pogodba, dopustna, to pa, kar sledi iz te pogodbe, ne bi bilo dopustno po njej. In vendar govori prof. Kušej o dovoljenih in nedovoljenih mešanih zakonih; prve imenuje tiste, za katere so se dala poročstva in se je izprosil spregled, druge pa tiste, za katere se niso dale garancije in se zato tudi ni mogel dobiti spregled.

Dalje: poroka ni nič drugega nego način sklepanja zakona (matrimonium in fieri); pri njej sodelujeta predvsem zaročenca, potem sodeluje župnik s pričami. O pričah nam ni treba posebej govoriti; omejiti se hočemo na župnika in na zaročenca. Kar se tiče zaročencev, je njun korak nedovoljen, z njune strani je poroka nedopustna. To izrečno poudarjajo omenjene koncesije⁴⁷. Razlog je jasen; zaročenca, ki skleneta zakon brez garancij in brez dispenze, ravnata proti božjemu in cerkvenemu pravu, kar je zlo in zato nedovoljeno. Pri taki nedovoljeni poroki župnik božjeppravno že niti pasivno ne more meni nič tebi nič sodelovati, ampak le v gotovih slučajih in

⁴⁴ Prim. Gasparri, *Fontes* IV, n. 859.

⁴⁵ Zb. str. 326.

⁴⁶ *Istotam*, str. 331.

⁴⁷ Gregorius XVI »*Quas vestro*« 30. apr. 1841: si huiusmodi nuptiae, quantumvis vetitae et illicitae. Instr. Card. L. 30. apr. 1841: si illud (scil. matrimonium) quantumvis vetitum et illicitum... Eiusdem Instr. 22. maji 1841: si huiusmodi nuptiae, quantumvis vetitae et illicitae...

ob gotovih pogojih; toda, če je božjepravno v izvestnih slučajih dopustno pasivno sodelovanje pri nedovoljenem početju, iz tega še ne sledi, da je tudi že cerkvenopravno dovoljeno. Pasivna asistenca po dekretu Tametsi ni bila dovoljena, dasi je bila zadostna za veljavnost; dovoliti jo je morala apostolska stolica, da je postala i cerkvenopravno dopustna.

6. Da se apostolske koncesije nanašajo na pasivnost asistencije in ne na asistenco sploh, nam dokazujejo motivi, iz katerih so se razni škofje obračali na apostolsko stolico in ji tožili svoje težave glede mešanih zakonov brez poroštrev. Ti motivi so bili negotovost in dvomi, da li ravna jo glede mešanih zakonov v okoliščinah, v katerih živijo, pravilno ali ne. Instrukcija SCC 16. apr. 1795 navaja dobesedno tak dvom zipškega škofa iz leta 1782.: ... Haec res gravem movet difficultatem, quomodo parochus veluti influere in eiusmodi matrimonium per suam assistentiam possit ... unde videtur rei intrinsece malae cooperari. His positis modus et via requirenda est, ut certo cognosci possit, qua tuta ratione et Episcopus et parochi in eiusmodi occasionibus se gerere debeant. ... Angustiantur autem in tanta necessitate et Episcopus et Parochi, ne forte illicite in suo ministerio versentur.⁴⁸ Te angustiae se omenjajo v apostolskem pismu Gregorija XVI. in v obeh instrukcijah. Nedvomno gre predvsem za način sodelovanja pri nedovoljeni poroki, za pasivnost asistencije in ne za dovolitev katoliške poročne oblike.

Da je tako, priznava i prof. Kušej, ko pravi, da »v novem pravu predpisana aktivna asistenca ne pomeni njih (nam. privilegijev in indultov L. instrukcij) preklica, ker se indult ne tiče načina, ampak dejstva sodelovanja«⁴⁹. Ali: Stare koncesije in instrukcije rimske stolice o takozvani pasivni asistenci so ostale torej...⁵⁰; nadaljnji obstoj izjemnih indultov o takozvani pasivni asistenci...⁵¹ Iz vseh teh besed sledi, da se L. instrukcije vendarle nanašajo na sodelovanje župnika, torej na asistenco, in sicer vprav na pasivno asistenco. Brezpomembna je razlika med načinom in dejstvom sodelovanja župnikovega pri poroki; dejstvo sodelovanja pri

⁴⁸ Kutschker, o. c. str. 786.

⁴⁹ Zb. str. 329.

⁵⁰ Istotam, str. 326.

⁵¹ Istotam, str. 330 sl.

sklepanju zakonov je bilo potrebno vsaj za dopustnost, ako že ne za veljavnost poroke v krajih, v katerih je bil v moči tridentinski dekret. Zato se indult ne more tikati dejstva, ampak se more tikati direktno le načina sodelovanja⁵².

Nepravilna je načelna trditev, da »sprememba načina sodelovanja ne znači nikdar prepoved sodelovanja, ako ta ne sledi nujno iz drugih razlogov«⁵³. Nasprotno, ako je v gotovih slučajih in ob gotovih pogojih sicer mogoč le materialni način sodelovanja — sam po sebi niti ta ni dovoljen — in se ta materialni način spremeni v formalni, bodisi od sodelovalca, bodisi od zakonodavca, ki ga zahteva brez izjeme za veljavnost ali za dopustnost pravnega opravila za svoj forum, sodelovanje samo v istih slučajih ni več dovoljeno. Dekret Ne temere je nekdanj čisto pasivno asistenco odpravil s tem, da je predpisal za veljavnost zakonov brez izjeme aktivno sodelovanje župnikov, ki je vsaj radi okoliščin, v katerih živimo, formalno. Zato je bilo po dekretu Ne temere nedovoljeno sodelovanje samo, ne samo način sodelovanja pri porokah brez poroštvev in brez spregleda⁵⁴.

Naš sklep je torej ta, da se predmetne koncesije nanašajo neposredno na pasivnost asistencije, posredno pa seveda tudi na asistenco samo ali na sodelovanje cerkvenega funkcionarja, ki je bilo v škofijah, katerim so bile dane koncesije, vsaj za dopustnost zakona potrebno; načina brez sodelovanja ni, ker je način pritika, a sodelovanja samega tudi ni, ker mora imeti neko obliko, neki izraz ali način. Način sodelovanja po tridentinskem pravu je bil čisto aktiven za dopustnost poroke, ki se ni mogel uporabiti pri sklepanju mešanih zakonov sploh, najmanj pri takih, ki so se sklepali brez garancij in brez spregleda; zato je bilo treba tridentinsko pravo derogirati, da se je omogočilo sodelovanje župnikov pri porokah versko mešanih zaročencev.

3. Razlaga odgovora SCSOff z dne 26. nov. 1919.

Vsakemu, ki hoče zagovarjati veljavnost L. instrukcij za čas, odkar je stopil v veljavo novi cerkveni zakonik, dela vsaj

⁵² Prim. zgornj op. 42.

⁵³ Zb. str. 327.

⁵⁴ Glej spodaj op. 63.

nekaj preglavic odgovor apostolske stolice praškemu ordinariatu na vprašanje, kako se je vesti duhovniku pri poroki versko-mešanih zaročencev brez poroštev in brez spregleda.

Najprej se moramo pomuditi pri trditvi prof. Kušeja, da »besedila te odločbe ne moremo smatrati za preklic prejšnjih privilegijev«⁵⁵, in pri trditvi, da bi se »tak preklic ... moral izvršiti na popolnoma jasen in brezdvomen način«⁵⁶. Iz teh stavkov zveni namreč čisto jasno zahteva po preklicu privilegijev s strani apostolske stolice, da bi jih mogli smatrati za ugasle; dr. K. jih celo smatra za pooblastila, ki »veljajo, ker so dana za nedoločen čas, do preklica«⁵⁷. Prvič, da govorimo teoretično, ne da bi s tem hoteli tudi že trditi, da so predmetne koncesije dejanski radi tega prenehale, preklica s strani apostolske stolice sploh ni treba, formalnega namreč. Čisto pasivno asistenco pri mešanih zakonih brez garancij je namreč apostolska stolica dovolila iz dveh razlogov: 1. da bi obvarovala cerkev v krajih, kjer so bili župniki po državnem zakonu pod kaznijo prisiljeni asistirati takim zakonom, večje škode, in 2) *quoties ex temporum, locorum ac personarum conditione etc.*⁵⁸. Kadar prenehata ta dva razloga, e o i p s o, preneha dopustnost pasivne asistencije, ne da bi bil potreben kak preklic. Zato je napačna ali vsaj netočna trditev, da so koncesije bile dane za nedoločen čas; kalendarično čas seveda ni bil določen, ali implicite je bil določen dovolj točno. Drugič pa je čisto nepotrebno od odgovora SCSOff zahtevati ali pričakovati preklic privilegijev, ko je dotične privilegije po izjavi iste kongregacije preklical že novi zakonik sam. Vprav ta izjava kongregacije vzbuja pozornost; ta izjava kongregacije je najmanj toliko vredna kakor trditev kateregakoli cerkvenopravnega znanstvenika v isti zadevi. V resnici je vredna mnogo več; koliko, bomo kmalu slišali.

Nepravo smer ima trditev, da besedila odločbe z dne 26. novembra 1919 ne moremo smatrati »niti za avtentično interpretacijo kodeksa v tem smislu, da so predmetni indulti prenehali, ker ni izdana od interpretacijske komisije in tudi

⁵⁵ Zb. str. 329.

⁵⁶ Istotam, str. 328.

⁵⁷ Istotam, str. 329.

⁵⁸ Glej Gasparri, De matrimonio, I, str. 294.

ni službeno v AAS razglašena⁵⁹. Ta trditev ima samo to svrho, da zmanjša pomen odgovora sv. oficija. Toda predmetni odgovor ni nikaka interpretacija v strogem smislu, marveč je po svoji vsebini instrukcija, kako treba ravnati z mešanimi zakoni; nikakor ni interpretacija kakega kanona. Naloga interpretacijske komisije je, da avtentično razlaga k á n o n e, instrukcije pa dajejo pristojne kongregacije. Zato je odgovor SCSSOff z dne 26. nov. 1919 praškemu ordinariatu, kar se tiče osebe, avtentičen; pa tudi okolnost, da odgovor ni bil službeno razglašen, ne škoduje avtentičnosti, ker bi sicer tisočere rešitve apostolske stolice ne bile avtentične. Vrh tega niti ni potrebno, da bi se morala vsaka interpretacija, tudi interpretacijske komisije, službeno razglasiti⁶⁰.

Nepravilno je Kušejevo tolmačenje odgovora SCSSOff zato, ker se je od vsega početka postavil enostransko na stališče, češ, vprašanje praškega ordinariata se je glasilo samo splošno in je rešitev dana zgolj s stališča občnega prava; zaradi tega pa jako malo, skoraj nič ne računa z možnostjo, da se je praški ordinariat vendar le skliceval na nekdanje koncesije, vkljub temu, da po piščevi lastni izjavi iz besedila odgovora ni razvidno, ali se je vprašanje na partikularne indulte sploh sklicevalo ali se je glasilo samo splošno⁶¹. Toda, če ni razvidno, ali se je vprašanje na partikularne indulte sklicevalo, mar sledi že iz tega, da se ni sklicevalo? Kaj pa potem, če se je dejanski vendar le sklicevalo?

Res, tudi tega vprašanja se dotakne prof. Kušej in ga reši z enim stavkom. »Pa tudi v primeru,« pravi on, »da je hotel sv. oficij s svojim odgovorom v istini zanikati nadaljnji obstoj izjemnih indultov o takozvani pasivni asistenci, bi šlo samo za naziranje, ki veže kvečjemu onega, ki mu je bilo sporočeno, a tudi tega samo za konkreten primer, ki je dal povod za vprašanje.«⁶² V istini je stvar čisto drugačna. Razločevati namreč treba trojno vrsto odločb rimskih kongregacij: 1. formalno partikularne, ki se nanašajo na partikularne kraje, osebe, predmete, kakor n. pr. če prosita Pavel in Pavla za spregled sorodstva v drugem kolenu; 2. formalno generalne,

⁵⁹ Zb. str. 329.

⁶⁰ Prim. can. 17, § 2.

⁶¹ Zb. str. 329.

⁶² Istotam, str. 330 sl.

ki veljajo za vso cerkev in imajo tudi generalno obliko; 3. nalično (aequipollenter) generalne, ki so po obliki sicer partikularne, a imajo splošno obvezno moč, ker je njih predmet generalen. Čeprav se dá v takem slučaju odločba posamezni škofiji in nosi na čelu tudi naslov kake škofije, ker je dotična škofija predložila vprašanje, vendar če je predmet generalen, je tudi odgovor generalen in ima splošno obvezno moč. Takšen je odgovor SCSOff z dne 26. nov. 1919 praškemu ordinariatu, takšen je odgovor iste kongregacije lavantinskemu ordinariatu z dne 24. nov. 1920. In ker kánoni, ki se v obeh odgovorih navajajo, objektivno ne dopuščajo nikakega dvoma in ker odgovora nista nikaka interpretacija v strogem smislu, ne komprehenzivna, še manj ekstenzivna ali restriktivna, zato tudi ni potrebna njiju službena razglasitev, da bi imela obvezno moč zakona. Zato odgovor sv. oficija ne veže praškega ordinariata samo za konkreten primer, ki je dal povod za vprašanje, ampak za vse primere versko mešanih porok; in ker je odgovor nalično generalen, ima sam iz sebe obvezno moč tudi za vse druge, praktično seveda le takrat, kadar zanj zaznajo in so prepričani o njega avtentičnosti.

4. Odgovor sv. oficija lavantinskemu ordinariatu.

Mešani zakoni so se sklepali in se še sklepajo tudi v lavantinski škofiji. V večini slučajev dado zaročenci predpisana poročstva in si izprosijo potrebni spregled; vendar so se dogajali in se še dogajajo slučajji, da zaročenca odklonita dati poročstva, a vkljub temu želita biti katoliško poročena. Dokler so bile v moči L. instrukcije, se je ordinariat mogel po njih ravnati; ko je pa izšel novi cerkveni zakonik, je nastalo vprašanje, da li se še more posluževati indulta, ki ga vsebujejo L. instrukcije, dane avstrijskim škofom 22. maja 1841.

Lavantinski ordinariat je dvomil o nadaljnjem obstoju omenjenih instrukcij ter je zato 30. sept. 1920 predložil apostolski stolici vprašanje, an in casu, si partes debitas cautiones exhibere pertinaciter renuant, sed coram parocho catholico contrahere velint, tuto ad salvandum matrimonii valorem concedi possit assistentia quae dicitur passiva, ad mentem Litt. Apost. Gregorii PP. XVI. ad Episcopos Hungariae de die 30. apr. 1841 necnon Instructionis ad Archiepiscopos et

Episcopus Austriacae ditionis de die 22. maii 1841, confirmata ultimo per decreta S. Off. de die 21. jun. 1912 et de die 25. aug. 1916.

Na to generalno vprašanje je dobil lavantinski ordinariat odgovor, datiran z dnem 24. nov. 1920, ki se glasi: S. haec Congregatio (scil. SCSOff) perlectis precibus istius Episcopalis Curiae datis die 30. sept. 1920, quibus petis quomodo se gerere debeat in excipiendo consensu sacerdos, qui adssistit celebrationi matrimonii inter catholicum et acatholicum qui non dant cautiones, Emi ac Rmi DD. Cardinales Inquisitores Generales respondendum mandarunt: In omnibus servandas esse praescriptiones CIC. Hinc sacerdos his matrimoniis adssistere nequit nisi, praestitis cautionibus, obtenta fuerit dispensatio super impedimento mixtae religionis aut disparitatis cultus ad normam can. 1060—1061; consensum vero requiringendum esse ad normam can. 1102 et 1095. — Contrariae S. S. praescriptiones atque contraria indulta per ipsum CIC abrogata sunt.

Tudi ta odgovor ni bil službeno razglašen v AAS in ni izdan od interpretacijske komisije, a je kljub temu zelo avtentičen. Pravtako je tudi ta odgovor formalno sicer partikularen, a po predmetu, po vsebini je generalen in veže zato za vse primere mešanih zakonov ne samo lavantinski ordinariat, ampak tudi vse druge, kakor hitro seveda zaznajo zanj. Pri tem je treba še poudariti, da je ista kongregacija v teku enega leta o istem predmetu izdala isto določbo, kar tudi nekaj pomeni.

Zanimivo je dejstvo, da kongregacija sv. oficija tudi v tem odgovoru izjavlja: Contrariae S. S. praescriptiones atque contraria indulta per ipsum CIC abrogata sunt, vkljub temu, da se je lav. ordinariat v svojem vprašanju skliceval na indult iz l. 1841. Ta avtentična izjava enega najvišjih administrativnih organov ima samo v doktrinalnem oziru toliko vrednost, da je vsak poskus nasprotna trditve in nasprotnega dokazovanja neploden. Ker pa kongregacija ne dokazuje, ampak samo izjavlja, da je nasprotna predpise in indulte novi cerkveni zakonik sam odpravil, treba, da mi poiščemo dokaze in tako podkrepimo resničnost ter pravilnost odgovora sv. oficija.

Apostolsko pismo Gregorija XVI. kakor L. instrukcije vsebujejo dovolitev čisto materialne prisotnosti župnika ali

ordinarija pri sklepanju mešanega zakona brez garancij; to je bilo vse, kar je mogla cerkev dopustiti, da ni dejanski odobraval tega, kar je v nauku vedno obsojala in proglašala za nedovoljeno⁶³. Ta način asistence je dekret *Ne temere* IV § 3 in XI § 2 odpravil in z njim vse nasprotno indulte, ki so bili do tedaj dani raznim pokrajinam, izvzemši Provida za Nemčijo.

Odveč je ločiti način sodelovanja od dejstva sodelovanja; ako je božjepravno mogoč samo materialen način sodelovanja in še ta le v gotovih slučajih in ob gotovih pogojih, drug način, materialnemu diametralno nasproten, ne more biti dovoljen. S tem, da je cerkev določila za veljavnost poroke aktivno asistenco za vse poroke brez izjem, še ni izrekla, da je aktivna asistenca tudi pri vseh porokah dopustna; dopustnost se ravna nujno v prvi vrsti po predmetu. Ako cerkev da spregled mešane vere, je zakon dovoljen in dopusten in je zato tudi asistenca dopustna, kakor se je izjavila SCSOff⁶⁴. A sensu contrario potem zakoni brez spregleda niso dovoljeni; zato pa tudi asistenca ni dopustna: *servatis ad liceitatem quoad reliqua praescriptionibus et instructionibus* SS⁶⁵.

Predpisi in instrukcije v tem odgovoru se ne morejo nanašati ne na Gregorija XVI. ne na Lambruschinija, ker so bili z dekretom *Ne temere* vsi nasprotni indulti razen enega odpravljeni. Kar se namreč tiče mešanih zakonov, ki se sklepajo ali s spregledom ali brez njega, je dekret *Ne temere* določil isto pravno obliko in isti pravni način kakor za čisto katoliške zakone, vendar je še dopustil neke izjeme⁶⁶. Med te izjeme pa sodi samo Provida, kakor je avtentično izjavila apostolska stolica⁶⁷. Zato je nepravilna trditev, da so stare koncesije in

⁶³ *Materiale tantum parochi praesentiam, per modum exceptionis ac veluti ultimum tolerantiae limitem etc.* SCSOff 21. iun. 1912.

⁶⁴ Instr. 16. sept. 1824: *Vi enim concessionis dispensationis apostolicae licitum illud (scil. matrimonium) evaderet ideoque et licita parochi praesentia.* Gasparri, Fontes IV, n. 866 ad 5.

⁶⁵ SCC 27. iul. 1908. Prim. zgoraj op. 38. in 39.

⁶⁶ *Ne Temere* XI § 2: *Vigent quoque (scil. leges superius statutae) pro iisdem de quibus supra catholicis, si cum acatholicis sive baptizatis sive non baptizatis... matrimonium contrahunt; nisi pro aliquo particulari loco aut regione aliter a SS sit statutum.*

⁶⁷ An sub art. XI § 2, in exceptione enunciata illis verbis *«nisi pro aliquo particulari loco aut regione aliter a SS sit statutum» comprehendatur tantummodo Constitutio Benedictina et cetera eiusmodi indulta im-*

instrukcije rimske stolice o tako zvani pasivni asistenci ostale po dekretu *Ne temere* nespremenjene in so ohranile v deželah ogrske krone... svoj neodvisen obstoj⁶⁸. V resnici je nekdanje koncesije in indulte, ki so 1908 prenehali, apostolska stolica zopet upostavila z dekretom SCSSOff 21. jun. 1912 in z deklaracijo SCSSOff 25. avg. 1916; vso svojo pravno moč imajo formalno od teh dveh odlokov SCSSOff in zato tudi s tema odločbama stojijo in padejo. Novi cerkveni zakonik je dekret SCSSOff 21. jun. 1912 kot partikularen zakon odpravil in s tem tudi vse indulte, ki jih je ta dekret s poznejšo deklaracijo bil upostavil: *Contrariae praescriptiones atque contraria indulta per ipsum CIC abrogata sunt*.

Neupravičena je trditev, da je dvomljiv in nejasen postal vsled odst. IV § 3 samo način sodelovanja katoliških župnikov pri mešanih zakonih brez garancij⁶⁹. Kakšen način sodelovanja je bil potreben po intencijah apostolske stolice za veljavnost zakona, tudi takega brez garancij in brez spregleda, je bilo dovolj jasno razvidno iz odst. IV § 3 v zvezi z odst. XI § 2; in ako je še kje obstojal kak dvom, ga je moral razpršiti odgovor SCC 27. jul. 1908. Ne, način sodelovanja, kakor ga je določila apostolska stolica za veljavnost poroke, nikakor ni bil dvomljiv in nejasen, temveč pasivna asistencija ni bila več zadostna za veljavnost, aktivna pa ni bila dovoljena. To je povzročalo v praksi težave, ki so bile apostolski stolici predložene v rešitev⁷⁰. In dejstvo je, da apostolska stolica ni dovolila aktivne asistencije v smislu dekreta *Ne temere*, marveč je rajši uvedla zopet (*posthac*) čisto pasivno v smislu starega prava. Pravilno piše Chelodi⁷¹: *quod (scil. assistentia activa in sensu decreti Ne temere) hactenus, ut vel species co-operationis devitaretur, prohibitum erat*.

Prof. Kušej smatra omenjene koncesije in instrukcije apostolske stolice za privilegije s stališča škofov, katerih nadaljnji

pedimentum clandestinitatis respicientia. — R. Comprehendi tantummodo Constitutionem Provida, non autem comprehendere alia quaecumque decreta. SCC 1. febr. 1908. Prim. tudi Arch. f. k. KR 1908, str. 763.

⁶⁸ Zb. str. 326.

⁶⁹ Istotam.

⁷⁰ *Graves in praxi difficultates ortae sunt relate ad mixtas nuptiae etc.* SCSSOff 21. 6. 1912.

⁷¹ *Ius matrimoniale*, 3. izd., str. 155.

obstoj je po kodeksu priznan⁷². Ker se pa »z njimi oprasha jo nupturienti (!) in cerkveni organi obveznosti, ki jih obče pravo sicer za dopustnost poroke postavlja«⁷³, je jasno, da so ti privilegiji *contra ius*, in sicer *contra ius antepiano-benedictinum*. Danes je kodeks izključni zakon; zato so vsi privilegiji *contra ius antiquum*, ki ga niti *implicite* niti *explicite* ne vsebuje kodeks, kot oprostitev od prava prenehali; a tudi privilegiji *contra ius*, ki ga *implicite* ali *explicite* vsebuje kodeks, so morali prenehati, ker pravo kodeksa formalno ni več staro pravo, ampak novo. Da je tako, potrjuje kodeks sam, ki izrečno omenja, da ta ali oni privilegij ostane v veljavi i po novem pravu ali pa pristavlja splošno klavzulo: *salvis privilegiis*; potrjuje pa tudi praksa rimskih kongregacij⁷⁴.

Kot sklep naših izvajanj ugotavljamo:

L. instrukcije iz l. 1841. po kan. 4. ne veljajo več, ampak so odpravljene po kodeksu z dispozicijo SCSOff 21. jun. 1912 vred, od katere so bile predmetne instrukcije formalno odvisne.

Za veljavnost zakona se po kodeksu zahteva aktivno sodelovanje župnikovo v smislu odst. IV § 3 dekreta *Ne temere* ali kan. 1095 § 1 n. 3, 1099 § 1 n. 2 in 1102. Samo pasivno zadržanje ni le nedopustno, ampak tudi nezadostno za veljavnost zakona.

Za dopustnost aktivnega sodelovanja župnikovega pri poroki treba, da zaročenca različne veroizpovedi dasta poročstva in si izprosita spregled; v nasprotnem slučaju je župnikovo sodelovanje sicer veljavno, toda nedopustno. Do sedaj še cerkev ni dovolila pri versko mešanih zakonih brez garancij in brez spregleda aktivnega sodelovanja v smislu kan. 1095 § 1 n. 3

⁷² Zb. str. 329.

⁷³ Istotam, str. 327.

⁷⁴ Glej Oietti, *Comment. in Cod. I*, str. 60 sl.

EPITAFIJ ŠKOFA GAUDENTIJA.

(*Epitaphium Gaudentii episcopi.*)

Dr. F. K. Lukman — Ljubljana.

Summarium. — An. 1925. in vico St. Pauli, 13 km a Celeia (Celje) versus occasum sito, inventa est inscriptio sepulcralis Gaudentii cuiusdam episcopi. Inscriptio, quae est prima vetus episcopalis in Norico inventa, octo hexametris sat elegantibus composita est. In dissertatione sequente 1. discussio instituitur de textu, quantum mutilus est, supplendo, praesertim de vv. 6. et 8.; deinde 2; vero simillimum ostenditur Gaudentii sedem episcopalem Celeiae fuisse eumque 3. probabiliter versus medium saeculum VI. floruisse.

Nagrobni napis škofa Gaudentija, ki ga je prof. F. Kovačič l. 1925. odkril v št. Pavlu pri Preboldu¹, je prvi škofovski epitafij iz stare krščanske dobe, ki se je doslej našel na tleh starega Norika. V tej razpravi hočem čitatelje »Bogoslovnega Vestnika« seznaniti s prezanimivim spominikom in dostaviti nekaj pripomb k temu, kar se je doslej o njem pisalo.

1. Napis je zložen v osmih heksametrih. Mramorna plošča, ki meri 102 × 84 cm, je na desnem robu okružena, tako da manjka v 6. in 8. verzu cela zadnja beseda (v 6. verzu se poznajo sledovi zgornjega dela prve in druge črke), v ostalih verzih pa so ohranjene od zadnje besede začetne črke. V 1., 5. in 7. verzu je dopolnitev lahka in ni dvoma, kakšna beseda je stala na koncu; v 2., 3. in 4. verzu si je treba pomagati s konjekturo. Poleg tega je tekst pokvarjen na začetku 3. verza, kjer manjkajo v prvi besedi srednje tri črke. Te so izginile, ko so v ploščo, ki je bila v stari šentpavelski cerkvi oltarna plošča, vdolbli sepulcrum za relikvije. Nad napisom je med dvema pavoma okrogel venec s simetričnima trakoma, pod napisom je z večjimi črkami vdolbena beseda EPISCOP[us] (zadnja črka je odkrhnjena). Začetne črke heksametrov dajo zložene ime: GAUDENTI.

¹ O najdbi so poročali: Vl. Travner v Slovincu 28. avgusta 1925. št. 194; V. Skrabar v Cillier Zeitung 3. sept. 1925; F. Kovačič v Časopisu za zgodovino in narodopisje (ČZN) XX (1925) 167; F. Stelè v Zborniku za umetnostno zgodovino VI (1926) 52. 53; W. Schmid v XV. Bericht der römisch-germanischen Kommission 1923/24, Röm. Forschung in Österreich 1912—24, II. Die südlichen Ostalpenländer str. 207 (po Skrabarjevem poročilu v Cillier Zeitung).

V Časopisu za zgodovino in narodopisje XXI (1926) 112 do 114 sem poskusil tekst rekonstruirati in sem napis pojasnil z epigrafičnim materialom. Odtlej je dunajski univ. prof. Rudolf Egger objavil svojo rekonstrukcijo, ozirajoč se na mojo, in pridejal obširnejši historični komentar². Razlika med obema rekonstrukcijama je na koncu 3., 4., 6. in 8. verza. Glede dopolnitve 3. in 4. verza se vdam, v 6. in 8. verzu pa se mi ne zdi Eggerjeva dopolnitev nič manj problematična ko moja.

Naj sledi dopolnjeni tekst napisa. Dopolnitve so od ohranjenega besedila ločene z oglatim oklepajem in natisnjene z malimi črkami. V 6. in 8. verzu pridržim svojo dopolnitev.

GAVDE TERRA SOLO ET LONGVM LAETARE PER AEV[um
 ACCIPE PACIFICVM CORPVS ET FLORE CO[r]ona
 V[at]iS INNOCVI SUP QUO PASTORE BE[n]igno
 DIDICIMVS DOMINI LEGEM PIA VOCE C[an]ente
 EN AGE SI MERITVS NOBIS HEC MVNERA DE[dit]
 NE ALIVD SANCTI QVAM BALSAMA CORPVS [venustent
 TV AVTEM DE DOMINO PRECIBUS ORARE MEM[ento]
 IN TVA NE VENIAT GREGE LEO FERVIDVS [hostis
 E P I S C O P [i

K tekstu samo nekaj pripomb.

Egger je konec 3. verza dopolnil BE[n]igno. Njegova utemeljitvev drži.

Na koncu 4. verza meni Egger, da sta vidni črki CA; ima ji tudi na risbi, ki jo je naredil po fotografiji. Na kamenu samem sem mogel ugotoviti samo zgornji lok prve črke. Ker se mi je zdelo, da je spodnja črta krivulje na desno zategnjena, sem mislil, da je lok ostanek črke S, in sem dopolnil S[onare. Ponovno opazovanje fotografije mi je zbudilo dvom, ali je spodnja črta res na desno zategnjena; vrh tega je lok precej širok in zato sodim, da je ostanek črke C in da je začetek neke oblike glagola canere ali cantare. Sonare, canere in cantare se rabijo sinonimno v pomenu: predavati, prednašati. — Katera glagolska oblika prihaja v poštev? Mislil sem na infinitiv,

² R. Egger, Eine altchristliche Bischofsinschrift. Mitteilungen des Vereins klassischer Philologen in Wien, 1927, IV.

odvisen od DIDICIMVS. Pridružujem pa se sedaj Eggerju, ki je verz dopolnil z ablativom sedanjikovega deležnika: C[anente. Avtor našega napisa je hotel poudariti, da je škof predaval, pridigal, in da so se slušatelji učili. Zmisel 3. in 4. verza je jasen, četudi ju je mogoče gramatikalno različno razlagati. DOMINI LEGEM more namreč biti objekt glagolu DIDICIMVS ali pa deležniku C[anente. Dalje more biti izraz PIA VOCE C[anente dostavek k SVP QVO PASTORE BE[nigno v 3. verzu, ali pa je ablativus absolutus. Mogoči so torej tile prevodi: 1. ... pod njim, blagim pastirjem, z milim glasom govorečim, smo se učili Gospodove postave; 2. ... pod njim, blagim pastirjem, z milim glasom govorečim Gospodovo postavo, smo se učili; 3. ... pod njim, blagim pastirjem, smo se učili Gospodovo postavo, ko nam je mili glas govoril; 4. ... pod njim, blagim pastirjem, smo se učili, ko nam je mili glas govoril Gospodovo postavo. Bodi tako ali tako, zmisel je jasen.

Pri 6. verzu pripominja Egger: Z. 6 Ende glaube ich I und den Anfang eines N zu sehen, Lukman [venustent]. Zato dopolnjuje; inudent. Odločil sem se za V in dopolnil venustent, ker ohranjena črta (vidi se je nekako tretjina) ni navpična, temveč nagnjena, vzporedna s prvo črto črke V v prejšnji besedi CORPVS; vsi drugi I stoje navpično. V zmislu ni razlike, naj je tu stalo inudent (Egger) ali venustent, in Eggerjeva stvarna pojasnila veljajo za oboje.

V zadnjem verzu je Egger dopolnil intro (... ne veniat...intro), toda pripomnil: ... auch hostis (Lukman) oder ira, Ablativ abhängig von fervidus kämen in Betracht. Stvarni pojasnitvi, da je veljala sedisvakanca za posebno nevarno dobo, ko se je bilo bati hudobnih motnjav, dostavljam še poročilo Sulpicija Severa o smrti sv. Martina: »Tunc vero maeror et luctus omnium et vox una plangentium; Cur nos, pater, deseris? aut cur nos desolatos relinquis? invadent gregem tuum lupi rapaces: quis nos a morsibus eorum percusso pastore prohibebit?«³

Besedilo epitafija škofa Gaudentija je torej ugotovljeno z izjemama na koncu 6. in 8. verza, ki pa umevanja nikakor ne

³ Sulpicii Severi Ep. III, n. 10 (ed. C. Halm. Corp. script. eccl. lat. 1 [Vindobonae 1866] p. 148).

motita. Za stvarno tolmačenje gl. Eggerjeva izvajanja in moj epigrafični material. Egger je ocenil tudi formalno plat pesnitve; njegova sodba je po pravici ugodna.

2. Pokojnikovo ime in njegov stan nam nagrobni napis jasno sporoča: Gaudenti episcopi. Toda kje je bil Gaudentius škof in kdaj je deloval?

Prof. Kovačič je brez obotave mislil na bližnje Celje⁴. Tudi prof. Egger v navedeni razpravi prav nič ne dvomi, da gre za celjskega škofa. Enako J. Orožen⁵, Zelo previdno pa se je o verzih izrazil F. Stele, da se njih »lepa poetična vsebina nanaša na grob najbrž celjskega(?) škofa Gaudentija«⁶. Tudi prof. B. Saria je nedavno v razgovoru podvomil, da bi bil Gaudentius celjski škof.

Pred vsem je brez dvoma mogoče, da je bil Gaudentius škof v Celju. Po obliki črk sodi prof. Egger v večkrat omenjeni razpravi, da je epitafij iz 6. stoletja. Kvečemu bi prišel v poštev še konec 5. stoletja⁷. V tem času pa je bilo Celje škofov sedež. Zadnji celjski škof je bil Ivan od sedemdesetih do devetdesetih let 6. stoletja⁸.

Preko te gole možnosti se da priti do velike verjetnosti, da je bil Gaudentius škof v Celju. Njegov nagrobni kamen prvotno ni bil v Št. Pavlu, marveč so ga tja

⁴ ČZN XX (1925) 167; prim. tudi njegovi knjigi Slovenska Štajerska in Prekmurje (Ljubljana 1926) 47, 48 in Zgodovina lavantinske škofije (Maribor 1928) 14.

⁵ Zgodovina Celja. I. Prazgodovinska in rimska Celeia (Celje 1927) 32.

⁶ Zbornik za umetnostno zgodovino VI (1926) 52, 53.

⁷ F. Kovačič, Slov. Štajerska in Prekmurje 48 ga je postavil v sredo 4. stoletja, pa je svoje mnenje popravil v Zgod. lavant. škofije 15. — J. Orožen, Zgod. Celja I, 32 misli še vedno na sredino 4. stoletja. Eggerjeve razprave O. ne pozna.

⁸ R. Egger loc. cit.; F. Kovačič, Slov. Štajerska in Prekmurje 45 nasl. in Zgod. lavant. škofije 14, 17; F. Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku I, št. 85, 100. — Sinodo v Gradežu l. 579. imajo za izmišljotino: C. J. Hefele, Conciliengeschichte II (Freiburg i. B. 1856) 893; F. Kovačič locis cit.; F. Kos, Gradivo I, str. 94 op. 1; J. Orožen loc. cit. — Iz dejstva, da so akti ponarejeni, pa še ne sledi, da l. 579. škofovskega sestanka ni bilo. L. Duchesne, L'Eglise du VI^{ème} siècle (Paris 1925) 244 sodi, da se je sinoda vršila. O imenih pod ponarejenim sinodalnim zapisnikom pravi Duchesne op. cit. 244²: »... les signatures conservées par le Chronicon paraissent authentiques.« — Dalje prim. P. F. Kehr, Regesta Romanorum Pontificum. Italia Pontificia. Vol VII. Venetiae et Histria. Pars I: Provincia Aquileiensis (Berolini 1923) 12, 13.

pripeljali od drugod. O tem pač ni dvoma. Če ga niso dobili iz Celja, so ga dobili iz Poetovija ali Emone. Slednje je zelo malo verjetno. Da bi pa bil prišel škofov nagrobni spomenik še od dalje, je skoroda izključeno. — Celje je bilo bogato s spomeniki iz rimske dobe. Pisatelj stare celjske kronike, minorit v Celju, pripoveduje o močnih zidovih in o velikih marmornih kamenih, zlasti okoli studenca sv. Maksimiliana, ki so v njegovem času ležali na površju zemlje in pričali o nekdanjem sijaju in bogastvu⁹. Mnogo teh spomenikov je izginilo, da nihče ne ve kam. Do najnovejšega časa se je dogajalo, da je marsikateri na novo izkopani kamen preminil brez sledu. Lepa je zbirka celjskega muzeja, marsikaj se je ohranilo v mestu in in bližnji okolici, nekaj izkopanin je na Dunaju in v Gradcu, druge so se sicer izgubile, pa imamo vsaj njih opise¹⁰, toda mnogo starih kamenov so odpeljali, ne da bi se bil ohranil spomin nanje¹¹. Po srečnem naključju zna ta ali oni izgubljenec še priti na dan.

Ako se vse to upošteva, se zdi več ko verjetno, da je tudi Gaudentijev nagrobnik v Št. Pavlu takšen celjski izgubljenec.

Kdaj je prišel v Št. Pavel? Poročila o tem ni nobenega. Morda se sme izreči podmena.

Vizitacijski zapisnik iz leta 1752. omenja, da je župnijska cerkev konsekrirana, toda neprimerna (*inconveniens*) in podrtljiva (*ruinosum laqueare cum muris*)¹². Župnik Jožef Gregor Riedler (1762—1775) je pozidal novo cerkev¹³, ki je stala do l. 1896., ko se je morala umakniti sedanji. Riedler je bil ne

⁹ F. Krones, *Die Freien von Saneck und ihre Chronik als Grafen von Cilli* (Graz 1883) II, 62, 63: »... das Cilli die stadt die zeit so mechtig ist gewesen, das priiff man noch heutiges tags wohl an den starcken mauren und an den grossen marmelstein, die man da findet, und sonderlich bei dem jungprunnen, da vormalln ein saal gewesen ist. Wenn man wol ein solches stuck findet, das kein hultzerner wagen magk ertragen, wie die dar kommen sind, das ist mit grosser macht und reichthumb dargegangen. Und dieselben leuth hetten ihn gern ewigk gedechtnus gemacht und jeder lies ihm sein zeichen und nahmen mit hauptpuechstaben graben in die herten marmelstein.«

¹⁰ Seznam ohranjenih ali vsaj znanih spominikov podaja J. Orožen, *Zgod. Celja I*, 67—139.

¹¹ Nekaj takih izkopin, ki so izginile brez sledu, omenja A. Gubo, *Geschichte der Stadt Cilli* (Graz 1909) n. pr. str. 23, 25, 35, 42 itd.

¹² I. Orožen, *Das Dekanat Fraßlau* (Marburg 1880) 155.

¹³ I. Orožen *loc. cit.*

samo za hišo božjo in nje lepoto vnet duhovnik (*insignis zelator ac benefactor ecclesiae funditus reaedificatae*), marveč tudi učen mož, *artium liberalium et philosophiae magister, s. theologiae baccalaureus formatus*¹⁴. Ni li morda vprav on iskal v Celju primerne plošče za veliki oltar svoje nove cerkve in jo po srečnem naključju našel v nagrobnem kamenu škofa iz davnih stoletij? To je seveda ugibanje, pa ni brez verjetnosti.

Gaudentija smemo z veliko verjetnostjo imeti za celjskega škofa, dokler se nasprotno ne dokaže.

3. O času Gaudentijevega delovanja nam epitafij pove nekaj direktno, nekaj indirektno. Direktno pričajo črke s svojo obliko, da so iz 6. stoletja. Skrajni konec 5. stoletja bi še prišel v poštev. Napis je bil sestavljen in gotovo tudi vklesan kmalu po škofovi smrti, najbrž še preden je bil izvoljen naslednik. Indirektno pa se do o času sklepati iz razmer, ki jih napis podstavlja.

Gaudentius je deloval v relativno mirnem času. Vzneseni poziv, naj se zemlja raduje, naj s cvetjem ovenča pokojnikovo telo, ter želja, naj balzam zaljša njegovo truplo, ne sodita v čase vojnega vrveža. Dalje avtor naglaša, da so se verniki učili božje postave, ko jim jo je škof z milim glasom razlagal. Izvrševal je torej svojo učiteljsko službo in vernikom delil duhovne dobrote redno, brez večjih motnjav. Zadnja dva verza, naj rajni prosi pri Gospodu, da ne pride v njegovo čredo lev, se nanašata predvsem na zapletljaj, ki bi mogli nastati za sedisvakance in pri volitvi novega škofa. V tem z Eggerjem soglašam. Nemara pa je avtor imel v mislih tudi zunanje sovražnike, katerih je bila Gaudentijeva cerkev dotlej obvarovana, ki pa se je slišalo, da divjajo kje v daljnji soseščini.

Po osvajaalnem pohodu Langobardov v Italijo l. 568., ki so mu sledili vpadi Slovencev, takih mirnih časov Celje ni več imelo. Pač pa v prejšnjih decenijah 6. stoletja.

Ako prej izrečena podmena drži, da je avtor nagrobnega spominika v zadnjih dveh heksametrih imel v mislih tudi zunanje sovražnike, bi se smelo misliti na drugo četrtino 6. stoletja in na boje pod nasledniki gotskega kralja Teodorika († 526). Ti boji niso segali na noriška tla, vršili pa so se v tako bližnjih pokrajinah, da je glas o njih mogel vzbujati skrb in strah pri prebivalcih južnovzhodnega Norika.

¹⁴ Šentpavelska mrtvaška knjiga. I. Orožen op. cit. 171.

SPIRITIZEM.

(De spiritismo.)

Dr. Lambert Ehrlich — Ljubljana.

Summarium. — Cum spiritismus in dies dilatetur numerusque asseclorum eius augeatur, necessarium est, ut theologi serio in eo occupentur. Dissertatio bipartita est. I. Explicatur terminologia, quae nunc adhiberi solet, dein in realitatem phaenomenorum paraphysicorum et parapsychicorum inquiritur. II. Explicationes animistica et spiritistica, quae vocantur, exponuntur eorumque defectus deteguntur. In fine dissertationis auctor phaenomena ista occulta in luce historiae, comparativae historiae religionum, ethnologiae necnon theologiae considerata esse dicit. Quam considerationem in speciali dissertatione se instituturum esse promittit.

Moderni spiritizem je nastal v Severni Ameriki okrog l. 1850. in se je naglo širil po vsem svetu. Največjo pobudo pa mu je dala svetovna vojna. V strelskih jarkih kakor tudi v zaledju so se spiritistične knjige naravnost požirale. Prvi zvezek Ohlhaverjeve knjige: *Die Toten leben!* je izšel l. 1917. in je doživel v devetih mesecih 16 izdaj in v kratkem je bilo razprodanih 800.000 izvodov. Podoben uspeh na knjižnem trgu je imela knjiga: O. Lodge, *Raymond oder Leben und Tod*, 1916. Menda se peča danes 70—80 milijonov ljudi s spiritizmom.

Časniki in časopisi najrazličnejših svetovnih nazorov poročajo stalno o spiritističnih sejah, fenomenih, medijih itd. V nemškem, francoskem, ogrskem itd. jeziku izhajajo poljudni spiritistični časopisi.

Za pojave spiritizma so se začeli zanimati tudi znanstveniki. Nastala je cela vrsta društev in institutov, ki se načeloma pečajo s to panogo. Tako v Ameriki in Angliji: *Society for psychical research*, na Dunaju: *Parapsychisches Institut*, v Berlinu: *Deutsche Gesellschaft für wissenschaftlichen Okkultismus*, v Parizu: *Psihološki institut*. V zvezi s temi izhaja veliko število strokovnih revij ali drugih publikacij, tako n. pr. *Proceedings of Society for psychical research*, nemški reviji: *Der Okkultismus*, *Psychische Studien*, v francoskem jeziku: *Annales des sciences psychiques* in *Revue metapsychique*. Danes si je spiritizem pod imenom okultizma ali parapsihologičnih studij priboril v znanstvu svoje mesto, tako da se pri vseh narodih peča cela vrsta učenjakov s to stroko.

Tudi za teologe je spiritizem postal važen problem in tako protestantski kakor katoliški teologi mu posvečajo primerno pozornost. Spiritisti poudarjajo, da je spiritizem važna opora za krščansko filozofijo in teologijo, ker nudi učinkovito orožje proti materializmu; še več, da bo prevzel vlogo pozitivnega krščanstva, ker so baže razodetja duhov po medijih izpopolnitev in nadomestilo za zgodovinsko razodetje, kakor ga krščanstvo uči. Zato se prirejajo spiritistične seje kot božja služba, pri kateri se moli, poje itd. Spiritisti gredo pa še dalje ter razlagajo čudežne pojave pri prerokih in pri Kristusu (n. pr. spremenjenje na Taboru, vstajenje od mrtvih) kot spiritistične fenomene.

Spiritizem je nadalje postal važen pastoralni problem, ne samo za mesta, ampak pravtako za deželo. Tudi v našem narodu je teoretično in »praktično« zanimanje za spiritizem izredno veliko. Kjerkoli so se vršila predavanja, so bile dvorane napolnjene, povsod pa je bilo mogoče tudi ugotoviti sledove »praktičnega« spiritizma.

Kot teologi in dušni pastirji se moramo za ta moderni problem zanimati, ga po možnosti pojasniti in se vprašati, od kod to nagibanje k spiritizmu.

Razpravo mislim razdeliti tako-le:

I. Kratka objasnitev terminologije; fenomeni in njih istinost.

II. Razlaga: 1. Dosedanji poizkusi razlage (animizem, spiritizem). — 2. Poizkus razlage v luči zgodovine, etnologije, primerjalnega veroslovja in teologije.

Za to razpravo sem porabil v glavnem sledeče vire in spise: Schrenck-Notzing, *Materialisations-Phaenomene*, 1923. — Lehmann, *Aberglaube und Zauber*, v nemški prestavi, 1925. — Gulat-Wellenburg, von Klinckowstroem, Rosenbusch, *Der physikalische Mediumismus*, 1925 (se imenuje »Dreimännerbuch«). — Bichlmair, *Okkultismus und Seelsorge*, 1926. — Heredia-Ellerhorst, *Die Wahrheit des Spiritismus*, 1926. — Gatterer, *Der wissenschaftliche Okkultismus und sein Verhältnis zur Philosophie*, 1927. — Malfatti, *Menschenseele und Okkultismus*, 1924/25 (?). — Moll, *Der Spiritismus*. — Nordmann, *L'Au-delà*, 1927. — Raupert, *Der Spiritismus im Lichte der vollen Wahrheit*, 1925. — Tischner, *Geschichte der okkulten Forschung*, II. Bd., 1924. — Kratice v tekstu: S. P. R. = Society for psychical research. — T. = Tischner, *Geschichte...* — G. = Gatterer, *Der wissenschaftliche Okkultismus...* — III. = *Dreimännerbuch*. — N. = Nordmann, *L'Au-delà*.

I. Terminologija; fenomení.

Spiritizem v vulgarnem pomenu je umetnost obče-
vanja z dušami mrtvih. Ker to občevanje posredujejo ljudje,
ki imajo za to posebno zmožnost, tako zvaní mediji, se spiri-
tizem imenuje tudi mediumizem.

Danes se rabi v zvezi s spiritizmom tudi naziv okul-
tizem, ki je pomenil v prejšnjih stoletjih vse tajne vede
kakor alhimijo, magijo, astrologijo itd. Znanstveni okultizem
je danes veda, ki preiskuje na medijih nadnormalne fizične in
psihične pojave, ki presegajo nam znane sile človeka in katere
je povzročila kaka inteligenca. Razlaga, ki pripisuje take po-
jave nam sedaj še neznaním silam duše in telesa, se imenuje
animistična, druga, ki pripisuje te fenomene duhovom
(bodisi dušam mrtvih ali drugim duhovom), se imenuje spi-
ritistična.

Ker imenujejo nadnormalne fizične pojave metafizične
ali parafizične, duševne pojave pa parapsihične, govorijo znan-
stveniki danes tudi o parafiziki in parapsihologiji
namesto o okultizmu.

Med parafizičnimi pojavi omenjamo teleki-
nezo, premikanje predmetov brez vidnih ali čutnih sredstev,
materializacijo (= tele-, ektoplastiko), ustvar-
janje novih tvorb, predvsem orgáničnih (rok, glav itd.); ide o-
plastika pomeni, da medij svojo snov vzmetava in pre-
tvarja.

Med parapsihičnimi pojavi: psihografija
pisava, nastala brez vidne ali čutne pomoči kakega človeka;
čítanje misli, prenos misli od ene navzočnih oseb na
drugo; telepatija, prenos misli na osebe v dalji, oziroma
prejemanje vtisov iz dalje; psihoskopija (-metrija); nad-
normalna zaznava zadev kake osebe po dotikanju ali tipanju
kakega njenega predmeta; bistrovidnost, drugi vid,
doznava dogodkov in predmetov, prostorno ali časovno od-
daljenih.

Parafizični fenomení.

Iz nepregledne mase fenomenov, ki jih je zbrala ogromna
spiritistična literatura, hočem navesti nekaj tipičnih zgledov.

a) Trkanje, telekineza, svetloba.

L. 1891. je slovita Eusapia Paladino (III, 160; T., 308) v Neaplju pred prvim učenjakom za duševne bolezni, Lombrosom proizvajala sledeče: Ko je več profesorjev gledalo na roke in noge medija, je prišel zvonček sam od druge mize pred učnjake; prišla je mizica sama iz druge sobice, gvitare so same igrale; l. 1892. so frčali v neki seji v Milanu razni predmeti sami po sobi, prikazovale so se roke, ali pa so se tuje roke dotikale navzočnih. Lombroso je končno izjavil: »Prese-nečen sem in obžalujem, da sem tako dolgo tajil možnost spiri-tističnih pojavov.«

L. 1925. meseca oktobra in l. 1926. meseca maja je gospa Silbert (57 let stara) v Gradcu pred profesorji Gattererjem Michelitschem, Walterjem, Udejem in drugimi proizvajala sle-deče (G. 54 s.): Medtem ko počivajo njene roke mirno na mizi, začne trkati v mizi, potem v stenah, na glasovirju; zdaj votlo potem ostro, končno je razbijalo, zdaj počasi, zdaj naglo kakor prasketanje strojnih pušk. Duh »Nell«, tako se je sam ime-noval, je narekoval razne stvari tako s trkanjem ali pa je medij Silbertova videla odgovor v črkah pred seboj. Ako je kdo kako melodijo z rokami začel trkati na mizo, je nadaljeval »Nell« trkanje pravilno do konca, tudi melodije tujih pesmi.

Ko so sedeli omenjeni pri polni razsvetljavi okrog mize je ta ali oni vzkliknil: Dotaknila se me je roka! Ali če je kdo hipoma pomolil roko pod mizo, češ »Nell« naj jo prime, je tuja roka segla vanjo ali jo krepko stisnila.

Cigaretne doze, ure, zvončke, ki so jih položili pod mizo, je neka tajna sila vlačila sem in tja po tleh; večkrat so skočili na mizo, hipoma zginili in gospa Silbert jih je potem vlovila kakor v zraku (G. 53). Pa tudi polne čaše kave in vina so se premikale in so romale po sobi, ne da bi se izlila kapljica.

V bližini gospe Silbert so se pojavljali zeleni svetlobni prameni, ki so švigali kakor meteorji okrog nje.

V Pragi se je l. 1927. zgodilo sledeče¹: Gospa Silbert je bila v nekem gledališču in hipoma se je pojavilo okrog nje zelenkasto svetlikanje. Ko so vseučiliški profesorji Syllaba, Mareš, Fischer i. dr. preiskovali pojave, jih je duh »Nell« pri-jemal za roke itd. Zdelo se jim je, da so v stiku z nekim ne-

¹ Življenje in svet, 1927, str. 1168 s.

znanim svetom. Duh »Nell« se je izdajal za nekega človeka iz 15. stoletja.

V Gradcu je »duh Nell« večkrat v zaprtih kuvertih kaj napisal ali graviral svoje ime na ure, doze itd.

V mnogih sejah je l. 1914. Poljakinja Stanislava Tomczik pred zdravnikom dr. Schrenck-Notzingom dvigala krogle ali tehtnice višje in nižje, kakor je s svojo roko prišla samo v njihovo bližino, ne da bi se jih dotikala.

b) Roke, obrazi, telesne prikazni »duhov«
(materializacije, teleplastika).

Monakovski zdravnik Schrenck-Notzing² je delal l. 1910 do 1914. v Parizu in v Monakovem poizkuse s Francozinjo Carrière, ki se imenuje kot medij »Eva«. — Pojavljala se je mnogokrat kaka megljena snov, ki se je polagoma zgoščala; bila je kakor gaza ali svilnata vata; prihajala je ta fina stvar iz nosnic, ust, glave, rok medija »Eve« in se polagoma razvijala v roke, noge, v obraze, potem v celotne telesne prikazni. Obrazi in glave so bili, kot da rastejo iz telesa »Eve«. Enkrat so spoznali obraz umrlega pisatelja Bissona, potem zopet koga drugega. Obrazi, glave, ki so navidezno rastle iz glave, telesa medija Eve, so se pogosto kazale v omenjenih sejah.

Učenjaka dr. Geley in Richet v Parizu³ sta delala poizkuse l. 1920.—21. s Poljakom Francem Kluskim. Iz njega so izhajale tajinstvene megljene snovi, ki so se polagoma zgoščale v pravcate roke in noge. »Duh« je na prošnjo učenjakov roko in nogo pomočil v parafin, tako da je ostal tenek odliv roke in noge, ko se je spet razblinila.

Roke »duhov« se večkrat dotikajo navzočnih. Tako je 18. nov. 1910 otroška roka s tremi prsti in nohti močno otipala roko zdravnika Notzinga.

Zdi se, da so duhovi postali v zadnjih letih bolj previdni ali bolj rezervirani: prej so se namreč duhovi v spiritističnih sejah pogosto javljali v celi človeški velikosti. Znani so pojavi iz l. 1873. in 1874. pri mediju Florenci Cookovi (1856—1904), ki jih je preiskoval kemik William Crookes (T., 57 s.). Pojavljala se je v sejah ženska prikazen, ki si je nadevala ime

² Schrenck-Notzing, op. c. 505.

³ Idem, op. c. 630 s.

»Katie King« in je baje živela pred nekaj stoletji. Ko je medij Florence Cook (18 letno dekle) ležala v spiritističnem spanju v kabinetu, je hodila »Katie King« po sobi, Crookes se je s tem »duhom« celo sprehajal z roko v roki po sobi. Crookes izjavlja: Imam popolno izvestnost, da sta »Katie King« in Florence Cook dve različni osebi. Glede terminologije omenim: »idioplastika« pomeni tvorbe, ki jih medij iz sebe vzmeta na zunaj; nekateri govorijo tudi o »efluvijih«, »efflorescencah« v istem smislu.

c) Duhovi se dajo fotografirati⁴,

seveda prvič v Ameriki! Neki Mumler, fotograf, je hotel l. 1862. samega sebe slikati in za njegovo sliko se je pojavila na plošči slika njegovega umrlega očeta. Mnogo ljudi se je dalo slikati pri njem in nevidni duhovi so se pojavljali na slikah poleg njih.

Parapsihični fenomeni.

a) Duhovi pišejo (psihografija).

Crookes poroča l. 1874., da je držal medij gdčno. Fox za obe roki in da se je spustila od stropa blesteča roka, ki mu je vzela iz rok svinčnik, naglo napisala nekaj na papir, vrgla svinčnik proč in zopet izginila v temi (T. 73).

Fizik Barrett v Dublinu je držal, kakor poroča »Psychography« l. 1878. (T. 72), desko na mizi, pod desko je bil majhen košček škrlja, medij Slade se je dotikal z eno roko deske. Takoj se je čulo neko škripanje in praskanje po deski, deska je bila popisana.

b) Telepatija, bistrovidnost, psihoskopija (-metrija), inkarnacije, »križno dopisovanje«.

V Angliji in Ameriki je posebno društvo za preiskovanje duševnih pojavov (Society for Psychical Research), ki preiskuje že dolga leta razne pojave na medijih in izdaja tudi poročila o teh preiskavah. Najobširnejša so poročila (3000 str.), ki jih je to društvo priobčilo o gospej Piper iz Bostona v Ameriki. Ta gospa je začela nastopati kot medij leta 1884. (T. 174 s.).

⁴ Lehmann, op. c. 326 s.

Veliki učenjaki, kot znani filozof James (1842—1910), univ. profesor Hyslop (1854—1920), Richard Hodgson (1855—1905), so se v mnogoštevilnih sejah zanimali za izjave gospe Piper, ki je trdila, da sprejema svoja poročila od duhov, ki so se označevali kot dr. Phinuit, Pelham itd. in so živeli kot sloviti možje v srednjem veku. Posredovali so med njo in med dušami mrtvih. Gospa Piper je večkrat poznala najbolj skrite zadeve kakega mrtvega, čeprav ni poznala njegovih še živečih sorodnikov. Opisala je hiše in stanovanja in opravo, kjer je nekdanj ta ali oni stanoval. Enkrat je javila Amerikancu Minotu Savage-u, da ga njegov umrli sin prosi, naj takoj odstrani neke skrite spise iz sobe, kjer je nekdanj stanoval. Oče je spise tudi res našel. Ponovno je napovedala tudi približno čas smrti za nekatere sorodnike onih, ki so sejam prisostvovali.

Učenjaki, ki so se sej udeleževali, so izjavili, da je gospa Piper večkrat v slogu, v načinu izraževanja, v zunanjih kretanjah zelo presenetljivo tega ali onega mrtveca označevala ali posnemala (inkarnacija), in navzočni so nujno dobili vtis, da gospa res občuje z mrtvimi.

Posebno tajinstven pojav je vzajemno dopisovanje (Kreuzkorrespondenz), da mediji, ki bivajo v različnih deželah, podajajo istočasno izjave, ki se med seboj izpopolnjujejo ali ki so v neki notranji zvezi (T. 188). Tako n. pr. so 8. aprila 1907 gospa Holland v Indiji, gospa Piper v Londonu in gospa Verrall v Cambridge-u govorile o istem predmetu. Taki pojavi so vzbudili vtis, da je, kakor pravi profesor James, neka enotna tuja volja vmes (T. 192).

Gospa Piper je večkrat tudi znala povedati, kakšni predmeti so v zaprtem zaboju.

Medij in črni kabinet.

Tajni pojavi se kažejo predvsem v temi in ponoči. V kotu sobe se napravi črni kabinet, zavese se zagrnejo, da zakrivajo posredovalno osebo, medij, pred opazovavci. Kvečjemu medla, rdeča luč sme brleti. Kabinet je črno tapeciran, medij navadno črno oblečen.

Medij kmalu preide v posebno spiritistično spanje, ki ga imenujejo »trance«. To ni navadno spanje, ampak medij je nekako odmaknjen zunanjemu svetu, je med spanjem in bde-

njem, vtopljen v notranje gledanje in neobčutljiv za zunanje vtise. Medij se ali sam spravi v to stanje s tem, da sklene, odtegniti se vsem zunanjim vplivom, željam in mikom, in z naporom osredotoči vse svoje mišljenje in hotenje na to, da stopi v stik z duhovi, ali pa kdo drugi ga umetno uspava, kakor se to godi pri hipnozi.

Pri mnogih medijih narava nekako trpi ter se upira. Medij stoka, se vije in trese v krčih, usta se penijo itd. V tem stanju medij navadno ne ve, kaj se je zgodilo v tem nenavadnem spanju.

Spiritizem med Slovenci.

Dne 16. januarja 1928 se je vršila v Trbovljah spiritistična seja vpricho srezkega poglavarja. Kakih deset žensk je sedelo v pisarni okrog mize; zakrile so si obraz in začele moliti ter pozivale duhove. Nekatere ženske so se začele krčevito tresti in ena izmed njih je vprašala: »Dragi brat, prvi na moji desni, povej, kdo si!« »Ferdinand Jožičar, cestni delavec iz Notranske, umrl pred 178 leti.« Žena, ki se je tresla, je izjavila, da Jožičar trpi in da naj molijo zanj. V drugi ženski se je oglasila duša Josipa Markoviča iz Krškega, ki je umrl pred 48 leti. »Trpim, hudo trpim... Bog me je kaznoval«, tako je izjavil (Slovenec in »Jutro«, 19. jan. 1928).

Resničnost pojavov.

Najlaže opravijo s spiritizmom oni, ki pravijo, da je vse goljufija, prevara; seveda bi bila s tem vsa vprašanja nakrat rešena.

Toda je ta rešitev resnična? je-li znanstvena?

a) Slučaji prevare.

Veliko medijev, recimo večina, je bilo v teku dolgoletnih poizkusov v tem ali onem slučaju razkrinkanih kot taki, ki so skušali varati. Nekaj zgledov!

Medij *Pinckert* je l. 1892. govoril (v Berlinu) po navodilu duha »Martina«, kakor je izjavil; pred kabinetom sta nastopila še dve druga duhova, ki sta izginila, ko ju je zdravnik dr. Moll obrizgal z neko rdečo tekočino. Ko je potem Moll preiskal Pinckerta, je našel v njegovem žepu neko tenčico, skupaj zvito, ki je bila vsa rdeče obrizgana: torej duh v žepnem robcu!

Slovito Eusapio Paladino (III, 160 s.), Italijanko ki je dvigala mizice itd., je v New-Yorku zadela usoda. Amerikanec, ki je ležal skrit pod mizo, je zgrabil njeno nogo, ki jo je bila potegnila iz čevlja, da bi prijela za gvitaro: duh v nogi!

Madjar Ladislav Laszlo (III, 471) je nekaj časa v Budimpešti proizvajal razne prikazni in duhove. Varal je dolgo časa vse učenjake, a l. 1923. so ga razkrinkali. Njegov tovariš Schenk je skočil pri neki seji k njemu ter mu iztrgal »duha«, ki se je izkazal kot neka fina snov kakor kak šifon ali gaza. Skrival jo je za ušesi ali jo celo požrl, jo izbruhal ter z jezikom odvil. Enkrat je to snov skril celo v suknjo zdravnika dr. Schrenck-Notzinga ter potem iz črnega kabineta segel v suknjo po njo: torej duh za ušesi, v želodcu itd.

Danca Ejnar Nielsena (III, 464, N. 57) so razkrinkali l. 1921. ter ugotovili, da je imel snov za izdelovanje »duhov« spravljeno v mastniku!

Leta 1873. so prijeli duha »Katie King«, ki se je izkazal kot medij Florence Cook.

Katleen Goligher, ki je proizvajala »ektoplasme«, katere je fizik Crawford do l. 1920. imel za resnične, je bila razkrinkana od zdravnika Fournier d'Albe-a (N. 64).

Takih in podobnih slučajev bi mogli še več navesti.

Tudi fotografije duhov so se izkazale kot prevara.

Fotografa duhov, Francoza Bugueta⁵, ki je l. 1873 začel v Parizu izdelovati fotografije duhov, je razkrinkal drug fotograf Lombard, ki je zahteval, da se plošča, preden jo je Buguet vtaknil v aparat, razvije, in izkazalo se je, da je duh že na plošči. Buguet je imel več nagačenih »duhov«, slik itd., ki jih je prej spravil na plošče.

Glede duševnih pojavov, ko mediji gledajo navidezno v preteklost ali bodočnost ali vidijo oddaljene predmete in poznajo tajne stvari, misli, je treba predvsem opozoriti na to⁶, da nekateri mediji potujejo najprej tajno od mesta do mesta ter poizvedujejo po policiji, otrocih, znancih, služkinjah itd. za tajne vesti spirističnih družin, si napravijo veliko knjigo o vsem. Nadalje so mediji med sabo v zvezi in si izmenjavajo ali prodajajo te tajnosti.

⁵ Lehmann, op. c., 329.

⁶ Heredia-Ellerhorst, op. c. 77 s.

Zato pa trdijo nekateri učenjaki, da je sploh nemogoče znanstveno dokazati resničnost okultnih pojavov; poudarjajo, da noben medij ni zanesljivo pošten, vprav ker je abnormalen in ker so tudi okoliščine poizkusov take, da je znanstvena preiskava nemogoča. Zakaj? Za znanstveno preiskavo je potrebno, da učenjak dobro vidi in razločuje, kaj se godi. Tu je pa tema ali pa zelo varljiva rdeča luč. Oni, ki preiskujejo, morajo z napeto pozornostjo gledati po več ur v temen ali medlo razsvetljen kabinet in v tej luči človek nima pravega zmisla za razdalje. Nadalje preiskovavci ne smejo prikazni prijemati ali se jih dotikati: ta pogoj stavi vsak medij, češ, da bi tako prijetanje škodovalo mediju. Vprav zato, da se ne spozabijo, se morajo navadno vsi, ki prisostvujejo, držati za roke.

Za sleparstvo govori tudi to, da se sloviti mediji niso odzvali pozivom znanstvenih komisij, ki so jih hotele preiskati. Amerikanski časopis »Scientific American« je n. pr. razpisal nagrado 2500 dolarjev in časopis »Science and Invention« 10.000 dolarjev za medij, ki bi dokazal resničnost telesnih, vidnih prikazni. A na ta razpis skoraj ni bilo odziva.

Je torej res vse sleparstvo in je res vsak dokaz izključen?

b) Resnični pojavi.

Zdi se, da imamo iz zadnjih časov dokaze za resničnost okultnih pojavov. Prof. dr. Gruber opisuje seje (G. 79), ki so se vršile v Monakovem l. 1922./23. z Willyjem Schneiderjem. V neki seji so držali obe nogi in roki medija, označili so jih tudi z blestečimi trakovi, da bi mogli nadzorovati vse njegove kretnje. Kljub temu so se predmeti premikali in skakali sem in tja.

V seji 17. jan. 1925 v Monakovem, kjer je nastopil kot medij Rudi Schneider (G. 37), je bilo okrog 10 oseb, med temi sedem učenjakov navzočnih. Na dveh mizah so ležali razni predmeti, tamburin, harmonika, gosli itd. Dve osebi sta držali medij, ki je sedel pred kabinetom, za roki in nogi. Zagrinjalo se je samo odprlo, gosli so začele udarjati takt h godbi s tako silo, da so se razbile; harmonika je sama igrala, zvonček se je dvignil v zrak in zvonil, končno so se prevrnile mize.

V seji dne 5. okt. 1925 v Braunau-u je jezuit dr. Gatterer imel poizkuse z istim medijem (G. 45). Držal je na svoji dlani

zvonček in iz zavese se je prikazala mala roka s štirimi prsti, ter zagrabila za zvonček; to je trajalo tri do štiri sekunde, obenem je zdravnik dr. Reh držal Rudija za roki in nogi. Na zahtevo je močno trkalo na okno itd.

Spominjamo tudi na poročila o sejah z medijem Silbertovo.

Zdi se, da taki poizkusi res izključujejo vsako namerno ali drugo prevaro; čeprav torej je bilo mnogo prevar dokazanih, še ni vse nujno prevara, kakor niso vsi dijadi sleparji, četudi nekateri varajo profesorje. Spretnost, previdnost preiskovavca mora pač biti taka, da izključuje prevaro.

Poročila o pojavih pri navadnih sejah, ki jih uprizarjajo uki in neuki ljudje vsevprek, so seveda brez vsake vrednosti, vprav ker nadzorstvo ni zanesljivo.

Če pa izvemo, da se zberejo (Schrenck op. c. 558) strokovnjaki namenoma, da preiskujejo te pojave, če čujemo, da je 1921/22 medij Willy Schneider kazal svoje pojave v 56 sejah in da je prisostvovalo sejam 23 univ. profesorjev, 18 zdravnikov in 19 drugih resnih udeležencev, ki velika večina njih priznava istinitost pojavov, moramo vendar postati previdni s pavšalno sodbo: vse je prevara; tako sodbo navadno izrekajo oni, ki se sami nikdar niso udeležili poizkusov. Kritizirati izjave in izpričevanja drugih ni težko. Kajti vsak zapisnik katerekoli razprave ali kateregakoli dogodka je pomanjkljiv! Če kdo začne predstavljati vejice in črke itd., najde v vsakem zapisniku pomanjkljivosti. Osebni vtis se ne da z nobenim zapisnikom nadomestiti; vtis o načinu dogajanja je pri navzočih tako jasen, prepričevalen in neposreden, da sodi večina njih, tudi učenjaki, da ni prevara. Fenomeni so tako mnogolični in si sledijo tako naglo in v taki razdalji, da je neumljivo, kako naj bi bil medij, ki ga držijo za roki in nogi, mogel kakorkoli sodelovati. O pojavih pri Willyju Schneiderju je izjavil l. 1922. E. J. Dingwall, tajnik društva za preiskovanje duševnih pojavov v Londonu, da so očitni in jasni; ni treba poznati, je menil, nobenih rokohitrstev, da človek spozna istinitost pojavov (G. 90). Izumili so razne aparate, da kontrolirajo kretnje medija; tako rabijo skrite električne toke ali sveteče se znake; toda prišli bodo gotovo čez nekaj časa drugi učenjaki, ki bodo zahtevali za kontrolo novih aparatov, tako da pretirana kritika nikdar ne bo zadovoljna, prav kakor pri čudežih v Lurdu.

Pa bo kdo ugovarjal: medijem, ki so bili enkrat razkrinkani, vendar ne moremo več verjeti. Toda pomislimo, da je »médiumizem« bolesten pojav v človeku. Saj zdravniki izjavljajo, da vsi mediji s časom začno živčno in duševno bolehati. Mediji proizvajajo večkrat v spiritističnem spanju razna dejanja kakor somnabuli, ki hodijo v spanju. Obdani so od opazovalcev, ki vsi napeto pričakujejo pojavov, in marsikateremu mediju je kakor igralcu na odru, ki mora za vsako ceno odpreti usta, govoriti, kazati, peti itd. Mediji so trdno zaverovani v to, da jih v spanju kak duh obsede ali vodi, in zaspijo s to mislijo, da mora duh nastopiti; zamislijo se sami v vlogo duha in nevede ga večkrat glumijo. Niso torej vedno sleparji.

Znan je ugovor proti istinitosti fizikaličnih pojavov. Taki pojavi bi prevrgli naravne fizikalično-kemične zakone, naj jih povzroča človek sam ali kak izvenčloveški faktor. Nadalje so ti pojavi neverjetni, ker se ne dajo poljubno ponoviti kakor fizikalični poizkusi. Že francoski fizik Babinet (1794—1872) je tako argumentiral: označil je fenomene kot »absurdne in naravnim zakonom nasprotujoče«, začensil od »magije starih časov, astrologije, konvulsionarjev v Saint-Medardu (jansenistov), čudežnih ozdravljenj Mesmerjevih, živalskega magnetizma do sedanjih vrtečih se mizic«. Toda danes je cela vrsta teh pojavov priznana in so predmet medicinske znanosti (N. 22). Zagovorniki naravnih zakonov morajo postati bolj previdni in bolj znanstveni. Kdo pozna vse zakone?

Čeprav se okultni pojavi ne dajo poljubno ponavljati, so lahko istiniti. Richet pravi, da se solnčni in lunini mrki tudi ne dajo poljubno ponoviti, kakor tudi meteorji ne padajo ob času, kakor bi mi to želeli, a kljub temu so ti pojavi resnični čeprav je sloviti kemik Lavoisier († 1794) trdil, da meteorjev ni, ker na nebesih ni kamenov! (N. 24.) Presenetljivo je dejstvo, da so vprav naravoslovci velike iznajdbe začetkoma zanikali kot nemogoče.

Največjo težavo delajo naravoslovcem materializacije; človeški udje, glave, roke itd., ki naj izhlapevajo ali iz psihične sile medija ali od kod. Glede teh je še mnogo skeptikov kakor Nordmann (str. 89) in drugi. Dosedanji dokazi so prešibki, da bi brezpočno priznali dejstvo materializacije; tu bo treba več gradiva. Toda pri drugih fizikaličnih pojavih je dvom manj opravičen.

Za istinitost pojavov pri spiritističnih sejah govori še drug razlog: dogodki, ki se tu pa tam pojavljajo kot spontani »strahovi« brez posebnih sej. Oglejmo si tak slučaj (Malfatti, o. c. 178, G. 29).

V letih 1921./22. se je zgodilo v neki gostilni v Lieserbrücke (v bližini Špitala) na Koroškem sledeče: V bližini 15 letne služkinje Ivanke P. je trkalo, škripalo po stropu, stenah, pojavili so se svetli prameni, predmeti, čaše, steklenice so frčale okrog; v bližini medija se je videla »fluidalna« roka. Marca 1922 je stopila v službo pri kapitanu Kogelniku v Braunau-u; 8. maja je »strašenje« doseglo višek. Ključi, pokrovi, posode, krožniki, lopate: vse je letalo po zraku. Ko je kuharica preklela vse, je dobila hipoma rano na glavi. Pojavi so se opisali v angleškem časopisu: »Psychic science« 1922. Ti pojavi so popolnoma podobni onim, ki se dogajajo pri spiritističnih sejah, in je težko reči: vse je prevara. Nekaj poročil o takih dogodkih bom omenil pozneje.

Tudi izredni duševni pojavi so ugotovljeni. Zapisniki S. P. R. nam izpričujejo istinitost telepatije, katero je l. 1881./82. začela S. P. R. znanstveno preiskavati (Tischner 148). Zapisniki omenjenega angleškega društva poročajo o dveh gospeh, Ramsden in Miles, ki sta na razdaljo 20 angl. milj doznavali medsebojne misli (T. 293).

Dokazalo se je, da medij ne ugame samo misli, ampak tudi risbe in številke, ki jih ima kdo drugi pred očmi, ali pa zaznava barvo, na katero kdo misli, ali bolečine ali okuse drugih.

Gospa Piper (T. 176) je v seji 25. maja 1894 izpovedala v prisotnosti univ. profesorja Shalerja podrobnosti o neki ji neznani umrli osebi, od katere so ji dali predmet v roke (psihometrija).

Dr. Chowrin (T. 290) pripoveduje v svoji knjigi: *Experimentelle Untersuchungen auf dem Gebiete des räumlichen Hellsehens* (1919), da je neki medij uganil večkrat vsebino skrbno zapečatenega pisma (bistrovidnost).

Dr. Wasielewski poroča v svoji knjigi: *Telepathie u. Hellsehen* (1921) o poizkusih, pri katerih je medij točno zaznal za predmete v zaprtih zabojih ali bral zaprta pisma in tiskane odlomke. Pa medij je v dogovorjenem trenutku znal tudi

povedati, kaj Wasielewski dela v razdalji 800 km (prostorna bistrovidnost; T. 297).

Da so tudi taki pojavi mogoči, sledi iz tega, da se dogajajo tudi nehotè, ne da bi jih kak medij namenoma hotel povzročiti. Tako pripoveduje Malfatti (*Menschenseele und Okkultismus*, str. 116) sledeči dogodek: V Ötztalu sedijo nekega dne v kmetski hiši ljudje okrog ognja. Hipoma vzklikneta dva: »Si videl?« »Da.« — Videla sta, kako je na nekem mestu snežni plaz zasul voz z ljudmi. Takih pojavov je mnogo in ljudstvo na Tirolskem, Westfalskem in Irskem je tega vajeno.

c) Kaj pravijo učenjaki?

Naravnost priznavajo istinitost fenomenov: Aksakow⁷, Bichlmair⁸, Bisson⁹, Bottazzini¹⁰, Bozzano¹¹, Bradley¹², Carington¹³, Chowrin¹⁴, Crawford¹⁵, Crookes¹⁶, Conan Doyle¹⁷, Driesch¹⁸, Durville¹⁹, Flammarion²⁰, Gatterer, Geley²¹, Grabinski²², Gruber²³, Gutberlet²⁴, Here-

⁷ Animismus und Spiritismus. 1919.⁵

⁸ Okkultismus und Seelsorge. 1926.

⁹ Les Phénomènes dits de matérialisation. 1914.

¹⁰ Die wissenschaftlichen Untersuchungen der Eusapianischen Phänomene an der Universität Neapel. Deutsch von J. Peter, 1908.

¹¹ Les Phénomènes de Hantise. 1920.

¹² Towards the Stars.

¹³ Modern Psychical Phenomena. 1919.

¹⁴ Experimentelle Untersuchungen auf dem Gebiete des räumlichen Hellsehens. 1919.

¹⁵ The Reality of Psychic Phenomena. 1919.²

¹⁶ Researches in the Phenomena of Spiritualism. 1874.

¹⁷ Das Nebelland, 1926. — The new Revelation, 1918. — The vital Message, 1919.

¹⁸ Die metapsychischen Phänomene im Rahmen der Biologie. 1925.

¹⁹ Der Fluidalkörper des lebenden Menschen, 1912.

²⁰ L'Inconnue et le Problème psychique, 1900. — Rätsel des Seelenlebens, 1909. — Les forces naturelles inconnues, 1907. — Unbekannte Naturkräfte, 1908. — La mort et son mystère, 1920.

²¹ L'Etre subconscient, 1919. — De l'Inconscient au Conscient, 1919. — L'ectoplasme et la clairvoyance, 1924.

²² Spuk und Geistererscheinungen oder was sonst? 1922.²

²³ Parapsychologische Erlebnisse, 1925.

²⁴ Der Spiritismus. 1885. — Der gegenwärtige Stand der spiritistischen Bewegung, 1915.

dia-Ellerhorst²⁵, Hyslop²⁶, Jaschke²⁷, Kaesen²⁸, Kotik²⁹, Lambert³⁰, Lodge³¹, Lombroso³², Ludwig³³, Mager³⁴, Malfatti³⁵, Maynage³⁶, Morselli³⁷, Myers³⁸, Ochorowicz³⁹, Oesterreich⁴⁰, Ohlhaver⁴¹, Passaro⁴², du Prel⁴³, Raupert⁴⁴, Richet⁴⁵, Schneider⁴⁶, v. Schrenk-Notzing⁴⁷, Thurston⁴⁸, Tischner⁴⁹, Wasielewski⁵⁰, Zurbonsen⁵¹. — Med temi so Amerikanci, Angleži, Francozi, Italijani, Nemci, Rusi; nadalje so med njimi resni učenjaki, katerih imena smo podčrtali.

²⁵ Spiritism and Common Sense, 1922.

²⁶ Contact with the other World, 1919.

²⁷ Die parapsychologischen Erscheinungen 1926.

²⁸ Spiritismus, 1923.

²⁹ Die Emanation der psychophysischen Energie, 1908.

³⁰ Geheimnisvolle Tatsachen, 1923. — Spuk, Gespenster und Apportphänomene, 1923. — Die okkulten Tatsachen und die neuesten Medienentlarvungen, 1925.²

³¹ The survival of man, 1912. — Raymond or Life and Death, 1916.

³² Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritistici, 1909.

³³ Geschichte der okkultistischen Forschung von der Antike bis zur Gegenwart, 1922.

³⁴ Zur Frage des Okkultismus und Spiritismus, 1925.

³⁵ Menschenseele und Okkultismus.

³⁶ Die Religion des Spiritismus, 1924.

³⁷ Psicologia e Spiritismo, 1908.

³⁸ Human personality and its survival from bodily death, 1903.

³⁹ Experimentelle Studien, 1912, 1913.

⁴⁰ Der Okkultismus im modernen Weltbild, 1923.³

⁴¹ Die Toten leben! 1921.

⁴² Unumstößliche Beweise für den Spiritismus.

⁴³ Philosophie der Mystik, 1910.² — Die Entdeckung der Seele durch die Geheimwissenschaften I. 1910.² II. 1922. — Monistische Seelenlehre, 1926.²

⁴⁴ Der Spiritismus im Lichte der vollen Wahrheit, 1925.

⁴⁵ Grundriß der Parapsychologie und Parapsychophysik, 1923.

⁴⁶ Der neuere Geisterglaube, 1913.³

⁴⁷ Materialisations-Phänomene, 1923.² — Die physikalischen Phänomene der großen Medien, 1926.

⁴⁸ Članek v reviji »The Month«, 1920. — The Problem of Materialisation 1923.

⁴⁹ Einführung in den Okkultismus und Spiritismus, 1923.² — Geschichte der okkulten Forschung von der Antike bis zur Gegenwart, 1924.

⁵⁰ Telepathie und Hellsehen, 1922.²

⁵¹ Das zweite Gesicht, 1916.⁴

Tem nasproti pa stoje drugi, ki zanikajo resničnost pojavov. N. pr. Baerwald⁵², Bappert⁵³, Bessmer⁵⁴, Brühl⁵⁵, Dessoir⁵⁶, Gulat-Wellenburg⁵⁷, Kemnitz⁵⁸, Klinckowstroem, Lehmann⁵⁹, Moll⁶⁰, Seitz⁶¹. Tudi med nasprotniki se nahajajo imena resnih učenjakov. Nekateri nasprotujejo spiritizmu, v kolikor so ugotovili prevaro v tem ali onem slučaju, drugi v načelu ne priznavajo spiritističnih pojavov, ker obstoji po njihovem svetovnem nazoru samo stvar, ki slepo sledi zakonom narave.

Nekateri učenjaki (Crookes, Myers, James, Hyslop) so prvotno zanikali fenomene, a pozneje so jih začeli priznavati.

Tischner, ki je pisal zgodovino okultizma l. 1924, zaključuje svojo knjigo z izjavo (p. 362 s), da se je znanstvenemu preiskovanju zadnjih 80 let posrečilo ugotoviti istinitost izrednih pojavov, in sicer telesnih in duševnih. Glede vidnih telesnih pojavov pravi, da je danes ugotovljena istinitost telekineze (premikanja oddaljenih predmetov) in materializacije (nastanek človeških udov). Pri nos oddaljenih predmetov in neposredna pisava nista tako jasno dokazana, misli Tischner.

Na vprašanje, so li pojavi okultizma in spiritizma resnični, smemo torej odgovoriti: velik del t. zv. spiritističnih pojavov je prevara. Drugi pojavi še niso dosti znani; ne moremo torej izreči sodbe. Ostane pa precejšnje število duševnih in telesnih pojavov, ki se ne dajo več zanikati. Vsaj to smemo reči, da bi bilo drzno zanikati jih v imenu znanosti.

⁵² Der Okkultismus in Urkunden, Die intellektuellen Phänomene, 1925.

⁵³ Kritik des Okkultismus vom Standpunkt der Philosophie und Religion, 1921.

⁵⁴ Članki v reviji »Stimmen der Zeit« (zv. 62, 64, 102, 106).

⁵⁵ Članki v časopisu »Linzer theol. prakt. Qu-schrift« (zv. 77, 78).

⁵⁶ Der Okkultismus in Urkunden. Vom Jenseits der Seele, 1920.

⁵⁷ C. von Klinckowstroem, H. Rosenbusch, Der physikalische Mediumismus, 1925.

⁵⁸ Moderne Medienforschung, 1914.

⁵⁹ Aberglaube und Zauberei, 1925.

⁶⁰ Okkultismus, Mystik, Spiritismus, 1921.

⁶¹ Okkultismus, Wissenschaft und Religion, 1926.

II. Razlaga.

Izvirajo ti pojavi od tajnih človekovih sil (animizem)?

So znanstveniki, ki pripisujejo spiritistične pojave telesni tajni sili v človeku. Baje ima ta sila svoj sedež v človeškem živčevju, ki jo izžareva. Imenujejo to silo »od« ali izžarevanje živcev. Taka sila bi nekako izhlapovala iz človeka kakor tančica ali megla. Opazovalci pravijo, da so videli take snovi, ki so se izvijale kakor ktivo ali pajčolan iz medija in se polagoma zgoščale v kako orodje, s katerim so mediji premikali oddaljene predmete, ali pa postale naravnost roke, noge, obrazi itd.

Toda doslej se takšna izžarevanja živcev ali valovanja, ki bi premikala predmete ali povzročala v naših čutilih vtise in občutke ali ki bi vplivala kakor žarki radija, izkustvenim potom niso mogla ugotoviti, kakor priznava tudi Lehmann (o. c. 665 s.).

Drugi zopet govorijo o posebni življenski sili (»vitalnosti«), ki bi bila različna od telesnih fizikalno-kemičnih sil, in vendar ne duševna, in ki bi uravnavala ostale telesne sile. Baje se je neka »podzavestna snov« vsled življenske sile, ki je v njej, polagoma razvila do zavesti; ta »psihofizična«, »psihodinamična« sila je ustvarila po razvoju ves svet in spéča v podzavesti ustvarja še zdaj iz sebe one mnogolične spiritistične pojave. Tako približno razlagajo Geley, Schrenck in drugi okultne fenomene (T. 374). Pa kdo more razumeti, kako naj se pojavlja poleg fizikalno-kemičnih energij še neka drugovrstna, »vitalna« energija? Fiziki pravijo, da je količina energije, ki se javlja v procesih narave, vedno ista (zakon o ohranitvi energije), a tu bi iz nekega neznanega vira vrela vedno nova energija, oziroma bi zopet izginjala. To kar uravnava fizikalno-kemične sile v živem organizmu in kar je različno od teh sil, je vprav bistvo življenja in kaže na »andere Seinsart«, kakor pravi Driesch, na nekaj nematerialnega, z eno besedo na dušo, pravimo mi (prim. A. Ušeničnik, Uvod v filozofijo II, 102).

Te in podobne teorije, ki zanikajo človeško dušo kot nadvarnega duha, so za razlago okultnih pojavov nezadostne. V teh pojavih se očituje izrazita inteligentna sila, ne samo pri duševnih, ampak tudi pri fizikalnih fenomenih. Večji in komplicirani pojavi stoje očitno pod nekim vodstvom, ki je neodvisno od prisotnih. V slučaju Silbertove so se premikali pred-

meti v zraku, se izogibali oseb in medij jih je ulovil, roke so se dotikale obrazov. Omenjene teorije niti takih fizikaličnih pojavov ne morejo razložiti, ker kaže njihova smotrnost na duhoven princip.

V izredni meri pa se pojavlja smotrno delovanje inteligence v parapsihičnih pojavih, kakor v telepatiji, bistrovidnosti, predvsem gledanju v bodočnost. Mnogi mislijo na duševne, tajne sile medija, ki se baje pojavljajo v spiritističnem spanju v nam doslej še neznani meri.

To teorijo zagovarjajo n. pr. Tischner, Lehmann in drugi. Možnosti bi bile sledeče:

- a) Medij črpa spomine iz lastne zavesti in podzavesti (kriptomnezija).

Vsak človek ima veliko zakladnico spominov, ki se večkrat nehote pojavljajo; večkrat kak vtis sedanosti pokliče iz podzavesti celo vrsto pozabljenih vtisov (recimo slika davno umrlega znanca). Tudi avtomatične kretnje se pojavljajo, ki izvirajo iz podzavesti. Večkrat nam pomagajo umetna sredstva, da vzbudimo take pozabljene spomine. Zagledamo se kam, da nekako ustavimo svoje misli, potem pa pridejo pokopani spomini na površje. Narodí v raznih delih sveta rabijo kake blesteče predmete, recimo kristale ali zrcala ali gledajo v vodo; ponekod nastavljajo školjke na uho; gledanje v praznino in poslušanje povzroča neko trenutno zamaknenje ali hipnotično spanje in trenutno duševno odsotnost, da se pozabljeni spomini tako rekoč lahko prerinejo na površje. Pri Avstralcih in drugih preprostih narodih imajo take vidce za čarovnike.

Celo avtomatično pisanje medijev se da deloma tako tolmačiti, saj vsak človek nezavestno večkrat kaj riše ali piše. Za vzbujanje podzavestnih vtisov nam nudi dramatičen zgled filozof Flournoy v svoji knjigi »Des Indes à la Planète Mars, 1909 (T. 278, Lehmann, o. c. 662). V tem svojem delu razlaga pojave, ki jih je opazoval pri mediju Heleni Smith v mnogoštevilnih spiritističnih sejah. Helena Smith je igrala v spiritističnem spanju vlogo zgodovinskih oseb in je spletla cele romane. Izvrstno je glumila vlogo kraljice Marije Antoinette ali pa vlogo neke Arabkinje iz 15. stol., ki je živela v Indiji; pisala je in govorila nekaj stavkov v arabščini in v sanskritu. Drugič

je opisala celo ljudi in živali na planetu Marsu in sestavila jezik, ki ga baje tam govorijo. Spiritisti so verjeli njeni izjavi, da dobiva poročila od raznih duhov. Flournoy pa je dokazal, da je vse samo iz podzvesti medija, ki je vzbujal spomine iz knjig, prebranih v mladosti. V spiritističnem spanju se lahko cepi osebnost v tem smislu, da gotovi idejni kompleksi silijo v ospredje zavesti in sicer s tako močjo, da prenesemo lastno osebnost na tuje osebe. Saj se nekaj podobnega dogaja tudi v navadnem spanju (n. pr. prepiramo se sami s seboj itd.). Jezik prebivalcev na Marsu je bila pokvarjena francoščina. Helena Smith je pač imela izredno pisateljsko domišljijo, ki ji je pomagala pri teh podzavestnih tvorbah. Trditve medija, da o tem ali onem ni ničesar in nikdar vedel, ne omajajo te razlage, ker gre za vzbujanje podzavestnih spominov.

Toda ta razlaga ne pojasni vseh okultnih pojavov, ker medij zaznava dostikrat njemu res popolnoma tuje stvari in domisleke. Zato govorijo o drugi možnosti.

b) Medij črpa iz zavesti in podzvesti drugih.

Pred vsem je podzavest, kakor trdita Lehmann (o. c.) in Baerwald (*Die intellektuellen Phänomene*, 1925), ključ za rešitev vseh okultnih ugank.

Vzemimo zgled. Neki Dorr je vprašal l. 1908. medij Piperjevo (T. 193), kakšne misli ji pridejo pri besedi »Lethe«; polagoma je omenila razna imena kakor Iris, Morpheus, govorila je o votlini, spanju, puščicah itd. Vse to se nahaja v neki bajki Ovida, ki jo je bral g. Dorr v mladosti, na katero pa je popolnoma pozabil. Tischner razlaga to tako, da je Dorrova podzavest sama to prenesla na medij.

Tako skušajo razlagati tudi skrivnosti križnega (vzajemnega) dopisovanja. Pri tem pojavu je morala porazdeliti neka inteligenca delne misli na več medijev. Katera? Tischner misli (T. 195 s.), da lahko kaka podzavest telepatično razdeli na več strani svoje misli; saj vendar tudi v hipnozi podzavest izvrši zelo komplicirane duševne procese; v hipnotičnem spanju zna podzavest posnemati druge osebnosti; zakaj bi torej podzavest ne mogla tudi bolj samostojno postopati, po načrtu razdeliti medijem vloge itd.

Toda ta argumentacija znanstveno ni točna. Recimo, da vsa ona poročila medijev ne presegajo vsebine podzvesti na-

vzočnih ali prizadetih oseb, bi iz tega sicer smeli sklepati, da izvira znanje medijev iz podzvesti drugih, ne sledi pa iz tega prenos po telepatiji, to se pravi: neposreden oseben prenos od podzvesti do podzvesti. Za ta prenos misli od podzvesti na podzavest predvsem ni nobenega izkustvenega dokaza; kajti vsi slučaji, v katerih se dokazuje doznava vsebine iz druge podzvesti po kakem mediju, dokazujejo v resnici samo to, da je medij nad normalnim potom doznal vsebino tuje podzvesti, nikakor pa ne dokazujejo onega neposrednega prehoda. Kaj pa, če je črpala izvenčloveška inteligenca iz tuje podzvesti?

Možnost takega neposrednega prehoda od podzvesti do podzvesti je nadalje težko umljiva. Da vsled dotikanja rok, šepeta ustnic itd. razberemo kako misel drugega, je umljivo. Težje pa je priznati »duševne žarke ali valove«, »Gedankenwellen« (Dr. Giese, *Die Lehre von den Gedankenwellen*, 1910), ki baje izžarevajo iz naših možganov v svetovne prostore, kjer jih mediji ulove, kakor n. pr. antene sprejemne postaje ulove električne valove. Saj misli Richet (*Grundriss der Parapsychologie u. Parapsychophysik*, 1923), da ima človek poseben tipalni čut, ki bi mogel dojemati kake miselne valove.

Seveda so to same teorije po analogiji radio-valov, kolikor bi fizikalično-kemični procesi v možganih mogli oddajati take odtenke v svet. Toda samo na sebi analogije ne dokazujejo nič in so lahko zapeljive, kakor tudi Tischner (*Über Telepathie u. Hellsehen*, 1919) omenja. Sprejemni čut, kakor si ga misli Richet, bi bila neka nam doslej neznana zmožnost človeškega organizma, popolnoma različna od nam znanih čutov in čutil.

Sicer pa vse te teorije odpovedo pri bistrovidnosti (drugem vidu) v bodočnost, ko n. pr. kdo zagleda mrtvaški oder z mrličem, ki ga, recimo, čez nekaj let v resnici vidi v isti obliki, na istem mestu itd. N. pr. trgovec Theodor Simon iz Westfalskega poroča, da je njegov 20 letni brat pri večerni molitvi hipoma zagledal v drugi sobi luč, ki je obsevala mrtvaški oder z očetovim truplom. Več let pozneje se je to gledanje do pičice uresničilo (Zurbonsen, *Das zweite Gesicht*, 1908² p. 53).

Pri gledanju kakega dogodka v bodočnosti niti izžarevanje predmetov niti možgansko valovanje kake podzvesti ne pride v poštev. Glede istinitosti teh pojavov bodi omenjeno; čeprav je marsikak takšen pojav izrodek domišljije in halucinacije, ki

nastane vsled slutenj ali pa sploh nima notranje zveze z bodočim dogodkom, ker ga videc ali sanjač samo umetno prilagodi resničnemu dogodku, se resni znanstveniki ne morejo odtegniti vtisu, da so slučaji resnične bistrovidnosti, to se pravi, da nekateri ljudje spoznavajo bodoče dogodke, ki niso v nobeni vzročni zvezi s sedanostjo. Tischner (str. 30) pravi, da so S. P. R., Annales des sciences psychique in Psychische Studien objavili toliko kritično preiskanih slučajev, da ni dvomiti o pojavu.

Lehmann (Aberglaube und Zauberei 1925, str. 597), trdi, da je bistrovidnost nedokazana in da se vsa taka poročila dajo razlagati z delno ali navidezno podobnostjo dogodka in spomina. Toda take trditve ne upoštevajo vsega materiala. Lehmann se sploh krčevito trudi, da bi razložil vse spiritistične pojave na naraven način, ali pa jih taji. Iz Lehmanna črpajo oni, ki se upirajo katerikoli spiritistični razlagi, navadno svoje argumente. Toda Lehmann je v marsičem nezanesljiv. N. pr. glede vere in magije primitivnih narodov⁶².

Pred vsem pa odpove teorija podzvesti in sploh vsaka animistična teorija pri fizikalčnih pojavih spiritizma in spon-tanih dogodkov, pri »strahovih«.

Kakor nam kažejo dela učenjakov iz zadnjih časov (E Bozzano⁶³, Br. Grabinski⁶⁴, J. Illig⁶⁵, R. Lambert⁶⁶, Kemmerich⁶⁷),

⁶² Nekateri učenjaki, ki čutijo nezadostnost te razlage, mislijo zato na drug izhod. Duša črpa morda iz znanja »praduše«, »vesoljnega človeškega duha«, ali pa vsi predmeti so prepojeni z nekim »parfumom« duševnosti, ki spominja na vse osebe, ki so kdaj bile v stiku z njimi, medij pa v svoji tenkočutnosti doznava take sledi.

Drugi spet mislijo (kakor Oesterreich, Der Okkultismus im modernen Weltbild. Sibyllen-Verlag, Dresden 1923), da so izvestni mediji v telepatični zvezi z vsemi živimi. Morda imamo celo od početka sveta nepretrgano telepatično tradicijo v tem smislu, da so živeli mediji ob vseh časih, ki so tako ohranjali in izročali ves idejni zaklad preteklosti poznejšim rodovom. Tako bi mogel kak medij slikati recimo bitko Grkov pri Marathonu (G. 105). Wasielewski govori v svojem delu »Telepathie und Hellsehen« o panesteziiji, zmožnosti, s katero bi človek mogel nekako vse doznati brez ozira na časovne in prostorne prilike (T. 298).

⁶³ Les Phénomènes de Hantise. Alcan, Paris 1920.

⁶⁴ Spuk- und Geistererscheinungen oder was sonst? Borgmeyer, Hildesheim 1922.

⁶⁵ Ewiges Schweigen? Unio Deutsche Verlagsges, Stuttgart 1924.

⁶⁶ Spuk, Gespenster, Apportphänomene. Pyramidenverl., Berlin 1923.

⁶⁷ Gespenster und Spuk, Lhotzky, Ludwigshafen 1921.

je dokazano, da so se pojavljali razni strahovi (ropot, glasovi fantomi) več let na istem prostoru. Vzemimo slučaj, ki se je zgodil l. 1916. v Oeslu v Šleziji (G. 235). Uradnik Fenske je najel stanovanje in 20. jan. so se pojavili razni ropoti: trkalo je, hreščalo, potem se je zdelo, da kdo prežvekava ali požira, potem spet je bobnalo, igralo na gosli, slišalo se je kukanje kukavice. Pri teh pojavih se je začutil tudi mrzel piš, nadalje so se kazale ognjene iskre itd. Pred vsem so sledili ti pojavi obema deklicama od sobe do sobe. Stranka je morala zapustiti stanovanje.

Istega leta se poroča o strahu v Grosserlachu na Württembergem, kjer je v neki hiši plesalo poleno na ognjišču ali pa se premikalo skozi okno, dalje so vse posode skočile s svojih mest, ali pa so padale naravnost po osebah, končno so skočila vrata iz tečajev, postelje so se raztrgale itd., tako da je morala stranka zapustiti hišo.

Jasno je, da tukaj psihična sila medija (podzavest) ne more priti v poštev. Kajti medija pri teh strahovih sploh ni, ali kdo bi se tako osmešil, da bi hotel pripisovati preganjanje onih dveh otrok po sobah njuni podzavesti, ali pa pobijanje posod in plesanje polen podzavesti kmetov, ki so te nenavadne fenomene dolgo gledali. Pred vsem pa je katerakoli podzavest izključena v slučaju, ko se pojavljajo taki strahovi pri ljudeh, ki niso ničesar vedeli o tem.

Tudi fizikalni pojavi so večkrat taki, da presegajo katerekoli naravne sile medija. Omenili smo pri gospej Silbertovi pojave svetlobe, trkanje, pred vsem pojave, ki so očitno pod vplivom kake inteligence. Premikajo se predmeti ali se prišajajo na izrečno željo, godala svirajo, končno se pojavljajo udje telesa, glave, ki imajo znake pravega življenja.

Se da vse to razložiti z duševno potenco medija samega?

Sicer je res, da so pojavi v nekem nujnem stiku z medijem. da se kake telesne tvorbe ali tudi premikanje predmetov pojavljajo v bližini medija, da je ves organizem medija med pojavi v stanju skrajnega fizičnega napora, da se vije v krčih, da stoka, da so srce, živci in mišice prizadete, da se zmanjša telesna teža itd. Vse to kaže, da medij nekako sodeluje pri ustvarjanju fenomenov. Nikakor pa ne dokazuje, da so zgolj naravne sile medija na delu.

Znanstveno pravilno je, da upoštevamo vse pojave, ne samo nekatere neznatne. Kako naj si pa razlagamo, da naj duša medija hipoma pretvori lastno snov v druge zunanje organske tvorbe, ki so anatomske pravilno zgrajene, ali pa kako naj človek sam v zvezi s temi tvorbami odda ali izgubi znaten del svoje teže? Ali ne gre tukaj za proces, v katerega so zapleteni milijoni celic? Francoski učenjak Geley, ki je delal veliko poizkusov na tem polju in napisal več del, priznava v svojem delu »De l'Inconscient au Conscient«, Paris, 1919 (G. 130), da višji in komplicirani pojavi očitujejo neko namerno tendenco, za katero medij ni odgovoren, tako da ne moremo najti izvora teh pojavov niti v normalnih niti v abnormalnih vtisih in stremljenjih medija.

S tem pa pridemo do novega vprašanja.

Ali so udeleženi duhovi mrtvih?

Sloviti ameriški psiholog James, ki je večkrat delal poizkuse z medijem Piperjevo, je še v zadnjem spisu o tem mediju (1909) izjavil: Imam vtis, da je bržkone vmes tuja volja... če me pa kdo vpraša, ali je res hotel Hodgson (učenjak, ki je bil umrl l. 1905.) stopiti v stik z menoj ali pa če je to bil drug duh, ki je posnemal Hodgsona, bi ne znal odgovoriti (Tischner 216).

Hyslop (1854—1920), profesor filozofije, je bil najprej materialist, a polagoma se je vsled poizkusov z medijem Piperjevo prelevil v spiritista. Pred vsem ostro kritizira teorijo telepatskega prenosa iz podzvesti drugih. Poudarja, da ves način javljanja raznih vesti, kakor se dogaja pri medijih, kaže na to, da stoje za medijem samostojne osebnosti. Omenili smo že prej, da je tako daleč segajoča telepatija samo podmena, ki izkustveno nikakor ni dokazana (Tischner 218). Dr. Hodgson, ki je bil razkrinkal teozofistko Blavatsko, se je največ pečal z medijem Piperjevo in se je končno odločil za spiritistično solucijo.

Najznamenitejši učenjak angleškega društva S. P. R., Frederic Myers († 1901), dokazuje v svojem glavnem delu: *Human personality and its survival from bodily death*. London 1903, da vplivajo duhovi (misli na duhove mrtvih) na medij. O medijih Staintonu Mosesu in Piperjevi misli, da sta bila obsedena od takih duhov.

Angleški fizik Barrett je prvotno vse pojave razlagal s teorijo valovanja, a končno se je nagibal k spiritistični razlagi.

Bozzano priznava v svojem delu: *Les Phénomènes de Hantise* (1920) istinitost spontanih strahov in jih pripisuje duhovom (Tischner 284). Do istih rezultatov sta prišla Nemca Kemmerich (*Gespenster und Spuk* 1921) in Lambert (*Geheimnisvolle Tatsachen* 1923). Imenujmo še dva Rusa: znanega matematika Ostrogradskega (1801—61) in slovitega Aleksandra Aksakova (1832—1903). Njegova knjiga »Animismus und Spiritismus« je veljala za biblijo spiritizma.

Namenoma smo navedli toliko znanstvenikov, da vidimo kako resna je hipoteza spiritizma.

Podmore († 1910), najduhovitejši kritik v S. P. R., ki je najbolj ostro kritiziral in skušal razkrinkati poročila o fizikalčnih pojavih, je v poznejših letih omilil svoje stališče proti spiritizmu; v svojem zadnjem delu: »The newer Spiritualism« (1910) se je izrazil, da se ne da izreči jasna sodba, ali izvirajo ti pojavi od živih ali mrtvih (Tischner 221).

Prav za Anglijo je značilno, da taki trezni in stvarni kritiki kakor Podmore mislijo, da spiritistična razlaga ni izključena.

Na splošno lahko rečemo, da se znanstvenikom še ni posrečilo izpodriniti z zadostnimi protidokazi spiritistično teorijo in da število njenih pristašev rajši narašča kot pada. Tischner pravi (str. 217), da spiritistična hipoteza ni tako abotna, kot trdi večina modernih filozofov, in Francoz Flournoy pravi ironično, da že sama beseda spiritizem povzroča pri večini modernih mislecev epileptične napade. Izjavi sta zanimivi posebnost, ker sta oba znanstvenika zastopnika animistične razlage.

Glavni razlog, zakaj se moderni znanstveniki tako upirajo spiritistični razlagi je ta, da bi bilo treba, kakor pravi Tischner (str. 185), temeljito preurediti vso znanost. Saj pravi Oesterreich (G. 141), da bo vsled spiritizma nastopila v Evropi nova doba znanstva in svetovnega nazora. Spiritizem namreč trdi, da mrtvi živijo in govorijo po medijih, večina modernih znanstvenikov pa prisega na materializem, ter taji dušo in posmrtno življenje.

Med zastopniki animizma in spiritizma se bije velik in načelen boj. Ti pravijo, da je vprav spiritizem, ki dokazuje občevanje medijev z mrtvimi, poklican premagati materializem.

Kot dokaz za svojo trditev navajajo spiritisti pred vsem tako zvano »križno dopisovanje« in dokaze identitete.

Na to odgovarjajo animisti z besedama: *podzavest in telepatija*. Istočasne izjave raznih medijev na raznih krajih, ki se pri »križnem dopisovanju« med sabo izpopolnjujejo, je mogla podzavest kakega medija telepatično razdeliti na razne medije.

Izjave medijev pa, ki naj izkazujejo identiteto kakega mrtveca, lahko pridejo iz istega vira, kajti vsako znamenje ali poročilo, ki ga daje mrtvec po mediju, mora itak biti v spominu kake žive osebe ali v kakem dokumentu, sicer se ne more legitimirati; potem ga pa lahko medij izve po telepatiji ali v bistrovidnosti.

Zato je po mnenju animistov dokaz identitete sploh nemogoč.

Gospa Piper je n. pr. povedala v neki seji prof. Hyslopu, da se ji javlja njegova žena pod imenom »Mamie«. Hyslop je bil silno presenečen in je trdil, da bi umrla žena ne bila mogla podati boljšega dokaza za svojo identiteto, kajti to je bilo intimno ime, s katerim so nazivali sorodniki njegovo ženo in ki ga nihče drug ni rabil (T. 183). Animisti odgovarjajo, da je Piperjeva lahko brala to ime v podzavesti Hyslopovi.

Medij Leonardova (T. 205) je v zadnjem času (od l. 1917. naprej) kot dokaz identitete mrtveca, ki baje govori skozi njo, povedala, da se nahaja na gotovi strani v gotovi vrsti kake knjige ta in oni citat, ki spominja na ta ali oni dogodek iz življenja mrtveca. Zopet odgovarjajo animisti; medij spoznava po bistrovidnosti, psihoskopiji itd. skrite predmete, torej tudi vsebino knjig.

Sicer se pa tudi taki dokazi identitete, ki bi po mnenju animistov itak ne držali, večkrat ponesrečijo. Zanimiv je slučaj učenjaka Myersa, ki je izročil pred svojo smrtjo (l. 1902.) prijatelju Oliverju Lodge-u zapečaten zavoj, čigar vsebino je hotel javiti kakemu mediju po svoji smrti. Pismo je bilo shranjeno v arhivih S. P. R. in res se je medij gospa Verrall javila, da priobči vsebino pisma. Toda njene izjave so bile popolnoma različne od vsebine pisma (Raupert o. c. 43 s.).

Dostikrat delajo ti mrtveci v svojih izjavah nedopustljive pomote in napake. N. pr. ne poznajo niti naslovov lastnih knjig, imen sorodnikov ali svojih itd. Raupertu se je javil po

nekem mediju njegov umrli prijatelj, a ko je Raupert opazil, da ne ve za neki intimen dogodek, ga je vprašal v imenu Boga, ali je res tisti. Po mediju je prišel odgovor, da ne (o. c. 46).

Oliver Lodge, ki je mislil, da občuje z umrlim sinom Raymond, je opazil v svoje presenečenje, da ta niti ne ve za domače ime »Pat«, s katerim so ga bili nazivali v življenju. Ti »mrtveci« ugrabijo, iščejo, tipajo itd. (Bessmer, Stimmen der Zeit, 1923, 6).

Animisti imajo pa še drug dokaz zoper teorijo spiritistov.

Izjave, ki jih podajajo mrtveci po mediju, so tako banalne, tako brezpomembne, tako otročje, tako zmotne, da so res nedostojne za duše mrtvih na drugem svetu. To so odlomki zelo omejene inteligence, večkrat uganjajo burke in zabavajo udeležence spiritističnih sej, razbijajo predmete, se zanimajo za malenkosti, ki bi niti nas ne zanimale. Conan Doyle (Raupert p. 126) pravi, da so duhovi na onem svetu očitvidno polni istih slabosti, kot so jih bili tu; oni svet bi bil tudi poln slaboumnih in nagajivih ljudi in tistemu, ki hoče pogledati tja (po spiritizmu), se lahko pripeti kaj neprijetnega. V svetu duhov je prav toliko norcev kakor na zemlji, pravi More; in vprav ti šaljivci in nagajivci se javljajo pri sejah. Hodgson pravi, da je občevanje z duhovi mrtvih podobno občevanju, če bi se hoteli ljudje med seboj pogovarjati po dveh pijancih.

Rade volje priznamo: okultni pojavi medijev ne nudijo nobenega dokaza za nesmrtnost duše, zato je pa tudi boj materialistov proti »tem dokazom« nepotreben, ker je podoben boju don Kišota proti mlinom na veter. Čisto drugo vprašanje je, če ne dokazujejo okultni pojavi drugih stvari, ki so prav tako zanimive za nas kakor posmrtnost. Naivno in preuranjeno je Nordmannovo veselje (str. 89), če misli, da je odpravil te probleme s tem, da je osmešil ektoplasme.

»Non liquet«.

Rezultat, do katerega pridemo, če pregledamo ogromno moderno literaturo o okultizmu in spiritizmu, je malo razveseljivo. »Non liquet.« Deskriptivni del te literature, imenujmo jo »spiritografijo«, nam nudi ogromno snovi; ko pa iščemo nestrpno drugi važni del, v katerem bi se morala podati

sintetična razlaga, spiritologija in -sofija, pa zaidemo v kaotično močvirje najrazličnejših hipotez. Zgodovinski pregled, ki ga je podal Tischner v svoji zgodovini spiritistične literature, nam slikovito predstavlja to zmešnjavo teorij. Na skrajni desnici so teozofi in spiritisti, ki razlikujejo »višje ravnine in sfere« na onem svetu, iz katerega se baje duše mrtvih poljubno pozivljejo po medijih na ta svet. Drugi trdijo, da izjave mrtvih kažejo na praeksistenco duše in na njena ponovna vtelešenja, tako da govorijo iz spomina na preteklost; spet drugi mislijo na »astralno« telo, ki je nekako poduhovljeno telo, neki ovoji duše. Še bolj zagonetne in zamotane so teorije o okultnih silah človeške narave, o psihičnih in živčnih izžarevanjih, o miselnih valovih, o odu itd.

Tudi katoliški avtorji še niso prišli na jasno. N. pr. jezuit Heredia podaja sicer v prvem delu svoje knjige jasno analizo raznih prevar, ko pride do razlage, pa nekako obmolkne in se začne skrivati za telepatijo, ki zna bržkone pojasniti problem »psihičnih fenomenov« (str. 107). — Brühl (Linzer Quartalschrift 1924, p. 85) kratkomalo taji vse okultne pojave. — Jezuit Bessmer (Stimmen der Zeit, 1923) misli, da okultni pojavi še niso dokazani, da bi pa kvečjemu mogli priti v poštev zli duhovi, ne pa mrtveci. — Gatterer (o. c.) je prišel v teoretični razlagi dalje kot drugi ter sklepa na podlagi primerjanja spontanih in umetno povzročenih okultnih pojavov na vplive raznih duhov, dobrih in slabih.

Meni se zdi, da je pri znanstvenem obravnavanju modernega spiritizma neka pomanjkljivost. Moderni spiritizem ni poseben problem zase, ampak je samo majhen in morda neznaten izrezek iz kolosalnega fenomena, ki stalno spremlja zgodovino človeka. Zato je baza za preiskovanje, ki se omejuje na fenomene zadnjih desetletij, preozka. Dolžnost znanosti je, da upošteva ves material, ki prihaja v poštev, in da formulira problem v znanstveno točni obliki. Taka formulacija in sintetična razlaga okultizma je po mojem mnenju mogoča samo v luči zgodovine, primerjalnega veroslovja, etnologije in — last not least — teologije. Tudi ta ima besedo.

V drugi razpravi bom skušal pojasniti ta problem s tega širšega vidika, seveda v previdni in skromni obliki, kakor jo priporoča ogromnost snovi in delikatnost problema.

PRAKTIČNI DEL.

Katoličan in država.

(Nadaljevanje in konec.)

42. Tudi sv. pismo ne zagovarja brezpogojno te ali one oblike vladavine, temveč poudarja le načelo oblasti, katero moramo vsi spoštovati, ker je od Boga (Rom 13, 1).

Zgodovinsko vidimo že pri Judih različne vladavine. Doba sodnikov je bila doba demokratske republike, »ko ni bilo kralja v Izraelu in je vsak delal, kar mu je bilo drago« (Sodn 17, 6). — Ker pa so imeli sosednji narodi kralje, ki so s svojim sijajem imponirali Judom, so le-ti zahtevali tudi za se takega regenta. Samuelu zahteva ni bilo prav po volji, toda Judje so hoteli biti kakor vsi drugi narodi: »Naj bo kralj nad nami, da bomo kakor vsi narodi; naj nam sodi naš kralj in naj gre v vojsko pred nami« (1 Sam 8, 20), na kar jim je Bog dal kralja.

43. Gotovo je, da ima vsaka oblika vladavine svoje solnčne strani, toda tudi svoje senčne.

Monarhistična oblika daje državi neki poseben sijaj, skrbi za kontinuiteto ne samo vladarske hiše, temveč tudi dobrih upravnih nazorov, je pa nevarno, da nositelj oblasti zlorabi svojo silo; Ljudevit XIV. je bil brezdvomno duhovit vladar, toda s svojim »sijajem« je privedel Francijo na rob gmotnega prepada ter je zapustil svojim naslednikom žalostno dediščino. Ljudevit XVI. je izpil čašo, ki jo je nalil Ljudevit XIV.

Slično ima i demokratska oblika vladavine svoj »za« in »proti«. Ta oblika bolj varuje svoboščine državljanov, jih spodbuja, naj se zanimajo za politično življenje, naj smatrajo državne interese za lastne interese; toda tudi ta oblika lahko degenerira v ohlokratijo, partizanstvo, kjer se koristi gotove klike ali pa izvestne stranke zamenjujejo s koristmi države! Zanimivo je dejstvo, ko živimo sredi demokratske dobe, da imamo v Evropi toliko diktatur, katere narodi mirno prenašajo. Diktatura ne izvira samo iz osebne energije diktatorja, temveč še iz nebroja raznih okoliščin, zaradi katerih narod tolerira diktaturo kot minus malum.

44. Pri vsaki obliki je najvažnejše, da bodi načelnik vlade pošten; ta naj vlada bolj nad svojimi strastmi nego nad svojimi brati, pa bo prav, uči Gregor: *summus locus bene regitur, cum is, qui praeest, vitiis potius, quam fratribus dominatur* (Gregor M., Reg. Past. II, 6; PL 87, 36).

45. Katoliška cerkev s svojim univerzalističnim programom se sploh ne more zavzeti izključno za to ali ono obliko. Zakonita je lahko republika, zakonita je lahko monarhija. Nekateri se zavzemajo za prvo, drugi za drugo. Kdo bi Špancu zameril, če je ognjevit monarhist? Kdo pa naj graja Francoza, če se ogreva za republiko? Katoličan kot katoličan ne sme biti enostranski pristaš

kake oblike v taki meri, da bi drugo kar a limine anatematiziral: lahko poudarja in zagovarja z vsemi zakonitimi sredstvi svoje stališče, toda pri tem ne sme žaliti nasprotnega naziranja.

46. Posebno pa ne sme proglasiti katoličan svojega osebnega stališča za specifično katoliško. Po jasnem nauku Leona XIII. je namreč oblika vladavine nekaj indiferentnega; zato se teologija ne more enostransko izjaviti za nobeno obliko. Katoliška stranka kajpada lahko zastopa to ali ono politično obliko, toda jo mora zagovarjati kot »politicum« in ne kot »religiosum«.

Prav napačno postopa »Action Française«, ki zagovarja za svojo domovino monarhistično obliko vlade kot najboljšo, pa tudi zahteva, naj bi cerkveni krogi kot taki podpirali njeno politično stališče. Cerkev nima te naloge, njena prva naloga je »rem christianam salvam esse« (Leo XIII. ad archiepiscopum Paris., 22. oct. 1880). V zgozlj političnih zadevah prepušča vsakemu, naj svobodno sodi, kakor mu drago, da se le ta sodba ne protivi religiji in pravičnosti: pri tem pa je treba razlikovati civilne zadeve od cerkvenih in ne gre, da bi kdo proglasil religijo kot zaščitnico kakega zgozlj političnega programa; to bi bila usodepolna zmota: Quamvis autem fas cuique sit suum de rebus mere politicis iudicium, modo ne religioni iustitiaeque repugnet, honeste legitimeque tueri, tamen videtis, venerabiles Fratres, perniciosum errorem, si qui sunt, qui rem sacram remque civilem non satis secernant, religionisque nomen ad politicarum partium trahant patrocinium (Leo XIII ad eppiscopos Lusitaniae, 14 sept. 1886).

47. Cerkev je pač nad strankami: stranke so v političnih in gospodarskih vprašanjih lahko različnega mnjenja; lahko o tem diskutirajo, toda ne smejo hoteti pred svoj politiški voz vpreči Kristusovo cerkev: Non dubium est, quin quaedam sit in genere politico honesta contentio, cum scilicet incolumi veritate iustitiaeque certatur, ut opiniones re usuque valeant, quae ad commune bonum prae ceteris conducibiles videantur. Sed Ecclesiam trahere ad partes aut omnino adjutricem velle ad eos, quibus contenditur, superandos, hominum est religione intemperanter abutentium (Leo XIII., »Sapientiae christianae«).

48. Pri vsej svobodi, ki jo moramo priznati državljanu v čisto političnih vprašanjih, vendarle državljan kot katolik ne sme pozabiti, da ima posebne dolžnosti do cerkve: »Civis idem et christianus« (Leo XIII., »Immortale Dei«). Če so v ospredju cerkveni interesi, mora katolik — vsaj začasno — zapostaviti svoj politišni program in ščititi v prvi vrsti verske interese. Jubentur Christiani in omni vitae actione atque adeo in civicis etiam rebus salutem suam sempiternam respicere, et prae religione officii mortalia omnia minoris ducere (Leo XIII. ad episcopos Hiberniae »de patriae causa iuste tuenda« 1. aug. 1882).

Slično poudarja Leo XIII. v svojem pismu španskim škofom: Fautores contrariorum partium, cetera dissidentes, in hoc oportet

universi convenient, rem catholicam in civitate salvam esse oportere (Leo XIII. ad episcopos Hispanos 8. dec. 1882).

49. S tem katolik najbolj koristi svojemu političnemu programu in svoji domovini. Kajti blagostanje države je odvisno od vnetosti in načina, s katerim goje državljani religijo. Srečna je namreč država le tedaj, če jo ščitijo poštenje in pravičnost, ne samo močni zidovi: Scipio non censebat felicem esse rempublicam stantibus moribus, ruentibus moribus (Aug. de Civ. Dei I, 23; PL 41, 45).

Sveti Avgustin zahteva kot temelj države »vinculum fidei«, ki išče Boga, največje dobro: neque enim conditur et custoditur optime civitas nisi fundamento et vinculo fidei, firmaeque concordiae, cum bonum commune deligitur, quod summum ac verissimum Deus est (Aug. ep. 137, 17; PL 33, 524).

Ako skrbijo kralji (uči Avgustin), da bodo obveljale zapovedi religije v državi, bo srečna zemeljska domovina in obenem bodo ljudje dosegli večno: cujus praecepta de justis probisque moribus, si simul audirent atque curarent reges terrae ... et terras vitae praesenti ornaret sua felicitate respublica et vitae aeternae culmen beatissimae regnatura conscenderet (Aug. de Civ. dei, I, 19; PL 41, 64).

50. Glavna stvar v državi je torej, da doseže res publica vsestransko blagostanje in ne da se absolutno poudarja ta ali ona oblika. Oblika vladavine ni cilj sama sebi, temveč le sredstvo; oblika je slična obleki, ki nima drugega namena, nego da se telo počuti dobro.

51. Napačno je torej, če se stranke eksponirajo v političnih bojih za obliko v taki meri, da pri tem trpi ves državni organizem. V tako napako zapade lahko tudi tako zvani »legitimizem«. Pisec teh vrstic ne obsoja legitimizma kot politične tendence, toda izrečno odklanja ekstremni legitimizem.

52. Brezdvomno je pietetu do bivšega vladarja, katerega je odstavila revolucija in kojega sedež je zasedel eventualno kak uzurpator, čuvstvo, ki zasluži, da ga spoštujemo. Pomislimo samo na dve veliki revoluciji: francosko in rusko. Kako tragično sta končali dinastiji Bourbonov in Romanov svoje večstoletno vladanje! Tragika vzbuja simpatije: kdo bo zameril ruskim emigrantom, ako nosijo v dnu svojega srca še lik Nikolajev, ko vidijo, kako pustošijo Rusijo brezbožni sovjeti, čeprav tudi Nikolaj ni bil nikakšna posebna kapaciteta. Dinastije in narodi so živeli skupno, in ločitev je otožna še tedaj, če se niso vselej prav razumeli. To je človeškol Vendarle se moramo tudi tukaj varovati ekstrema. Ekstrem bi bil, če bi kdo mislil, da je država lastnina dinasta, oziroma njegovih zakonitih naslednikov. Če mi je kdo odnesel uro, jo smem brezpogojno zahtevati nazaj, ker ura je moja privatna lastnina. Ni pa država privatna lastnina dinastije, temveč je dinastija radi države in ne obratno; saj tudi v cerkvi ni škofija ali župnija radi škofa ali župnika, temveč sta škof in župnik radi ljudstva.

53. Res je, da uzurpator ni prišel po zakoniti poti na vlado, res je, da so državljani dolžni zvestobo zakonitemu poglavarju. Toda

medtem, ko je zakoniti poglavar odsoten, mora vendarle nekdo upravljati državo; in ta nekdo je pač novi oblastnik. V kolikor izdaja naredbе, ki pospešujejo javno dobro (socialni red, varnost itd.); morajo državljani izpolnjevati te zakone, ne ker izvirajo od uzurpatorja, temveč ker jih zahteva javni blagor (prim. Schindler, *Moraltheologie*² III, 794).

54. Tudi izgnati smejo državljani uzurpatorja, ako se jim zdi verjetno, da se jim bo akcija posrečila. V tem slučaju se borijo za legitimnega vladarja, čigar oblast ni nehala, temveč je le praktično suspendirana. — Kaj pa, če je novi oblastnik delj časa na vladi in so se razmere tako izpremenile, da ni mogoče zopet postaviti stare dinastije brez močnih pretresljavaev države? Vzemimo za zgled Francijo: l. 1848. je kralj Ljudevit Filip (čigar oče Filip Egalité je bil v francoski revoluciji glasoval za — smrtno obsodbo svojega kralja in sorodnika Ljudevita XVI.) vsled februarske revolucije pobežnil v Anglijo; ljudstvo je proglasilo republiko in se ni nič zmenilo za kralja ne za njegovo odpoved na prestol v korist njegovemu vnuku, »pariškemu grofu« Ljudevitu Filipu († 1894). — Royalisti so videli seveda v Bourbonih svoje legitimne vladarje, in od časa do časa se čita, da je ta ali oni princ postal nositelj dinastičnih pravic (»pretendent«); dokler »pretendenti« samo »igrajo« kralje in se spominjajo tradicij svojega rodu, jim tega ne bo nihče zameril; kri je kri, in malo časti, če ne »in re«, pa vsaj »per fictionem juris«, ima slednjič marsikdo rad; toda ko bi kdo hotel to fikcijo tudi udejestiti, stojimo pred težkim problemom: kdo naj danes po tolikih desetletjih zopet postavi na francoski prestol Bourbonel? Taka akcija, če bi jo dejansko izvedli, bi naravnost pretresla ne samo Francijo, temveč vso Evropo.

55. Javni blagor zahteva torej v tem slučaju, da se privatna pravica nekdanj legitimne dinastije umakne, oziroma da ugasne; kdor bi netil tisti mali plamenček, ki formalno znabiti še brli v jurični svetilki dinastije, bi ne daroval ljudstvu blagonsne luči, temveč povzročil požar, ki bi zelo škodoval državi. V katerem trenutku pa popolnoma ugasne pravo deposidirane dinastije, je stvar, ki se ne da matematično izračunati; in concreto je treba upoštevati, kaj bi bilo večje zlo za ljudstvo: pustiti na vladi nove oblastnike ali pa reintegrirati stare. Po daljšem času pa gotovo ugasne pravica dinastije, ker njena prava niso večna, kakor si to predstavlja ekstremni legitimizem.

56. Radi tega je pisal Leon XIII. Francozom, da oblike vladavine ne moremo smatrati kot nekaj nespremenljivega, pa naj bi bilo to v začetku vladavine izrečno nameravano. Čas spreminja pač vse na zemlji (... le temps, ce grand transformateur de tout ici-bas), tako tudi oblike držav: quelle que soit la forme de pouvoirs civils dans une nation, on ne peut la considérer comme tellement définitive, que elle doive demeurer immuable, fût-ce l'intention de ceu qui, à l'origine l'ont déterminée (Leo XIII. De civitatis regimine, ad episcopos Galliae 16. febr. 1892).

Papež se sklicuje tudi na to, da je cerkev ostala v odnosih z vsemi vladami, ki so se v teku enega stoletja izmenjale v Franciji; tako naj store tudi Francozi nasproti republiki, ki je zdaj oblika vlade za njih narod. Naj pozabijo politične razlike, ki jih delijo, in naj posvetijo vse svoje delo za moralno veličino svoje domovine: *Loin d'eux ces dissentiments politiques, qui les divisent; tous leurs efforts doivent se combiner pour conserver ou relever la grandeur de leur patrie* (Leo XIII. *ibid.*).

Da se doseže ta cilj, naj sprejmejo vsi Francozi (tudi royalisti) republikansko vladavino, ki pri njih obstoji, in naj jo spoštujejo kot nositeljico oblasti, ki je od Boga: *«Acceptez la République c'est-à-dire le pouvoir constitué et existant parmi vous; respectez-le; soyez lui soumis comme représentant le pouvoir venu de Dieu* (Leo XIII. *ad cardin. Galliae*, 3. maja 1892).

57. Iz tega je razvidno, da ljubezen do dinastije in ljubezen do domovine ni isto. Prva ljubezen je ljubezen do oblike države, druga pa do države same. Seveda pa se v monarhiji lahko harmonično spaja: *«pro rege et patria»*.

58. Da je ljubezen do domovine prava krepost, o tem si je krščanska literatura na jasnem. Domovino postavlja Ambrozij med najbolj dostojne predmete ljubezni: *vitam amamus tamquam Dei munus, patriam parentesque diligimus, deinde aequales quibus sociari cupimus* (*De off.* I, 27; PL 16, 61).

Sv. Avguštin pa prelepo uči, kako se lahko povzdignemo od ljubezni do zemske domovine do ljubezni nebeške domovine (*De civit. Dei* V, 16; PL 41, 160) — Domovina spada pač med naše največje dobrotnike, in radi tega ji dolgujemo hvaležnost: *post Deum est homo maxime debitor parentibus et patriae*, iz česar sledi, da moramo ljubiti domovino tudi, ako zahteva žrtve, pa naj bo i žrtev življenja: *pro bono communi reipublicae vel spiritali vel temporalis virtuosum est, quod aliquis propriam vitam exponat periculo* (2 II, q. 31 a. 3 ad 2; cf. 1 II, q. 92, a. 1 ad 3; 2 II, q. 26, a. 3 corp.).

Ča gre za blagor domovine, je po nauku sv. Avguština glas domovine še večji nego glas staršev: *Major sit patria et ipsis parentibus tuis, ut quidquid jusserint parentes contra patriam, non audiantur. Et quidquid jusserit patria contra Deum, non audiat* (*Aug. sermo* 62, 5, 8; PL 38, 418).

59. Kristjan tedaj ne more biti kozmopolit v onem smislu besede, kakor da bi kot »Allerweltsbürger« ne dolgoval nikake ljubezni svoji rodni zemlji. Če je učila svoj čas stoa, v novejši dobi »internationala«, da je ves svet človekova domovina, sta pač obe struji pretiravali nekaj, kar zakriva v sebi lepo zmo resnice. Res je, da smo člani človeške družbe, toda le ta obstoja iz velikega števila držav, katere zopet zasledujejo skupno blaginjo enega dela te družbe na določenem ozemlju; res je, da ima človek do človeka moralne dolžnosti preko vsake nacionalne in državne meje, toda radi tega ne prenehajo dolžnosti posameznika do lastne države,

kakor ne prenehajo dolžnosti posameznika do družine, čeprav je član države; ljubezen do rodne zemlje, pravi sv. Hieronim, je *naturalis* in domovina je človeku sladka: *naturale est ut unusquisque genitale diligat solum, et nihil dulcius habeat patriâ* (in Jerem II, 7; PL 24, 729). In Leon XIII. bi rekel: *Patriae caritas naturalis* (*»Sapientiae christianae«*).

Patriotizem je torej cvetka, ki raste iz korenike ljubezni, katera nas uči, naj javne interese predpostavljamo privatnim: *Amor patriae in radice charitatis fundatur, quae communia propriis, non propria communibus anteposit* (De regim. princ. III, c. 4).

60. Jeli ta domovinska ljubezen tudi *nadnaravna*? To je vprašanje, ki zanima zlasti katoliškega državljana. Brez dvoma! Ako izvira patriotizem iz ljubezni, mora biti nadnaraven, kajti ljubezen je v kristjanu nadnaravna čednost. Sicer pa smemo sklepati na nadnaravni značaj domoljubja tudi iz ukaza, naj damo cesarju, kar je cesarjevega. Ta ukaz prihaja iz Kristusovih ust, ki je začetnik nadnaravnega reda; torej je tudi izvrševanje te zapovedi za nas vernike nadnaraven čin.

61. Seveda bi lahko kdo ugovarjal, da je država pojav in postulat že zgolj naravnega reda, da je tedaj patriotizem zaukazan že jure naturae in je dosledno čin naravnega reda.

Gotovo je patriotizem zaukazan že po naravnem zakonu, torej je tudi pogan dolžan ljubiti domovino; pri poganu seveda patriotični čini ne bodo imeli *nadnaravnega* sijaja, temveč pomenijo le naravno vrednoto vendarle so krepkosti čini; tako hvali sv. Avguštin stare Rimljane radi njih *»virtutes politicae«* in zatrjuje, da so bile te kreposti poplačane od Boga s tem, da uživajo zgodovinsko slavo: *hodie litteris et historia gloriosi sunt, pene in omnibus gentibus* (Aug. de civ. Dei IV, 15; PL 41, 160).

Vsekakor je nesporno, da izvira dolžnost domoljubja od Boga.

62. Ker je Bog, ki je v naravnem redu začetnik države, obenem v nadnaravnem začetnik cerkve, je očitno, da med ljubeznijo, ki jo po evangeliju dolgujemo cerkvi, in med ono, ki jo že po naravi dolgujemo državi, ne more biti nasprotja, ker prihajata obe iz enega vira. Ceterum, vere si iudicare volumus, *supernaturalis amor Ecclesiae patriaeque caritas naturalis, geminae sunt ab eodem sempiterno principio profectae caritates, cum ipse sit utriusque auctor et causa Deus: ex quo consequitur, non posse alterum officium pugnare cum altero* (Leo XIII. *»Sapientiae christianae«*).

63. Zato je velika zabloda, če hočejo nekateri povsem ločiti politiko od religije, kakor da bi ne imeli nič skupnega. Religija je vir, ki izliva svoj plodonosni vpliv tudi na politično življenje; tega vira nikakor ne smemo zamašiti! Solent enim nonnulli rem politicam a religione non distinguere solum, sed penitus sejungere ac separare, nihil ut esse utrique commune velint, nec quicquam ad alteram ab altera influere putent oportere. Hi ... tanto deterius errant, quod rempublicam uberrimo utilitatem fonte temere prohibent (Leo XIII. ad episcopos Hispanos 8. dec. 1882).

»Ce soglašata cerkev kot zakladnica večnih versko-moralnih načel in država kot zastopnica časnih koristi ljudstva, imata obe od tega le korist: si cum sacra Ecclesiae potestate civilis auctoritas amice congruat, magna utrique necesse est fiat utilitatis accessio (Leo XIII. »Arcanum«).

Medsebojni odnosi so pač tako obsežni in segajo tako globoko v življenje naroda, da je to vedno le v kvar političnemu življenju, če se okrnjujejo pravice religije; »rationes regni et religionis ita esse conjunctas, ut quantum de hac detrahitur, tantum de subditorum officio et de imperii majestate decedat (Leo XIII. »Quod Apostolici«).

To misel poudarja Leo XIII. tudi v pismu ruskemu cesarju Aleksandru II., kateremu priporoča, naj prizna katoliški cerkvi svobodo, kajti od tega bo imel sam cesar in bo imela njegova država največjo korist: Catholicam religionem pro suo munere id perpetuo spectare, ut pacis spiritum late promoveat, ac regnorum et populorum quieti possit esse praesidio (Leo XIII. ad Russiae Imperatorem 12. apr. 1880).

Ko bi bil ruski dvor razumel besede Leona XIII.!

64. To nalogo vrši katoliška cerkev ne samo v krščanskih državah, temveč prav tako v poganskih. To vidimo v rimskem imperiju, to velja tudi za današnje poganske kraje. Ko priporoča Leo XIII. japonskemu cesarju katoliške misijone, mu piše, da lahko pričakuje velike pripomočke za razvoj države baš od katoliške vere: adjuvmenta ad incolumitatem imperii non exigua expectare a religione catholica potes (Leo XIII., ad Japoniae Imperatorem 12. maja 1885). Saj katoličani v državi ne žele drugo »nisi quae tranquilla et honesta sunt« (Leo XIII., ibid.). Radi tega prosi papež cesarja, naj dovoli kristjanom čim večjo svobodo: Igitur vehementer petimus, ut maiorem quam potes, libertatem christianis impertias, eorumque instituta patrocinio gratiaque tua, ut soles, tueri pergas (Leo XIII. ibid.).

65. Katoliška religija, zlasti ako se more prosto razvijati, ima v sebi čudovito učinkovite sile za socialno blagostanje; te sile ne pojemajo, temveč delujejo vedno kot vir živih voda, če ga le ne zamašimo: siquidem in sapientia institutisque catholicis virtus et efficientia ienst... mira prorsus et multiplex ad humanae societatis bonum; neque ea cum aetatibus exarescit, sed eadem semper et vivida, novis item temporibus, modo ne opprimatur, constanter est profutura (Leo XIII. ad Hungariae episcopos 1. maja 1896).

Žal, narodi te čudovite sile mnogokrat ne spoznajo, in ker je ne poznajo, je ne upoštevajo: la Chiesa possiede una segreta virtù invincibile, che il mondo neppur sa comprendere perchè non viene dal mondo (Leo XIII. Allocutio 1. mart. 1892).

66. Zato je brezumno, ako se neki politični, ali bolje rečeno, politikujoči krogi naravnost boje religije v javnem življenju, oziroma t. zv. »klerikalizma«, če smemo rabiti v BV ta sicer povsem inadefinirani izraz. Ko hočejo izločiti delovanje cerkve iz državnega življenja ter konstruirati neko nasprotstvo med tronom in oltarjem, škodujejo le državi: nihil sane deterius reique publicae nocentius

quam et opinio sit, civilem inter auctoritatem et Ecclesiam necessario dissidium esse (Leo XIII. ad card. Schönborn 1. maja 1894).

Konkordat, v katerem se obe oblasti zedinita glede zadev, ki so skupnega interesa, ni koristen samo cerkvi, temveč tudi državi, in tej še bolj nego cerkvi. Saj uprav cerkev zagovarja pravice ljudstva, in neumevno je, kako se more bati današnja »demokratska« doba vpliva religije, ki nas uči, da resnične pravice ljudi izvirajo iz naših dolžnosti do Boga: les vrais droits de l'homme naissent précisément de ses devoirs envers Dieu (Leo XIII. ad episcopos Galliae 16. febr. 1892).

67. Dogovor med državo in cerkvijo hoče zavarovati v prvi vrsti religiozne interese katoličanov. Mi katoličani se politične svobode prav nič ne bojimo, želimo si le tudi verske; naša vera noče konfliktov z državnim organizmom, saj moli v liturgiji: »Domine salvum fac regem«, »Salvum fac populum tuum Domine«. Leo XIII. noče razdora med obema oblastima, temveč soglasje: non secessionem alterius potestatis ab altera, multoque minus contentionem, sed plane concordiam (»Immortale Dei«).

Da bi dosegli to soglasje, so bili papeži v pogajanjih z državami popustljivi, kar so le mogli; pri takih razpravah postopa cerkev kot mati: Ecclesia... maternae pietatis eximia documenta praebet, cum facilitatis indulgentiaeque tantum adhibere soleat, quantum maxime potest (Leo XIII. »Immortale Dei«). Konkordat noče nikakega »klerikalizma«, temveč le eno: katoličan bodi veren cerkvi in domovini!

Josip Ujčič.

Enciklika »Mortalium animos«.¹

Vsebina enciklike Pija XI. o pospeševanju pravega edinstva v veri (de vera religionis unitate) je iz časopisnih poročil že znana². Najvišja cerkvena avtoriteta razlaga v njej stališče, ki ga zavzema katoliška cerkev nasproti množičnim poizkusom za zedinjenje krščanskih cerkva. Lansko leto od 3. do 21. avgusta so se sešli v Lausanni v Švici zastopniki 90 krščanskih »cerkva«. Katoliška cerkev se uradno ni udeležila ne tega ne podobnih prejšnjih zborovanj, čeprav je bila povabljen. Nedvomno je misel o zedinjenju vseh kristjanov vsakemu dobremu katoličanu simpatična in nihče si zedinjenja bolj ne želi kakor katoliška cerkev. A prav zato morajo katoličani imeti jasno sodbo o možnosti in načinu zedinjenja. Zato je ta enciklika velike načelne važnosti za vse katoličane, ker jim omogoča jasn pogled na aktualni problem zedinjenja vseh kristjanov.

Konferenca v Lausanni je imela brez dvoma ta vidni uspeh, da je pokazala močno in iskreno hrepenenje po edinstvu in ga še povečala. Pokazale pa so se tudi nepremostljive težave, da se

¹ Acta Apostolicae Sedis 1928 1 ss.

² Gl. Slovenec 18. jan. 1928.

edinstvo v Kristusu dejansko doseže, dokler vlada taka razcepljenost mišljenja o Kristusu in njegovem nauku³.

I. Vsebina enciklike.

Podam najprej glavne misli, ki sestavljajo encikliko, potem pa hočem posebej nekoliko obširneje govoriti o glavnih zmotah, radi katerih katoličani ne morejo sodelovati pri takih poizkusih.

1. Hrepenenje po svetovnem miru.

V uvodu omenja papež veliko hrepenenje narodov po realizaciji svetovnega miru. »Človeštvo ni še morebiti nikoli tako čutilo potrebo po onem bratstvu, ki nas tako tesno veže med seboj in ki je osnovano v skupnem izvoru in enotnosti človeške narave.« Enotnost človeškega rodu je danes splošno priznana. Treba jo je le kot vrednoto in mogočno silo uporabiti, da bo nje živa zavest v človeštvu odstranjala bolj in bolj ovire miru: zunanje spore in notranje boje⁴.

2. Zelja po verskem edinstvu.

Podobne napore za zvezo in edinstvo vidimo tudi z ozirom na red, ki ga je Gospod Jezus Kristus postavil. Mnogi upajo, da bi se mogli zediniti narodi, čeprav imajo in ohranijo različne verske nazore. Osnovo zedinjenja in edinstva bi tvoril religiozni čut (sensus religiosus), ki se nahaja skoro pri vseh ljudeh. Poleg tega imajo še nekatere nazore skupne. Tako moremo dobiti temelj za neko skupno duhovno, religiozno življenje. Tako bi mogli najti tudi vez med nekristjani in kristjani in ustvariti tudi med njimi neko zajednico za boj proti brezboštvu.

Še bolj mikavna, a tudi varljiva je misel, zediniti vse kristjane na osnovi nazorov, ki so jim skupni in ki jim je središče Kristus. Kristus sam želi, da bi bili vsi njegovi učenci edini, ut unum sint (Jan 17, 21). Ta edinstvo se rodi in obstoja v medsebojni ljubezni (Jan 13, 35). Čeprav ostane še naprej needinstvo, svoboda v mišljenju, v različnem pojmovanju krščanstva, je možno in dobro, da se vsi kristjani združimo v eno zajednico. Tako bi postalo krščanstvo vplivnejše in boj proti rastočemu brezverstvu uspešnejši⁵.

³ Prim. poročilo o konferenci Slovenec 20. dec. 1927. O raznih prejšnjih poizkusih Ehrlich, Katoliška Cerkev. 3. zv. 1927, str. 245 sl.; Grivec, Cerkev, str. 236 sl.

⁴ Po bridkih preizkušnjah je torej človeštvo prišlo do živega spoznanja enotnosti človeškega rodu. Katolicizem je to resnico vedno oznanjal in jo tudi kot zedinjujoč nagib poudarjal. Tudi antropološka znanost je prišla do prepričanja, da ima človeštvo skupen izvor in je torej po svoji naravi človek človeku bistveno enak. Seveda bo misel o enotnem izvoru vseh ljudi potem bistveno močnejša, če pridejo misleci do tega, da bodo pojmovali enotnost izvora tako, kakor jo teizem pojmuje: enoten izvor človeka — od Boga Stvarnika.

⁵ Protestantski misijonarji tožijo, da je misijonsko delo zelo otežkočeno med pogani, ki vidijo, kako so kristjani razcepljeni v razne cerkve in ločine.

3. Nauk katoliške cerkve o pravem edinstvu.

Nato razlaga Pij XI. nauk katoliške cerkve o pravi in resnični edinosti, iz česar je mogoče razvideti zmotnost osnov, na katerih hočejo »panchristiani« priti do krščanske edinosti. Nimamo samo naravnega reda in torej naravne religije. Od Boga je objavljeno razodetje, z njim postavljen nadnaravni red. Iz tega sledi, da je le ona religija prava, ki obsega to razodetje v celoti. Človek ima dolžnost sprejeti vse, kar je Bog razodel v stari in novi zavezi. Kristus je ustanovil cerkev. Kdor hoče biti kristjan, mora tudi to priznati. Cerkev je vidna družba, eno telo, ki mu daje enotnost en nauk, eno učiteljstvo, ena oblast, en studenec milosti po zakramentih, eno kraljestvo, en dom, ena čreda. Kristus živi v njej, zato bo trajala skozi vse čase in vedno ista, nezmotljiva.

4. Zmote pankristjanov.

Po tej jasni razlagi nauka o cerkvi, preide enciklika na zmotne predpostavke in razloge »pankristjanov«. Temeljna zmota — »unde tota eiusmodi causa pendere videtur, itemque acatholicorum actio et conspiratio proficisci illa multiplex, quae ad consociandas christianas ecclesias pertinet« — je mnenje, da edinstva v cerkvi Kristusovi dosedaj še ni bilo in ga ni ter ga je torej treba šele ustvariti. Edinstvo v cerkvi, enotnost vere in oblasti, je prav za prav dosedaj samo abstrakcija. Cerkev je v svoji naravi razdeljena. Obstojata več cerkva ali občestev, ki so vsa Kristusova. Nekatere stvari imajo enake, v drugih se razlikujejo, a vsa ta občestva so enakopravna.

Nekateri pač priznavajo, da je bila cerkev edinstvena od začetka skozi dobo prvih cerkvenih zborov, a potem se je razdelila v več cerkva, ki so vse Kristusove.

Iz tega pojmovanja edinstva cerkve v zgodovini pa izvira mnenje, da se je treba vrniti nazaj do evangelija ali pa do stanja ob prvih cerkvenih zbora. To osnovo da je treba sprejeti in na tej sestaviti veroizpoved za vse cerkve, vse druge poznejše uredbe pa je pustiti kot neobvezne za skupno krščansko občestvo. Protestantizem je marsikatero verske nauke in obrede neutemeljeno zavrgel, ki jih rimska cerkev še ima. Te bi protestantje morali prevzeti. Pravtako pa je rimska cerkev pomnožila prvotno vsebino vere z novimi dogmami, ki so evangeliju nasprotne. Posebno prvenstvo rimskega papeža, kakor ga katoliška cerkev pojmuje, je nesprejemljivo. Kvečjemu bi mogli priznati primat časti ali predsedstva. Z rimsko cerkvijo se morejo pogajati le kot sebi enako, z njo se zediniti, tako da bi ohranili svoje prepričanje in seveda ne da bi se podvrgli praktično papeževi oblasti. Po pogodbi bi se jim zagotovila njihova svojstvenost.

To je osnovna zmota o edinstvu cerkve. Radi te zmote ne katoliška cerkev in tudi ne posamezni katoličani ne morejo aktivno sodelovati pri tem delu in se udeleževati kongresov, ki jih to mišljenje preveča.

Če bi sodelovali, bi priznali to zmoto, bi prezirali in omalovaževali razodete resnice. Papež našteva zmote, ki so v tem mišljenju obsežene in ki so obenem razlog, da noben katoličan ne more pospeševati takega dela s svojim glasovanjem ali svojo pomočjo. S tem bi zmotni krščanski religiji, ki je odtujena Kristusovi cerkvi, priznali ugled in veljavo, ki je nima. Razodeta resnica bi se napravila za predmet, o katerem se morejo vršiti pogajanja. Priznalo bi se, da se je apostolski nauk v cerkvi, ki jo vodi in vlada Bog, ali popolnoma izgubil (*penitus defecit*) ali vsaj pokvaril, pomešal z zmotami. Prav tako bi potrdili, da je vsebina vere v teku stoletij tako otemnela in postala negotova, da bi bilo treba danes tolerirati v temeljnih stvareh nasprotujoča si mnenja. Ali ni dal Zveličar svojega nauka za vse bodoče čase? Prihod sv. Duha na apostole, njegovo življenje v cerkvi, nauk Jezusa Kristusa, ki je torej zgubil že pred več stoletji svojo moč in vrednost (*efficaciam utilitatemque*), ne bi imel več učinkov, ne rodil vidnih sadov.

Kristus je dal cerkvi zapoved, naj vedno uči njegov nauk, dal je zapoved vere za vse ljudi, ki se hočejo zveličati (Mk 16, 16). Kako bi bilo to mogoče, če bi cerkev vseh krščanskih resnic ne mogla nezmotljivo razlagati?

Zmotno je mnenje, da so dobrine vere sicer na zemlji, v človeški družbi, a jih je treba šele odkriti z dolgotrajnim študijem in je morebiti potrebno celo življenje zato, da jih človek odkrije in občuti njihovo vrednost ter jih uveljavi. Ali je Bog dal razodetje samo za stare in učene ljudi? Ali ga je dal v taki obliki, da ga morejo samo ti spoznati? Ali ga ni dal zato, da vodi vse človekovo življenje?

5. Občestvo ljubezni ni možno brez edinstva v veri.

Najbolj močno in vabljivo pa je geslo »vsekristjanov«, ki izraža obenem njihov zaželeni cilj: vsi kristjani naj se združijo v eno občestvo ljubezni za skupno uveljavljanje religioznih vrednot na etičnem, kulturnem, socialnem in političnem polju. Ali bi ne bilo mogoče, da bi prenehala medsebojna nasprotstva in bi skupno delali, čeprav bi vsak mogel ohraniti svoje versko prepričanje? Pij XI. pa vprašuje: at tamen qui fieri potest ut in fidei detrimentum caritas vergat? Ne more in ne sme prava ljubezen biti veri v škodo. Če priznamo zapoved: Ljubite se med seboj! ne smemo prezreti zapovedi istega apostola: Če pride kdo k vam in ne prinese tega nauka, ga ne sprejmite v svojo hišo in ga tudi ne pozdravite (II. Jan 10). Temelj ljubezni je vera, in sicer popolna. Edinstvo v veri mora biti prva vez med verniki. Te pa med »vsekristjani« ni. Vse polno globoko segajočih razlik v verskih naukih je med njimi (tradicija, hierarhija, evharistija, češčenje svetnikov, posebno Marije).

Pot do pravega edinstva cerkve je le po enem učiteljstvu, eni postavi verovanja, eni veri kristjanov. Dokler pa vlada ta raz-

ličnost mnenj, bi edinstvo, kakršno si zamišljajo »vsekristjani«, pospeševalo le indiferentizem, modernistične nazore o relativni resničnosti dogem ter (protestantovsko) naziranje o temeljnih in netemeljnih verskih resnicah. A pravo pojmovanje božjega razodetja, rednega in izrednega cerkvenega učiteljstva te nazore izključuje.

6. Edina pot k edinstvu.

Popolnoma jasno in odločno pove papež, da je nemogoče misliti in delati za edinstvo kristjanov drugače, kakor da se pospešuje vrnitev ločenih kristjanov v edino resnično Kristusovo cerkev. Eno je mistično telo Kristusovo in z njim se mora združiti, kdor hoče biti njegov ud. V tej edini cerkvi Kristusovi ni nihče, ki ne priznava avtoritete in oblasti Petra in njegovih naslednikov. Predniki protestantov in pravoslavnikov so bili nekoč v zvezi pokorščine nasproti rimskemu škofu. Naj se vrnejo v očetovo hišo! Sv. oče prav srčno želi, da bi doživel srečni dogodek zedinjenja vseh kristjanov v eni resnični Kristusovi cerkvi. »In negotio sane gravissimo« prosi Boga in Zveličarja, naj bi se kmalu vrnili v cerkev vsi kristjani. Izraža trdno upanje, da bodo spoznali pravo Kristusovo cerkev, ako bodo v ponižni molitvi prosili razsvetljenja.

Jasen je govor poglavarja katoliške cerkve, nepopustljiv v varstvu razodetega nauka. Vsako popuščanje v tem oziru bi pomenilo dvom o božjem izvoru katoliške cerkve in katoliške vere. A obenem je mil kakor glas očeta, ki moli, da bi Duh božji privedel nazaj v Kristusovo cerkev vse, ki jih je človeška zmeta odtrgala od nje, ki pa že čutijo domotožje. J. Fabijan.

(Nadaljevanje in konec prihodnjič.)

Odgovori odbora za razlaganje cerkvenega zakonika.

Pojavili so se dvomi, kako treba umeti nekatere kánone. Odbor za razlaganje cerkvenega zakonika (pontificia commissio ad codicis canonis authentice interpretandos) je k vprašanjem odgovoril dne 28. decembra 1927 (AAS 1928, 61—62).

1. O izpovedi redovnic. Kánon 522. določa: »Si aliqua religiosa, ad suae conscientiae tranquillitatem, confessarium adeat ab Ordinario loci pro mulieribus approbatum, confessio in qualibet ecclesia vel oratio etiam semipublico peracta, valida et licita est.« V pomirjenje vesti se sme redovnica obrniti do vsakega mašnika, ki je pooblaščen za izpovedovanje, dasi ne posebej za redovnice, in se pri njem veljavno in dopustno izpove v vsaki cerkvi in tudi v javnem ali napol javnem oratoriju.

a) Komaj je bil zakonik objavljen, so kanonisti in moralisti začeli povpraševati, kako naj se umejejo besede: »confessio in qualibet ecclesia vel oratorio etiam semipublico peracta valida et licita est«. Ali bi bila izpoved, ki bi jo redovnica opravila na kakem drugem kraju, ne v cerkvi in ne v javnem ali v napol javnem oratoriju, ne samo nedopustna, ampak tudi neveljavna?

K temu vprašanju je odgovoril odbor za razlaganje zakonika 24. novembra 1920 (AAS 1920, 575, de religiosis ad III): »Canon 522 ita est intelligendus, ut confessiones, quas ad suae conscientiae tranquillitatem religiosae peragunt apud confessarium ab Ordinario loci pro mulieribus approbatum, licitae et validae sint, dummodo fiant in ecclesia vel oratorio etiam semipublico, aut in loco ad audiendas confessiones mulierum legitime destinato.« (Prim. BV I, 169.)

Odgovor pa kanoniste ni popolnoma zadovoljil. Izvečine so besedilo tako tolmačili: če redovnica opravi izpoved kje drugje, torej ne v cerkvi, ne v vsaj napol javnem oratoriju, ne na kraju, ki ga je cerkvena oblast določila za izpovedavanje, taka izpoved ni samo nedopustna, kar je jasno, ampak je neveljavna. Mnogi pa so zagovarjali milejši nazor: izpoved je v tem slučaju sicer nedopustna, je pa veljavna. Razlog, ki so ga navajali za svoje milejše tolmačenje, je bil zlasti ta-le: bilo bi čudno in nenavadno, ko bi veljavnost izpovedi bila zavisna od tega, kje se opravi, na tem ali onem kraju.¹ K temu razlogu bi lahko pripomnili: V slučaju, o katerem govori kán. 522, mašnik ni že prej pooblaščen za izpovedavanje redovnic, ampak dobi to pooblaščenje šele po kánonu. Zato pa ni čudno, če je zakonodavec to izredno pooblaščenje omejil in določil kraj, kje naj se izpoved vrši. Kánon dovoljuje redovnicam svobodo, da se smejo v pomirjenje vesti obrniti za izpoved do vsakega mašnika, ki je pooblaščen za izpovedavanje, dasi ne posebej za redovnice. Ne bomo rekli, da je čudno, če ta svoboda ni absolutna, ampak je omejena glede na kraj.

Preporo vprašanje je razsodil odbor za razlaganje cerkvenega zakonika: Če opravi redovnica izpoved drugje, kakor določata kán. 522 in odgovor z dne 24. nov. 1920, izpoved ni samo nedopustna, ampak je neveljavna.

b) Kanonisti in moralisti tudi v tem niso bili edini, kaj pomeni v kán. 522 beseda: »adeat«. Ali se sme redovnica v pomirjenje vesti obrniti samo do mašnika, ki se iz kakega drugega vzroka mudi v hiši? Ali pa sme izpovednika, ki nima jurisdikcije za redovnice, tudi poklicati v samostan?

Odbor je k temu vprašanju odgovoril: Redovnica sme izpovednika v samostan poklicati.

2. O odvezi v smrtni nevarnosti. Za one, ki so v smrtni nevarnosti, veli kánon 882: »In periculo mortis omnes sacerdotes, licet ad confessiones non approbati, valide et licite absolvunt quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis aut censuris, quantumvis reservatis et notoriis, etiamsi praesens sit sacerdos approbatus, salvo praescripto can. 884, 2252.«

Vsak mašnik more torej v smrtni nevarnosti dati odvezo za vse grehe in vse cenzure. Za one, ki bi bili zagrešili *absolutionem complicitis*, velja ob koncu navedeni kánon 884. Če je cenzura pridržana

¹ Cf. A. Vermeersch S. J., *Theol. mor.*, III. Romae 1923, pg. 389—391. — A. Vermeersch S. J. et J. Creusen S. J., *Epitome jur. can.*, I, ed. 2, pg. 336 do 337. — Fr. Hecht P. S. M., *Pastor bonus* 1921/22, 201 ss. — G. Oesterle O. S. B., *Archiv f. kath. Kirchenr.* 1923, 138—142.

papežu modo specialissimo, se je treba ravnati po kánonu 2252. O tem ni nobenega dvoma. Ni pa čisto razvidno iz kánona 882, če odveza cenzur, dana v smrtni nevarnosti, velja tudi pro foro externo.

Za cenzuro »ab homine«, to je kazen, ki jo poglavar naloži grešniku po posebnem odloku ali sodnem reku, veli kánon 2252: če je nepooblaščen mašnik odvezal spokornika v smrtni nevarnosti cenzure ab homine: se mora spokornik, če smrtna nevarnost mine, obrniti do tistega, ki mu je cenzuro naložil.

Kako pa je s cenzuro latae sententiae, t. j. s kaznijo, ki si jo človek nakoplje ipso facto, brez sodnika, že samo s tem, da je grešil? Ali odveza, ki jo kdo dobi za tako cenzuro v smrtni nevarnosti, velja tudi pro foro externo? V mislih imamo seveda samo slučaj, ko je javno znano, da se je kdo zapletel v cenzuro. Zakaj če je zadeva tajna, je samo po sebi umevno, da zadostuje odveza »in foro interno«.

Za spokornika, ki je o njem javno znano, da ga veže cenzura, določa kánon 2251: Kdor je dobil odvezo »in foro interno« in je popravil pohujšanje, se tudi na zunaj lahko vede kot tak, ki je oproščen cenzure. Toda če se odveza notorične cenzure na zunaj ne izpriča ali vsaj upravičeno ne presumira, morejo poglavarji zahtevati, da spokornik na zunaj ravna tako, kakor da je obremenjen s cenzuro, dokler ne dobi odveze tudi »in foro externo«. V svetem letu 1925. so morali izpovedniki v Rimu takim, ki bi jih vezala javna cenzura, pa so se spokorili, dati izpričevalo, v katerem so označili ime, priimek, diecezo spokornikovo in javno cenzuro in izjavili, da so spokornika odvezali cenzure. S to izjavo je šel spokornik do sv. penitenciarije, kjer so mu dali pismo za domačega škofa. V tem pismu izpričuje sv. penitenciarija, da je spokornik pri izpovedi bil oproščen javne cenzure in se po kán. 2251 tudi »in foro externo« more smatrati za oproščenega.¹ — Podobno bi moral ravnati izpovednik, ko bi po kánonu 2254 § 1 »in casibus urgentioribus« odvezal spokornika cenzure latae sententiae, kadar je zadeva javna. Dal bi spokorniku pismeno izjavo, da ga je odvezal. S to izjavo bi spokornik šel do cerkvenega poglavarja, do škofa, da mu ta prizna odvezo tudi »pro foro externo«.

Razlog za tako ravnanje moremo posneti iz samega kán. 2254. Kánon, ki pooblaščuje izpovednika za odvezo cenzur »in casibus urgentioribus«, govori samo o odvezi »in foro sacramentali«. »In foro externo« torej odveza javne cenzure v teh okoliščinah sama po sebi ne velja.

Drugače pa bi mogel kdo soditi za kánon 882, ki daje mašniku pravico, da more spokornika v smrtni nevarnosti odvezati vseh cenzur, naj so tudi javno znane. Kánon govori kar vobče in ne razločuje nobenega fora. Zato se je pojavil dvom v obliki vprašanja:

¹ Pius XI. const. Si unquam alias, 5. jul. 1924, n. VI, S. Poenitent., Monita, 31. jul. 1924, n. V (AAS 1924, 311—388).

An absolutio in periculo mortis secundam canonem 882 limitetur ad forum internum, an extendatur etiam ad forum externum? — Odbor za razlaganje zakonika je odgovoril k temu vprašanju: »Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.« To se pravi: odveza cenzur v smrtni nevarnosti se omejuje na »forum internum«. Če je torej spokornik dobil odvezo za notorično cenzuro, pa smrtna nevarnost mine, veže spokornika »in foro externo« prej omejeni kánon 2251.

3. O izpregledu zakonskih zadržkov. Če je za poroko že vse pripravljeno in se razkrije zadržek, pa ni mogoče za izpregled obrniti se do škofa, ali ko bi se bilo batí, da bi se kršila tajnost, ko bi iskali izpregleda pri škofu, tedaj more, po kánonu 1045 § 3, za tajne zadržke (»pro casibus occultis«) dati izpregled župnik, mašnik, ki je navzoč pri poroki v smislu kán. 1098, n. 2, in izpovednik, a ta samo pro foro interno in le pri izpovedi.

Slučaj je taje, casus occultus, če se »in foro externo« ne dá dokazati in je obenem v resnici neznan večjemu številu ljudi. V tem smislu govori kánon 1037: »Publicum censetur impedimentum, quod probari in foro externo potest; secus est occultum.«

Imenuje pa se zadržek taje tudi tedaj, kadar se sam po sebi, po svoji naravi, dá dokazati (n. pr. sorodstvo, svaštvo), a je v resnici, dejansko, neznan, to se pravi, nikomur ali le malemu številu ljudi znan.¹

Kako naj se umeje v kánonu 1045 § 3 določilo »pro casibus occultis«, ali samo v prvem ali tudi v drugem pomenu, o tem niso vsi enako sodili. Vprašanje je torej: An verba pro casibus occultis canonis 1045 § 3 intelligenda sint tantum de impedimentis matrimonialibus natura sua et facto occultis, an etiam natura sua publicis et facto occultis? — Odbor za razlaganje cerkvenega zakonika je odgovoril: Negative ad primam partem, affirmative ad secundam. To se pravi: v okoliščinah, ki o njih govori kánon 1045, more župnik, mašnik, ki je navzoč pri poroki po kán. 1098, izpovednik dati izpregled ne samo za zadržke, ki se ne dajo dokazati in so obenem v resnici neznani, ampak tudi za take, ki se sicer dajo dokazati, a so v resnici neznani.

4. O subdelegaciji za poroko. a) Kapelan, vicarius cooperator, more po kánonu 1096 § 1 dobiti splošno pooblaščenje (delegationem generalem) za poroke v župniji, v kateri je nastavljen. Dá mu pooblaščenje ordinarij ali pa župnik. Ni pa bilo med kanonisti dognano, če more kapelan, ki je pooblaščen za vse poroke, drugega določenega mašnika subdelegirati za določeno poroko. Odbor za razlaganje zakonika je izjavil: kapelan, ki je sam pooblaščen za vse poroke, more drugega mašnika subdelegirati; biti pa mora ta mašnik določen, in poroka mora biti določena.

¹ Gl. Rožman, Župnikova in spovednikova oblast za spregled zakonskega zadržka. Bogosl. Vestnik 1925, 106—109.

b) Župnik ali ordinarij more po kánonu 1096 § 1 pooblastiti določenega mašnika za določeno poroko. Dvomno pa je bilo, ali more župnik ali ordinarij temu določenemu mašniku dovoliti, da more ta drugega določenega mašnika subdelegirati za isto določeno poroko. Odbor za razlaganje zakonika je dvom razrešil in odgovoril, da je to mogoče.

Fr. Ušeničnik.

Občni državljanski zakonik

v slovenskem prevodu in nekaj o obveznosti civilnega zakona
in foro conscientiae.

Za pretekli božič je izšel v Ljubljani slovenski prevod civilnega zakonika, ki sta ga priredila dvorna svetnika Bežek in Regally. Z ozirom na Regallyja je torej knjiga nekak opus posthumum; je pa tudi zares »Spätgeburt«, kajti Regally je začel prirejati prevod že l. 1905. (če ne prej), svoj rokopis pa je predložil šele l. 1913. Pisec teh vrstic je poznal Regallyja osebno, in pri njegovi tankovestnosti, ki je mejila naravnost že na skrupuloznost, se prav nič ne čudi, da je delo napredovalo tako počasi. — Za redakcijo besedila je obstojal poseben odbor prvih juristov, ki je predelal do julija 1914 602 paragrafa. Tedaj je izbruhnila vojska in s tem je povedano vse; inter arma silent Musae, tudi če redigirajo tako važno knjigo kot državljanski zakonik.

Kakor je razvidno iz zgodovinskih podatkov v predgovoru (setavil jih je prof. Polec), se je boril redakcijski odbor z mnogimi težavami; zato smo bili za božič tembolj veseli, ko je ta važna knjiga vendarle zagledala luč sveta: predstavila se je v priročni in lični obliki.

Knjiga nam ne nudi samo slovenskega prevoda zakonika, kakor je bil razglašen 1. jun. 1811, temveč tudi »novele« k zakoniku, ki so bile promulgirane med vojsko. Spremembe, ki so jih uvedle »novele«, so podčrtane, dodano pa je tudi staro besedilo v ležečem tisku, kjer je zopet podčrtano to, kar je stvarno odpadlo. — Dalje je uvaževal redakcijski odbor tudi spremembe, ki so nastale za časa naše nove države (prim. n. pr. dodatek k § 34.). Opomb in pravorekov pod črto, kakor jih ima Manzova izdaja, slovenski prevod nima, kar bodo znabiti nekateri pogrešali.

Prevod je stal mnogo truda, in za ta trud moramo biti delavcem hvaležni: knjiga bo dobrodošla ne samo juristom, temveč tudi teologom. Radi tega menim, da sme i BV povodom edicije tega dela izpregovoriti par besedi.

Za nas teologe je dobro, da imamo za juridične pojme vendarle enkrat priznane slovenske izraze.

V morali moramo predelati precej na dolgo traktat »de iustitia et iure«; naša latinska terminologija je sicer fiksna, toda bogoslovec si želi za praktično življenje — slovenske; in le to mu nudi novi prevod.

Ni moj namen, da ocenim slovenščino prevoda, — za to nisem poklican —, vendar zanimati se smem za stvar. Za besedo »unentgeltlich« ima prevod »neodplaten«; ko sem čital bogoslovcem to besedo, jim ni posebno ugajala. V § 426. in drugod menim, da bi se »Übergabe« prevedlo s »predajo« in ne z »izročitvijo«; »izročitev« bi zahtevala neko predajo iz roke v roko, docim »predaja« tega ne zahteva; mislim, da bi torej kazalo reči: »predaja z znamenji«. Za »erlösch« ima § 1480. glagol »prestat«, § 1489. pa »ugasniti«; ta zadnji izraz se mi zdi boljši. — V kazalu sem hotel najti, je-li veljaven v Sloveniji testament, spisan v hebrejščini; iskal sem pod »Jezik«, kjer je rečeno »gl. pisava«, besede pa v kazalu ni. Tiskovnih napak nisem iskal, le slučajno sem naletel na str. 299 na robokupno pogodbo.

Za latinski »lex non respicit retro« ima novi prevod lep izraz: »zakoni ne učinkujejo nazaj«; kak purist znabiti ne bo s tem soglašal, prevod pa je praktičen.

Moralistov seveda ne zanima toliko jezikovna stran prevoda, temveč mnogo bolj vprašanje obveznosti civilnih zakonov pro foro interno: zlasti ko gre za »stvarne pravice«, za »pogodbe«, »odškodnino«, »zastaranje« in slično. To so vprašanja, ki dajo dela ne samo juristu, temveč i spovedniku.

Važno je za teologe, da državljanski zakonik priznava »jus naturale«; pri »razlagi« zakona se mora za primer dvoma odločiti »po naravnih pravnih načelih« (§ 16.); vsak človek ima »prirojene, že po razumu vidne pravice« (§ 16.); ozirati se je na to, »kar je primerno prirojenim naravnim pravicam« (§ 17.). Zanimivo je, da zakonik prav kakor moralisti ne priznava družb, ki nasprotujejo »dobremu нравstvu« (§ 26.). Take družbe tudi po zakoniku ne morejo pridobivati nikakih pravic, kar je važno za primer restitucije. Povsem v duhu naravnega prava uči § 22., da »celo nerojeni otroci imajo od časa, ko so bili spočeti, pravico do zaščite po zakonih« in da so nositelji pravic. Iz tega sledi, da abortus involvira ne samo umor, temveč eventualno tudi obveznost restitucije.

Iz istega duha izvira novela k § 142., ki določa, da more sodišče brez ozira na svoje prejšnje odredbe ali na dogovore zakoncev na novo odrediti, kar je potrebno v korist otrok. Zakonodajalec je imel tu socialne namene.

Tak socialen namen se kaže tudi v noveliranem § 167., po katerem je nezakonski oče zavezan povrniti materi a) stroške poroda, b) stroške njenega vzdrževanja za prvih šest mesecev, in c) tudi daljnje izdatke, ako so potrebni vsled poroda. Moralisti niso tako strogi; Noldin pravi: a) Fornicator ad partus expensas solvendas non tenetur, si mater eas ferre potest, quia mater in peccatum libere consensit; b) onus alendi prolem ex jure naturae utrique parenti incumbit. — Modernemu ženskemu gibanju, ki hoče, da bodi žena povsem enakopravna možu, bi pravzaprav bolj odgovarjalo stališče — moralistov! Vendarle moramo priznati i noveli, da ima tehtne argumente zase: Novela vidi v moškem glavnega povzročitelja (causa primaria damni) in mu nalaga precejšnja bremena, da se varuje! Seveda je možno, da i ženska zlorabi ta zakon in se pusti

rada zapeljati, ker ve, da mora »on« vse plačati. Civilni sodnik bo sodil kajpada samo po besedilu zakona, njegov pravorek pa bo veljaven tudi in conscientia («post sententiam judicis»). — Ker smo ravno pri »tej« stvari, bi omenil še § 163., po katerem se domneva, da je zarodil nezakonskega otroka moški, kateremu se dokaže, da se je združil z materjo v dobi od ne več kakor 300 dni in ne manj kakor 180 dni pred rojstvom. Kaj pa, če je mati imela posla z več moškimi in ne ve, kdo je pravi oče? Potem sme prijaviti tudi po vesti poljubnega izmed njih, in dotičnik mora prevzeti vsa bremenena nase tudi in conscientia (seveda post sententiam judicis; ante sententiam judicis lahko reče, da ni dokazano, da je on oče, in iz negotovega očetovstva ne more slediti gotova obveznost, plačati alimentacijo). Civilni zakonik prav nič ne favorizira moške lahkornosti, pač pa hoče, da bo otrok (ki ni kriv, da se je rodil iz take dvojice) primerno preskrbljen.

Teologa bo zanimal n. pr. tudi § 320. Glede užitkov velja pri moralistih staro, naravnopravno načelo: »res fructificat domino«, ki je že itak jasno. Po tem aksiomu mora vrniti tudi possessor bona e fidei lastniku predmeta ne samo stvar, temveč tudi iz nje izvirajoče plodove. Civilni zakonik pa da poštenemu posestniku neke predprave, ko pravi: »Poštenemu posestniku pripadajo vsi iz stvari izvirajoči predmeti, čim od stvari odločeni; njemu pripadajo tudi vsi drugi že prejeti užitki, kolikor so že dospeli za časa mirne posesti« (§ 330.) Za teologa nastane vprašanje, se li more katoličan poslužiti te blagodatí zakona tudi v vesti, in sicer še ante sententiam judicis; Noldin odgovarja, da sme: dispositio enim legis in bono communi fundatur, ut nempe per eam innumerae difficultates et lites praecaveantur (Theol. Moral II¹³, n. 441, 3, b).

Analogno bo sodil teolog o veljavnosti § 422., po katerem sme vsak zemljiški lastnik izruvat korenine tujega drevesa iz svojega sveta in odsekati ali drugače porabiti veje, ki vise v njegov zračni prostor. — Da obmejna drevesa kalijo večkrat mir med sosedi, je znano; duhovnik večkrat vidi, da bo prišlo do razprtij itd. Seveda bo duhovnik v duhu svojega poklica upošteval vse okoliščine konkretnega fakta in dal kot prijatelj nasvet secundum aequum; vendarle večkrat ne more samo pomirjevati, temveč mora tudi odločiti; vpraša se, je-li § 422. veljaven tudi in conscientia? Po mnenju podpisanega ni dvoma o tem; Schindler, govoreč o »Ueberehangerecht«, citira § 442., ne da bi izrazil kak pomislek o njegovi veljavnosti pro foro conscientiae (Moraltheologie III², 609).

Slično bi mogli navesti mnoge druge paragrafe, toda kdo naj izčrpa znabiti tri četrtine zakonika?

Sploh stojte moralisti na stališču, da je v materiji »de justitia et jure« treba smatrati civilne zakone kot merodajne tudi za forum internum. Res je, da sodijo moralisti večkrat zgolj na podlagi naravnega prava; prej nego obstoji kak pozitivni zakon, tudi ne morejo drugače. Toda naravno pravo nam govori mnogokrat v univerzalnih stavkih, njegovi postulati imajo splošno obliko; te

njegove zahteve je treba v življenju formulirati primerno vsakokratnim okoliščinam in zlasti, ko gre za pridobitev lastnine, jasno precizirati to, kar je povedano v naravnem pravu bolj na splošno. Lastnino pridobimo pošteno le tedaj, ako jo pridobimo v soglasju z normami naravnega in pozitivnega prava: nur jener Erwerb von Sondereigentum kann die Anerkennung fordern, als rechtmäßiger Erwerb zu gelten, welcher auf dem Boden des natürlichen und positiven Rechtes zustande kommt (Schindler, Moraltheologie III², 600).

Pozitivni zakoni imajo pač svrhu, da pojasnjujejo naravni zakon in da prilagodijo njegove principe danim razmeram; saj pravi sv. Tomaž o civilnem pravu: *jus civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommodat* (I II, q. 95, art. 4); seveda mora pozitivni zakon upoštevati vse razmere: oportet, quod lex ad multa respiciat et secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora (I II, q. 96, art. 1). Če je enkrat civilni zakon pravilno sklenjen z ozirom na avtorja, stvarino in obliko, rodi obveznost v vesti: *leges (civiles) si justae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur* (I II, q. 96, art. 4). To je jasen nauk sholastike, in prav nič ne gre, da bi kdo proglasil vse civilne zakone kar en bloc za zgolj penalne.

Seveda pa bo pisatelj etike, ko razpravlja o lastninski pravici, naletel v civilnem zakoniku na dejanske ali pa navidezne razlike med pozitivnim pravom in *jus naturale*.

Tozadevno omenjamo: 1. Prave razlike prav za prav ni tam, kjer državni zakon predpisuje nekaj več, nego zahteva naravni zakon; ta predpisuje, da morajo biti n. pr. priče pri testamentu sposobne: stari § 591. je smatral člane duhovnega reda (in ženske) za »nezmožne« kot priče pri poslednjih voljah; gotovo ni to nujna zahteva naravnega prava (Novela I, § 56. je že itak to stvar spremenila). Toda to so formalnosti, ki jih država radi reda sme in mora zahtevati, državljani pa jih morajo spoštovati; in *jure naturae* je akt, kateremu manjkajo potrebne formalnosti, še veljaven; če pa ga proglasi sodnik za neveljavnega, ugasne ne samo njegova civilna, temveč tudi naravna veljavnost.

2. Neka razlika se pojavlja med *forum naturae* in *forum civile*, ako drž. zakonik noče priznati veljavnosti činu, ki je po vsebini in z ozirom na *paciscente de jure naturae* povsem v redu: vzemimo, da 20leten mladenič popolnoma prostovoljno proda svojo kmetijo in sicer za pošteno ceno; toda tu nastopi civilni zakon, ki omejuje njegovo svobodo in sme razveljaviti pogodbo. So li take naredbe zakona etično utemeljene in dosledno obvezne? Odgovarjamo: ako je naredba a) moralno neoporočna in ne sega čez meje državne kompetence (n. pr. na cerkveno polje), b) ter je jasno, da je splošnosti koristna, moramo priznati nje obveznost, tudi če bi se nam v posameznem slučaju zdela brezpredmetna: zur Wahrung des Gemeinwohles kann es notwendig sein, einem bestimmten natur rechtlich gültigen Rechtsgeschäfte die staatliche Rechtsgültig-

keit zu versagen, um missbräuchlicher Anwendung solcher Rechtsgeschäfte vorzubeugen (Schindler, Moraltheologie II² 601).

Kar se le da, moramo skrbeti, da dosežemo soglasje med forum civile in forum conscientiae. Pomislimo, da je državljan obenem vernik in nasprotno: ne smemo ga razdvojiti, ker je vest v človeku le ena. Le tedaj, če bi državni zakonik kaj zahteval, kar je jasno proti etičnim načelom (n. pr. dvo boj, ali da mora katoličan aktivno sodelovati pri drugoverskih činih), mu človek sme in mora odreči pokorščino: oboedire oportet Deo magis quam hominibus (Act. 5, 29); dokler pa je civilni zakonik v mejah svoje kompetence, mu moramo priznati obveznost tudi za notranji forum.

Josip Ujčić.

Plesna norost.

»Tempus plangendi et saltandi« (Prid. 3, 4). Sv. pismo postavlja plesanje v nasprotje žalovanju. Ples, neki ritmični gibi in skoki k pesmi ali godbi, je naraven izraz veselja, mladostno radostnega razpoloženja. Naraven pojav v človeškem rodu, v vseh plemenih in dobah. — Toda, kar moramo danes pod imenom plesa v vseh »kulturnih« središčih, pa tudi že na deželi gledati, to izdaleč ni več naraven izraz radosti. Socialistični list »Rheinische Zeitung« je o pustu 1927 pisal tako-le: »Postavimo, da Kristusov čisti evangelij ni prišel na svet, da Kristus ni umrl na Golgati in da se njegova pridiga ni oznanjevala skozi dvatisoč let v cerkvah tega mesta; postavimo, da se po naši deželi na oltarjih daruje Veneri in Apolonu: kaj mislite, ljubi kristjani, ali bi mogli plesi naših dni biti bolj divji, kakor so? Čednejši, lepši morda — bolj noroglavi pa težko.« Ostra, a žal le preveč upravičena sodba.

Kako obvarovati mladino te norosti? To je težavno, a nujno vprašanje dušnega pastirovanja. Pa ne samo pri nas, drugod morda še nujnejše. Nemški škofje in duhovniki se s strahom vprašujejo, kam drvi plesu vdana mladina? Odpraviti ples ali kategorično ga prepovedati? Vsaj za Porenje — tako trdijo sami — nemogoče. To bi pomenilo tirati tudi katoliško mladino na najbolj nevarna plesišča, kjer ni nadzorstva in nobenih moralnih ozirov. V »Jugendführung. Beiblatt für Präsidien« 1928, štev. 1, razpravlja kaplan Schöllgen z načelnega in praktičnega mladinsko-pastoralnega stališča o plesu. Kako velika je nevarnost v Porenju, kaže primer, da ima njegova župnija — podeželska — s 3500 dušami, 70% delavstva, na razpolago sedem plesnih dvoran. Načeloma plesa ne odklanja — in v tem vprašanju so si duhovniki vsi edini. Gojiti je treba ples v omejeni meri tako, da se reducirajo nravne nevarnosti na minimum. Nemški škofje so za to določili dve nepremakljivi principa: 1. Plesni tečaji se smejo vršiti le pod nadzorstvom staršev in morajo biti predvsem poučevanje olikanega, viteškega vedenja, nespodobni plesi so izključeni; 2. družabne prireditve s plesom so dovoljene samo kot zaključene družinske proslave, h katerim je vstop mogoč le z na ime se glasečo vstopnico.

Nespodobno oblečene udeleženske se na mestu izključijo, istotako moški, ki bi se količkaj neumestno vedli. — S tem pa seveda še niso vsa praktična vprašanja rešena. Važna je izbira plesov, da se ne izključujejo vsi moderni plesi brez razlike. Vsaka doba je imela svoje ples, tudi naša jih ima. Plesi iz dobe rokokoja in bidermajerstva ljudem dvajsetega stoletja ne nudijo tega, kar so nekdanj. Tudi vprašanje učitelja ni nepomembno. — Dvojno pot kažejo, ki vodi iz današnje plesne norosti. Prvič je treba uvesti zopet plesno kulturo. Javno plesišče ne sme biti mladini plesna šola. Drugič je treba iskati zvez z ljudsko tradicijo in narodovimi šegami, da ne vladajo iz tujine importirani plesi, ki našemu ljudstvu nimajo prav nič povedati. — Vsa ta vprašanja pričenjajo trkati tudi na vrata slovenskih dušnih pastirjev in vzgojiteljev.

Sodobna plesna norost je predrla tudi nekoč ljudem vendarle sveto in spoštovano mejo, ki jo stavi postni čas. Ne samo z verskega in cerkvenega vidika, tudi z zgolj vzgojenega in narodnogospodarskega je upoštevanje spokornega časa koristno. Uvidevne oblasti skušajo same s primernimi odredbami ali vsaj s sicer razumljivo gesto omejevati v postnem času plesne zabave. Kath. Kirchenzeitung (1928, št. 3) poroča, da nemška drž. vlada načeloma odklanja v času od pepelnice do velike noči udeležbo pri družabnih prireditvah. To je za boljše kroge, ki na udeležbo ministrov reflektirajo, dovolj razumljiv mig, naj v času pokore ne aranžirajo takih prireditev — naj si so še tako decentne. — Plesu slična norost je sportna. Ne pozna nobenih praznikov. Da je le dela prost dan, ko se more upati na obisk občinstva, se prirejajo najbolj divje tekme itd. Vsaj največje praznike svoje vere bi morali tudi še tako navdušeni sportniki praznovati. Tudi proti tej norosti bi morala javnost zavzeti odklonilno stališče, v prvi vrsti dnevni tisk. Protestanske »Danziğer neuste Nachrichten« n. pr. so prinesle izjavo, da na največje evangelijske praznike (t. j. veliki petek in spomin rajnih) o sportnih stvareh ne bodo več poročale. R.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Novejša francoska ascetična literatura.

Francozi imajo zelo bogato ascetično literaturo; tudi v zadnjih letih po vojni je izšlo precej lepih del, ki so se v velikem številu razširila po Franciji in tudi izven nje. Zdi se mi, da imajo francoski ascetični pisatelji to prednost, da znajo težka vprašanja jasno obdelati in na tak način, da se človek, ko jih čita, nehote zanje ogreje. Ne puste ga hladnega kot pogosto ascetična dela v drugih jezikih. S tem pa nikakor nočem reči, da bi bilo vse, kar napišejo, dobro; ne, marsikaj, kar nosi blesteč naslov, je plitvo, brez teološke

vrednosti. Veliko pa je tudi dobrega in nekaj bolj važnih novejših ascetičnih del bom v tem pregledu omenil.

1. Sistematična ascetika. Znani dogmatik A. d. Tanquerey¹ je na večer svojega življenja napisal zelo lepo delo, ki sistematično obravnava ascetiko in mistiko, z naslovom: *Précis de Théologie Ascétique et Mystique*. 5^e éd. Strani XLVIII in 1000. Mala 8°. Paris 1925. Desclée et Co. Prvotno je izšla ta knjiga v dveh zvezkih, prvi 1923., drugi 1924. l. Silno hitro je bilo treba novih izdaj, in to je tudi za Francoze izredno, če je treba kako delo v par letih kar petkrat ponatisniti. T. dobro pozna ascetično in mistično literaturo; precej na uvodnih straneh poda celoten pregled važnejših del iz patristične dobe, srednjega veka in najnovejšega časa. V novejši dobi upošteva predvsem francosko in angleško literaturo, pa tudi nemški pisatelji mu niso neznani. Takoj spočetka točno označi razliko med ascetiko in mistiko.

S preciznostjo profesorja dogmatike govori prav zanimivo o Jezusovem mističnem telesu (str. 98—103) in še prej na splošno, kaj je za kristjana Jezus in njegovo odrešilno delo. One strani, ki jih je posvetil češčenju Marijinemu, so še posebno dobre; na sedmih straneh (str. 119—126) razlaga popolno posvetitev Materi božji kot jo je učil bl. Grignon Montfortski. To je za sistematično ascetiko nekaj novega; drugi se v takih knjigah te pobožnosti navadno niti ne spomnijo ne.

Prav tako je zanimivo III. poglavje, ki govori o krščanski popolnosti. Popolnost je v ljubezni, ljubezen pa sponira žrtev. Popolnost ima svoje stopnje in svoje meje. Premnogokrat prav ta pojem tudi pri dobrih ljudeh ni jasen in večkrat naravnost zmoten. Že Frančišek Sal. je zapisal, da popolnost razume vsak »selon sa passion et fantaisie«. Nekateri menijo, da je svet in popoln tisti, kdor je vpisan v nešteto bratovščin, kdor recitira vse polno ustnih molitev, četudi pri tem zanemarija stanovske dolžnosti. Ti zamenjavajo sredstva in cilj. Spet drugi gledajo le na zunanjo strogoost, za ljubezen do bližnjega, ki je druga največja zapoved, pa jim ni dosti mar. Tretji hočejo le z zunanjim delom za druge rešiti svet, pri tem pa ne skrbje zadosti za lastno dušno posvečenje. Vsem tem in še veliko drugim je treba povedati, da so v zmoti, in da je bistvo popolnosti v ljubezni in v nobeni drugi stvari ne.

V posebnem poglavju govori o duhovnikovi svetosti. Sv. Tomaža vzame za podlago: »per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria, ... ad quod requiritur major sanctitas interior, quam requirat etiam religionis status« (2 II, q. 184, a. 8 corp). Tomaževe besede podpre z evangelijem, sv. Pavlom in pontifikalom. Isto sledi tudi že iz opravil, ki jih duhovnik izvršuje kot mediator inter Deum et homines.

¹ T. je pred par leti nehal predavati v semenišču St. Stulpice v pariškem predmestju Issy. Sedaj je v istem kraju rektor noviciata za teologe, ko po dovršenih bogoslovnih študijah vstopijo v kongregacijo svetnih duhovnikov-sulpiciancev, ki imajo za svoj namen vzgojo duhovniškega naraščaja.

Kot sredstva za svetost navaja T. 4 notranja in 4 zunanja. Notranja: hrepenenje po svetosti, spoznavanje Boga in spoznavanje sebe, skladnost z voljo božjo in molitev; zunanja: duhovno vodstvo, urejeno življenje, duhovno branje in duhovni razgovori. Nekaj novega je poglavje, v katerem razpravlja o tem, kako mora človek posvetiti tudi svoj odnos do družbe.

Drugi del je še bolj praktičen. (Prvotno sta bila vsak del zase vezana, sedaj pa sta združena v eno knjigo.) Kot splošno ascetični pisatelj, se tudi T. drži stare razdelitve: via purgativa, via illuminativa in via unitiva. Začne spet z naukom o mističnem telesu. Ne moremo se drugače očistiti, kot če smo bolj in bolj ucepljeni v Kristusa. V svojih navodilih spremlja dušo od tistega trenutka, ko se je odločila služiti Bogu, do največje popolnosti, ki jo doseči more. Dušno očiščevanje se vrši tako, da veliko moli, da dela pokoro za storjene grehe, da se zatajuje in da se stanovitno ustavlja skušnjavam.

Pri drugi poti, via illuminativa, prav tako pri tretji, via unitiva prav pogosto rabi sv. Terezijo, sv. Janeza od Križa in znano Saudreaujevo delo *Les Degrès de la Vie Spirituelle*. Ko razlaga meditacijo, ne razloži le metode sv. Ignacija, ampak tudi druge, zlasti Olierjevo, ker je T. sam sulpicianec. (J. J. Olier, u. 1657, je bil ustanovnik semenišča in kongregacije sv. Sulpicija.)

T. ascetika je prav dobra, človek se na njegove nauke lahko zanese, je praktično pisana, z ljubeznijo in ni preobširna. Namenjena je v prvi vrsti teologom in duhovnikom, pa tudi redovnim družinam in izobraženim laikom. Nekaj takega bi mi Slovenci potrebovali.

Drugo sistematično ascetiko je spisal redemptorist P. J. Dosda z naslovom *L'Union avec Dieu. Ses commencements, ses progrès, sa perfection*. Mala 8°. Nouvelle éd. Vol. I. (X in 499), II. (str. 537). Paris 1925. Librairie A. Giraudon. P. Dosda je izkušen misionar, zato piše zelo praktično in v lahkem slogu; ker je redemptorist, veliko rabi sv. Alfonza. Prav tako kot T. tudi Dosda spremlja dušo od trenutka, ko je začela živeti za Boga po via purgativa, via illuminativa, via unitiva do popolnosti. Ta nova izdaja je precej izpopolnjena in zboljšana, zlasti oni del, v katerem obravnava mistična vprašanja. Svoja izvajanja dobro podpira s sv. pismom in s cerkvenimi očeti. Tako globok pa ni kot T.

2. Molitev, posebej premišljevanja. Na prvem mestu naj omenim lepo delo: Dom Vital Lehodey, abbé de la Trappe de Bricquebec, *Les Voies de l'Oraison Mentale*. 8°. 11^e mille. Str. 422. Paris 1923. Librairie Lecoffre-Gabalda. — Izhaja iz misli, da molitev ni le potreba, ampak tudi zapoved. Vsak človek mora moliti. Pojasnjuje razloček med ustno in premišljevalno molitvijo. Praktično je poglavje o vzrokih, zakaj naše molitve velikokrat niso dobre. Najbolj obširno pa govori o meditaciji, na celih 77 straneh. Za prakso so prav porabni nasveti, ki jih daje na straneh 172—187, kako moremo meditacijo nadomestiti z drugačno molitvijo; v ta namen po sv. Ignaciju priporoča tres modi orandi. 3. del obsega mistično molitev. Lehodeyev delo je premišljeno in dobro.

Se bolj obširno piše o molitvi jezuitski pater René Maumigny v knjigi *Pratique de l'Oraison Mentale. Premier Traité, Oraison ordinaire*. 13 éd. Mala 8°. Str. 384. *Deuxième Traité, Oraison extraordinaire*. 11 éd. Mala 8°. Str. 316. Paris 1922, Beauchesne. — Prvi del je posebno dober in bolj poraben kot drugi. Da bi v čitatelju vzbudil neko sveto spoštovanje do molitve, govori najprej o njeni odličnosti. Prošnjo molitev, ki jo največkrat rabimo, najbolj na široko razlaga. Za prakso je zlasti dobro, kar piše v 4. poglavju: Težave pri meditaciji. Bolj na široko omenja »duhovno suhoto«, o kateri pravi že v uvodu, da je kakor puščava, ki jo mora vsak prehoditi, če hoče priti v obljubljeni deželo. Prav v tej preskušnji, ki pride nad vse, ki se trudijo za svetost, jih premnogo odneha. Tudi je vredno opozoriti na to, da dobra meditacija že suponira gotove kreposti in če premišljevanje ni dobro, je večkrat tukajle krivda. Sv. Ignacij bi to imenoval *praeparatio remota*. Ob koncu prvega dela jasno razloži razne načine molitve po sv. Ignaciju.

Tudi drugi del je dober, pa manj praktičen². Kot že naslov pove, piše o mistični molitvi. Začne s takoimenovano kontemplacijo. Po sv. Tereziji tudi to razdeli na razne stopnje. Za poglavje, v katerem govori o preskušnjah in trpljenju, ki ga morajo prestati duše, katere Bog dvigne h kontemplaciji, je rabil poleg sv. Terezije zlasti sv. Janeza od Križa in sv. Katarino iz Genue. Kot za meditacijo tako je za kontemplacijo še bolj potrebna gotova stopnja čednosti. Posebno poglavje obravnava izredne pojave, kot so vizije, privatna razodetja itd. Tudi to je potrebno, ker glede tega vlada pogosto zlasti pri pobožnih osebah napačno mnenje.

Moralist A. Vermeersch, S. J., profesor na Gregoriani v Rimu, je spisal lepa premišljevanja o Srcu Jez. z naslovom: *Pratique et Doctrine de la Dévotion au Sacré-Coeur*. 6^e éd. Mala 8°. 2 vol. I. *La Pratique*. Str. 493. II. *Partie doctrinale et liturgique*. Str. 291. Paris 1922. Casterman. Knjiga je izšla tudi v nemškem prevodu. — Vse, kar se da solidnega povedati o pobožnosti Srca Jez., je v glavnem tukaj zbrano. Prvi del obsega razne posvetitve Srcu Jez., ki so od Cerkve potrjene, zatem 9 premišljevanj o takoimenovanih »službah«. Spet nova serija meditacij za noveno pred praznikom Srca J. in za tem še za cel mesec junij posebna premišljevanja o Gosp. Srcu. Premišljevanja so bolj kratka, tuintam morda malo suha, drugače pa porabna. — Drugi del je doktrinalen. Dogmatično razlaga, v čem prav za prav obstoji pobožnost Srca Jez.; posebej se pomudi pri tako imenovani veliki obljudi. Liturgični del obsega parafrazo mašnega formularja Miseremini in onega v čast evharističnemu Srcu Jez., ki je v nekaterih škofijah vpeljan. Za cerkvene govore so porabni zgodovinski podatki o početku litanij Srca Jez. in tudi kratke meditacije, s katerimi razlaga invokacije. K sklepu doda še avtentične dokumente rimskih kongregacij in

² Pred par tedni je izšel nemški prevod pod naslovom Reichstätter S. J. — Maumigny S. J., *Katholische Mystik*. 8°. Str. X in 334. Herder. Freiburg i. B. 1928.

papežev, ki se na to pobožnost nanašajo. Vermeerscheva knjiga je čisto gotovo ena izmed najboljših in najbolj solidnih, ki govore o Presv. Srcu.

Posebno prikupljiva, z veliko ljubeznijo, pa zato nič manj solidno so pisana premišljevanja, ki jih je izdal jezuit P. Baudot, *Les Evangeliques. Vie de Jésus-Christ méditée*. 80^e mille. 12^o Str. 837. Lille 1924. Desclée de Brouwer. — Prva izdaja je izšla l. 1909. in bila prav hitro razprodana. Sedaj je že čez 80.000 teh meditacij v rokah duhovnikov in laikov. Kaj je na njih posebnega? Silno preproste so, kratke — nobena ni daljša kot dve do tri strani — in pa neka ljubezen in toplota veje iz vsakega stavka. Vsa meditacija je neprisiljena in aplikacija samaposebi sledi iz premišljevanja. Nič ni prisiljenega, nenaravnega. Kako zna n. pr. v 5. meditaciji naravno in lepo orisati angelov razgovor z Marijo pri oznanjenju. Ni treba nič truda, kar spontano klečiš pred Devico in prosiš, da bi mogel kot angel moliti Ave, gratia plena. Celotna knjiga obsega 325 meditacij, vse iz Gospodovega življenja. Nemci imajo tudi kratke meditacije »für vielbeschäftigte Priester«, ki jih je izdal P. Huonder S. J. v dveh zvezkih z naslovom: *Zu Füßen des Meisters (Der Arbeitstag in die Leidensnacht)*. Pa je med obema avtorjema zelo velik razloček. Pri Huondru je glavno aplikacija, meditacije ni dosti, pri Baudotu je glavno meditacija, aplikacije prav malo. Zato bi tistemu, ki hoče res meditirati, francosko knjigo veliko bolj priporočal.

Mahieu Hier., S. T. D., je napisal meditacijsko knjigo z naslovom: *Probatio caritatis. Meditationes ad usum cleri*. Ed. 3. Mala 8^o. Str. XXI in 609. Brugis 1923. Sumptibus C. Beyaert. — Knjiga je pisana latinsko, pač pa ima precej francoskih citatov zlasti iz Franč. Sal. To niso meditacije, v katerih bi premišljevali kot smo vajeni, življenje Jezusovo, ampak v obliki meditacij nam razloži ves ascetični nauk. Navadno tako, da v uvodu pri vsakem poglavju in v opazkah poda bolj teoretično razlago, zatem pa pravo stvarino za premišljevanje. Seveda je oboje v organični medsebojni zvezi. Kdor meditacije ni dosti vaje, bo knjigo lažje rabil za duhovno berilo kot za premišljevanje.

Pisana je zelo jasno in teološko solidno. Vso ascetiko zgradi na fundamentu ljubezni, človekovo življenje na zemlji pa je probatio ljubezni. Caritas mu je izhodišče in konec duhovnega življenja, prav kot uči Frančišek Sal. Knjiga se deli na tri dele: Potreba in odličnost ljubezni, ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega.

Meditacije svoje vrste je spisal redemptorist P. Bouchage, *Pratique des Vertus. Méthode pour travailler à la Perfection au moyen d'un exercice de vertu chaque jour*. Nouvelle éd. 3 vol. Mala 8^o. I. (593), II. (591), III. (590). Paris 1925. G. Beauchesne. — Kot redemptorist se drži metode sv. Alfonza. Zato ne podaja v premišljevanjih življenja Jezusovega, ampak čednosti, za katere naj bi se trudili. Sv. Alfonz je namreč takole naročal svojim redovnikom: Če hočete, da boste Kristusa posnemali v njegovih čednostih, se vadite mesec za mesecem v eni izmed 12 čednosti. Tudi vse druge

verske vaje kot posebno izpraševanje vesti, duhovno berilo, posebni sklepi: vse naj se suče okrog čednosti, o kateri meditirate. Tako je torej tudi P. Bouchage vzel za podlago svojim meditacijam 12 čednosti: vero, upanje, ljubezen do Boga, ljubezen do bližnjega, uboštvo, čistost, pokorščino, krotkost in ponižnost, zatajevanje samega sebe, zbranost, duha molitve, odpoved in ljubezen do križa. Vsak mesec obdela eno čednost, v vsakem delu štiri. Posamezni meseci imajo svojega zavetnika-apostola po redu, kot so naštetih v kanonu. Začetne meditacije v prvih dneh vsakega meseca so navadno bolj doktrinalne, v drugi polovici, zlasti pa proti koncu vedno bolj praktične. Zdi se mi pa, da je precej težko vztrajati pri takih meditacijah celo leto, kdor ni vaje te metode. Nič pa ne dvomim, da bi imel veliko koristi, kdor bi vse po vrsti predelal. Lahko se rabi tudi za duhovno berilo ali pri pripravi za pridige o čednostih.

Premišljevanja duhovnih vaj je izdal jezuit P. Longhaye, *Retraite annuelle de huit jours d'après les Exercices de Saint Ignace*. 8°. Str. 728. Paris. Casterman. Premišljevanja so zapisana čisto tako kot jih je govoril svojim duhovnim sobratom — redovnikom; prvotno je tudi bila knjiga tiskana le kot manuskript za jezuitske samostane. Pred leti pa je bila neizpremenjena izročena javnosti. Nekaj podobnega je z njo kot z Meschlerjevimi duhovnimi vajami, ki so tudi bile najprej tiskane le kot manuskript. Razlika je v tem, da so Meschlerjeve bile v izdaji za javnost precej močno skrajšane, deloma predelane, Longhayeje pa so sedaj prav take kot v manuskriptu. Poudaril sem že, da je velika prednost francoskih ascetičnih pisateljev jasnost, s katero obravnavajo tudi najgloblja vprašanja; tudi te duhovne vaje se po jasnosti odlikujejo. Pri dispoziciji se drži pisatelj točno sv. Ignacija, vendar je v delu veliko lastnega truda. Meditacije niso le pisane točke za premišljevanje, ampak premišljevanja so popolnoma izdelana. Vsako obsega 10—12 strani, tako da so v knjigi popolnoma izdelana in razvita premišljevanja za osemndnevne duhovne vaje. 4 meditacije so o fundamentu, 10 iz prvega tedna, pa tudi one iz Gospodovega življenja so dobre. Poleg tega ima še osem konferenc o veri. Zelo pametna je tudi misel, da pri vseh premišljevanjih na robu poda jasno in precej obširno vsebino, tako da se knjige prav lahko poslužuje tudi tisti, ki nima časa, da bi vso stvarino prebral.

Duhovnikom in bogoslovcem so namenjena premišljevanja: A. Charrier, S. J., *Le Sacré-Cœur et le Sacerdoce*. 5^e millé. Mala 8°. Str. XXIX in 258. Paris 1920. Beauchesne. — Meditacije so globoke, jasne, primerne zlasti za mesec junij in za prve petke. Pisane so z ljubeznijo, po zunanji obliki pa niso razdeljene tako, kot smo navajeni. Izide iz premišljevanj, da je duhovnik delo neskončne ljubezni božje, izbran zato, da ljudi vodi na Gospodovo Srce. V drugem delu so zbrana premišljevanja o duhovniških čednostih Srca Jez., v tretjem razkriva Gospodovo ljubezen za duhovnike.

V malih zvezkih izdaja jezuit Charles Parra pod skupnim naslovom *L'Évangile du Sacré-Coeur* duhovita premišljevanja iz Gospodovega življenja. Pa ne sistematično. Doslej so izšli trije zvezki v dvanajsterki s temile naslovi: I. *Béthanie. Neuf Méditations sur l'Évangile de Lazare*. 10^e mille. Str. 141. Toulouse 1925. II. *Tibériade. Neuf Méditations sur les Passages de l'Évangile*. 10^e mille. Str. 141. Toulouse 1925. III. *Sur la Montagne*. 7^e mille. Str. 157. Toulouse 1926. Vse tri je založil Apostolat de la Prière, 9, rue Montplaisir, Toulouse. Vse meditacije so dobre; v uvodu k prvemu zvezku dogmatično razloži pobožnost Srca Jez. Tudi oblika je zelo priročna.

Se eno zbirko naj omenim, ki so jo izdali belgijski jezuiti v kolekciji *Museum Lessianum. Section ascétique et mystique*, N° 8. Spisal jo je Pierre Charles, S. J., *La Prière de toutes les Heures* 1^e série. 12^e mille. 8°. Str. XIV in 168. 2^e série. 12^e mille. 8°. Str. XIV in 165. Bruges 1923. Beyaert. — V vsakem delu je 33 meditacij. Tudi ne sistematično kot smo vajeni. Eno misel vzame iz evangelija, tisto, ki je za njegovo aplikacijo najbolj primerna. Na njej nam duhovito pokaže nauk, mimo katerega bi morda šli z zaprtimi očmi. Tako razglablja v prvem delu, kako vsako pošteno življenje človeka pripelje k Bogu, v drugem, kako usmiljeni Bog potrpi z našimi slabostmi, in kako mi sami velikokrat nespametno preprečujemo njegove načrte. Premišljevanja niso dolga, 4—5 strani, pa za našo dobo zelo primerna. Rabijo se prav lahko tudi za duhovno berilo.

3. *Hagiografija*. Izmed številnih biografij svetnikov naj omenim samo dve. Prvo o sv. Tereziji Deteta Jezusa, drugo o svetem arskem župniku Janezu Vianneyju. Prvo je spisal Mgr. Laveille, *Vicaire général de Meaux, Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*. (1873—1897.) *D'après les documents officiels du Carmel de Lisieux*. 8°. Str. XV in 446. Lisieux 1926. Office Centrale de S^{te} Thérèse. Delo je tudi že prevedeno v nemščino. — O tej svetnici, ki je umrla pred dobrimi tridesetimi leti, je napisana že cela obširna literatura, in to ne le pri Francozih, ampak tudi pri drugih narodih. Omenim le najbolj važno avtobiografijo, ki je izšla po njeni smrti z naslovom *Histoire d'une âme, écrite par elle-même*. V nekaj letih jih je šlo na stotisoče med ljudi; prevedena je že na nešteto jezikov. Laveillevo delo ono drugo lepo izpopolnjuje. Marsikatera podrobnosti, ki jih svetnica v svoji ponižnosti ni zapisala, izvemo iz nje. Laveille je priznan hagiograf, njegovi spisi so pisani v lepem slogu in dosti kritični. Tudi pri tej knjigi je rabil veliko še ne objavljenih rokopisov in akte za kanonizacijo. Delo je predložil v pregled nekaterim teologom in trem še živečim sestram sv. Male Terezije; rektor pariške katoliške univerze Mgr. Baudrillart pa je napisal prav lep uvod, v katerem poudarja pomeń češčenja naše svetnice, zlasti še za tiste, ki delajo intelektualno.

Drugo je izdal Abbé Fr. Trochu, *Le Curé d'Ars. Saint Jean-Marie-Baptiste Vianney (1786—1859) d'après toutes les pièces*

du Procès de canonisation et de nombreux documents inédits. Ouvrage couronné par l'Académie Française. 24^e mille. 8°. Str. XVII in 702. Lyon-Paris 1927. Vitte. — To je prva kritična biografija o arškem župniku. Zaslišavanja za beatifikacijo so se začela takoj po njegovi smrti; veliko zanesljivega so izpovedali tisti, ki so ga dobro poznali, njegova sestra Marjeta, tovariši iz mladih let, součenci iz semenišča, župljani in še drugi, ki so bili z njim v osebnih zvezah. Vsi akti za beatifikacijo in kanonizacijo obsegajo nič manj kot 5 debelih folio knjig, skupno 4560 strani. Ves ta ogromni material je preštudiral marljivi Abbé Trochu in razen tega še ves arhiv v Arsu, škofijski arhiv v Belleuyu in Lyonu, svetnikove spise, njegove življenjepise, Annales d'Ars, ki so začeli v Arsu izhajati l. 1900., in še veliko drugega.

Doslej sta veljali za najboljši biografiji tista, ki jo je napisal misijonar Alfred Monnin, ki je sam Vianneya dobro poznal. Izšla je v dveh precej debelih zvezkih. Druga je krajša, spisal jo je Jožef Vianney. Monninova biografija je bila doslej najbolj obširna in izpopolnjena. Pa je tudi v njej še precej pomanjkljivosti, ker je pisatelj pisal prehitro in tako ni mogel vsega zadosti preiskati. Slo je zato, da ljudstvo kar mogoče hitro dobi v roko Vianneyev življenjepis. Zato so se vrinile v tekst nekatere kronološke napake, ona doba pred l. 1855. ni zadosti točno orisana in marsikatera zanimivosti iz svetnikovega življenja so opuščene. Tako se nam v novi luči pokažejo tele življenske dobe Vianneyeve: njegovo bivanje v Noësu od 1809—1811, v semenišču v Lyonu od 1813—1814; ona doba v Arsu, ko so se začeli kazati sadovi njegovega dela, njegova bolezen in smrt. V knjigi je tudi 22 ne posebno lepih slik.

4. Dela o posameznih vprašanjih iz ascetike. P. S. M. Giraud, *Prêtre et Hostie*. Notre Seigneur Jésus-Christ et son Prêtre considérés dans l'éminente dignité du sacerdoce et les saintes dispositions de l'état d'Hostie. 5^e éd. Mala 8°. 2 vol. I. (XXXIX in 625). II. Str. 686. Paris 1924. G. Beauchesne. — Prva izdaja je izšla že l. 1885. Ko se je mladi Giraud pripravljal z duhovnimi vajami za sv. mašniško posvečenje, je zapisal 17. dec. 1853 med svoje sklepe tudi tele besede: »Če hočem postati tak duhovnik, kot hoče Jezus, moram biti prav tako duhovnik kot žrtev.« In ta misel je šla z njim celo življenje. Duhovnik ne participira samo od Kristusovega duhovništva, ampak tudi od njegove Kalvarije, kjer se je kot krvava žrtev daroval Očetu. Zato je tako tesna vez med duhovnikom in žrtvijo, da teh dveh stvari ločiti ne moremo. Veliko lepih misli je glede tega zapisal že sv. Janez Krizostom, prav tako sv. Avguštin, sv. Ambrož, sv. Hieronim, vendar celotno pri očetih to vprašanje ni nikjer obdelano. Gotovo je Giraudovo delo najbolj obširno in tudi zelo temeljito. (Še drugo lepo delo imajo Francozi, ki pod nekoliko drugačnim vidikom obravnava isti problem, to je J. Grimal, S. M., *Le Sacerdoce et le Sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. 3^e éd. 8°. Str. XIX in 394. Paris 1923. G. Beauchesne.)

Začne s Kristusom, ki je obenem sacerdos et hostia. Človeku je naš Gospod izročil duhovniško čast in oblast, prav tako pa tudi vse dispozicije, da postane žrtev za Gospoda. Le takrat, če ima že gotovo mero čednosti, bo sledil temu Gospodovemu klicu. Prav lepo je poglavje, kjer govori o tem, kako je duhovnik celo svoje življenje žrtev. To je njegov poklic, da se žrtvuje Bogu, ko dela za izveličanje svoje lastne duše in za izveličanje drugih. — Tudi drugi del je dober in globok. Razpravlja o milostih, ki jih prejema mladenič od tiste ure, ko se je odločil, da bo služil Gospodu pri oltarju. Pod vidikom odpovedi, žrtve govori o življenju v semenišču, o tonzuri, o nižjih in višjih redovih. Čim bolj se bliža duhovniški kandidat prezbiteratu, tem večja mora biti v njem pripravljenost za žrtve. In da se v to misel bolj in bolj uglablja, mora duhovnik veliko premišljevati o Kristusu, da ga spoznava in pogumno stopa za njim, dokler z njim ne zakliče: Consummatum est. Za sklep doda še pet krajših poglavij o mističnem duhovništvu Matere božje. Zelo veliko lepih misli je zbranih v tem delu, vendar pa so nekatere reči le malo preveč na široko obdelane.

Še eno delo o žrtvi naj omenim, t. j. J. M. Buathier, *Le Sacrifice dans le dogme catholique et dans la vie chrétienne*. 11^e éd. Mala 8^o. Str. 509. Paris 1922. G. Beauchesne. — Vsi, ki hočejo Boga resnično ljubiti, se morajo sprijazniti z mislijo na žrtve. Ljubezen in žrtev sta v tem življenju neločljivo združeni. Zato se mi ne zdi čudno, če ravno tisti narod, ki je dal in še vedno daje cerkvi toliko svetnikov, to vprašanje zelo razglablja. Buathier začne s pojmom daritve. Preko daritev med izraelskim ljudstvom in pri drugi narodih preide na največjo daritev, kar jih je videl svet, na Kalvarijo. Daritev se še vedno daruje Bogu v cerkvi, ki jo je Kristus ustanovil. Pa samo ta daritev ne zadošča. Vse naše individualno in socialno življenje mora biti prežeto z idejo daritve. Daritev je vera v skrivnosti, daritev je upanje, ki trga človeka od zemlje, da hrepeni po večnih dobrinah, daritev je ljubezen, ki odpira trpečim dušo in srce. Daritev je življenje v družini, prav tako v državi, kjer naj bi vsak gledal v svojem bližnjem brata v Kristusu in se v prid skupnosti odpovedal marsikateri reči. — Za našo dobo so dela te vrste zelo aktualna in potrebna; ljudje sami to čutijo, saj je najboljši dokaz to, da je knjiga izšla že v 11. izdaji.

Največjo pozornost pa so vzbudili v zadnjem desetletju spisi opata Marmiona. Po rodu je Irec³, pa je dolgo živel v francoskem samostanu v Marédsousu. Najbolj znana in zelo razširjena so tale njegova dela: *Le Christ, Vie de l'Ame. Conférences spirituelles*. 50^e mille. Mala 8^o. Str. XVIII in 522. Paris 1925. — *Le Christ dans ses Mystères. Conférences spirituelles*. 10^e éd. Mala 8^o. Str. XIII in 495. Paris 1923. — *Le Christ, Idéal du*

³ R. 1. aprila 1858 v Dublinu. Njegov oče Irec, mati Francozinja. Po dovršenih študijah v Rimu, je bil nekaj časa profesor teologije, pozneje je vstopil v samostan oo. trapistov, kjer je 30. jan. 1923 kot opat umrl.

Moine. Conférences spirituelles sur la vie monastique et religieuse. 4^e éd. Mala 8^e. Str. IX in 621. Paris 1923. Za redovnice je spisal Sponsa Verbi. La Vierge consacrée au Christ. Conférences spirituelles. Vse knjige se dobe pri Libraiirie de l'Abbaye de Maredsous (Namur) ali pri Descléeju.

Vsi ti spisi so nastali tako, da je eden izmed patrov zapisoval Marmionove konference, jih zbral in kolikor mogoče v njegovem jeziku podal. Pred vsako konferenco je napisan kratek summarium, iz katerega je prav lepo razvidna cela njena vsebina. Konference so precej dolge, obsegajo 20—30 strani. Pisane so nekoliko težje, zelo globoko, tako da bo le tisti odnesel iz njih veliko koristi, kdor jih bo prebiral meditando. Vidi se, da je v njih zbrano delo in premišljevanje dolgih let.

Najlepša med vsemi je gotovo prva knjiga *Le Christ, Vie de l'Amé*. Prevedena je že na flamski, italijanski, nemški, poljski, španski in angleški jezik. Vse konference se sučejo okrog centralne misli: Kristus je življenje naših duš. Pavlinska misel o mističnem Jezusovem telesu je dosledno izpeljana v celi knjigi. Vera je podlaga življenju s Kristusom. S sv. krstom odmremo grehu in živimo le Kristusu; izgubljeno življenje se vrača v zakramentu sv. pokore. Rastemo pa v Kristusu posebno po evharističnem kruhu. Globoke so njegove konference o molitvi, o ljubezni do bližnjega in o Materi učlovečene Besede.

V drugi knjigi *Le Christ dans ses Mystères*, ki obsega 20 konferenc, se že malo ponavlja. Konference logično sledе onim, ki so v prejšnji zbirki. Živeti moramo s Kristusom, ki nam je s svojim življenjem vzor vseh čednosti. Jezusove skrivnosti so naše skrivnosti. Da razumemo nadnaravno življenje, moramo poznati Njega, ki je z veliko žrtvijo odrešil svet. Celo knjigo razdeli na dva dela: Jezusova oseba in Jezusovo življenje.

V delu *Le Christ Idéal du Moine* se drži pri dispoziciji misli: Reliquimus omnia et secuti sumus te. V zgornaj omenjenih knjigah razpravlja o zapovedih, tukaj o svetih. Zelo veliko stvari je takih, ki razlagajo pravila sv. Benedikta; pa saj to ni drugega kot komentar k evangeliju, zlasti za ona mesta, kjer govori o svetih. Potem, ko je v začetnih konferencah nasplošno razložil samostansko življenje, govori v prvem delu o odpovedi — reliquimus omnia — v drugem pa o združitvi s Kristusom — secuti sumus te —. Nekaj posebnega imajo na sebi njegove konference; razkrivajo nam globoke zaklade katoliške dogme in veličino Gospodove osebe.

Dom Vital Lehodey, Abbé de Notre Dame de Grâce, *Le Saint Abandon*. 4^e dd. 8^e. Str. XIII in 530. Paris. Gabalda. Ni prvi, ki se je lotil tega vprašanja: vdanosti v voljo božjo. Že Rodríguez je veliko pisal o tem predmetu, zlasti pa sv. Frančišek Sal. in sv. Alfonz Liguori. Teh dveh se tudi L. precej poslužuje. Ideal mora biti ta: Z ene strani se moramo popolnoma prepustiti Previdnosti božji, z druge pa moramo vendar biti zelo aktivni, da se izkažemo vredne božjega varstva. Razprava obsega poglavja: Na-

rava vdanosti v voljo božjo, podlaga, predmet, odličnost in sadovi. Ker ga vodi sv. Fr. Saleški, je njegov nauk soliden in lahko umljiv.

Poleg Marmiona so ljudje v zadnjih letih najbolj segali po ascetičnih knjigah jezuita P. Plusa. Napisal je že veliko, omenjam le 4 najbolj važna dela: *Dieu en nous*, 70^e mille. Mala 8^e. Str. XVIII in 233. 1925. — *Dans le Christ Jésus*, 30^e mille. Mala 8^e. Str. XVIII in 306. — *Le Christ dans nos frères*, 35^e mille. Mala 8^e. Str. 327. 1925. — *La Folie de la Croix*, Mala 8^e. 1926. Vse založil Apostolat de la Prière, Toulouse, 9, rue Montplaisir. *Dieu en nous* je prevedeno na nemško.

Pisatelj P. Plus je zelo plodovit. Ima silno prijetno besedo, piše preprosto, lahko umljivo, tudi najbolj globoke resnice čudovito jasno razlaga, tako da se njegove zelo solidno pisane knjige berejo kot povest. V stilu se zelo loči od Marmiona, ki je veliko bolj težak. Prve tri knjige prav za prav vse obravnavajo isti predmet: mistično telo Jezusovo. Najboljša je pač prva: *Dieu en nous*. To, kar Tanqueray v svoji sistematični ascetiki obdela na par straneh, P. Plus razpravlja v celi knjigi. Bistvo posvečujoče milosti božje je v tem, da smo otroci božji, da v nas prebiva sv. Duh, da smo torej tempelj sv. Duha, alter Christus. Čisto pavlinska misel. S smrtnim grehom pa je ta živa zveza pretrgana. Lepo piše o našem razmerju do Boga Očeta, do Sina in sv. Duha.

Isto misel naprej razvija v drugi knjigi *Dans le Christ Jésus*. Takoj na naslovno stran je pisatelj zapisal, da besede »in Christo Jesu« rabi sv. Pavel nič manj kot 164 krat in sveti Janez 24 krat. Če smo v milosti božji, smo tako tesno združeni s Kristusom — mistično telo! — kakor mladike s trto. Zopet piše pod tem vidikom o strašnih posledicah smrtnega greha za tistega, ki je Kristusov ud. Temeljito razloži, kaj se to pravi: umreti s Kristusom in z njim vstati, priti v nebesa z njim in po njem.

Tako je z nami. Toda tudi naš bližnji nam je brat v Kristusu, tako v knjigi *Le Christ dans nos frères*. Zopet mistično telo Gospodovo. Odtod velika postava ljubezni do bližnjega, odtod dolžnost vsestranskega apostolskega dela.

La Folie de la Croix pa se mi ne zdi za prakso tako porabna. Se že ozira na sv. pismo, pa je toliko citatov in privatnih razodetij, da je skoraj preveč. Zgodovinsko opisuje, kako se je v cerkvi širila pobožnost križa. Kako je bilo pred sv. Bernardom, kako za časa sv. Frančiška As., Katarine Sienske, Ignacija, Franč. Sal. in še pozneje. Dobro je orisana moderna doba, ko se zopet bolj poudarja Gospodovo mistično telo, ko se goji pobožnost do Srca Jez. in sv. Evharistije, ljubezen do liturgije in se bolj in bolj širijo duhovne vaje.

Samo zaradi pregleda naj omenim še dve važni deli, o katerih je pa BV že poročal (V, 144; VI, 211 in VII 203): Fr. Vincent, *Saint François de Sales, Directeur d'âmes* (Paris 1924) in Arnaud d'Agnel, *Saint Vincent de Paul, Directeur de conscience* (Paris 1925).

C. Potočnik.

b) Ocene in poročila.

Enchiridion biblicum. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia auctoritate Pontificiae commissionis de re biblica edita. 8^a, XI + 194. Romae 1927. Libraria Vaticana.

Vsi, ki se zanimajo za biblični studij, bodo z veseljem pozdravili to najnovejšo zbirko cerkvenih odlokov in izjav o svetopisemskih vprašanjih, ki jo je oskrbela in izdala biblična komisija v Rimu. Potrebo po taki zbirki so čutili zlasti učitelji bibličnih ved in slušatelji teologije. Mala knjižica, ki jo je svoj čas izdal P. Fonck (Documenta ad Pontificiam commissionem de re biblica spectantia. Romae 1915, str. 47), obsega samo cerkvene odloke, ki se nanašajo na ustanovitev biblične komisije in odgovore biblične komisije na stavljena ji vprašanja in dvome od l. 1905. do 1915.

Pričujoči »Enchiridion« podaja v kronološkem redu vse odloke o sv. pismu, kar jih je cerkvena oblast kedaj izdala. V zbirko sta sprejeta tudi »Fragmentum Muratorianum« (2. stol.) in »Decretum Gelasianum« (4. ali 5. stol.), katerih izvor je še danes v temi, a sta velike važnosti za zgodovino kanona. Iz daljših odlokov se navajajo samo tisti odstavki, ki se nanašajo na sv. pismo. V celoti pa sta med drugim sprejeti encikliki »Providentissimus Deus« Leona XIII. in »Spiritus Paraclitus« Benedikta XV. ter dekret »Lamentabili sane exitu« iz l. 1907. Iz knjige spoznamo, da je sv. cerkev posvečala svetopisemskim vprašanjem posebno pažnjo od Leona XIII. dalje; iz te dobe je največ odlokov (str. 22—171). V knjigi so zbrane tudi vse izjave biblične komisije glede vprašanj in dvomov, ki so ji bili predloženi. Vrednost knjige pomnožuje zlasti pregledno in sistematično urejeno stvarno kazalo (173—183). V predgovoru se naglašja, da je ta zbirka odlokov avtentična. Snoj.

M. J. Lagrange - C. Lavergne, O. P., **Synopsis evangelica** (graece). Barcinonae apud »Editorial Alpha«, Parisiis apud V. Lecoffre, bibliopolam, I. Gabalda editorem 1926. Leks.-format strani XXVIII + 178.

Lagrange si je s svojimi komentarji k vsem evangelijem (prim. BV 1926, str. 345/6) v znanstvenem svetu pridobil velik ugled. Sedaj je kot sad dolgoletnega proučevanja štirih evangelijev izdal grško evangelijsko sinopso.

Knjiga obsega kratek uvod (IX—XI), kazalo svetopisemskih perikop po kronološkem redu (XIII—XXI), kazalo svetopisemskih mest (XXIII—XXV), geografično karto Palestine z označbo tistih krajev, ki se omenjajo v evangelijih (XXVI), zgodovinski pregled važnejših dogodkov iz Jezusovega življenja (XXVII), svetopisemski tekst (3—175), podan sinoptično (paralelna mesta pri dveh ali treh [oz. štirih] evangelistih so v stolpcih drugo zraven drugega).

Glede kronološke vrste dogodkov se pisatelj drži sv. Luka; Lukov tekst zato navaja na prvem mestu, nato Markov (ki se glede kronologije najbolj približuje Luku), potem Matejev, nazadnje Janezov.

Značilno je, da je vse dogodke Jezusovega javnega delovanja utesnil v okvir dveh let (28—30 po Kr.). Opira se pri tem na četrti evangelij. 'H εσπερῆς (Jan 5, 1) mu je judovski binkoštni praznik (po 2. vel. noči), ne drugi velikonočni praznik, kar se da mnogo lažje zagovarjati; druga velika noč mu je ona, ki jo omenja sv. Janez v 4. verzu 6. poglavja. Da torej Jezusovo javno delovanje skrajša na dve leti, stavi v kronološkem redu Janezovo šesto poglavje pred peto. Razloge za tako premestitev je navedel že v komentarju k evangeliju sv. Janeza (Paris 1925).

Knjiga je namenjena znanstvenim krogom. Znanstvenik bo pa v njej pogrešal kritičnega aparata k tekstu pod črto. V opombah pod črto so označene samo razlike med Tischendorfovo, Westcott-Hortovo, v. Sodenovo in Vogelsovo izdajo grškega sv. pisma. Mnogo bolj bi bila sinopsa tudi uporabna, če bi avtor s tiskom označil, katere besede ali stavke imajo razni evangelisti skupne, kakor je storil n. pr. Larfeld (Griechische Synopse, Tübingen 1911). Zunanost knjige je razkošna, papir neprimerno finejši kot v komentarjih, tisk idealno lep. Snoj.

Lercher Ludovicus S. J., *Institutiones theologiae dogmaticae in usum scholarum*. Volumen primum continens libros tres: De vera religione, De Ecclesia Christi, De traditione et Scriptura. 8°, X in 658 str. Oeniponte 1927, Fel. Rauch.

Dva zvezka tega učbenika sta že prej izšla (II. zv. 1924, III. zv. 1925). Preciznost in solidnost v spekulativnih delih Lercherjeve dogmatike je primerno osvetlila recenzija v Bogoslovnem Vestniku 1927, 150. Tudi v I. zv. kaže Lercher v tem oziru iste vrline. Lercher je hotel podati kratko pregledno dogmatiko za cursus minor, za krajši, navadni dogmatični studij, kakor je v navadi po bogoslovjih.

Vendar pa tudi za taka bogoslovna učilišča Lercherjev učbenik ne zadostuje več. Učbenik obravnava po tradicionalni metodi vprašanja apologetike in v tem oziru nikakor ni slabši kot drugi učbeniki. Toda zdi se nam, da mora apologetika jemati v poštev tok časa in prikrojiti način svoje argumentacije modernim potrebam. Če naj duhovni pastir, katehet, profesor verouka črpa gradivo iz te knjige, ne bo na višini današnje naloge. Nekaj primerov v dokaz. Glede različnega pojmovanja in definicij religije navaja Lercher samo ideje Kanta in njegovih idejnih potomcev ter modernistov. Danes ko je primerjalno veroslovje v polnem razmahu, imamo kakih 50 različnih definicij, kajti vsak etnolog in veroslovec čuti potrebo, podati svojo idejo o religiji.

Na 4. str. je pavšalna trditev, da imajo vsi narodi vseh časov idejo in kult višjih osebnih bitij; avtor se pri tem sklicuje na pregled verstev pri Dorschu in Tanquerreyju. Brez ozira na to, da je pregled pri obeh zastarel, deloma tudi netočen in varljiv, bi te važne točke ne smel prezreti danes noben apologet več. Tu gre za dokaz, da je vsaj relativni monoteizem najstarejši verski pojav in da se da

po metodi kulturno-historične šole že danes po primerni razvrstitvi kulturnih skupin narodov dokazati, da je vsaj v moralnem zmislu verstvo vesoljni pojav. Apologet danes ne sme več prezreti sijajnih rezultatov kulturno-historične šole, kakor jih je podal p. Schmidt in v celoti doslej najbolj pregledno dr. Gahs v Bogoslovski Smotri 1925/26.

Važno poglavje *De origine religionis* ni primerno obdelano ali sploh ne. Dokazi za nadnaravni značaj krščanstva, posebno oni, ki bi vplivali na psiho modernega človeka, niso dobili pri avtorju primerne oblike ali so izpuščeni. Tako je n. pr. razprava o možnosti čudeža prekratka in pogrešam tako primerno razlago čudeža, da čudež ne spreminja naravnih zakonov, ampak samo potek fenomenov, in sicer vsled posebnega božjega vpliva, ki pa ne tangira naravnega zakona. Več pozornosti bi bilo treba posvetiti ravno pri razlagi čudeža pojavom okultnih ved. — Poglavje o vzvišenosti krščanstva bi moralo imeti v svojem pozitivnem delu čisto drug zanos, negativni del, primerjanje z vrednotami drugih verstev (budizem, islam itd.) je sploh odpadel. Ravno tako pogrešam dokaz, ki se opira na originalnost in svojevrstnost verskega pojava pri Judih v primeri z verstvi drugih narodov. — Prav lahko bi pa odpadlo poglavje o avtentiji evangelijev. To naj apologet prepusti biblicistu.

V drugem delu »*De Ecclesia Christi*« se avtor premalo ozira na probleme pravoslavja in vzhoda sploh. O literaturi vzhoda (o slovanski literaturi sploh) ne najdemo nič v tej knjigi. Zakaj n. pr. avtor ne upošteva knjige dr. Grivca »*Cerkev*«? Poglavje o mističnem telesu Kristusovem bi moralo biti obširneje obdelano. — »*De notis Ecclesiae*«, v kolikor hoče dokazati, da pritičejo rimski cerkvi znaki edinstva, vesoljstva, odpravi avtor na šestih straneh! Toda vprav za današnje čase je tako zvani dokaz »katoliškega dejstva« zelo primeren in duhovnik bi ga rabil povsod. Plodovitost, vesoljnost, svetost cerkve so živa dejstva, ki proti protestantizmu in pravoslavju nudijo zelo primerno orožje.

Lercherjev učbenik je kot točna, precizna, kratka knjiga, ki obsega znana poglavja tradicionalne apologetike, le priporočljiva. Z namenom pa sem navedel nekaj točk, ki jih apologeti v bodočnosti ne smejo prezirati, če hočejo apologetiko vzdržati na primerni višini.

L. Ehrlich.

d'Alès Adhemar, *De sacramento paenitentiae*. 8^o, XI + 176. Paris 1926, Gabriel Beauchesne.

Po svojih dogemskohistoričnih monografijah o Tertulianu, Ciprianu, Novatianu, Hipolitu, Kalistovem ediktu in drugih dobro znani avtor, profesor na katoliškem institutu v Parizu, je v pričujoči knjigi, ki jo označuje kot »*prima lineamenta tractatus dogmatici*«, podal posnetek svojih dogmatičnih predavanj o zakramentu sv. pokore. Zbran je ogromen material, ki ga je mogel pisatelj stisniti na 167 strani (kar jih je več, gre na uvod in na kazala), ker je pisal v skrajno kondenziranem, rekel bi brzozavnem slogu. Gre mu za točno spekulativno objasnitev in solidno pozitivno utemeljitev katoliškega

nauka. Zato se ne spušča v podrobno pretresanje subtilnih kontroverz, kot je n. pr. znana kontroverza med kontricionisti in atricionisti v različnih odtenkih. Pri razpravi o zakramentalni zadostitvi pogršam točne označbe naziranja, ki ga v tem vprašanju zastopajo vzhodni teologi; pripomba: »cum Protestantibus, Graeci schismatici« vendar ni zadostna in tudi ne točna.

Knjiga je dobra podlaga za dogmatična predavanja in za poglobljen studij traktata o zakramentu sv. pokore.

F. K. Lukman.

Ueber die Reue als Sakramentsteil und als Disposition der Rückfälligen. Von einem römisch-katholischen Priester. Volkschriften-Verlag Th. Mazurczak, Speicher (Schweiz) 1926. Strani 55.

Anonimni pisatelj je uverjen, da v naši dobi izpovedniki prelahko odvezujejo recidivne grešnike. Da je mogoče dispozicijo formalno recidivnega grešnika prav presoditi, ne zadostujejo navadni znaki kesanja (signa ordinaria): »confessio rite peracta« in pa »assertio poenitentis, se dolere et proponere emendationem«: treba je poboljšanja še pred izpovedjo, vzdihov, solza, miloščine i. dr. Da bi to dokazal, govori pisatelj najprej o kesanju (str. 6—13), potem o pravi normi našega ravnanja (conscientia certa, str. 13—21) in to normo uporabi za odvezanje recidivnih. Izredne znake kesanja zahtevajo izreki sv. pisma (str. 24, 25, 37—40), stari kanoni in cerkveni očetje (str. 25—29, 41—46) in mnogi teološki pisatelji (str. 29—35). Končna sodba pisateljeva je: izpovednik, ki odveže formalno recidivnega brez izrednih znakov kesanja, greši.

Med novejšimi avtorji, ki se pisatelj proti njim obrača, ima v mislih posebej p. Noldina. Ali po pravici? — Noldin uči (III n. 410:2): »Quoad recidivos autem difficultas est in formando iudicio de eorum dispositione: ex frequenti enim relapsu in eadem peccata gravis ingeritur suspicio pravae alicuius adhaesionis, exigui horroris peccati et defectus seriae voluntatis sese emendandi. Haec suspicio dubiam reddit eorum dispositionem, etsi affirmet se de peccatis suis dolere, ideoque impediri, quominus prudenter iudicari possint dispositi, nisi peculiaris aliqua ratio accedat, qua dubium de dispositione sufficienter removeatur.« Posebni razlogi, ki si z njimi izpovednik pomaga v dvomu, so zlasti oni znaki dispozicije, ki jih našteva Noldinova knjiga (III n. 405, d.) pod naslovom: circumstantiae poenitentis. Ti znaki so nekako isti, ki jih označuje sv. Alfonz (lib. 6, n. 460) kot »signa extraordinaria«. Če imamo na umu celoten nauk p. Noldina, potem bomo tudi pravično tolmačili, kar veli v opombi ad n. 411: izpovednik sme odvezati recidivnega, če le more po pameti soditi, da je poenitent res disponiran; kakršnokoli naj je znamenje, ki se nanj opira izpovednikova sodba.

O recidivnem, ki o njem izpovednik dvomi, če je disponiran ali ne, pravi Noldin (III n. 411, c): »Si recidivus est dubie dispositus et non urget necessitas eum sub condicione absolvendi, per se differenda est absolutio, ut hac ratione de voluntate poenitentis per experientiam constare possit. Verum quia nostris temporibus paesertim in civitatibus, in quibus fides languet et officia christiana negliguntur, negatio seu dilatio absolutionis plerumque parum prodest, immo peccatores potius offensos atque indignatos reddit magisque indurat, ordinarie melius agit confessarius, qui talem poenitentem ad dolorem et propositum disponere conatur, ei particularia media emendationis praescribit eumque absolvit.« K temu Noldinovemu, psihološko utemeljenemu nazoru pripominja anonimni avtor (str. 47):

»Ich kann es nicht unterlassen, zu einem Einwurf Noldins Stellung zu nehmen (theol. mor., de Sacram., de poenit.). Er (Noldin) schreibt: Cum fides evanescit et differatio absolutonis nihil prodest praesertim in den Großstädten, so sei die Lossprechung den Rückfälligen zu erteilen.« — Prav tako Noldin ne govori, ne po smislu, ne po besedi! — In potem se brezimni pisatelj povprašuje: »Cur fides evanescit?« In odgovarja, da vera v naši dobi propada tudi zato, ker izpovedniki prelahko odvezujejo grešnike. To je pač trd očitek!

Avtor je zbral množino rekov iz sv. pisma, iz knjig cerkvenih očetov in bogoslovnih pisateljev. Pa zdi se tu in tam, da je citate bolj štel, nego tehtal. Drugače si ne morem misliti, da bi proti recidivnemu spokorniku navajal tudi Sir. 34, 4: »In kaj more lažnik resničnega povedati?« — in zopet Sir. 12, 10: Svojemu sovražniku vekomaj ne verjemi« (str. 24, 25).

Na str. 46. je navedel besede papeža Leona Vel. (ep. 31, al. 108, cap. 4): »In dispensandis itaque Dei donis non debemus esse difficiles nec accusantium se lacrimas gemitusque negligere, cum ipsam poenitentem affectionem ex Dei credamus inspiratione conceptam.« »Also beruht der Glaube, daß die gemitus lacrimasque non esse negligendas, das heißt, daß man auch sie zu achten hat, also mit andern Worten das Gebot der signa extraordinaria auf göttlicher Offenbarung.« A Leon Vel. veli samo: ne prezirajmo solz in vzdihov onih, ki se obtožujejo, ker verujemo, da je kesanje dar božje milosti.

Delo brezimnega pisatelja je bilo natisnjeno brez škofijskega »imprimatur«.

Fr. Ušeničnik.

Šimečki, Dr. Franjo, **Ljubav prema neprijatelju**. Po nauci sv. crkve i katoličkih bogoslovaca. 8^o, str. 161. Zagreb 1927.

Pisatelj obdeluje težko tvarino izčrpno, pregledno in točno z zgodovinskega (str. 8—44), moralnega (str. 44—86) in pastoralnega stališča. Natanko razločuje, kaj je pri tej krščanski čednosti stroga zapoved in kaj svet, kaj zahteva od nas ljubezen do neprijatelja, kaj pravičnost. Delo je znanstveno, a razumljivo vsakemu izobražencu. Knjiga bo dobro došla cerkvenim govornikom, katehetom in spovednikom, ki najdejo v njej praktično navodilo, kako naj pri svoji službi postopajo. Veliko bo koristila duhovnikom v župnijah, kjer je mnogo sovraštva. Želeli bi pa, da pride knjiga tudi v roke laikom, saj je ljubezen do sovražnikov splošna dolžnost in višek krščanske kreposti, ki kristjana odlikuje pred vsemi verskimi sistemi.

A. Zužek D. J.

Böminghaus, Ernst, S. J., **Ascese der Ignatianischen Exerzitien**. Ihr Sinn und Wert im Lichte heutiger Fragen und Bedürfnisse. (Exerzitien-Bibliothek. Erläuterungen der Exerzitien und Ascese des hl. Ignatius Loyola. Herausgegeben von deutschen Jesuiten. Fünfter Band.) 12^o, (XVIII u. 176 S.) Freiburg i. Br. 1927, Herder.

Že iz prvih strani se spozna, da ni pisatelju za koristi reda, ki mu pripada, marveč da mu je to delo narekovala ljubezen do prave tradicije in pravega življenja. Temeljito poznavanje tako Ignacijeve askeze kakor sodobnega verskega stremljenja ti svedoči vsaka stran. Ko je vodil akademsko zborovanje v Ulmu in Dresdenu, ki je razpravljalo o vprašanjih sodobne pobožnosti, je uvidel, da so najgloblja vprašanja kolikortoliko v zvezi z preizkušeno askezo duhovnih vaj sv. Ignacija. Iz tega prepričanja je nastala knjiga. Da pregleda vse

moderne religiozne struje, jih vzporeja temeljnim načelom duhovnih vaj in na tem ozadju se izkaže ves pomen in vsa vrednost Ignacijeve askeze tudi za sodobne struje v pobožnosti; vsaka se lahko sprijazni z njo, vsaka se lahko orientira na njo.

Ker so imele eksercicije sv. Ignacija silen vpliv na verski prerod novega veka, bi bil krivičen, če ne bi jih skušal spoznati in po zaslugi upoštevati, kdor goji ali zagovarja moderno pobožnost. Poznati treba vsaj jedro, vsaj bistvene poteze Ignacijeve askeze. In B. mu jih podaje v tej knjigi, ne da bi izgubil iz vidika splošno katoliško pobožnost. Drži se pristnega sporočila in ga skuša širokogrudno spraviti v sklad z novodobnimi potrebami in zahtevami. Ni ga pomembnejšega vprašanja v verskem stremljenju modernih, ki ga ne bi omenil. Pojasnjuje: stališče, ki ga zavzema Bog v bogoljubnem življenju, pobožnost do Jezusa, cerkev in pobožnost, antropocentrično in teocentrično pobožnost, liturgično gibanje, Frančiškovega duha, askezo volje in prvenstvo milosti, askezo in mistiko.

Čeravno je knjiga pisana za nemške razmere, bo tudi nam dobro služila v orientacijo, ker se pojavljajo tudi pri nas nastavki tamošnjih struj. Je sicer pisana v težjem jeziku, ali kdor stre trdo lupino, bo okusil sladko jedro. R.

Marković, dr. Zvonimir, **Ideologija katoličke akcije**, 8°, 122 str. Đakovo 1927.

G. Marković, profesor bogoslovja v Đakovem, je izdal v tej knjižici svoja pastoralna predavanja, v katerih lepo tolmači italijanski tip katoliške akcije. M. Slavič.

v. Keppeler, Dr. Paul Wilhelm, weil. Bischof von Rottenburg, **Wasser aus dem Felsen**. Neue Folge der Homilien und Predigten. I. Bd. 8° (VIII u. 380 S.). Freiburg i. Br. 1927, Herder.

Vrline, s katerimi se odlikuje K. kot cerkven govornik, so: dovršenost v obliki, jasnost v dokazovanju, praktičnost in predvsem uporaba sv. pisma.

V tem delu so zbrani pastirski listi, nekateri postni govori in več drugih govorov, katere je govoril ob različnih priložnostih, večinoma v zadnjih petih letih svojega škofovanja. Nekateri so pravi biseri cerkvenega govorništva in, dasi zamišljeni za gotove okoliščine, vendar v podobnih razmerah, n. pr. v postnem času, dobro uporabni. F. T.

RAZNO.

„Očitna izpoved“ med črno sv. mašo.

Marljivi raziskovalec starih listin, g. mestni župnik Ant. Koblar, je v farnem arhivu v Kranju našel več ustanovnih pisem iz dobe med 1463. in 1528. l. V teh pismih se bere, da mora duhovnik pri sv. maši za rajne po evangeliju moliti »očitno izpoved«. Gospod Koblar je nakratko posnel vsebino osmih pisem in izpiske poslal uredniku Bogoslov. Vestnika. Urednik je izpiske izročil meni, da bi jih pregledal in v pojasnilo morda kaj pripomnil.

Tu priobčujem izpiske neizpremenjene; ob koncu sem dodal nekaj opazk.

1. L. 1463, dne 21. avgusta, je dal Erazem Steiner kmetijo v Sr. Podbrezjah bratovščini sv. Rešnjega Telesa v Kranju za obletnico z vigilijo (vigili), eno peto sv. mašo (pesingende Sellenamdt), s petimi tihimi mašami (gesprochene mess). Po evangeliju pete maše mora mašnik za starše ustanovnika moliti očitno izpoved (ain offne peycht sprechen vnd bei nam bitten umb herrn Miklasen Stayner seel vnd vmb frauen Kathrein seel, seiner hausfrauen«).

2. L. 1476, dne 6. januarja. Jurij Kytzpichel, vikar v Selcih, ustanovi pri bratovščini sv. R. Telesa v Kranju pete vigilije zvečer in črno peto sv. mašo zjutraj pri altarju sv. Rešnjega Telesa v župni cerkvi in 9 tihih maš (gesprochene messen) vnd mit einer offen peicht za-se in za svoje prednike.

3. L. 1483, dne 12. septembra. Kranjski sodnik Ivan Sluga in drugi ustanovitelji kapelanije pri bratovščini sv. Uršule v Kranju so določili, da naj kapelan poje vsak ponedeljek zadušnico in vmes moli očitno izpoved (ain offen peicht sprechen); moli naj tudi za žive in mrtve dobrotnike te štifte (ustanove). Na pismo je svoj pečat pritisnil prvi ljubljanski škof Žiga Lambergar kot priča, oglejski patrijarh je pa ustanovo potrdil. Transsumpt iz l. 1512., 3. maja, obsega iste določbe.

4. L. 1494, dne 25. aprila. Kranjski meščan Ivan Sluga ustanovi kapelanijo pri altarju bratovščine sv. Nikolaja v župni cerkvi v Kranju in naloži kapelanu dolžnost, da mora peti vsako sredo pri altarju sv. Nikolaja mašo, med mašo moliti očitno spoved (ein offne beicht sprechen) in moliti za žive in mrtve ude bratovščine.

5. L. 1499. je dobila bratovščina sv. Rešnjega Telesa v Kranju nova pravila, katera je potrdil namestnik oglejskega patrijarha Sebastijan Nasamben. V pravilih so na osmino praznika sv. R. Telesa za ude bratovščine določene tri sv. maše. Med tretjo mašo naj pridigar po Credo moli očitno izpoved (publicam confessionem).

6. L. 1504, dne 14. septembra. Stolni kanonik Nikolaj Šparavec ustanovi v Kranju pri altarju bratovščine sv. Janeza obletnico, katero naj župni duhovni opravijo vsako kvatrno sredo, tako da bodo zvečer pete vigilije, zjutraj peta zadušnica (Sellamt) in med peto mašo naj se moli očitna spoved za ustanovnike (ain offne peicht sprechen).

7. L. 1522, dne 1. avgusta. Doroteja Parula ustanovi pri bratovščini Matere božje v župni cerkvi v Kranju obletnico z določbami, da bo imel župnik s svojo duhovšično zvečer pete vigilije (vigili), drugo jutro peto obletnico (Sellenamt) pri altarju sv. Katarine, vmes naj moli »in offen peycht« za sorodnike Parule; tačas naj bodo tudi 4 tihe maše (gesprochene messen) in potem exequies (libera).

8. L. 1528, dne 1. avgusta. Furian iz Zgornjih Dupljan ustanovi v kranjski špitalski cerkvi obletnico za-se in za svoje prednike tako: »ein requiem mit eingelegter jahrtag collecten vnd vnter dem

Seelampt ein offen beicht vnd fuerpeet, mein vnd meiner vorvordern gedächtnis mit namen«.

Maše, o katerih govore ta pisma, so bile črne maše; le maša, ki jo določa pismo pod št. 5, je morala biti navadna, Missa de officio diei. Kako naj umejemo to, da so v mašo za rajne vpletali obred očitne izpovedi? —

Navadno je mašnik z verniki skupaj molil očitno izpoved v nedelje in praznike po pridigi. Očitna izpoved je bila, kakor pridiga, del nedeljske in prazniške liturgije. Ljudje so grehe, ki so se jih v sv. pokori že bili izpovedali in zanje prejeli zakramentalno odvezo, v očitni izpovedi iznova obžalovali; obtoževali so se tudi manjših stvari, vobče vseh pozabljenih grehov; mašnik pa jih je odvezal, to se pravi, molil je nad njimi molitev za odpuščanje grehov: Indulgentiam, absolutionem etc. (Gl. Bogosl. Vestn. 1926, 287 s., 291 s.)

Po očitni izpovedi pa je mašnik z verniki skupaj molil za sveto cerkev, za papeža, za domačega škofa, za romarje, za bolnike, za jetnike, za vse kristijane in prav posebe tudi za umrle.

Očitna izpoved sama zase, brez teh molitev, se zdi, da ni v skladu s črno mašo. Če pa pomislimo, da so po očitni izpovedi molili dolge molitve v razne namene, se spominjali živih in mrtvih, je mogoče, da so ustanovniki sv. maš za rajne želeli, naj se pri teh mašah opravljajo molitve, kakršne so molili v nedelje in praznike v zvezi z očitno izpovedjo. Dve izmed imenovanih pisem (št. 3. in 4.) izrečno velita, naj mašnik moli za žive in mrtve dobrotnike, za žive in mrtve ude bratovščine. Za druga pisma, ki ne omenjajo posebe molitev za žive in mrtve, pa se lahko samo po sebi umeje, da so ustanovniki hoteli te molitve, ker so pač z očitno izpovedjo v onem času družili molitve za žive in mrtve.

To razlaganje očitne izpovedi pri črni maši se zdi nekako najbolj naravno. Priznavam pa, da stvar ni čisto jasna. Utegnil bi kdo ugovarjati, da je vendar čudno, kako da so pri črni maši, ko je ves obred posvečen spominu na rajne, navzočni verniki v očitni izpovedi se obtoževali svojih grehov in prosili zase odpuščanja. Zato bom poskusil stvar drugače razvozlati.

V srednjem veku je bil ponekod na Laškem, Francoskem, Angleškem običaj, da so mašniki pri pokopavanju ob odprtem grobu molili nad mrličem molitve, kakor da z njimi rajnega odvezujejo grehov. Molili so: »Dominus Jesus Christus, qui b. Petro apostolo suo caeterisque discipulis suis licentiam dedit ligandi atque solvendi, ipse te absolvat ab omni vinculo delictorum tuorum N. Et quantum meae fragilitati permittitur, ego absolvo te, sisque absolutus ante tribunal ejusdem D. N. J. Ch. ab omnibus peccatis tuis, habeasque vitam aeternam et vivas in saecula saeculorum. Amen.«¹

¹ Edm. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, Tom. II. Antuerpiae 1763, pg. 402. — Več takih formularjev je zbral Nik. Paulus v knjigi Geschichte des Ablasses im Mittelalter. I. Bd. Paderborn 1922, S. 48. 49.

Formular se glasi kakor odveza po izpovedi. Ohranile so se nam tudi molitve, ki pri njih moramo misliti, da je kdo izmed klerikov v imenu rajnega molil očitno izpoved in potem je mašnik podelil odvezo. Taka je molitev: »Absolvimus te, frater N., vice S. Petri apostoli, cui Dominus dedit potestatem ligandi atque solvendi, ut in quantum tua expetit accusatio et ad nos pertinet remissio, sit tibi omnipotens Deus creator tuas vita et salus et omnium peccatorum tuorum indultor propicius.«²

Besede »inquantum tua expetit accusatio« se zdi, da treba tako tolmačiti, da je nekdo za mrtvega molil očitno izpoved. To bomo laglje umeli, če pomislimo, da vsa liturgija za mrtve kaže nekaj dramatičen značaj. Zbor klerikov izvršuje obrede, moli, poje nekaj v svoji osebi, nekaj v osebi Kristusovi, nekaj v osebi rajnega. Na ta dramatični ustroj liturgije za rajne spominja že X. rimski Ordo (iz 11.—12. stol.), ki veli, da se ta in ta antifona, psalm moli »in persona defuncti«.³ — »In persona defuncti«, v osebi rajnega, moli mašnik pri pogrebu »Miserere mei Deus«; v njegovi osebi se obtožuje pred Bogom: »tibi soli peccavi et malum coram te feci«, in prosi usmiljenja.

Ponekod se potem, ko so končali molitve ob odprtem grobu, spisano obtožbo in odvezo položili mrliču na prsi. Martène poroča, da so še v početku 18. stoletja v Besançonu umrlim kanonikom dali v roko spisan formular očitne izpovedi: »Confiteor Deo omnipotenti, beatae Mariae Virgini, omnibus Sanctis, et vobis fratres, peccata quae feci corde, ore, opere, et omissione: mea culpa, Deus, mea culpa, mea gravissima culpa. Ideo deprecor vos, ut oretis pro me.«⁴

Pa ne samo na pokopališču ob odprtem grobu, tudi že v cerkvi pri sv. maši za rajne je bilo v navadi, da so nad mrličem molili molitve, ki nas spominjajo na odvezo, ki jo mašnik daje spokornikom. Isti Martène pripoveduje, da so še v njegovem času, t. j. ob koncu 17. in v početku 18. stoletja, v benediktinskem samostanu sv. Avdena v Rouenu⁵ pred darovanjem vsi mašniki v koru molili nad mrličem: »Dominus Jesus Christus, qui dixit discipulis suis, quaecumque ligaveritis etc., de quorum numero quamvis indignos nos esse voluit, ipse te absolvat N. per ministerium nostrum ab omnibus peccatis tuis, quaecumque cogitatione, locutione aut operatione negligenter egisti, et a nexibus peccatorum absolutum perducere dignetur ad regna coelorum.«⁶

Če je kdo v osebi rajnega molil tudi očitno izpoved, tega Martène ne omenja. A izvestno je, da bi bila očitna izpoved ob tej priliki v skladu s celotnim obredom. Molitev, ki so jo molili nad mrličem, je kakor odgovor na obtožbo.

² Paulus, I 48².

³ Ordo Rom. X, n. 39 (Migne P. L. 78, 1024); gl. F. U., Pastor, bogosl. II 698.

⁴ Martène, II 368.

⁵ S. Audoenus Episcopus et Confessor Rothomagensis, v rimskem martirologiju 24. avgusta.

⁶ Martène, II 375; Paulus, I 49¹.

In tale obred, ta molitev v obliki odveze, ki so jo molili nad mrličem med sv. mašo, pred darovanjem, bi mogla biti tisto, kar hočejo ustanovna pisma v kranjskem župnem arhivu, ki o njih poroča g. Koblar. Po evangeliju, torej pred darovanjem, je mašnik molil očitno izpoved. Če to ni bila očitna izpoved, kakršno so verniki z mašnikom vred molili po pridigi v nedelje in praznike: moramo reči, da je mašnik pri črni maši molil očitno izpoved v osebi rajnega, »in persona defuncti«, in potem opravil molitev za odpuščanje.

Komur torej ne bi ugajala prva, bolj preprosta in bolj naravna razlaga, bi morda mogel sprejeti to drugo. Liturgija sv. maše na dan pogreba je bila podobna liturgiji ob obletnici.

V dveh listinah beremo, naj mašnik moli za žive in mrtve dobrotnike, za žive in mrtve ude bratovščine. To molitev za žive med liturgijo za mrtve bi mogli tako umeti, da je mašnik nazadnje dodal molitev, v kateri se je spominjal obenem živih in mrtvih. Moliti je mogel nekako tako, kakor še sedaj molimo pri sv. maši v postnem času v tisti molitvi, ki je naslovljena: *pro vivis et defunctis*, za žive in mrtve: »*Omnipotens sempiterna Deus, qui vivorum dominaris simul et mortuorum etc.*« Molitev »*pro vivis et defunctis*« se do besede tako kakor v rimskem misalu nahaja tudi že v oglejskem misalu iz l. 1508.⁷

V oglejskem obredniku iz leta 1495. je tudi vsa liturgija za mrtve: *ordo ad conducendum funus a domo in ecclesiam; ordo exequiarum praesente corpore; ordo sepeliendi funus adulti; ordo sepeliendi funus pueri seu infantis; ordo exequiarum in commemoratione septimo, tricesimo vel anniversario defuncti.*⁸ Toda o očitni izpovedi in odvezi med sv. mašo za mrtve obrednik ne govori. Takisto oglejski misal iz l. 1508. ne spominja tega obreda. V arhivu župne cerkve v Kranju hranijo pisan oglejski misal iz 15. stoletja; pa g. Koblar je sporočil, da je v njem zastoj iskal očitne izpovedi pri črni maši. *Sacerdotale Romanum* iz leta 1523., rimski obrednik, ki so ga tudi v naših krajih rabili vsaj proti koncu 16. stoletja, omenja očitno izpoved pri nedeljski maši, molči pa o tem posebnem obredu v liturgiji za mrtve. To bi kazalo, da očitna izpoved med črno mašo, kakor o njej govore ustanovna pisma, shranjena v arhivu kranjske župne cerkve, pri nas nikoli ni bil splošen običaj. Za župno cerkev v Kranju pa moramo reči, da je v 15. in 16. stoletju duhovnik po evangeliju pri črni maši res molil očitno izpoved, bodisi z verniki kakor v nedelje in praznike, ali pa »in persona defuncti«, v osebi rajnega, in potem opravil zanj posebne molitve.

Tista molitev za rajne, ki se glasi kakor formular za odvezo v zakramentu svete pokore, je v resnici samo prošnja, naj bi bil Bog duši rajnega milostiv. Pomeni torej vprav to, kar molitev, ki jo še sedaj mašnik moli nad mrličem: »*Absolve, quaesumus, Domine, animam famuli tui N. ab omni vinculo delictorum etc.*«

⁷ *Missale Aquil. eccl.*, ed. Venet. 1508, fol. 214 v.

⁸ *Agenda dyocesis Aquileiensis. Venetiis 1495*, fol. 30 r. — 41 v.

Kdo bi utegnil misliti, da so v srednjem veku s to molivijo dušam umrlih podeljevali odpustke. A treba je pomniti, da so pri pogrebu tako molili navadni mašniki, ki niso nikoli v svojem imenu mogli dovoljevati odpustkov.⁹

F. Ušeničnik.

Nadškof Louis Petit †.

Za poživitev proučavanja vzhodne cerkve na zapadu proti koncu minulega in v začetku tega stoletja ima izredno velike zasluge bivši atenski nadškof Louis Petit, ki je umrl 5. nov. 1927 v Mentonu v 60. letu starosti.

L. Petit je bil po rodu Savojec, rojen 21. febr. 1868 v Viuz-la-Chiésazu v annecyjski škofiji. Zgodaj je vstopil v kongregacijo asumpcionistov, v njej dovršil študije in bil l. 1891. ordiniran. V januarju 1893 je šel v orient kot ravnatelj malega semenišča asumpcionistov v Fanarakiju. Po enoletnem delovanju na vzhodu je postal predstojnik redovne hiše v Toulouseu, kjer je stopil v stik s tamošnjo lepo se razvijajočo katoliško visoko šolo. V jeseni 1895 se je v Kadi-Köju ustanovila postojanka asumpcionistov za orientalske študije in Louis Petit ji je bil postavljen na čelo. Dotlej je imel samo običajne teološke študije svojega reda. Tedaj pa se je z nepopisno vnemo in energijo vrغل na proučavanje krščanskega vzhoda in si v kratkem času pridobil nenavadno temeljito filološko in historično znanje, ki mu je bilo za študij vzhodne cerkve potrebno. V jeseni 1897 je iz kadi-köjske hiše izšel prvi zvezek revije *Echos d'Orient*, ki se je lepo razvijala in postala ugleden organ za proučavanje krščanskega orienta. Med Petitovimi prvimi sodelavci sta bila asumpcionista Julij Pargoire, avtor lepe knjige *L'église byzantine de 527 à 847*, in Sofronij Rabois-Bouquet, ki si je nadel grško ime Petrides. Prvi je umrl l. 1907., drugi l. 1911. V letih 1901. in 1905. je Petit proučeval knjižnice na sveti gori Athos. V tem času je zasnoval dva velika literarna načrta: v zvezi s sodelavci je hotel nadaljevati in izpopolniti delo francoskega dominikanca Mih. Le Quiena (u. 1733), *Oriens christianus* (trije folianti, Paris 1740), in pa nadškofa Jan. Dom. Mansija zbirko sinodalnih aktov, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Prvega načrta ni izvršil; nabral je pač mnogo dragocenega gradiva, urediti in obdelati ga ni mogel, ker sta mu umrla njegova zvesta sodelavca. Mansijevo kolekcijo pa je nadaljeval najprej s sodelovanjem lyonskega profesorja Jan. Krst. Martina, po njegovi smrti sam (folianti 36—53 zbirke). Posebne vrednosti so akti vzhodnih sinod, uvrščeni v zbirko. Zadnji folianti obsegajo akte vatikanskega koncila. Priprave za nadaljevanje Mansijeve kolekcije so ga vedle v bogate rimske, florentinske, pariške in madridske biblioteke in arhive. Kot vrhovni asistent svoje kongregacije v Rimu (od 1908) je l. 1911. sodeloval kot konzultor pri armenski katoliški sinodi v Rimu.

⁹ Paulus, I 49.

L. 1912. je bil imenovan za nadškofa v Atenah in apostolskega delegata v Grčiji. Na tem mestu je ostal do pomladi 1927; ko se je poslovil z Grškega, je dobil naslov korintskega nadškofa. Kot nadškof se je z vnemo posvetil skrbi za svojo cerkev, pa prav tako vztrajno je nadaljeval znanstveno delo. Več foliantov koncilске zbirke je izšlo uprav v teh letih. Dalje je l. 1920. in 1923. v Graffin-Nauovi *Patrologia orientalis* izdal antikonciliarne spise efeškega metropolita Marka Evgenika s kritičnimi uvodi in latinsko prestavo. Bollandistom je za III. in IV. novembrski zvezek prispeval grškega hagiografskega gradiva in l. 1926. je pri njih izšla njegova knjiga *Subsidia hagiographica: Bibliographie des Acolouthies grecques*. V zadnjem času je pripravljaval izdajo del prvega patriarha po padcu Carigrada, Gennadija II. (Georgija Scholarija). Izdaja je zasnovana na 7 zvezkov; stroške je prevzel neki grški pravoslavni prijatelj rajnega. Korektura stavka za prvi zvezek je bilo zadnje delo Petitovo. Izdajo bo nadaljeval neki njegov učenec.

Nadškof Petit je imel velike zasluge za ustanovitev rimske kongregacije za vzhodno cerkev in papeškega zavoda za vzhodne študije. L. 1916. je Benediktu XV. predložil o tej zadevi izčrpen referat, s katerim je bil papež popolnoma zadovoljen. Nato je l. 1917. 1. maja izšel Benediktov Motu proprio, s katerim je ustanovil kongregacijo, 15. oktobra pa drugi Motu proprio o ustanovitvi instituta.

Dne 18. nov. 1927 so v Kadi-Köju priredili žalno slovesnost za pokojnim ustanoviteljem, oziroma prvim predstojnikom, pri kateri je p. Severian Salaville imel spominski govor.¹ F. K. Lukman.

¹ Séverien Salaville, *Eloge funèbre de Mgr Louis Petit des Augustins de l'Assomption. Constantinople 1927*. Biografske podatke sem posnel po tej knjižici in po nekrologu v *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XVII (1928) 174.

„Bogoslovna Akademija“ za univerzo.

Znanstveno društvo »Bogoslovna Akademija« v Ljubljani se pridružuje splošni zahtevi slovenskega naroda, da se neokrnjena ohrani cela ljubljanska univerza z vsemi sedanjimi fakultetami, ker je dosedanje resno znanstveno delo dokazalo, kako koristno in potrebno je sodelovanje vseh fakultet. Vsaka okrnitev bi bila nenadomestljiva škoda za znanost, za naš narod in za našo državo. Zato merodajne činitelje slovesno pozivljamo, naj zasigurajo miren razvoj naše neokrnjene univerze, da bo mogla v častni tekmi z univerzama v Zagrebu in Beogradu smotreno delovati za napredek znanosti, kakor to zahtevajo koristi in ugled naše narodne države.

V Ljubljani, 21. decembra 1927.

Dr. Josip Ujčić l. r.

t. č. tajnik.

Dr. F. Grivec l. r.

t. č. predsednik.

V oceno smo prejeli

(do 29. febr. 1928):

Acta V. Conventus Velehradensis anno MCMXXVII, post s. Cyrillum natum MC. 8°, 322 pagg. Olomucii 1927. Kč 50.—.

Feldmann Jos., Okkulte Philosophie. 8°, VIII + 223 str. Paderborn 1927, F. Schöningh.

Jelenić, dr. fra Julijan, Povijest Hristoye crkve. III. knjiga (god. 692—1054). 8°, IV + 256. Zagreb 1928. Hrv. Bogosl. Akademija. Din 80.—.

Jelenić, dr. fra Julijan, Spomenici kulturnoga rada Franjevaca Bosne Srebreničke. 8°, VIII + 375. Mostar 1927, Povjesno društvo za proučavanje prošlosti jugoslav. Franjevaca. Din 75.—.

Kržič, prof. Ant., Zvezde in cvetice. Knjiga o hvaležnosti. 12°, 304. Ljubljana 1927. Din 25.—.

Lacombe Georges, Praepositini Cancellarii Parisiensis (1206 ad 1210). Opera omnia. I. La vie et les oeuvres de Prévostin. 8°, X + 221. Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1927. Fr. 25.—.

Marković, dr. Zvonimir, Ideologija katoličke akcije. 8°, 122. Đakovo 1927.

Mathis, P. Burkhard, O. M. Cap., Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne (1311). 8°, XVI + 179. Paderborn 1928. F. Schöningh. M. 6.—.

Opeka, dr. Mih., Memento homo! Petnajst govorov o molitvi, delu in misli na smrt. 8°, 141. Ljubljana 1928. Prodajalna KTD (H. Ničman). Din 22.—.

Šanc, dr. Fr., S. J., Sententia Aristotelis de compositione corporum e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata. 8°, VI + 119. Zagreb 1928, Hrv. Bogosl. Akademija.

Tischleder, Dr. P., Die geistesgeschichtliche Bedeutung des hl. Thomas von Aquin für Metaphysik, Ethik und Theologie. 8°, VIII + 38. Freiburg i. B. 1927, Herder. M. 1.60.

Walz, Dr. J. B., Die Fürbitte der Heiligen. 8°, XVI + 168. Freiburg i. B. 1927, Herder. M. 6.—.

Weingartner, Dr. Jos., Marienverehrung und religiöse Kultur. Neun kurze Marienpredigten. 12°, X + 68. Freiburg i. B. 1927, Herder. M. 1.80.

Zankow Steph., Das orthodoxe Christentum des Ostens. 8°, 148. Berlin 1928, Furche-Verlag. M. 6.—.

Živković, dr. A., Problem etičke kulture. 8°, 88. Mostar 1927, Hrv. tisk. F. P. Din 10.—.

Naročnikom.

Uprava BV prosi naročnike, ki spremene svoje bivališče, najjavijo novi naslov.

Vsi dopisi, ki so namenjeni upravi lista, naj se pošiljajo na naslov: Uprava »Bogoslovnega Vestnika«, Ljubljana, Prodajalna Kat. tisk. društva, Kopitarjeva ul. 2.

Gg. naročnike, ki še dolgujejo naročnino, prosimo, naj jo poravnajo takoj.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. VIII. (1928) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est Din 60.— Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

Dr. F. Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku.

Peti zvezek tega dela, knjiga z več ko 660 stranmi, bo izšel v kratkem. »Leonova družba« je otvorila na ta zvezek **subskripcijo** po izredno nizki ceni 165 Din (s poštnino). Subskripcijo prejema **samo** »Leonova družba« (Ljubljana, Jugoslovanska tiskarna, kolportažni oddelek). Denar je treba poslati naprej, najlaže s položnico ljubljanske podružnice poštne hranilnice, ki se dobi na vsaki pošti in ki naj se izpolni na naslov Leonove družbe, Ljubljana, in označi s številko družbinega čekovnega računa 10433. Subskripcijski rok je do 15. aprila t. l. Pozneje se bo tudi pri založnici knjiga dobivala le po znatno višji knjigotržni ceni.

Za uredništvo in izdajatelja oblasti odgovoren: prof. dr. Lukman.
Za Jugoslovansko tiskarno: Karel Čeč.

*Poštnina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO VIII

ZVEZEK III/IV

LJUBLJANA 1928

KAZALO (Index)

Razprave (Dissertationes):

Grivec, Mistično telo Kristusovo. Metodična in praktična vprašanja (Quaestiones methodicae ac practicae de Corpore Christi mystico)	193
Potočnik, Simbolizem v razlagah rimske mašne liturgije (De symbolismo in expositionibus liturgiae Romanae)	210
Kušej, Pasivna asistenca in sedANJI cerkveni zakonik (Assistentia passiva ex Codex iuris canonici)	256
Ehrlich, Okultizem v grških orakljih in misterijih (De occultismo in oraculis et mysteriis Graecorum)	265

Praktični del (Pars practica):

Enciklika »Mortalium animos«. Konec. (J. Fabijan)	281
Katoličan in parlamentarizem (J. Ujčič)	288
Umazana konkurenca (J. Ujčič)	294
Odlična knjiga za premišljevanje (V. Čadež)	296
Odloki sv. stolice (F. Ušeničnik)	298
O delegaciji za poroko (G. Rožman)	302

Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi:

Francoske bogoslovne revije (F. K. Lukman)	305
--	-----

b) Ocene in poročila:

Tricerri, I Cantí divini I. II. (M. Slavič) 308. — Dürr, Religiöse Lebenswerte des Alten Testaments (M. Slavič) 309. — Bardenheuer, Der Brief des hl. Jakobus (A. Snoj) 310. — Hedlam, Isus Hristos u istoriji i veri (A. Snoj) 311. — Sanc, Sententia Aristotelis de compositione corporum (A. U.) 312. — Fröbes, Psychologia speculativa II (A. U.) 314. — Živković, Problem etičke kulture (A. U.) 314. — Bruns-mann, Lehrbuch der Apologetik I (L. Ehrlich) 314. — Zankov, Das orthodoxe Christentum des Ostens (F. Grivec) 316. — Lang, Die Loci theologici des Melchior Cano (F. K. Lukman) 317. — Walz, Die Fürbitte der Heiligen (F. K. Lukman) 318. — Acta V. Conventus Velehradensis (F. K. Lukman) 320. — Burn, The hymn Te Deum and its author (F. K. Lukman) 321. — Robenek, Morava, metropole sv. Methoděje (F. Grivec) 322. — Lacombe, Praepositini, Cancellarii Parisiensis, Opera omnia I (F. K. Lukman) 322. — Mathis, Die Privilegien des Franziskanerordens (G. Rožman) 324. — De Maumigny, Katholische Mystik (F. R.) 325. — Wasmann, Eins in Gott 326. — Opeka, Memento homo! (C. Potočnik) 326. — Weingartner, Marienverehrung (V. Mörtl) 326. — Ahčin, Skrivnosti Marijinega življenja (F. K. Lukman) 327. — Leiber, Konnersreuth 327. — Mučeniška Mehika. — Mexico 327.	
--	--

Razno (Varia):

Ruska cerkev (F. Grivec) 327.	
-------------------------------	--

MISTIČNO TELO KRISTUSOVO.

Metodična in praktična vprašanja.

(Quaestiones methodicae ac practicae de Corpore Christi mystico.)

Dr. F. Grivec — Ljubljana.

Summarium. — S. Pauli definitionem ecclesiae, corporis Christi mystici, indigentis aetatis nostrae praepremis accommodatam, aliis ecclesiae definitionibus praefendam atque ante omnia in animis fidelium excitandam esse, a schemate Vaticano de ecclesia satis patet (n. 1—2). R. Pontifices Leo XIII., Pius X. ac Pius XI. hanc ecclesiae speciem clarissimis dictis ac factis illustraverunt (n. 3). Aetate posttridentina tractatus de ecclesiae visibili constitutione forma scientifica completus est; concilium Vaticanum, controversiis de primatu atque infallibilitate finitis, novam theologiae inauguravit aetatem, qua praeter visibilem hierarchicam ecclesiae constitutionem intima quoque ecclesiae constitutio fusius systematice tractanda est (4). Qui ecclesiam considerandi modus revera in tractatibus de ecclesia recentioribus, in libris apologeticis, asceticis aliisque atque in »actione catholica« in dies incrementum capit (5), studiis orientalibus (M. d'Herbigny, Spáčil, Solovjev e. a.) instantur urgetur (6). Dogma (7) Corporis Christi mystici, sicut tempore s. Pauli, ita et hodie ad nostrae aetatis vulnera medenda atque genus humanum in Christo instaurandum plurimum valet (8—9). Methodicis adnexis observationibus de instructione populi christiani (10), dissertatio concluditur sententiis de theoretica ac practica huius ecclesiae speciei gravitate (11).

Skoraj dvatisočletno versko vprašanje: »Kaj mislite o Kristusu?« se bolj in bolj očitno javlja v obliki: »Kaj mislite o cerkvi Kristusovi?« Cerkev ohranja in uči versko resnico ter daje sredstva nadnaravnega življenja. Zato je versko vprašanje prav za prav cerkveno vprašanje. To je odločilno za vero in versko življenje.

1. Kakor v Pavlovi dobi, tako se tudi sedaj kristjani vedno jasneje zavedajo, da je cerkev objektivno ostvarjeni Kristusov nauk, nadaljevanje Kristusovega učlovečenja in odrešenja, telo Kristusovo, Kristus, ki na skrivnostni način še živi in deluje na zemlji.

Pavlovo pojmovanje cerkve je prešlo v liturgijo, prevladovalo je v patristični in sholastični teologiji. V sistematičnih traktatih o cerkvi, ki so bili spisani od 16. stoletja dalje, se je nekoliko umaknilo v ozadje. Na vatikanskem cerkvenem zboru pa se je zopet odločno poudarilo, v zadnjih desetletjih se goji še s posebno ljubeznijo ter postaja vodilna ideja verske prenovitve, kakor je bila že v Pavlovi dobi.

V BV 1926, str. 319—321, sem že pojasnil, zakaj se v sistematičnih traktatih o cerkvi Pavlovo pojmovanje cerkve ni obširneje poudarjalo.¹ Kakor se je v Pavlovi dobi in še pozneje do 15. stoletja nauk o cerkveni hierarhiji suponiral kot znan in priznan ter se je razpravljalo samo o posameznih kontroverznih vprašanjih, tako se je od 16. stoletja dalje Pavlovo pojmovanje cerkve suponiralo kot znano in priznано. Traktat o cerkvi je bil polemično in apologetično usmerjen; proti Viklefovim, Husovim, protestantskim in galikanskim zmotam se je razvijal sistematični traktat o božjepravni cerkveni ustavi, o hierarhiji, o primatu, o znakih cerkve, o tradiciji. Vera v nadnaravno stran cerkve je bila takrat trdna. Danes pa je položaj bistveno spremenjen.

Na vatikanskem koncilu (1869/70) so bile galikanske zmote končno obsojene. Cerkvena hierarhična uredba, cerkvena avtoriteta, posebno papeževa, že davno ni bila tako trdno in jasno opredeljena, teoretično in praktično. Celo nasprotniki katoliške cerkve občudujejo njeno trdno organizacijo. Zelo pa je opešala vera v nadnaravno. Tako zvaní ortodoksni protestantizem, protestantizem 16. stoletja, je pretiraval nevidno nadnaravno stran cerkve. Sedanji službeni in znanstveni protestantizem pa religijo in cerkev predstavlja kot naravno človeško tvorbo, kot proizvod naravnega razvoja; z velikim znanstvenim aparatom se skuša dokazati naravni izvor cerkvene ustave, hierarhije in primata. Protestantske in modernistične teorije so močno vplivale na miselnost modernega človeka. V zvezi z materialistično in naturalistično smerjo moderne dobe in izobrazbe prehajajo te zmote v razne znanstvene stroke in v javno mnenje ter ustvarjajo duhovno ozračje, v katerem se zastruplja tudi miselnost mnogih katoličanov. Po subjektivistič-

¹ Gl. tudi knjigo: Cerkev str. 82.

nih teorijah in po novejših prevratih se je omajalo spoštovanje do vsake človeške avtoritete.

Proti tem zmotam in proti tej miselnosti je treba poudarjati in pojasnjevati nadnaravno stran cerkve. V obrambo cerkvene avtoritete je treba poudarjati, da so nositelji cerkvene avtoritete Kristusovi organi, po katerih deluje Kristus v cerkvi. Cerkev se mora predstavljati kot nadnaravna družba, kot mistično telo Kristusovo, ter se zavarovati, da se ne bo v njo prenašalo moderno prezirljivo presojevanje vsake človeške avtoritete.

2. Na vatikanskem cerkvenem zboru je bil predložen načrt (schema) nauka o cerkvi. V tem načrtu se na prvem mestu lepo in krepko poudarja Pavlovo pojmovanje cerkve. O načrtu se ni moglo v celoti razpravljati. Vprašanje o papeževem prvenstvu in o nezmotnosti je bilo takrat še predmet mnogih kontroverz celo med katoličani, torej res pereče. Po rešitvi tega vprašanja pa se je moral koncil raziti. O mističnem telesu Kristusovem se ni razpravljalo. A že sam predložen načrt ima veliko apologetično in načelno vrednost, ker dokazuje, da cerkev tega nauka tudi v zadnjih treh stoletjih ni prezrla. V vatikanskem načrtu je ta nauk metodično in načelno zelo spretno in odločno predložen kot jasen nauk sv. pisma in krščanske tradicije. Teologi vatikanskega koncila so s tem dali močno pobudo za glasnejše poudarjanje Pavlove definicije cerkve.

Pojem mističnega telesa Kristusovega je v živi zvezi z naukom o z a k r a m e n t i h. V pojasnjevanju nauka o zakramentih se je težko izogniti temu pojmu cerkve. Kako naj razložimo, da nas sv. krst včlani cerkvi, ako ne bi hoteli poudariti, da je cerkev nadnaravna družba, telo Kristusovo? Od te strani tudi vatikanski načrt uvaža v pojem mističnega telesa Kristusovega.

Sin božji se je zato učlovečil, da bi meseni ljudje oblekli novega človeka, po božji podobi ustvarjenega, ter tvorili mistično telo, katerega glava je on sam. Za izvršitev tega zedinjenja v mističnem telesu je postavil sveti krst prerojenja in prenovitve, da bi človeški otroci, očiščeni grehov, postali udje med seboj, spojeni s svojo božjo glavo po veri, upanju in ljubezni ter oživljeni po istem njegovem Duhu. Nikoli ne moremo zadosti priporočiti, naj se ta odlični pojem cerkve, katere glava

je Kristus, vernikom pojasnjuje in se jim globoko vtisne. To je smisel 1. poglavja vatikanskega načrta.²

To pojmovanje se v opazkah takole utemeljuje: »Ad describendam Ecclesiae naturam secundum veram et catholicam doctrinam statuitur primo loco, illam esse corpus Christi mysticum, eo quod 1. in sacris litteris Ecclesia Christi nullo alio schemate (specie) frequentius accuratius et dissertius proponitur; 2. quod eodem schemate continetur ipsa intima Ecclesiae essentia et praestantissima, id est divina eius species ac vis; 3. ut statim a principio excludatur vulgata apud novatores tam recentiores quam vetustiores exceptio, quasi per catholicos tota Ecclesiae veritas revocaretur ad externa ac sensibilia tantum; 4. nisi illa interna Ecclesiae species habeatur ob oculos, constitui aestimarique, ut par est, de iis non posse, quae ad ipsam externam eiusdem faciem spectant; et notum est omnibus 5. ipsam in primis esse mystici corporis speciem, quae nunc inter homines adeo carnales ac mundanos aut penitus ignoratur, aut, uti oportet, non attenditur; quare illa videbatur ante omnia in animis fidelium excitanda.«³

Ti razlogi vatikanskih teologov so gotovo še danes veljavni in resnega razmišljanja vredni. Vsaka beseda je važna in tehtna. Cerkev se mora torej po katoliškem nauku pojmovati v prvi vrsti kot mistično telo Kristusovo, ker se s tem najbolj točno (accuratius) zaznamuje njeno notranje bistvo; samo s pomočjo tega pojmovanja se more pravilno umevati in presojudati vnianja cerkvena organizacija ter uspešno braniti proti nasprot-

² Unigenitus Dei Filius... visibilis apparuit in assumpta nostri corporis forma, ut terreni homines atque carnales, novum hominem induentes... corpus eformarent mysticum, cuius ipse existeret caput. Ad hanc vero mystici corporis unionem efficiendam, Christus Dominus sacrum regenerationis et renovationis instituit lavacrum, quo filii hominum tot nominibus inter se divisi, maxime vero peccatis dilapsi, ab omni culparum sorde mundati, membra essent ad invicem, suoque divino capiti fide, spe et caritate coniuncti, uno eius spiritu vivificarentur... Atque haec est, quae, ut fidelium mentibus obiiciatur alteque delixa haereat, satis nunquam commendari potest, praecellens Ecclesiae species, cuius caput est Christus, ex quo totum corpus compactum... secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate (Eph. 4, 16). Collectio Lacensis VII, 567.

³ Collectio Lacensis VII, 578.

nikom. Velika škoda, da se to pojmovanje v naši naturalistični dobi preveč zanemarja. Zato smo tem bolj dolžni ta pojem poudarjati in pojasnjevati.⁴

V vseh dobah je v dušah pobožnih vernikov živel Pavlovo pojmovanje cerkve. V svetniških dušah izvoljencev božjih se je to pojmovanje praktično udeleževalo. Če tega pojmovanja morebiti niso izjavljali v teoriji, pa je njih življenje glasno oznanjevalo s sv. Pavlom: »Ne živim več jaz, marveč Kristus živi v meni« (Gal 2, 20). Če se to pojmovanje ni obširno in sistematično razpravljalo, gotovo pa se je bolj ali manj očitno oznanjalo v nabožnih spisih in zgledih. Najbolj očitno se to javlja v življenju in spisih tistih svetnikov in bogoiskateljev, ki se prestali velike borbe na potu k resnici (Avguštin, Newman, Solovjev, Benson i. dr.). Nekdaj ni bilo nevarnosti, da bi se to pojmovanje z enostranskimi teorijami preveč potiskalo v ozadje, ker sploh še ni bilo veliko teorij ali traktatov v cerkvi. V novi dobi pa se obširno in sistematično razpravlja o cerkvi. Nevarnost je, da se ne bi v dobi naturalistične miselnosti z enostranskimi sistemi in traktati zastiralo pravilno pojmovanje bistva cerkve. Zato so vatikanski teologi v dobi traktatov in katekizmov, v dobi tehnike in organizacije tako glasno zaklicali, da se mora cerkev na prvem mestu predstavljati kot mistično telo Kristusovo in da se mora to pojmovanje zopet obuditi v dušah vernikov.

3. Po vatikanskem koncilu so ostri znanstveni boji o cerkveni ustavi ter politični in socialni boji še nekoliko odvrčali pozornost od Pavlove definicije. Ob koncu 19. stoletja in v sedanjem stoletju, zlasti po svetovni vojni, pa je Pavlovo pojmovanje začelo osvajati duhove vseh globlje mislečih katoličanov, vzporedno s teoretičnim in praktičnim delom za duhovno prenovitev človeštva.

Papež Leon XIII. je bistrourmno kazal pota in predlagal sredstva za rešitev velikih socialnih in verskih vprašanj nove dobe. Ko se je dan njegovega življenja že nagibal k zatonu, se je zatopil v razmišljanje o globokem notranjem bistvu cerkve. Kot 86letni starček je v okrožnici o cerkveni edinstvi (*Satis cognitum*, 1896) v zvezi s temelji enotnega vnanjega cerkvenega ustrojstva tako globoko razpravljal o notranjem bistvu cerkve

⁴ Gl. knjigo: Cerkev str. 81—82 i. dr.

in o živem organizmu mističnega telesa Kristusovega, da teologi še zdaj občudujejo to okrožnico, jo večkrat citirajo ali celo v celoti ponatiskujejo v traktatu o cerkvi (n. pr. Dieckmann). V okrožnici o Sv. Duhu (Divinum illud, 1897) pa svoje delo za prenovitev človeštva in za obnovev krščanskega edinstva priporoča Sv. Duhu, duhu edinosti in ljubezni, duši svete cerkve, da bi to delo pospešil in dovršil. Ta okrožnica suponira in dopolnjuje pojmovanje o mističnem telesu Kristusovem.

Obnovitveno geslo Pija X. «Instaurare omnia in Christo» v duhu grškega izvirnika (Ef. 1, 10) pomeni podreditev človeštva oživljajoči glavi Kristusu; torej suponira pojem mističnega telesa Kristusovega. Pijeve liturgične reforme so obrnile novo pozornost na mistično telo Kristusovo, ki je poleg pojma kraljestva božjega vodilna ideja liturgije. V isti črti nadaljuje Pij XI. z geslom: »Mir Kristusov v kraljestvu Kristusovem« in z novim praznikom Kralja Kristusa.^{4a}

4. Iniciativa vatikanskega koncila za obnovev Pavlovega pojmovanja cerkve je ostala še v načrtu, toda ideja ni ostala zaprta v vatikanskih zgodovinskih arhivih, marveč je zmagovito prodirala v versko mišljenje in življenje, pospeševana po izjavah in delovanju papežev od Leona XIII. do Pija XI. Starokrščanski Pavlov, patristični in liturgični pojem cerkve je dokazal svojo nepremagljivo vitalnost; obenem pa se je pokazala vitalna moč svete cerkve, ki se ne da zatreti po enostranosti šolske teologije.

V tej točki se je pač pokazala enostranost šolske teologije. Toda tega očitka ne smemo pretiravati; enostranost teologije je v mnogoterem oziru opravičljiva. Katoliška teologija je šele v 16. stoletju začela sistematično graditi nauk o cerkvi. V 18.

^{4a} V najnovejši okrožnici »Miserentissimus Redemptor« (8. maja 1928) piše: »Passio Christi expiatrix renovatur et quodammodo continuatur et adimpletur in corpore suo mystico, quod est ecclesia... Quod quidem Dominus ipse Jesus declarare dignatus est, cum ad Saulum... loquens: »Ego sum, inquit, Jesus quem tu persequeris«, haud obscure significans, commotis in ecclesiam insectationibus, ipsum divinum oppugnari ac vexari ecclesiae Caput. Iure igitur meritoque Christus in corpore suo mystico adhuc patiens nos expiationis suae socios habere exoptat...; nam cum simus »corpus Christi et membra de membris«, quicquid patitur caput, omnia cum eo membra patiantur oportet.« Podobne misli se v tej okrožnici ponovno poudarjajo v zvezi z zadostilno pobožnostjo Srcu Jezusovemu.

in 19. stoletju pa je morala prestatihude boje in krize. Pod vplivom državnega galikanizma in jožefinizma so se nasilno rušile tradicije potridentske teologije. Razumljivo je, da se je morala teologija sistematično oboroževati proti najnevarnejšim sodobnim zmotam in napadom ter torej morala biti kolikor toliko enostranska. A priznati moramo, da je traktat o cerkvi po tristoletnem znanstvenem delu zares sistematično napredoval do velike dovršenosti. Z vaticanskim koncilom pa se je začela nova doba katoliške teologije o cerkvi, ko je treba potridentsko smer spopolniti z bibličnim, patrističnim in liturgičnim pojmovanjem cerkve ter globlje in obširneje razpravljati tudi o njenem notranjem bistvu in nadnaravnem življenju. To so v stiku z življenjem začutili nekateri teologi že pred vaticanskim koncilom. Tako n. pr. Möhler, Passaglia⁵ in Scheeben⁶. Še bolj se je mogel nauk o cerkvi spopolnjevati po vaticanskem koncilu.

Znameniti vaticanski teolog kardinal Franzelin S. J. je v svojih tezah o cerkvi globoko in obširno pojasnjeval notranje bistvo cerkve, mistično telo Kristusovo. Njegovo izražanje v marsičem spominja na vaticanski načrt. V soglasju z opazkami vaticanskih teologov poudarja, da je to najodličnejše pojmovanje cerkve, skupno sv. Pavlu, cerkvenim očetom in teologom, pa tudi vernemu ljudstvu tako domače, da se sme imenovati *krščanska definicija cerkve*.⁷

5. Razumljivo je, da niso vsi teologi tako globoki in samostojni kakor kardinal Franzelin in da niso vsi tako doumeli važnosti Pavlove krščanske definicije cerkve. Zlasti pisatelji in kompilatorji šolskih kompandijev so še ostajali pod močnim vplivom tradicije zadnjih treh stoletij; podobno tudi katekizmi. Šolske knjige so sploh zelo konservativne. Novejši napredek bogoslovne znanosti po vsem svetu pa vpliva tudi na šolske kompandije. Najbolj razširjen je Tanquereyev kompandij (*Synopsis dogmaticae fundamentalis*); l. 1925. je doživel že

⁵ De ecclesia Christi II. Ratisbonae 1856.

⁶ Mysterien des Christentums, 1. izdaja 1865.

⁷ Hic modus considerandi ecclesiam non solum apud ss. Patres et doctores communis est, sed etiam populo christiano familiaris, eoque manifestior eius praesentia, ut fere dici possit christiana definitio ecclesiae. (Theses de ecclesia, Roma 1887, str. 308).

20. izdajo. V njem se prav zanimivo opaža napredek teologije. V starejših izdajah je bil o mističnem telesu Kristusovem samo kratek sholij z drobnim tiskom, ki v mladih kandidatih zbuja veselo nado, da se bo stvar morebiti smela izpustiti. V najnovejših izdajah pa je uvrščeno posebno poglavje »De intima ecclesiae constitutione« (v 20. izd. str. 546—552), na čelu dogmatičnega razpravljanja o cerkveni ustavi.

Samostojnejši teologi so po zgledu kardinala Franzelina razpravljanje o mističnem telesu Kristusovem v obliki teze (ali celo več tez) uvrstiti v traktat o cerkvi. Znameniti teolog H. Hurter s tem pojmom dokazuje nadnaravni značaj cerkve⁸; podobno tudi nekateri drugi teologi. V uvodu 27. zvezka svoje zbirke cerkvenih očetov (Ss. Patrum opuscula selecta) je objavil kratko razpravo o mističnem telesu Kristusovem, podprto z izbranimi citati iz svetih očetov.

V zadnjem desetletju pa se v samostojnejših traktatih o cerkvi, v boljših kompendijih, v apologetični literaturi sploh, v liturgičnih, bibličnih in asketičnih študijah tako poudarja Pavlova ideja cerkve, da se šteje že med vodilne verske ideje. Prešla je že v laiške in mladinske kroge, ki jo včasih nekoliko pretiravajo in netočno izražajo. V strokovnih bogoslovnih znanstvenih in praktičnih razpravah pa razpravljanje o tem predmetu lepo sistematično napreduje. Med najnovejšimi traktati o cerkvi se odlikuje H. Dieckmann (De ecclesia II. Friburgi Br. 1925, str. 226—240), ki prav dobro uporablja biblične, patristične in dogmatične znanstvene rezultate.

Pavlova ideja cerkve zopet postaja vodilna verska ideja, kakor je bila v Pavlovi in patristični dobi. V francoski bogoslovni literaturi se posebno uveljavlja v asketični literaturi (Marmion, Plus i. dr.; gl. BV 1928, 178—180), v strokovnih bibličnih delih (Prat, Théologie de St. Paul II.) in v traktatih o cerkvi (M. d'Herbigny i. dr.). V Nemčiji in Belgiji jo pospešuje liturgično gibanje z bogato znanstveno in praktično literaturo. Nemška apologetična in versko-obnovitvena literatura je prežeta s to idejo; nemško mladinsko gibanje jo goji z veliko vnemo in s toplo ljubeznijo. Na nemških akademskih zborovanjih je bila v zadnjih letih ideja cerkve pod tem vidikom glavni predmet zanimanja in razpravljanja (BV 1926, 321—323).

⁸ Theologiae dogmaticae compendium I¹⁰ (Oeniponte 1900) 227—237.

Ker so naše razmere glede na javno delovanje katoličanov podobne nemškimi, zato je naravno, da ta ideja razvne tudi našo mladino.⁹

6. Katoliško teologijo še en važen razlog opozarja na to idejo. Benedikt XV. in Pij XI. sta z resnimi izjavami in z ustanovitvijo Papeškega vzhodnega instituta katoliško teologijo opozorila, naj svoj pogled obrne na vzhod in naj skuša dohiteti, kar je v zadnjih stoletjih zamudila. Vzhodna teologija izvaja iz Pavlove ideje cerkve resne ugovore proti katoliški teologiji. Katoliška teologija se mora v tej smeri spopolniti in preorientirati. To bo vplivalo tudi na metodo.

Profesorji Papeškega vzhodnega instituta so se za to orientacijo dobro pripravili, posebno profesor Spáčil in rektor škof M. d'Herbigny. Profesor Spáčil je prvi podrobneje obdelal vprašanje o hierarhiji in o primatu z ozirom na pojem mističnega telesa Kristusovega.¹⁰ M. d'Herbigny pa se je že pred nastopom svoje službe proslavil z delom »Theologica de ecclesia« (2 zv., 2. izd. Paris 1920—1921), v katerem se strokovnjaško ozira na vzhodno bogoslovje in na Pavlovo pojmovanje cerkve (I 95—100; II 234—238) ter načelno poudarja važnost tega pojmovanja. Ko je izšla slovenska knjiga »Cerkve« (1924) s to orientacijo, so jo profesorji Papeškega vzhodnega instituta prav zato podprli s svojim priznanjem ter tudi sv. očeta Pija XI. opozorili na njo.¹¹

⁹ BV 1926, 323 pod črto. — Na Nemškem so se katoličani vztrajno in spretno udeleževali v javnem življenju in v organizacijah. Zato so v zadnjem desetletju tembolj začutili, da se mora sedaj krepkeje poudarjati Pavlova ideja cerkve.

¹⁰ Bessarione vol. 36 (1920) 147—176 (Christus caput corporis mystici ecclesiae).

¹¹ V pričujoči razpravi večkrat citiram knjigo »Cerkve«, ker se v njej podrobno razpravlja o notranjem bistvu cerkve. Da se ne bi kdo vsled prvih težav tega nauka dal ostrašiti, češ da je knjiga nejasna, opozarjam, da je strokovna kritika izrečno poudarila jasnost knjige. Profesor Spáčil ponovno poudarja, da knjiga »eminent claritate expositionis et dictionis, sensu practico... ob suam claritatem in brevitate«, da je pisana »style et locutione limpida et simplici, ita ut cum facilitate et iucunditate legi possit«; posebe opozarja, da o mističnem telesu Kristusovem razpravlja »dilucide«. (Orientalia Christiana, nr. 10, str. 314—317). Jasnost in pravilnost nauka poudarja tudi pismo sv. očeta (po kardinalu Gasparri-u); priznava se metodična pravilnost nauka o mističnem telesu Kristusovem. Poudarja se tudi, da knjiga zbuja ljubezen do cerkve.

Vsi tisti katoliški teologi, ki se bavijo s tem vprašanjem, priznavajo živo zvezo med vzhodno orientacijo in med vodilnimi idejami za versko obnovo naše dobe.¹² Ta notranja zveza se nekako osredotočuje v skupnem poudarjanju mističnega telesa Kristusovega in sorodnih idej.

Prenovitev v Kristusu kot pogoj za vesoljno krščansko edinost, mistično telo Kristusovo kot vodilno idejo prenovitve in vez edinosti, Bogočloveštvo kot most med vzhodno in zapadno miselnostjo, te ideje je z nedosežno bistrumnostjo in ognjevitostjo oznanjal ruski mislec Vladimir Solov'jev. Te vodilne ideje velikega ruskega misleca močno vplivajo na najnovejše nemško katoliško gibanje in še dalje na zapad; vplivale so celo na M. d'Herbigny-a in kardinala Merciera. Vedno bolj se poudarja zveza verske obnove in krščanske edinosti ter mističnega telesa Kristusovega.

7. Pavlovo pojmovanje cerkve se je zadnja tri stoletja v sistematičnih traktatih o cerkvi in v katekizmihi malo omenjalo ali celo opuščalo. Zato se morebiti komu zdi, da je ta nauk sumljiva novotarija. Toda vprav nasprotno je resnično. Preziiranje tega nauka bi bila sumljiva novotarija.

Vatikanski teologi so v opazkah k vatikanskemu načrtu o cerkvi dobro utemeljili trdno podlago tega nauka v razodetju, v sv. pismu in v krščanski tradiciji; krepko so podčrtali njegovo veliko važnost in praktično vrednost za našo dobo. Bistveno isto je izjavil kardinal Franzelin v svojih tezah o cerkvi; Pavlovo pojmovanje nazivlje krščansko definicijo cerkve.

Trditev, da je cerkev mistično telo Kristusovo, je **dogma**, jasno obsežena v sv. pismu in v tradiciji. Sholastika je Pavlovo definicijo dopolnila z dodatkom »mistično«, ki pa je implicite obsežen že v Pavlovem nauku. Sv. Pavel je prejemal razodetje in je pisal pod navdihnjenjem Sv. Duha. Sam večkrat poudarja, da njegov verski nauk ni njegova iznajdba ali izmišljotina, marveč da ga je prejel iz razodetja, da mu je bil izročen. Ideja cerkve, telesa Kristusovega, da je Kristus glava cerkve, mi

¹² Jako bi se motil, kdor bi mislil, da je zveza med tako zvano idejo ciril-metodijsko in med idejami verske obnove prisiljena ali »za lase privlečena«; to zvezo priznavajo ne samo veščaki, marveč tudi cerkvena avtoriteta.

pa udje Kristusovi, cerkev kot živ nadnaravni organizem, je vodilna ideja apostola Pavla. To ni morebiti samo slučajna primera ali pesniška prispodoba, marveč s tem se predstavlja bistvo cerkve, narava cerkve ter stvarna zveza Kristusa s cerkvijo. Ko apostol Pavel poudarja, da je njegov nauk razodet, božji, božja beseda, velja to gotovo tudi o njegovem pojmu cerkve.

Cerkev kot živ organizem je izražena že v Kristusovi primeri o vinski trti in njenih mladikah (Jan 15, 1—5). Tu je že obsežen bistveni smisel Pavlovega pojmovanja.

Raba prilik, primer, podob, metafor spada k svetopisemskemu slogu in k Jezusovi govorici. Celo za izražanje vidnega cerkvenega ustrojstva je Kristus rabil primere. Ustanovna listina Petrovega in rimskega prvenstva (Mt 16, 18—19) je polna primer in metafor; to je skoraj kopičenje primer. Pomen teh primer je sicer bolj jasen, kakor pomen Pavlove ideje, ker se z njimi zaznamuje nekaj vidnega. Pavlovo pojmovanje cerkve pa izraža v prvi vrsti njeno nadnaravno, skrivnostno notranje bistvo. Zato je pomen njegovih primer pač globok in tudi skrivnosten. Toda heretična (ali vsaj »haeresim sapiens«) bi bila trditev, da je to s a m o simbolizem, s a m o primera.

Smisel pojmovanja mističnega telesa Kristusovega je razviden iz pisem apostola Pavla. Katoliški teologi pa so že zadosti razložili formalno stran tega izražanja, koliko je to izražanje metaforično in koliko se približuje svojskemu smislu; v kakšnem smislu je Kristus glava cerkve; v kakšnem pa Peter in njegovi nasledniki.¹³

Apostol Pavel tega pojmovanja ni rabil kot govorniški okrasek ali kot golo primero. S tem je izražal globoko resnico, iz katere je izvajal najkrepkejše nagibe proti mesenosti in nečistosti, proti sovraštvu med stanovi in med narodi. Odtod sledi velika važnost tega pojmovanja za versko prenovitev in za krščansko življenje.

¹³ Cerkev 83 in 87; 89—91; 145; 204—205. Katoliški teologi omenjajo, da je Kristusovim primeram o cerkvi (velikopoteznost, veličastnost, a obenem preprostost) vtisnjen pečat velikega, božanskega uma (gl. Cerkev, str. 34 in 147). Isto smemo trditi o Pavlovi ideji cerkve; pozna se ji pečat božjega izvora, božjega razodetja. Zato ni čudno, če se nam slabovidnim blešči, ko zremo to idejo.

8. Glavni poznavalci Pavlove teologije trdijo, da je mistično telo Kristusovo središče njegovega nauka in višek (kulminacija) njegove morale.¹⁴ Teologi vatikanskega koncila pa so odločno poudarili, da se mora to pojmovanje cerkve vernikom globoko vtisniti v srce. V tem pojmovanju se namreč predstavlja notranje božje bistvo in božja moč cerkve; samo iz tega notranjega bistva je mogoče pravilno umevati in presojudati njeno vidno stran. Koliko bolj sedanji naturalistični in meseni svet prezira nadnaravno bistvo in pojmovanje cerkve, toliko bolj je potrebno, da vernikom predstavljamo cerkev predvsem od te strani. S tem so vatikanski teologi jasno povedali, da ima Pavlovo pojmovanje cerkve še danes vsaj približno isto važnost in moč kakor v Pavlovi dobi. Preziranje tega nauka bi bilo torej zelo škodljivo in nevarno. Trditev, da to pojmovanje cerkve v naši dobi ni važno, bi bila lahkomišelnost in predrzna (temeraria).

Pavlovo pojmovanje cerkve bi se morebiti komu zdelo preveč enostransko mistično. Starejši in mnogi novejši protestanti celo trdijo, da se s tem izključuje vidno hierarhično ustrojstvo. Resnično je, da mistično telo Kristusovo znači predvsem skrivnostno notranjo organizacijo in nadnaravno življenje cerkve. Toda že izraz telo jasno izraža, da je v tem pojmovanju bistveno obseženo tudi vidno hierarhično cerkveno ustrojstvo. Mistično telo Kristusovo znači vidno cerkev v njenem dejanskem, živem in bistvenem odnosu do dejansko živega Kristusa.¹⁵ Zato nauk o mističnem telesu Kristusovem zelo pospešuje ono notranje razpoloženje, ki je potrebno za radovoljno priznavanje hierarhične cerkvene oblasti; poživlja sveto spoštovanje in olajšuje pokorščino do cerkve. S tem naukom se pravilno in privlačno osvetljuje vidna stran cerkve, da se more po njej tem uspešneje javljati božja moč, kakor pravijo vatikanski teologi. V topleni siji mističnega Kristusa izginjajo odbijajoči robovi pravne organizacije; cerkvena organizacija se spaja z živim organizmom. Prepričevalno in uspešno se rešuje moderni problem osebnosti in avtoritete. Cerkev dobiva

¹⁴ Prat, *La Théologie de Saint Paul*. II^e (Paris 1923) 334.

¹⁵ Cerkev 81 in 98—107.

večjo privlačnost za zbegane in odtujene svoje člane ter za drugoverce. To potrjajo mnoge skušnje iz moderne dobe.¹⁶

9. V Kristusu, Bogučloveku in Odrešeniku, so kakor v žarišču zbrane glavne krščanske resnice. Kristus je vzor, vir in moč bogopodobnega krščanskega življenja. Cerkev pa je mistični Kristus. V njej živi in deluje Kristus, da bi mogli vsi ljudje do konca sveta postati deležni njegovega odrešenja in življenja. »Ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam aedificare ecclesiam decrevit«, uči vatikanski koncil. Zakramentalni organizem sv. cerkve, misterij cerkve, mistični Kristus je torej nekak »mysterium fidei«, žarišče verskih resnic in svetega življenja, ognjišče božje moči za prenovitev sveta. Zato je bila ideja mističnega Kristusa apostolu Pavlu središče krščanskega evangelija in višek njegove morale za prenovitev sveta v Kristusu. Iz tega pojmovanja je izvajal najkrepkejšo nagibe proti poganski mesenosti (1 Kor 6, 15 i. dr.), proti poganski mržnji med stanovi in narodi, proti prepirom in strankarstvu med kristjani. Pod tem vidikom je priporočal in tolmačil veliko moč in čudovite učinke presvete evharistije. Evharistija mu je zakrament edinosti, bratske enakosti in vzajemnosti, obenem pa zakrament cerkvene vesoljnosti.

Apostol Pavel je bil navdihnjen, prejemal je razodetje, gledal je Kristusa in nebeške skrivnosti ter imel v svojem srcu in telesu vtisnjene rane ljubezni Kristusove. On je pač najbolje mogel soditi o načelni verski in praktični življenski važnosti mističnega telesa Kristusovega. Potrebe in bolezni našega časa so podobne kakor v apostolski dobi. Tudi današnji svet je treba dvigati iz poganske mesenosti ter ga prenavljati v Kristusu, tudi danes grozeče zija prepad med stanovi in divja mržnja med narodi. Zato se današnja verska obnova in najnovejše katoliško gibanje upravičeno povrača k Pavlovim smernicam. Iz cerkve, kraljestva božjega in mističnega telesa Kristusovega, se po Pavlovem vzoru izvajajo tri vodilne ideje sedanje verske obnove: 1. prenovitev v Kristusu (geslo Pija X.

¹⁶ O veliki važnosti in uspešnosti tega nauka z ozirom na vzhodne kristjane je predaval M. d'Herbigny na kongresu v Ljubljani 1925 (*Acta conventus pro studiis orientalibus*, BV 1926, 19—29). V tem globokem predavanju se suponirajo osnovni pojmi o mističnem telesu Kristusovem, ki jih je M. d'Herbigny razložil v svojem traktatu o cerkvi I, 95—100 in II, 234.

in sedanje »katoliške akcije«), 2. sprava med stanovi in 3. sporazum med narodi (»mir Kristusov v kraljestvu Kristusovem«). S temi idejami pa je živo spojena ideja vesoljnega cerkvenega edinstva (naša ciril-metodijska ideja); ta zveza se tako splošno priznava, da se ne more prezreti.

Naj se torej Pavlovo pojmovanje cerkve globoko vtisne v srca vernikov, kakor opominja vatikanski koncil. Naj se prenaša v versko življenje. Verniki naj se n. pr. opozarjajo, da naj prejemajo sv. obhajilo in se udeležujejo evharistične daritve s to zavestjo in s tem namenom, da bi se po lastni notranji prenovitvi in po nadnaravnih realnih evharističnih občestvenih vezeh prenavljali tudi odnosi do bližnjega, socialni odnosi, da bi se poživila ljubezen in vzajemnost med verniki, med razprtimi stanovi in narodi, da bi cerkev dobila večjo privlačnost za vse kristjane, tudi za tiste, ki so od nje ločeni po grehu, odpadu in razkolu ter da bi svetleje zasijala vesoljna edinost svete cerkve.¹⁷ Evharistija je duhovna hrana in učinkuje, če smo pravilno duhovno disponirani. Zato je treba te ideje vernikom pojasnjevati, da se bodo za tako delovanje milosti in za to smer nadnaravnega življenja disponirali. Saj je to idejo tudi apostol Pavel tolikokrat poudarjal. V tej zvezi bo globoka ideja krščanske občestvenosti tudi psihologično bolj učinkovita. Potem bomo bolje umeli nauk svetega Tomaža Akvinskega, da je evharistija »sacramentum ecclesiasticae unitatis« in da je njen učinek »unitas corporis mystici« (STh. 3, 73, 2 in 3).

Nemški katoličani, mojstri krščanskega organizacijskega dela, svoje organizacijsko in dušnopastirsko delo (zlasti med inteligenco) že skoraj eno desetletje sistematično in vneto poživljajo in poglobljajo z idejo mističnega telesa Kristusovega. Nekoliko drugače, bolj indirektno, a tudi vneto se goji ta ideja v francoski in italijanski katoliški akciji. Pri nas se je zadnjih deset let mnogo grešilo in zamudilo. Nikar več ne čakajmo, da bo moderne, a obenem Pavlove, liturgične in vatikanske ideje širila mladina brez bogoslovne izobrazbe. Nič ne pomaga, če se pohujšujemo nad netočnim ali celo napačnim izražanjem mladine, če pa sami grešimo v nasprotni skrajnosti. Nikar ne prezirajmo občestvene moči misterija svete cerkve in evha-

¹⁷ BV 1926, 322—324. — Vzajemnost 1927, str. 5—9.

ristije. Saj ne bomo tajili, da je sedanjemu svetu potrebna notranja prenovitev.¹⁸

10. Čuvaji Siona morajo torej dobro poznati Pavlovo definicijo in idejo cerkve. Naj bi se o tem **večkrat** razpravljalo na **pastoralnih in podobnih duhovniških konferencah**, da se bo ta ideja uspešno uporabljala v dušnopastirskem in drugem duhovnikovem delovanju.

Za premaganje prvih težav bi si dovolil dati nekoliko navodil.

Vprašanje je globoko in obširno. Zato naj se razčleni v več vprašanj. Posebno naj se pretresa, kako bomo to uporabljali v pastirstvu, v šoli, v organizacijah. Naj se ne trati čas z razpravljanjem, če je ta nauk sploh upravičen ali važen za dušno pastirstvo. To je že rešeno, deloma dogmatično (de fide), deloma po soglasju tradicije in teologov.

Nikar ne mislimo, da je to novotarija. Ta nauk duhovnik vedno srečuje v sv. pismu, v brevirju, v liturgiji in v meditacijah¹⁹; suponira in razlaga ga v razlaganju nauka o odrešenju in o **z a k r a m e n t i h**. Le da se tega premalo zavedamo, ako nismo posebe opozorjeni. Sistematično znanstveno se je ta nauk do najnovejše dobe res manj obravnaval, zlasti se ni zadosti uveljavljal v šolski teologiji, kakor se n. pr. tudi znanstveni sistem asketike šele zdaj uvaja v redni šolski bogoslovni pouk. Sistematično razpravljata o tem **L i n g e n s** (Innere Schönheit des Christentums 3, Freiburg 1914) in **S c h e e b e n** (Mysterien des Christentums.³ Freiburg 1912, str. 460 do 523). Globoko in izvirno piše **S o l o v j e v**. Za slovensko duhovščino bo pač najbolj praktično, da prouči dotične strani v knjigi »Cerkve«. Izmed novejših traktatov o cerkvi se poleg **M. d' H e r b i g n y a** priporoča zlasti **D i e c k m a n n** (gl. odzg. nr. 5), ker je

¹⁸ Ne dajmo se zavajati k trditvam: »Ideja mističnega telesa je lepa. Toda kaj pomaga delavcu brez organizacij!« Taka trditev je nesrečno zastavljena. Saj je ideja mističnega telesa Kristusovega po Pavlovem in vatikanskem opominu vprav socialna aplikacija krščanstva in cerkve. — Nesrečna bi bila tudi trditev: »Naj še tako globokoumno razglabljam o mističnem telesu Kristusovem, končno vendarle odločuje duhovnikova osebnost.« To so nesrečno zvezane misli. — Glej zgoraj nr. 5 na koncu in 9. opombo pod črto.

¹⁹ N. pr. **T e s n i è r e**, Handbuch der Anbetung des hlst. Altarsakramentes. II. 4. izdaja, str. 39—44 in še večkrat. — **M. M e s c h l e r s** to idejo završuje meditacije o Kristusovem življenju (Das Leben unseres Herrn Jesu Christi) in ji posvečuje več meditacij ob koncu drugega zvezka. Isti pisatelj o tem obširno razpravlja tudi v meditacijah o Sv. Duhu (Die Gabe des hl. Pfingstfestes); kako lepe misli za binkoštno praznike! Še bolj pogosto in sistematično se ta ideja goji v novejši nemški in francoski liturgični, asketični in apologetični literaturi.

dober poznavalec sv. pisma in dobro tolmači in pojasnjuje nauk apostola Pavla.²⁰

Kako naj ljudstvo uvedemo v to pojmovanje? Izraz *mistično* telo naj se ne rabi pogosto, zlasti ne v začetku; pred preprostim občinstvom pa rabimo izraz »skrivnostno«, kadar je sploh treba. Po navodilu vatikanskih teologov navežimo na nauk o učlovečenju in odrešenju. Kristus je zato postal človek, da bi ljudje mogli postati tako rekoč njegovi udje; zato je sprejel vidno telo, da bi nas sebi vcepil in nas nadnaravno oživiljal kot trta mladike. V cerkvi še biva med nami in nadaljuje svoje odrešilno delo do konca sveta. V *krstu* se meseni človek prerodi v otroka božjega in se vcepi v nadnaravno deblo sv. cerkve (vinska trta, Kristus); s tem se včlani v cerkev. Tu se mu vtisne tudi neizbrisno člansko znamenje, neizbrisni družveni znak. Tudi birma in svečeništvo vtisne neizbrisno znamenje in dotične vernike uvršča v trdno strukturo cerkvenega organizma. Navadni verniki naj nikar ne žalujejo, ako ne morejo cerkvi služiti kot pravi svečeniki. Po neizbrisnem znamenju sv. krsta in birme so deležni Kristusovega svečeništva (gl. Cerkev 119 i. dr.) ter ne samo usposobljeni, marveč (posebno po birmi) celo dolžni aktivno sodelovati s cerkvijo, kakor polnoletni državljani in vojaki. Zakrament svečeništva pa k temu poklicane povzdičuje v odgovornosti polne organe Kristusovega svečeništva. Odvezo daje (formula *absolutionis*!) ne duhovnik sam, marveč Kristus; Kristus izvršuje evharistično pretvorbo, in duhovnik izgovarja dotične besede v Kristusovem imenu. V evharistiji pa se tudi fizično Kristusovo telo (in kri) združuje z verniki in vanje prihaja kot nadnaravna hrana, nekako sorazmerna nadnaravnemu organizmu svete cerkve. Včlanjenje po krstu, evharistija, neizbrisna znamenja sv. krsta, birme in svečeništva, svečeništvo kot organ in srednik Kristusov, to so realnosti, ki tudi preprostem verniku kažejo, da skrivnostno Kristusovo telo ni medlo ponavljanje nauka o milosti, niti prazen simbolizem ali votla primera. — Božjeppravna oblast vladanja (in učiteljstva) je bistveno spojena z životvorno svečeniško službo. Po stopnjah svečeništva se v glavnem določajo stopnje hierarhije. (Papeštvo je izjema, gl. Cerkev 106 in 122). Cerkev ni samo trdna stavba s stalnim hierarhičnim ustrojem, marveč tudi živ organizem, živo telo Kristusovo. *Coelestis urbs Jerusalem... quae... de viventibus saxis ad astra tolleris Christo iugata Principi!* Skratka: Kristus živi v cerkvi, jo spaja (*«corpus compactum et connexum per omnem iuncturam»*; Ef. 4, 16), v njej in po njej deluje. Potem pa še organizacijska moč cerkvene občestvenosti (BV 1927, 260)!

²⁰ Angleški konvertit H. Benson v knjigi »Kristus v cerkvi« z analogijo iz moderne biologije pojasnjuje, kako morejo individualno ločeni člani tvoriti enoten nadnaravni, po Kristusu oživljeni organizem. Saj tudi moderno naravoslovje uči, da so organizmi sestavljeni iz tisočev ločenih stanic, a vendar enotni, oživljeni po enem živlenskem principu (nemški prevod: Christus in der Kirche. Regensburg 1913, str. 20).

Morebiti bi koga kaj motila Bellarminova definicija cerkve. Bl. Bellarmin je cerkev dobro definiral, a njegova definicija je prikrojena po potrebah njegove dobe; sklada se s smerjo traktata o cerkvi do vatikanskega koncila. Vatikanski koncil pa je hierarhično cerkveno uredbo še bolj trdno zavaroval, kakor jo more navadna šolska definicija. Zato je isti koncil v načrtu o cerkvi odločno opozoril na globlji pojem cerkve. Nič ne grešimo proti pieteti blaženega Bellarminovega spomina, ako ugotovimo, da Pavlovo pojmovanje cerkve v Bellarminovi definiciji ni zadostno izraženo. Pač pa bi bilo napačno, ako bi tiščali, da je v njegovi definiciji to, česar v njej ni.

11. Po velikih vnanjih prevratih zadnjih dveh desetletij je nastal prevrat tudi v človeški miselnosti. Tradicije so omajane. Potrebna je revizija človeških tradicij. Pogledi človeštva se obračajo nazaj k globljim, trdnjšim, trajnejšim temeljem. Revizija tradicij se vrši tudi v bogoslovni znanosti. Napredek historyčnih študij daje podlago za globlje umevanje svetega pisma in velikih tradicij prvih krščanskih stoletij. Nazaj k starokrščanskim tradicijam se ozira tudi katoliška obnova in obrača pozornost na dva resnično velikopotezna in globoka pojma, ki imata pečat božanskega izvora in večnostnega pomena: na kraljestvo božje, glavno idejo Kristusove blaževosti, in mistično telo Kristusovo, vodilno idejo najbistroumnejšega apostola Kristusovega. Ti dve, po izvoru in pomenu sorodni ideji z novo lučjo ožarjata sistematični nauk o cerkvi in ga uvrščata v svetli okvir krščanskih skrivnosti, vezeta nebo in zemljo, Boga približujeta človeku, človeka pa dvigata k Bogu. To so velike ideje, kakor jih potrebuje naša doba, ko se nam majejo tla pod nogami in se rušijo najponosnejše zgradbe človeškega uma in človeške energije.

Kristus, Bogčlovek, je središče svetovne zgodovine, središče krščanske dogmatike in morale. In ta Kristus ni morebiti obledel spomin iz davne prošlosti, marveč še živi in deluje med nami; skrivnostno sicer, a resnično živi in deluje v božječloveškem organizmu svete cerkve, ki je njegovo mistično telo. Po tej ideji se pojem cerkve nadnaravno ožarja in dviga ter se v veličastnem sistemu spaja z najbolj tolažilnimi in oživljajočimi resnicami o odrešenju, o milosti in o zakramentih. V tem okviru nam jasneje in uspešneje sveti skrivnost, da je cerkev nevesta Kristusova in naša mati. Tu je najgloblja podlaga njene nezmotnosti, poroštvo njene nepremagljive stanovitnosti, vir njene svetosti in neizčrpne vitalnosti.

SIMBOLIZEM V RAZLAGAH RIMSKE MAŠNE LITURGIJE.

(De symbolismo in expositionibus liturgiae Romanae.)

Dr. Ciril Potočnik — Ljubljana.

Summarium. — 1. Primis saeculis nonnisi singuli ritus symbolice explicabantur, non vero tota liturgia. Populus enim intelligebat et verba et caeremonias. Maximus Confessor et Sophronius in Oriente, et expositio liturgiae Gallicanae, quae attribuitur s. Germano Parisiensi, in Occidente iam satis clare fundamenta posuerunt, ex quibus facile symbolismus rememorativus evolvi potuit. — 2. Maximum vero influxum exercuit toto medio aevo Amalarius Metensis, qui totius missae ordinem allegorice (symbolismo rememorativo) explanabat. Symbolismus iste in synodo Quierzensi (838) reiectus quidem est, methodus vero, juxta quam in sacrificio missae tota Christi vita repraesentatur, in dies magis acceptabatur ab omnibus fere qui medio aevo de rebus liturgicis scribebant. — 3. Ivo de Chartres nexum inter sacrificia V. T. et inter sacrificium N. T. quaerebat, quae idea permultis placuit. Honorius Augustodunensis novas comparationes introduxit, juxta quas in sacrificio Missae repraesentatur pugna Christi cum diabolo, David cum Goliath, animae christianae cum spiritu immundo, actio judicialis, tragoedia. Similiter Rupertus Tuitiensis et Joannes Belet, Isaac de Stella vero comparationem instituit inter Missae caeremonias et animae profectum usque ad contemplationem. Maximi vero momenti fuerunt scripta Innocentii III., Thomae Aquinatis et Durandi, qui veteres explicationes certo ordine disposuerunt et auctoritate sua confirmarunt. Eorum libri in manibus omnium fere sacerdotum erant et ab ipsis populo explicabantur. — 4. Saeculo XV. alius modus exponendi liturgiam invaluit: Passio Christi ad totam Missam symbolice applicatur, Amalarii methodus vero praesertim in explicationibus latinis adhuc a permultis adhibebatur. Hoc tempore transitus praeparatur ad historicam methodum in rebus liturgicis. — 5. Sed et recenti aevo symbolicae explicationes non omnino evanuerunt. Commemorantur explanationes Missae confectae a Bellarmino, Gavanti, Cardinale Bona, de Vert, le Brun, Benedicto XIV., de Herdt, Gihl, Chaignon, Fortescue, Vandeur et quibusdam aliis usque ad hodiernum diem.

Ponuntur principia de symbolismo adhibendo: 1. Admittenda est symbolica significatio singulorum rituum v. g. ablutionis digitorum, infusionis aquae in vinum ante offertorium. 2. In explicationibus, quae non habent prae oculis solummodo finem scientificum, symbolismus ascetico-dogmaticus, si caute adhibetur sufficienter exposita historica evolutione rituum, laudandus est. 3. Similiter et symbolismus rememorativus in explicationibus practicis non universaliter reprobandus est.

Ni naroda, ki ne bi vsak dan rabil simbolov v občevanju, zlasti pa še pri bogoslužnih opravilih. Stari Grki so izročili gostu polovico lesene tablice, drugo polovico so si pridržali

sami, da bi po tem znamenju ob svidenju spoznal gost svojega gostitelja in gostitelj gosta, ko bi ločeni polovici strnili v celoto (*συμβάλλειν*). Odtod beseda simbol. Na podlagi tega bi lahko rekli, da je simbol zunanje znamenje, v katerem je izražena neka ideja na čuten način¹. Raba simbolov je utemeljena v človeški naravi sami, ki je čutno-duhovna; zato ga sili, da svoje misli, svoje čuvstvovanje izraža ne le z besedo, ampak tudi na drug za človeško oko razumljiv zunanji način. To stori z rabo simbolov.

Človek je po svoji naravi reoligiozno bitje. Etnologija dokazuje, da imajo najstarejši primitivni narodi vero v eno samo najvišje bitje, kateremu izkazujejo tudi zunanje čiščenje, čeprav je mnogo degeneriranih narodov, ki tega v tej jasni obliki več ne kažejo. Ker pri bogoslužju gre zato, da svoje misli, želje, spoštovanje, čuvstvovanje človek na zunaj izrazi, je razumljivo, da je v verskih obredih raba simbolov posebno pogostna. In to tudi pri drugih narodih, ne le krščanskih. Raba simbolov v liturgiji je torej nekaj splošno človeškega, ne nekaj specifično krščanskega. Zato tudi že a priori na splošno ne moremo trditi, da bi bila krščanska liturgija povzela svoje simbole iz poganškega ali judovskega bogoslužja.

Ločimo pa dve vrsti simbolov: *n a r a v n e* (*signum naturale*) in *v p e l j a n e* (*signum arbitrium, conventionale*). Prvi so tisti, ki že po svoji naravi zadostno izražajo zvezo z označenim predmetom kot n. pr. pokleki, pokloni, trkanje na prsi itd. Pri drugih pa obstoja le odnos, ki ga je vpeljala človeška volja; zato moremo ta odnos spoznati le iz izpovedi tistega, ki je simbol vpeljal, ali iz splošnega pojmovanja, ki je že prešlo v navado. Taki simboli so v liturgiji n. pr. bela obleka, sveča, sol pri krstnem obredu, udarec na lice pri delitvi zakramenta sv. birmе, škofovsko palico itd. Raba simbolov ima o b j e k t i v n o podlago v tisti podobnosti, skladnosti, oz. vzročnosti inter *signum et significatum* ali pa samo v človeški čutno-duhovni naravi, ki teži za tem, da svoje ideje

¹ Jos. Sauer v svoji knjigi: *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters* (Freiburg i. B. 1902) 2 simbol takole definira: Symbol ist nichts als ein Bild zur Darstellung eines Gedankens oder einer Tatsache, die nicht notwendig und ohne weiteres aus dem Begriff jenes Bildes sich ergeben.

na kar najbolj razumljiv način razodeva. Rabo simbolov pa imenujemo simbolizem².

V tej razpravi bomo skusili pregledati poglobitve simbolične razlage rimske mašne liturgije, pojasniti njihov postanek in razvoj; druge liturgije sem vpošteval le v toliko, v kolikor so potrebne za umevanje našega vprašanja, prav tako se tudi nisem oziral na domače slovstvo, ker mislim te stvari posebej obdelati. Ob koncu bom dodal načela, katerih naj bi se držal, kdor razlaga mašni obred bodisi z besedo ali s peresom.

I. Prvi početki.

Apostolska doba in naslednja tri stoletja nam niso ohranila celotne razlage mašne liturgije. Vendar že iz tega, kolikor je ohranjenega, spoznamo, da so le posamezne obrede poskušali simbolično razlagati. Cerkveni pisatelji poudarjajo resnico, da se pri sv. maši Kristus daruje Bogu, da naj se zato verniki potrudijo, da se bodo daritve udeleževali s pravo pobožnostjo. Obred sam je bil preprost in zato ljudemumljiv, razen tega so ljudje tudi razumeli jezik, v katerem so se sveti obredi vršili. Prvotni liturgični jezik je bil grški, zapadna cerkev pa je že v 2. in 3. stoletju rabila latinščino, ki je v 4. stol. grščino popolnoma izpodrinila³. Pa tudi previdnost jim je velevala, da v dobi preganjanj niso preveč pisali o skrivnostih svoje vere, da ne bi nepoklicani dobili vpogleda v krščanske misterije (disciplina arcani).

Kolikor sem mogel ugotoviti, je najstarejša simbolična razlaga za obred, ko duhovnik vinu, odločenemu za daritev, prilije par kapljic vode. V začetku 2. stol. je papež Aleksander I. baje določil, da se ne sme darovati ne samo vino ne sama voda, »ut a patribus accepimus et ipsa ratio docet... sed utrumque permixtum, quia utrumque ex latere ejus in

² Prim. Al. Hartl, *Symbol* v *Buchberger, Kirchliches Handlexikon* (München 1912) II 2265; Braun, *Liturgisches Handlexikon*² (Regensburg 1921) 333—335 s. v. *Symbol*; Thurston, *Symbolism* v *The Catholic Encyclopedia* (New York 1912) XIV 373—377. (kratica: CE); C. Callewaert, *Liturgicae Institutiones. Tractatus primus. De S. Liturgia universim* (Brugis 1925) 44, n. 49.

³ Ad. Fortescue, *La Messe. Etude sur la Liturgie Romaine. Traduit de l'anglais par A. Boudinhon* (Paris 1921) 166—167.

passione sua profluxisse legitur⁴. *Constitutiones Apostolorum* poročajo, kako so si duhovniki po osculum pacis umili roke v znamenje (σύμβολον) Boгу posvečenih duš. To umivanje rok se je izvršilo pred darovanjem in je imelo simboličen pomen⁵. Ko je bilo darovanje skončano, so diakoni pri maknili darove k oltarju proti škofu, duhovniki pa so se postavili ob njegovi desni in levi »ut discipuli magistro assistentes«⁶. Tudi Ciprijan omenja simbolizem vode, ki se primeša pred darovanjem vinu. Vino predstavlja kri, voda vernike. Vino in voda se v kelihu tako tesno združita, da ju ni mogoče več ločiti, »sicut nec Ecclesia potest a Christo dividi«⁷. Ne sme se darovati samo voda, pa tudi samo vino ne. Če bi se darovalo samo vino, bi bil Kristus brez nas, če sama voda, mi brez Kristusa. Ciril Jeruzalemski († 386) poudarja simbolizem pri umivanju rok. Duhovnik si umije roke »nullatenus propter corporeas sordes extergendas... Non, inquam, propterea, ... at ea manuum ablutio symbolum est (σύμβολόν ἐστι), mundos vos ab omnibus peccatis et praevaricationibus esse debere... Itaque quod manus abluuntur, signum est immunitatis a peccatis«⁸. Isti Ciril Jer. tudi poudarja, da osculum pacis pri mašnem obredu ni navaden poljub, ki je običajen med ljudmi, ampak simbol odpuščanja⁹. Hieronim († 420) poroča, da vzhodne cerkve prižigajo luči med čitanjem evangelija, četudi že sveti solnce, ne zato, da bi razpršili temo, ampak v znamenje veselja¹⁰. Iz začetka 6. stoletja nam je ohranjen spis *Pseudo-Dionizija Areopagita* »De Ecclesiastica Hierarchia«. Lahko bi ga imenovali najstarejšo liturgiko. Med drugim tudi dobro in na kratko opisuje celoten mašni obred. Nekatera liturgična dejanja tudi mistično

⁴ Mansi, *Sacrorum Conciliorum Collectio* I 639.

⁵ VIII, c. 11, v. 12. *Didascalia et Constitutiones apostolorum* ed. Funk (Paderborn 1905) 495. — Durandus († 1296) omenja v svojem *Rationale* I. 4, c. 28, da so si še v njegovem času duhovniki pred darovanjem umivali roke: Prius quam sacerdos offerat, manus iterum lavat. Istotako še danes določa rubrika v *Caeremoniale episcoporum* I. 2, c. 8, n. 57, da si celebrant pri pontifikalni maši umije roke tudi pred darovanjem.

⁶ O. c. VIII, c. 12, v. 3. Funk 497.

⁷ PL 83, 755.

⁸ Catech. mystag. 5, PG 33, 1110.

⁹ Ibid. PG 33, 1111.

¹⁰ *Liber contra Vigilantium*. PL 23, 346.

razlaga¹¹; vendar je njegov simbolizem le moralno-asce-tičen ali dogmatično-asce-tičen, to je tak, ki skuša na podlagi gotovega obreda v duši vzbuditi pobožna čuvstva, dajati nauke za življenje ali pa v zvezi z obredom razlaga in pojasnjuje kako versko resnico. Pri našem vprašanju nam gre predvsem za takoimenovani rememorativni simbolizem, to je tisti, po katerem mašni obredi predstavljajo gotove stvari iz starega zakona, ki so v zvezi z odrešenjem, zlasti pa dogodke iz življenja, trpljenja in smrti Kristusove, zato v tem oziru Pseudo-Areopagitove razlage niso posebno karakteristične. Veliko važnejše pa je vse njegovo pojmovanje in razlaganje duhovnega življenja, celotni njegov moralni nauk, ki je imel tudi na poznejše srednjeveške razlagalce mašne liturgije velik vpliv, kot bomo iz nadaljnjega spoznali.

Pseudo-Ambrozij na svoj način simbolično razloži, zakaj se pred darovanjem vinu primeša nekaj vode. Ko je huda žeja mučila izraelsko ljudstvo v puščavi, je Bog Mozesu zapovedal, naj s palico udari po skali. In priteklo je zadosti vode in vse ljudstvo je pilo. Zatem takole nadaljuje: »Vide mysterium: Moyses, hoc est propheta; virga, hoc est verbum dei. Sacerdos verbo dei tangit petram, et fluit aqua, et bibit populus dei. Tangit ergo sacerdos, redundat aqua in calice, salit in vitam aeternam, et bibit populus dei, qui gratiam consecutus est.«¹²

V prvih petih stoletjih torej mašnih obredov niso pogosto razlagali, ker to ni bilo tako potrebno. S preseljevanjem narodov pa so se razmere bistveno izpremenile. Krščanska vera je vedno bolj prodirala med ljudstva, ki liturgičnega jezika niso razumela. Mašni obred sam ni bil več tako preprost kot v prvih stoletjih; molitve so se bolj ustalile, postale krajše, zato pa večkrat težje umljive, dejanja, obredov pa je bilo več kot v prvotni cerkvi. Za duhovnike same so postale razlage potrebne in to tem bolj, čim bolj so pozabljali, kako so se obredi zgodovinsko razvili¹³. Ker torej razlagalci pogosto niso poznali pravega razvoja, jim je bilo veliko lažje manj umljive

¹¹ De eccl. Hier. c. 3, § 9 v PG 3, 438; § 10, col. 439.

¹² De sacramentis V c. 1, 2—3 v Rauschen, Florilegium patristicum VII 118.

¹³ Adolph Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (Freiburg i. B. 1902) 336

obrede razlagati simbolično. Take razlage so sprejemali duhovniki in tako tudi poučevali vernike.

Grško mašno liturgijo je v celoti rememorativno-simbolično razložil pobožni in učen Sofronij († 638). Žal, da njegov »*Commentarius liturgicus*« ni popoln¹⁴. Vsi mašni obredi predstavljajo dogodke iz Kristusovega življenja. Vse, kar se rabi pri službi božji, vsak obred, vsaka akcija je simbol, ki nas spominja Kristusovega življenja, posebno pa še njegovega trpljenja in smrti. Poleg škofa, ki predstavlja Kristusa, sede pri oltarju tudi duhovniki v začetku sv. maše, »ac si cum Christo crucifixi essent cum passionibus et desideriiis«¹⁵. Oltarna menza je grob, kamor je bilo položeno Gospodovo truplo. Duhovniki so zopet na drugem mestu angeli, nadangeli in kerubi, ki stoječ na oltarnih stopnjicah vedno hvalijo in časte Boga¹⁶. Kakor si je nematerialni Bog privzel telo iz Device, »ita et novum corpus ex cujusdam utero et sanguine... id est ex substantia panis, diaconus et sacerdos dissecant ferro, scilicet lancea«¹⁷. Duhovnik v pričetku liturgije predstavlja Janeza Krstnika, ko je oznanjeval pokoro. Ko zagleda škofa, ki bo daroval sv. mašo, se umakne kot Janez Krstnik, kakor bi hotel reči: Hunc oportet crescere, me autem minui. Po Trisagion (sanctus) gre škof zopet na tron v spremstvu diaconov-angelov. Z njim gredo tudi duhovniki kot s Kristusom apostoli na goro izpremenjenja. Mašnik odpre s strahom in svetim spoštovanjem evangelijsko knjigo in ljudstvo molče posluša oznanjevanje božje besede, kot so molče poslušali Mozes in Elija in vsi preroki, kadar je govoril z njimi Bog¹⁸. Eiliton devolvunt diaconi, kakor sta tudi storila Jožef in Nikodem, ko sta pokopala Kristusa. Diaconi prenesejo svete skrivnosti z mize pri oltarju (προόθεσις), da tako ponazorujejo Gospodovo življenje od jaslje do groba¹⁹.

Kakor smo videli, Sofronijeva rememorativna razlaga ni dosledno logično izpeljana; iste liturgične osebe predstavljajo

¹⁴ PG 87 (III) 3981—4002.

¹⁵ O. c. 3983.

¹⁶ O. c. 3986 sl.

¹⁷ O. c. 3990.

¹⁸ O. c. 3991—3994.

¹⁹ O. c. 3999.

različne osebe, ki so v zvezi z Odrešenikom. V celi razlagi se vidi iskanje novega brez doslednega enotnega zamisla.

Isto mašno liturgijo je razložil tudi Sofronijev sobojevnik v boju z monoteletizmom, *Maksim Confessor* († 662)²⁰. Nič ne skriva, da hoče le dopolniti razlago Pseudo-Dionizija Areopagita; v uvodu to še izrečno omenja. S Sofronijem nima nič skupnega. Piše precej nejasno. Po njegovem mnenju mašni obredi predstavljajo, kako pride človek iz nevere k veri, iz greha k čednostnemu življenju. Na nekaj mestih samo spominja na Kristusov prvi in drugi prihod na zemljo²¹.

V zapadni cerkvi je najstarejša rememorativna simbolična mašna razlaga galikanskega obreda, ki se je dolgo časa pripisovala pariškemu škofu *Germanu* († 576)²². Novejša raziskavanja pa so s precejšnjo gotovostjo dognala, da to ni delo sv. Germana, ampak je poznejšega datuma; spisana naj bi bila na koncu 7. ali v začetku 8. stoletja²³. V Mignevi zbirki ima naslov: *Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae*²⁴. V celotnem zamislu se gotovo kaže bizantinski vpliv. Duhovnik predstavlja Kristusa; *Aius* (ἄγιος) pred evangeliem spominja na klice angelov, ki so šli s Kristusom v predpeklo in klicali: *Tollite portas...* Za evangelij se razvrsti procesija, ki predstavlja Kristusovo zmagoslavje ob njegovem vstajenju »cum septem candelabris luminis quae sunt septem dona Spiritus Sancti«. Sanctus, ki ga poje kler po evangeliu, znači hvalospeve svetnikov, s katerimi so slavili Kristusa, vračajočega se iz predpekla, ali pa tudi onih 24 starčkov, ki jih omenja Janez v Apokalipsi, kako polagajo svoje krone pred Jagnje, prepevajoč sladko pesem²⁵.

Tudi v tej razlagi vidimo nekaj podobnega kot pri Sofronijevi in Maksimovi: željo, da bi celo mašo rememorativno simbolično razložil; vsak obred naj bi spominjal na Kristusa. Vendar pa ni še vse dosledno in logično izvedeno.

²⁰ *Mystagogia* v PG 91, 657—718.

²¹ O. c. c. 24, col. 707.

²² Tako še Duchesne, *Origines du culte chrétien* (Paris 1908) 156. Thalhöfer-Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*² (Freiburg 1912) I 106.

²³ Prim. Wilmart, *Germain de Paris* v *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (Paris 1924) VI 1, 1049—1102. — Poslej bom ta *Dictionnaire* navajal s kratiko DAL.

²⁴ PL 72, 89—98.

²⁵ PL 72, 91.

II. Amalarij.

Deveto stoletje je prineslo izredno veliko svežega življenja v ves liturgični študij. Do takrat je bilo število liturgičnih spisov jako omejeno, razlage o maši zelo redke, v tem in v naslednjih stoletjih pa se je liturgična literatura prav hitro množila. Gotovo so k temu precej pripomogle naredbe in navodila Karla Velikega, ki mu je bilo mnogo na tem, da bi bili duhovniki v svojih strokah zadosti izobraženi. Opazil je, da duhovniki sami svetih obredov dosti ne razumejo in da jih vsled tega tudi ljudstvu ne morejo tolmačiti. Obrnil se je do škofov, ki so mu obljubili, da bodo poskrbeli za primerne razlage. In svojo obljubo so tudi izpolnili²⁶.

Za naše vprašanje so najvažnejši spisi škofa Amalarija iz Metza (roj. krog 780, u. 850 ali 851)²⁷. Res je, kar piše Cabrol, da je zapustil za seboj celo liturgično šolo²⁸. Njegov učitelj je bil Alkvin, od katerega je poleg drugega dobil tudi veselje do liturgije. Alkvin je bil velik prijatelj simboličnih in alegoričnih razlag mašnih obredov; ceremonije je razlagal

²⁶ Franz o. c. 341—345.

²⁷ Literatura o tem možu, ki je dal smer za simbolično mašno razlago celemu srednjemu veku in še dalje, je zelo velika. Najbolj preporno je vprašanje, ali sta v približno istem času živela dva Amalarija — prvi Amalarij Simfozij, drugi nadškof v Trieru Am. Fortunat — ali en sam. Nemci na splošno (pa ne vsi) zagovarjajo, da sta bila dva; tako Franz, o. c. 377, Thahofer, Liturgik² I 113; tudi Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands³ (1912) II 662, op. 4 in 186, op. 1 se bolj nagiba na to stran. Francozi in za njimi Angleži pa istotako s tehtnimi dokazi utemeljujejo svojo trditev, da je bil naš Amalarij identičen z lyonskim škofom. Glavna avtoriteta je priznani liturgik in literarni historik D. G. Morin, ki je o tem vprašanju napisal več člankov, izmed katerih so najvažnejši objavljeni v Revue Bénédictine 1891, 1892 in 1894. Istotako Debrouse v DAL 1323—1330, Callewaert o. c. 58, Besson v Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques (Paris 1914) II 922—923, Moreau v članku Les explications allégoriques des cérémonies de la sainte Messe au moyen âge (Nouvelle Revue Théologique 1921, 124). Prav tako tudi Goggin, Amalaire of Metz v CE I 376, Fortescue o. c. 254. Morda bi se vprašanje dalo tako rešiti, da je bil naš Amalarij imenovan l. 811. za škofa v Trier, 813 je odšel kot cesarjev poslanec v Carigrad, po Karlmanovi smrti se je vrnil v domovino, pa ne več v Trier, ampak v Metz. Odtod je šel kot cesarjev odposlanec v Rim k papežu Gregoriju IV. Ko je bil lyonski škof Agobard odstavljen, je prišel Am. na njegovo mesto. Prim. Debrouse l. c. Priznam pa, da tudi ta domneva ni brez težav. Vprašanje ni končno veljavno rešeno.

²⁸ Introduction aux Etudes Liturgiques (Paris 1907) 30.

rememorativno. Dokler ni nastopil Amalarij v Metzu z njegovimi idejami, je bilo vse mirno, ker je Alkvin gojil to razlago le v svojem samostanu sv. Martina v Toursu²⁹. Amalarij je spisal znamenito delo v štirih knjigah z naslovom: *De officiis ecclesiasticis*, v katerem mašno liturgijo v gotovem sistemu rememorativno-alegorično razlaga. Knjiga je bila pisana po l. 819. Usodni so bili zanj boji za nemški prestol. Lyonski škof Agobard se je namreč postavil proti Ludoviku Pobožnemu, ki mu je vsled tega l. 835., ko je prišel do moči, škofijo vzel in jo izročil Amalariju. Ta je kmalu pričel s cerkvenimi reformami, zlasti z reformo petja in liturgije. Naletel pa je na velik odpor. Nasprotniki so posebno izrabljali njegove spise, zlasti že omenjeno delo *De officiis ecclesiasticis*. Voditelj nezadovoljnežev je bil diakon Florus. Bil je jako izobražen, nadarjen, vztrajen in izvrsten dialektik. Prepир je postajal hujši in hujši; na Agobardovo prošnjo so sklicali sinodo v Quierzy, na kateri je bil Amalarij s svojo alegorično metodo obsojen. Agobard se je vrnil v Lyon, Amalarij pa se je umaknil v Metz, kjer je ostal do svoje smrti.

Kakšna je bila njegova simbolična razlaga? Njegovo načelo je bilo tole: *Non vacat a mysterio quidquid in eo officio agitur juxta constitutionem Patrum*.³⁰ Isto misel je že pred njim izpovedal Alkvin³¹. Vse, kar se godi na oltarju, predstavlja dogodka predvsem iz Gospodovega trpljenja, pa tudi njegovo rojstvo in vstajenje. Duhovnik je podoben Kristusu, kot sta kruh in vino podobna telesu Gospodovemu. Kakor ima vsa mašna obleka moralno-simboličen pomen, tako so vsi obredi reprezentativni simboli Gospodovega trpljenja³².

Škofov pristop k oltarju nam predstavlja Kristusa prihajajočega na svet. Pevci ga zmagoslavno pozdravljajo. Da jim v

²⁹ Zeitschrift für katholische Theologie 37 (1913) 320.

³⁰ PL 105, 1152.

³¹ Nil esse sine causa in ecclesiasticis consuetudinibus a doctoribus constitutum praecipuis. Cit. v Franz o. c. 361, op. 4.

³² In sacramento panis et vini, necnon etiam in memoria mea, passio Christi in promptu est. Dixit ipse: Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis, id est, quotiescumque hunc panem et calicem benedixeritis, recordamini meae nativitatis secundum humanitatem, passionis et resurrectionis. De off. eccl. l. 3, PL 105, 1141. — Quae aguntur in celebratione missae, in sacramento Dominicae passionis aguntur, ut ipse praecepit dicens: Haec quotiescumque. Praef. in II. de off. eccl. PL 105, 989.

duši ne bi vstala kaka prevzetna misel, zapoje: *Kyrie eleison*. Število tistih, ki nosijo sveče, naj ne bo nad sedem, »*quoniam septiformi Spiritu illuminatur omnis Ecclesia*«. Škof pri oltarju gre od ene strani na drugo, kar pomenja, da je Kristus šel iz trpljenja v večno slavo. Zato se sedaj zapoje *Gloria*, ker je v nebesih zavladalo nepopisno veselje, ko so se angelskim zborom pridružili še pravični iz predpekla. Kristus je šel v nebesa, kjer sedi na desnici Očetovi; vse to mora tudi škof, *vicarius Christi*, predstavljati. To se zgodi takrat, ko gre z *asistenco ad sedes*. Škof sedi na tronu, izmed asistence pa nekateri sede, drugi stoje. Tisti, ki sede, predstavljajo pravične, ki so v miru umrli, tisti, ki stoje, one, ki se še na zemlji bojujejo. Čitanje epistole predstavlja pridigovanje v stari zavezi. Pri darovanju duhovnik sprejema darove, medtem pevci prepevajo, v spomin, kako je vse pozdravljalo Gospoda prihajajočega v Jeruzalem. Vinu se prilije pred darovanjem nekaj vode, ki predstavlja ljudstvo in njegovo pridružitvev Kristusu. Mašnik pri *Nobis quoque peccatoribus* glas spremeni, da tako spomni na stotnika, ki je ob Gospodovi smrti zaklical: Vere hic homo justus erat. Pri sklepnih besedah *Per Christum Dominum nostrum* pred *Per quem omnia* se subdiakoni od celebranta umaknejo, da s tem ponazorijo, kako so žene po pokopu Odrešenikovega trupla grob zapustile. Molitev Očenaša ima tri dele, kot je bilo Zveličarjevo truplo tri dni v grobu. Po *Pax Domini* duhovnik položi svete podobe na pateno v spomin, da so se izpolnile želje pobožnih žen, ker so izvedele, da je pozdravil svoje učence in tako izpričal, da je res vstal od mrtvih³³. Mašnik razlomi hostijo na tri dele. Zakaj? Vse ima globlji, skrivnostnejši pomen. Naj navedem celotni tekst, ker je prav ta tako močno vplival na njegovo obsodbo na sinodi v Quierzyju in ga pri poznejših pisateljih neštetokrat dobimo v raznih variantah: »*Triforme est corpus Christi, eorum scilicet, qui gustaverunt mortem et morituri sunt. Primum videlicet, sanctum et immaculatum, quod assumptum est ex Maria virgine; alterum, quod ambulat in terra; tertium, quod jacet in sepulchris. Per particulam oblatae immissae in calicem ostenditur Christi corpus, quod jam resurrexit a mortuis; per comestam a sacerdote vel a populo, ambulans adhuc super*

³³ De off. eccl. l. 3, PL 105, 1107. 1114. 1115, 1117. 1129. 1131. 1140. 1141. 1143. 1146. 1151.

terram, per relictam in altari, jacens in sepulcris.«³⁴ Pred koncem maše duhovnik ljudstvo blagoslovi, kot je Kristus pred vnebohodom blagoslovil apostole. — Omenil sem važnejše rememorativne simbolizme, moralnih nisem upošteval, ker za nas ne pridejo toliko v poštev.

Drugi spis, ki se Amalariju pripisuje, so *Eclogae de officio missae*³⁵. V njih so marsikateri reči lepše in bolj logično izpeljane kot v zgoraj omenjeni mašni razlagi. Mašna liturgija do evangelija predstavlja Jezusovo življenje do takrat, ko je šel na cvetno nedeljo v Jeruzalem. Introitus spominja na preroke, Kyrie eleison na tiste izmed njih, ki so živeli ob času Odrešenikovega rojstva, zlasti na Caharija in Janeza Krstnika. Gloria se moli pri maši v spomin na angelsko petje ob Kristusovem rojstvu. Prva kolekta spominja na dvanajstletnega Jezusa v templju, epistola na pridigovanje Janeza Krstnika, evangelij na Odrešenikovo oznanjevanje božje besede. Obredi po evangeliju se ozirajo na Gospodovo življenje po cvetni nedelji in dogodke do binkoštnega praznika. Molitve, ki se molijo od tihe molitve do Nobis quoque peccatoribus, pomenjajo Zveličarjevo molitev na Oljski gori; molitve po Nobis quoque tisti čas, ko je njegovo truplo počivalo v grobu. Ko mašnik spusti košček hostije v vino, naznači, da se je Kristusova duša spet združila s telesom. Kar sledi po tem obredu, spominja na pozdrave, s katerimi je Kristus po vstajenju potolažil apostole. Mašnik razlomi hostijo, kot je razlomil Kristus v Emavsu kruh in ga dal učencema³⁶.

Kako pa je prišlo do takih razlag? Zakaj je nekatere mašne obrede že Amalarij včasih razlagal tako prisiljeno in izumetničeno? Veliko stvari je treba upoštevati. Da moremo pravično presoditi te spise, se je treba vživeti v pobožni in globokoverni srednji vek, ki je na splošno tako tesno živel življenje s cerkvijo in njenimi verskimi resnicami. Liturgični pisatelji od Amalarija naprej so pri mašnih razlagah imeli pred očmi resnico, da se na oltarju obnavlja bistveno ista daritev, ki se je na krvav način darovala na Kalvariji. Videli so razne obrede, ki so se razvili v teku stoletij, pa jih velikokrat niso

³⁴ Ibid. c. 55. PL 105, 1154.

³⁵ Franz o. c. 381—391 meni, da to ni Amalarijevo delo; po njem tudi Thalhoffer o. c. I 113, pa se mu dokazi niso povsem posrečili. Po Morinu, Debroiseju, Moreauju jih še vedno lahko pripisujemo Amalariju.

³⁶ PL 105, 1315—1316.

znali prav tolmačiti, ker niso vedeli, odkod in zakaj so se uveli v liturgijo. Na drugi strani pa so prav dobro poznali alegorične razlage sv. pisma. In kadar so prišli v cerkev, so videli po stenah, po stropu in tudi zunaj cerkve razne simbole, ki so jih spominjali na višje stvari. Arhitektura sama se je v tisti dobi prav pogosto posluževala simbolov³⁷. Treba je bilo storiti le še korak in to, kar je bilo že drugod vpeljano, uvesti še v razlago mašnih obredov. Splošni duh časa je bil torej tak, da so bila tla za vsake vrste simbolizma kar najbolj ugodna. Ker ima domišljija pri takih razlagah silno široko polje, pogosto ni mogoče dognati, zakaj so obrede ravno tako in ne drugače razložili.

Če se povrnemo k Amalariju, vidimo, da je gotovo poznal spise Avgušтина, Ambroža, Gregorija Velikega. Tudi si skoraj ni mogoče misliti, da bi mu bili tuji nauki Pseudo-Dionizija Areopagita, čeprav se njegov direkten vpliv ne da dokazati. Kot cesarjev poslanec je bil v Carigradu. Ker se je vse življenje živo zanimal za liturgijo, je zelo verjetno, da je tudi tam kaj izvedel o grških liturgičnih pisateljih, o Sofroniju in Maksimu in o njunih mašnih razlagah. In tako bi bil tudi Pseudo-Dionizij Areopagit vsaj posredno nanj vplival, kar se mi zdi zelo verjetno, če upoštevamo vso njegovo miselnost. Težje je reči, ali je poznal tudi staro galikansko razlago. V svojih spisih se sicer nikjer ne sklicuje na tiste moze, ki so pisali pred njim³⁸, pa to ni nič čudnega, ker so takrat na splošno uporabljali in prepisovali tuja dela, ne da bi se v spisih nanje sklicevali. Gotovo Am. simbolične razlage ni iznašel, ampak jo je le kolikor toliko spravil v neki sistem³⁹. Gotovo je v ljubezni do simbolizma šel predaleč prav tako kot skoraj vsi srednjeveški razlagalci; veliko je že v njegovi razlagi samovoljnega, tuintam naravnost smešnega. Tudi ni v svojih spisih dosleden in logičen. Subdiakoni n. pr. enkrat predstavljajo apostole, vse žalujoče nad Gospodovo smrtjo, drugič pa žene pod križem ali Jožefa iz Arimateje, kot se mu je zdelo zbolj primerno za tisti obred.

³⁷ Sauer, Symbolik passim.

³⁸ Interrogatus ubi haec legerit... in suo spiritu se legisse respondit. Florus, Opusculum de causa fidei PL 119, 82.

³⁹ Debroise je v DAL I 1324 zapisal o njem tole sodbo: C'est un curieux, un compilateur, un collectionneur de formules; c'était beaucoup pour l'époque.

Prav tako so diakoni enkrat preroki, drugič pa učenci Gospodovi. Podobnih zgledov bi še več lahko našli.

Zakaj pa je bil obsojen na sinodi v Quierzyju? Kot smo že spomnili, je naletel v lyonski škofiji na hude nasprotnike, ko je pričel z reformami. Ti so zgrabili z vso silo njegovo preveč samovoljno simbolično razlago in ga začeli dolžiti herezije. Mnogo je k temu pripomogla izborna dialektika diakona Flora. Najbolj so obsojali njegovo razlago Corpus Christi triforme. Pa tudi vsa njegova simbolična metoda je bila obsojena kot nedovoljena in smešna⁴⁰, čeprav mu ni mogel nihče dokazati, da bi bila zmotna, niti Florus niti Agobard. Florus sam je spisal proti njemu novo mašno razlago *Opusculum de actione missarum*⁴¹, v kateri se skrbno izogiba vsake simbolične razlage. Prav tako je tudi Agobard po obsodbi objavil spis *Contra libros quatuor Amalarii*⁴², v katerem ostro obsoja njegovo metodo.

Vendar je dejansko zmagal obsojeni Amalarij s svojo metodo. Njegovi spisi so se silno hitro širili, tudi učeni teologi so jih radi prebiral, tako da je zapisal diakon Florus: *Certe libri ipsi fere ubique dispersi, fere omnibus noti sunt*.⁴³ Njegov močan vpliv se kaže skoraj pri vseh srednjeveških razlagalcih, svoje sledove pa je pustil prav do današnjih dni.

III. Simbolizem v cvetu.

Ker je v naslednjih stoletjih število liturgičnih pisateljev zelo veliko, sem se omejil le na tiste, ki so imeli značen vpliv na poznejšo dobo, in pa tiste, ki so v svojo razlago uvedli kaj novega.

Pred vsemi drugimi so se odlikovali po številu in po kakovosti mašnih razlag samostani, zlasti benediktinski. Med temi je v 9. stoletju zavzemal prvo mesto samostan v Fuldi. Za zgodovino liturgije je važen *Rabanus Maurus* († 856), ki je bil delj časa opat (822—842), umrl pa je kot škof v Mainzu. Ta in pa njegov učenec *Walafrid Strabo* († 849) še nimata remembrativnega simbolizma pri razlagi mašne liturgije; *R. Maurus*

⁴⁰ Florus o. c. PL 119, 81.

⁴¹ PL 119, 15—72.

⁴² PL 104, 339—350.

⁴³ *Opuscula adversus Amalarium* I, PL 119, 74.

simbolično razlaga mašni prt, kelih in pateno in tudi nekaj posameznih obredov⁴⁴. Tudi 10. in 11. stoletje ni prineslo kaj važnejšega za naše vprašanje. Razlag so pač imeli več, pa so se vse precej tesno naslanjale na Amalarija. Spomnim le na razlago anonimnega pisatelja, ki jo je objavil Hittorp pod naslovom: *Expositio Missae, transcripta ex venerandae vetustatis codicibus*. To je preprosta rememorativna, simbolična razlaga, malo bolj dosledno in logično izpeljana kot pri Amalariju⁴⁵.

12. in 13. stol. pa je za razvoj simboličnih razlag zelo važno. Simbolizem je bil v polnem cvetu in na koncu 13. stol. je dosegel višek. V to dobo spada zanimivi liturgični spis *Micrologus*; dolgo časa so mislili, da je njegov avtor Ivo Chartreski, naj-novejša raziskavanja pa so dognala, da ga je spisal benediktinec *Bernold* iz Konstanza († 1100)⁴⁶. Ta mož se je zelo trudil, da bi izpeljal načrte Gregorija Vel., da bi se povsod uvedla enotna rimska liturgija. Pisal je tudi zanimive liturgične stvari. V *Micrologu* govori o maši v prvih 23 poglavjih. Obrede do kanona razlaga le zgodovinsko in rubricistično, od tu dalje pa do konca preide v simbolizem, v katerem gleda uprizorjeno vse Gospodovo trpljenje in vstajenje. Duhovnik pogosto dela križe nad kruhom in vinom, pa vedno v lihem številu. Zakaj? Vse ima skrivnosten pomen. En križ spominja na enega Boga, trije na sv. Trojico, pet na Kristusovo trpljenje, ki se deli v pet delov ali dejanj. Duhovnik ima v kanonu razprostrte roke v podobi križa, ne radi pobožnosti, ampak zato, da predstavlja na križ pribitega Kristusa. V kanonu se molitve petkrat končavajo z besedami *Per Christum Dominum nostrum*. To nas spominja na petere rane Gospodove (*quinariam Domini vulnerationem*). Kot Amalarij tudi ta simbolično razlaga višji glas pri *Nobis quoque peccatoribus*. Na stotnika se pri tem spomni, ki je ob Odrešenikovi smrti glasno pričal: Resnično, ta je bil Sin

⁴⁴ De institutione clericorum c. 22 in 23, PL 107, 321, 326, zlasti *Additio de missa* 324—326.

⁴⁵ Hittorpius Melchior, De catholicae ecclesiae divinis officiis ac ministeriis variis vetustorum fere omnium Ecclesiae Patrum ac scriptorum libri (Romae 1591) 677—681. Franz, o. c. 409 sl. dokazuje sorodnost med to in Amalarijevo razlago.

⁴⁶ Franz, o. c. 414; Schwertner, Bernold of Constance v CE II 513 *Micrologus* je ponatisnjen v PL 151, 977—1022.

božji!⁴⁷ Kelih je pokrit s palo, kar ima od Očenaša dalje simboličen pomen. Kakor je namreč Kristus bil tri dni zakrit v grobu, tako je zakrit s palo tudi kelih med tridelno molitvijo, namreč med uvodno molitvijo k Očenašu, med Očenašem samim in takoj imenovanim embolizmom (*Libera nos*). Pred kanonom je pa ta obred čisto naravno razložil, ko je zapisal: *Cooperitur quoque calix non tam causa mysterii quam cautelae*.⁴⁸ Po Amalariju tudi on razlaga corpus Christi triforme. Z *Micrologom* je bil že storjen korak naprej k izboljšanju simboličnih razlag.⁴⁹

Za njim je prišel Ivo Chartreski († 1116), ki je prinesel nove misli v razlago mašne liturgije. Spis ima naslov: *Sermo V. sive opusculum de convenientia veteris et novi sacrificii*.⁵⁰ Načelo, katerega se drži, pove proti koncu s temile besedami: *Tantum fuit propositum nostrum, convenientiam quaerere inter vetus et novum sacerdotium, ut quod ibi multiplices sacrificiorum ritu praefigurabatur, in novo sacerdotio paucissimis et factu facillimis et augustissimis sacramentorum observationibus completum esse monstretur*.⁵¹ V začetnih poglavjih obširno govori o tem, kako so knjige stare zaveze napovedovale življenje, trpljenje, vstajenje in vnebohod Odrešenikov. Z Gospodovo smrtjo na križu so bile odpravljene daritve stare zaveze, ki so bile le predpoda Kristusove krvave daritve. Daritev sv. maše je bistveno ista kot ona na Kalvariji; v njeni liturgiji se nam kaže, kaj so daritve stare zaveze kot predpoda pomenjale. Ves mašni obred namreč odgovarja daritvam pred Kristusom.

Obredi do darovanja nas spominjajo na tiste daritve, ki so se opravljale v tempeljskem preddvoru, kamor je imelo dostop tudi ljudstvo; po darovanju na one, ki so jih darovali duhovniki v najsvetejšem⁵². Samo nekaj zgledov omenjam, da vidimo, kako se še tako prava in lepa misel lahko osmeši, če hoče prav za vsako stvar dobiti predpoda v starem zakonu. Na primer pri maši imenuje duhovnik darove, za daritev odbrane, dona, sacrificia, munera, tri imena, kakor so se v stari zavezi darovale

⁴⁷ PL 151, 986—988.

⁴⁸ O. c. 10, PL 151, 983.

⁴⁹ Moreau I. c. 133 imenuje *Microlog* »chef d'oeuvre de saine raison«.

⁵⁰ PL 162, 535—562.

⁵¹ O. c. 561.

⁵² O. c. 551, 552.

tri vrste živali, teleta, ovni in dva kozla, kar je vse pomenjalo sacramentum Dominicae passionis. Dva kozla sta pomenjala, da sta v Kristusu dve naravi⁵³. Tiha molitev (secreta) spominja na trojno Gospodovo molitev na Oljski gori. Predpodobe zanj so bile v stari zavezi, ko so darovali tele za velikega duhovnika, ovna za žgalno daritev in kozla, ki ga je zadel žreb, za grehe vsega ljudstva⁵⁴. Duhovnik je poškopil s krvjo sveto in šotor; pri maši pa mašnik nove zaveze to posnema, kolikorkrat obrnjen proti vzhodu, odkoder je prišel Kristus, dela nad darovi znamenje sv. križa⁵⁵. Po obhajilu slede molitve, v katerih se spominjamo prejetih dobrot in se zanje zahvaljujemo. Tudi za to dvoje (namreč za ta spomin in za zahvalo za prejete dobrote) dobimo že predpodobe v stari zavezi. To je bil pepel telice (vitulae), ki so jo sežgali zunaj mesta in njen pepel spravili na čistem kraju, kot po obhajilu Kristus počiva v čistem srcu⁵⁶.

Kot je Amalarij pri svoji razlagi izšel iz resnice, da se na oltarju obnavlja ista daritev kot na križu, tako je Ivo povzel drugo resnico, da so v novem zakonu vse daritve stare zaveze prenehale, ker so bile le predpoda Kristusove daritve na križu. Edina in obenem najpopolnejša daritev nove zaveze je daritev sv. maše. Torej mora ta imeti v sebi vse, kar je bilo daritev pred Kristusom. To veliko pravo misel je imel pred očmi, pri aplikaciji na obrede pa je postopal čisto po Amalarijevem načinu, ki ga je dobro poznal. Cerkevna stavba sama je v tisti dobi pogostokrat predstavljala uresničenje starozakonskih tipov: Noetove ladje, svetega šatora, Salomovega templja. Tudi to ni ostalo brez vpliva na njegovo mašno razlago⁵⁷.

V pesniški obliki je njegovo razlago predelal Hildebert Lavardinski, ki je umrl leta 1133. ali 1134. kot nadškof v Toursu. Pesnitev ima naslov: Versus de mysterio missae.⁵⁸

Ivo je imel s svojo razlago velik vpliv; to se je prav kmalu pokazalo. Eno izmed najbolj znanih liturgičnih del v 12. stol. je Gemma animae, ki jo je spisal Honorij Autunski (Augustodunensis † 1125). Trije narodi ga hočejo imeti zase.

⁵³ O. c. 554.

⁵⁴ O. c. 553.

⁵⁵ O. c. 556.

⁵⁶ O. c. 561.

⁵⁷ Sauer o. c. 5.

⁵⁸ PL 171, 1177—1192.

Deloval je v Nemčiji in v Franciji, rojen pa je bil prejkone na Angleškem⁵⁹. Bil je najbrž benediktinec. Vendar njegovo življenje še do danes ni povsem pojasnjeno. Pa kot je sam skrivnostna osebnost, tako so tudi skrivnostne, polne nerazložljivih simbolizmov njegove mašne razlage. Na široko razpleta misli iz Ivonove razlage, potem pa primerja mašno liturgijo vojskovanju Kristusa in krščanske duše s hudobnim duhom, žaloigri in sodni obravnavi. Ni je stvari, ki mu ne bi bila simbolična.

Celo mašo razdeli na sedem oficijev. V prvem se nam predstavlja Gospodov prihod na zemljo; njegova predpoda je Mozes. V drugem oficiju, pri epistoli, mislimo na cerkev, ki nam oznanja božjo besedo; njen tipus je bila Marija, Mozesova sestra. Tretji oficij, evangelij, nam kaže na Kristusa, oznanjujočega blagovest; njegova predpoda je Mozes, ki je šel na goro, kjer je prejel od Gospoda tabli z božjimi zapovedmi. Darovanje, četrti oficij, predstavlja cerkev, ki od vernikov sprejema darove in jih daruje Bogu; njena predpoda je Mozes takrat, ko je prišel z gore, pa mu je ljudstvo darovalo dragocenosti, da bi jih porabil za sveti šator. Lahko pa tudi mislimo na Kristusa, kateremu na je na cvetno nedeljo vse ljudstvo prepevajoč in hvaleč Gospoda prihitelo nasproti. Kanon je peti oficij, »in quo summi pontificis hostia et regis gloriosa pugna repraesentatur«. Predpoda je Mozes, ko je na gori molil, ko se je Jozve boril z Amalečani. Tako se je Kristus boril na Kalvariji, ko je istotako molil z razprostrtimi rokami za nehvaležno ljudstvo in se boril pod zastavo sv. križa z Amalekom, to je s hudobnim duhom. Ko daje škof ljudstvu blagoslov, je šesti oficij; takrat moramo misliti na Kristusa, ki je šel v predpek. Njegova predpoda je Mozes, ki je umirajoč blagoslovil izraelsko ljudstvo in naročil Jozvetu, naj je pelje v obljubljeno deželo. Pri Pax vobis je sedmi in zadnji oficij. Predstavlja nam Kristusa, ki je s svojim vstajenjem vsemu svetu prinesel mir. Predpoda je Jozve, ki je osvojil izraelsko deželo in jo razdelil med posamezne rodove⁶⁰.

⁵⁹ Turner, Honorius of Autun v CE VII 461—462. — Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes. Sonderdruck der Nachträge zur zweiten Auflage (Freiburg i. B. 1924) 385. Fr. Schubert, Die Meßerklärung der Gemma animae. Theologie und Glaube 7 (1) 1915 638—644.

⁶⁰ Gemma animae I. 1, c. 3. 13. 19. 26. 43. 60. 61 v PL 172, 534. 548. 550. 552. 557. 562.

Mašna liturgija mu pa tudi predstavlja boj krščanske duše s hudobnim duhom in njeno zmagi, ko nam je Kristus odprl vrata v večno domovino⁶¹. Škof gre k oltarju s škofovsko palico v roki kakor kralj s kraljevskim žezlom. Kantor, ki prične peti liturgične speve, je trobentač, ki daje znamenje za boj. Pevci niso v cerkvi gologlavi, ampak si pokrivajo glavo s pokrivali in držijo v rokah »tabulas«: prav tako kot si vojaki pokrivajo glavo s čelado in se zavarujejo z bojnim orožjem. Bitka se prične s trobentanjem in z vpitjem čet; naš duhovni boj se prične z zvonjenjem in s petjem klera. Lektor, ki bere epistolo, je glasnik, ki v taboru razglša vojskovodjeva povelja. Ko nekateri pevci utrujeni omagujejo, pa drugi pomagajo in petje gre lepo naprej. Tako v vojski tistim, ki so že vsi izmučeni, nove, sveže čete priskočijo na pomoč. Diakon bere evangelij na vzvišenem prostoru kot glasnik, ki po končanem boju zbira razkropljene čete. Zatem ima škof nagovor na zbrane vernike kot poveljnik, ki zmagovalcem s pohvalno besedo izkaže svoje priznanje. Donašanje darov primerja s tem, da si vpričo poveljnika zmagovalci razdele plen. Petje pri ofertoriju je hvala, katero sprejema poveljnik od čet⁶².

Ti dve simbolični razlagi sta najbolj obširno izpeljani v Honorijevih spisih. Pa ima še štiri čisto svoje misli. Tako primerja posamezne obrede z dogodki iz zgodovine izraelskega ljudstva⁶³; dalje vidi v maši uprizorjen boj Davida z Golljatom, kar je le predpoda duhovnega boja s hudobnim duhom in s strastmi⁶⁴, nekako nadaljevanje one misli, o kateri govori v c. 73, 74, 77. Prav tako primerja mašni obred z veliko sodnijsko razpravo⁶⁵. Ko pozvoni za mašno daritev, se mu zdi, da sliši znamenje, ki se je dalo ljudstvu, da

⁶¹ Missa quoque imitatur cuiusdam pugnae conflictum, et victoriae triumphum, qua hostis noster Amalech prosternitur et via nobis ad patriam per Jesum panditur. O. c. c. 72, PL 172, 566. — Prim. molitev pri napravljanju za sv. mašo: Ad amictum: Impone, Domine, capiti meo galeam salutis ad expugnandos diabolicos incursus.

⁶² O. c. c. 73, 74, 77 v PL 172, 567.

⁶³ O. c. l. 1, c. 68—71, PL 172, 565—566. N. pr. Tabulae testamenti a monte accipiuntur, et libri Evangelii ab altari ad portandum sumuntur. Eos columna ignis praecessit, et nos candelae lumen praecedit. Ille populus sanguine aspergebatur, iste aqua benedicta aspergitur. C. 69, PL 172, 565.

⁶⁴ O. c. l. 1, c. 78 v PL 172, 568.

⁶⁵ O. c. c. 80, PL 172, 568.

se zbere v sodni dvorani. Cerkev je sodna dvorana, v kateri sedi Bog na prestolu kot sodnik. Ljudstvo je toženec, hudobni duh tožitelj, duhovnik zagovornik. Slednjič pojmuje mašo tudi kot veliko dramo, *tragedijo*⁶⁶. Glavno vlogo ima Kristus, ki ga predstavlja duhovnik. Ko se po darovanju obrne k ljudstvu z besedami *Orate fratres*, stori prav tako kot Kristus, ki je opominjal apostole k čuječnosti. Tihe molitve moli tiho, da posnema Kristusa, ki je kot jagnje brez besede šel v smrt. Kanon se ne moli na glas, da je tako uprizorjena tišina velike sobote.

Kako je prišel do vseh teh različnih simboličnih razlag, je težko razumeti. Gotovo je rabil Amalarija in prav tako tudi Ivona. Menim, da je do analogije z bojem prišel po premišljevanju, da se na oltarju obnavlja Kristusova krvava daritev na nekrvav način. V Gospodovem trpljenju se je boril najhujši boj med njim in med satanom; ker nam mašna daritev »predstavlja« to njegovo trpljenje, mora biti tudi boj v mašnih obredih uprizorjen. Pa saj se v vsakem človeku bojuje boj med satanom in Bogom, tudi to nam maša predstavlja. Tako bi morda tudi pojasnili njegovo pojmovanje mašne liturgije kot tragedije. Težje je umljivo, zakaj si je H. predstavljal mašni obred kot sodno obravnavo. Ne zdi se mi nemogoče, da sta ga do tega privedli dve misli: sv. maša je pravna in zadostilna daritev, ki se po duhovnikovem posredovanju daruje Bogu. Mašnik je nekak zagovornik pred Gospodom, ki sodi o vseh človeških dejanjih in mislih. Na sodbo je bil opozorjen takoj pri vstopu v cerkev, ker so že takrat radi upodabljali na portalu motive iz posebne in poslednje sodbe.

Honorij je bil gotovo zelo izobražen, pobožen in duhovit, seveda so pa njegove razlage večkrat samovoljne, pretirane, pogosto naravnost iskane in si jih ne moremo drugače razlagati kot le tako, da vpoštevamo mistični duh časa, v katerem so ljudje z veseljem pozdravili vsak nov simbolizem, ki jim je pojasnjeval velikokrat neumljive mašne obrede.

Ivonovo razlago je tudi močno uporabljal benediktinec Štefan de Balgiaco, škof v Autunu († 1139 ali 1140)⁶⁷.

⁶⁶ O. c. c. 83, PL 172, 570.

⁶⁷ Hilgenreiner, Stephan, Bischof v. Autun v Buchberger, Kirchenlexikon (München 1912) II 2208. Merishman, Stephen of Autun v CE XIV 290. 291. — Franz o. c. 427 ima kot letnico njegove smrti označeno 1136;

V njegovem spisu *Tractatus de sacramento altaris* so paralele med daritvami stare zaveze in med mašnimi obredi popolnoma Ivonove⁶⁸.

Rupert, benediktinski opat v Deutzu († 1135), je tudi zanimiv liturgičen pisatelj te dobe. Dobro je poznal patristične spise, zlasti Avgušтина, izmed liturgičnih pisateljev pa je posebno rabil Amalarija. O tem, kar je drugod izvedel, je dalje razmišljal, povedal v drugačni, novi obliki in dodajal svoje misli⁶⁹. O maši govori v prvi knjigi 17—37 in v drugi knjigi 1—22 liturgičnega spisa *De divinis officiis per anni circulum libri 12*. Duhovnika, ki gre k oltarju opozarja, naj pomisli, da se na oltarju obnavljajo skrivnosti učlovečenja, trpljenja, vstajenja in vnebohoda Gospodovega⁷⁰. Podrobneje pa razlaga le kanon v zvezi s Kristusovim trpljenjem. Mašnik po ofertoriju ne moli več na glas, ker bo kmalu začel misliti na Odrešenikovo trpljenje. Obrnjen je ves čas k oltarju v znamenje, da Kristus ni več javno učil, ker so ga Judje hoteli umoriti. Križe, ki jih dela duhovnik v kanonu nad darovi, spravlja vse v zanimivo zvezo s trpljenjem. Prvi trije pri besedah *haec dona, haec munera pomenjajo*, da je Bog izročil Kristusa v trpljenje, ali pa, da se je sam za nas daroval. Bil pa je izročen in prodan tudi od apostola Juda in to pomenjajo trojni križi pri besedah *benedictam, adscriptam, ratam*. Križi pri *Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas, santificas, vivificas* značijo konec Gospodovih muk. *Pax Domini* nam kliče v spomin vstajenje, *Agnus Dei* pa Kristusov vnebohod⁷¹. Na nekaterih mestih tudi dela paralele med daritvami v stari in med daritvijo v novi zavezi⁷². Pri Rupertu stoji v ospredju misel na Odrešenikovo trpljenje in iz te dobiva snovi za svojo rememorativno-simbolično razlago. Njegovi spisi so bili zlasti po južni in severni Nemčiji razširjeni.

takrat je le resigniral na škofijo in se umaknil v samostan Cluny. Hurter, *Nomenclator literarius* (Oeniponte 1906) II 75.

⁶⁸ C. 20 do 30 v PL 172, 1283—1308.

⁶⁹ *Neque enim auctoritati veterum quidquam detrahimus, Ammalarii scilicet et aliorum, si qui forte scripserunt de huiusmodi, sed licuit, semperque licebit cuique dicere salva fide, quod senserit.* PL 170, Prologus 13. 14.

⁷⁰ O. c. I. 1, c. 28, PL 170, 26. Franzova trditev: In dem Gange der Messe sieht er die Geschichte des Leidens dargestellt, ni povsem točna.

⁷¹ O. c. I. 2 c. 6, 15, 17 v PL 170, 38, 45, 46.

⁷² O. c. I. 1, c. 17 v PL 170, 20 in 21.

Doslej smo omenili le francoske in nemške liturgične pisatelje. Italija namreč ni imela takih, ki bi se lahko kosali s francoskimi in nemškimi. V sredi 12. stoletja pa je izšla juridična zbirka *Decretum Gratiani*, v katerem je kodificiranih tudi nekaj splošno sprejetih simboličnih razlag posameznih mašnih obredov. Tako beremo, da se v mašni liturgiji opušča Alleluja devet tednov, pri čemer lahko mislimo na devet angelskih zborov: *quorum decimus ordo per superbiam corruens, angelicum numerum minuit et a felicitate perturbavit*⁷³. Pri darovanju je treba priliti vinu nekaj vode, ker je na križu pritekla kri in voda iz prebodene Gospodove strani⁷⁴. Cela hostija predstavlja triforme *corpus Christi* popolnoma tako, kot je razložil Amalarij in kar so mu na sinodi v Quierzyju tako silno očitali⁷⁵. *Decretum Gratiani* sem spomnil radi tega, da vidimo, kako zelo je bil simbolizem v rabi, ko je dobil dostop celo v juridično zbirko.

Janez Belet h († 1182), rektor pariške teološke šole je napisal liturgično delo *Rationale divinorum officiorum*. Gotovo pred l. 1165.; takrat je namreč umrla opatinja benediktinskega samostana Elizabeta Schöna u, ki jo B. še kot živečo omenja⁷⁶. Je simbolist, pa za tisto dobo nekaj zmernejši od drugih, najsi že jemlje svoje simbole iz življenja in trpljenja Kristusovega ali pa iz starega zakona. Poznal je zgodovinski mašni razvoj in zato v simbolizmu ni šel tako daleč kot drugi. Najbolj obširno je izpeljana misel, da vsa mašna liturgija predstavlja bojevanje duše s hudobnim duhom. Zato se duhovnik obleče v mašno obleko, kot si vojak pred bojem nadene bojno opravo. Pri evangeliju tako rekoč z mečem prebode hudobnega duha. Ko da Pax, naznani, da je sovražnik poražen⁷⁷. — Zelo mu je tudi všeč številčna simbolika. Število oracij mora biti vedno liho ali ena ali tri ali pet ali sedem. Zakaj? Ena zato, ker je le ena epistola, en evangelij in en Bog. Tri radi sv. Trojice ali zato, ker je Kristus trikrat molil v trpljenju. Pet radi trpljenja Go-

⁷³ De consecr. dist. 1, c. 55.

⁷⁴ De consecr. dist. 2, c. 1.

⁷⁵ De consecr. dist. 2, c. 22. Prim. tudi dist. 2, c. 37.

⁷⁶ Nihilominus tamen mulier quaedam religiosissima appellata Elisabeth, quae etiam nunc in vivis est, habitatque in finibus Saxoniae. C. 146 v PL 202, 148.

⁷⁷ O. c. c. 32, 33 v PL 202, 43.

spodovega, ki se deli na pet delov, ali radi petero njegovih ran; sedem zato, ker imamo sedem prošenj v Očenašu ali sedem darov sv. Duha⁷⁸. Po mojem mnenju so prav take in podobne razlage vplivale, da je še danes v misalu določba, da se sme in festis simplicibus et feriis per annum, če ni drugače določeno. vzeti ali tri ali pet ali sedem oracij⁷⁹. Beleth je rabil zlasti Honorijevo razlago. Njegov spis je ohranil dolgo časa ugled in veljavo, še celo potem, ko je Durandus spisal svoj *Rationale*⁸⁰.

Nekaj novega je uvedel v mašno razlago I z a k , opat cistercijanskega samostana S t e l l a v škofiji Poitiers († 1169). Po rodu Anglež je živel v Franciji že od l. 1145. dalje. Na prošnjo Janeza, škofa v Poitiersu, je napisal v obliki pisma kratko razlago mašnih obredov, med l. 1162—1169⁸¹. Obsega pa pravzaprav le kanon. Kot se iz vsega vidi, je rabil Ivonove spise, v katerih primerja stare daritve z daritvijo nove zaveze. Obenem pa jim je dodal novo misel, katere pri drugih razlagalcih nisem dobil v tem obsegu izpeljane, namreč: mašna liturgija nam predstavlja dušo na njeni poti k popolnosti, od tistega časa, ko se je odločila živeti za Boga, pa do visoke kontemplacije. V kanonu, pravi, lahko ločimo tri glavna dejanja (actiones): od Te igitur do konsekracije, drugo od konsekracije do molitve Supra quae incl., tretja je molitev Supplices. Za ta tri dejanja je treba treh oltarjev, treh duhovnikov in trojne daritve. V stari zavezi je bil sveti šator tako postavljen, da je imel v predvoru bronasti oltar, v šatoru samem zlat kadilni oltar, za njim pa na najvišjem mestu propitiatorium, ki se imenuje najsvetejše. Na prvem so darovali živali, na drugem kadilo, v najsvetejšem pa je stala skrinja zaveze. Bronasti oltar predstavlja dušo skrušeno od kesanja nad grehi. Taki namreč moramo darovati kruh in vino. Kruh in vino sta potrebna za naše življenje. Če torej darujemo Bogu to dvojje, hočemo s tem reči, da mu sami sebe darujemo. Tako pridemo do zlatega oltarja, na katerem očiščeni človek daruje daritev pravičnosti, to je Telo in Kri Gospodovo. Ko pa pride duša v najsvetejše, propitiatorium, se dvigne nad vse zemeljsko in pre-

⁷⁸ O. c. c. 37 v PL 202, 45 sl.

⁷⁹ Rubr. gen. Miss. IX, De orationibus n. 12.

⁸⁰ Franz o. c. 443, 444.

⁸¹ PL 194, 1889—1896. Razlaga ima naslov: Epistola ad Joannem Episcopum Pictaviensem de officio Missae.

mišljuje le božje reči⁸². Prva daritev je daritev sužnosti, druga prostosti, tretja združitve. Pokora nas loči od hudobnega duha, pravičnost nas druži z Bogom, spoznanje (*intelligentia*) pa se v Bogu veseli.

Prav gotovo — kot se vidi iz navedenih primerov — je hotel pobožni opat v mašni razlagi izpeljati misel, kako se duša bolj in bolj dviga k svojemu Bogu po tisti trojni poti, ki se navadno imenuje *via purgativa*, *via illuminativa*, *via unitiva* in ki jo je vpeljal v krščansko ascetiko in mistiko Pseudo-Dionizij Areopagita⁸³. Je to nekaj podobnega, kot smo že videli pri nekaterih razlagalcih, ki primerjajo mašno liturgijo z bojevanjem s hudobnim duhom, pa je zopet čisto nekaj svojega. Gotovo so prej omenjeni pisatelji vplivali na njegovo razlago, prav tako se pa pri Izaku posebno jasno vidi direkten vpliv Pseudo-Dionizija Areopagita. Naj navedem v potrdilo svoje trditve le tale Pseudo-Dionizijev stavek: *Oportet igitur ut arbitrator, eos qui purgantur, puros effici omnino, atque omni dissimilitudinis commistione liberari; omnes vero qui illuminantur divino lumine repleri, ad contemplativum statum atque virtutem castissimis mentis oculis evehendos; denique eos qui perficiuntur, ab imperfectione translatos, illorum quae contuiti sunt, sacrorum perfectivae scientiae participes existere.*⁸⁴ Iste misli in prav podobno izražanje kot pri Izaku. Zlasti proti koncu omenjene mašne razlage imamo slične kratke aforistične stavke v podobnem slogu in s podobno vsebino kot pri Dioniziju. Oba tudi tako močno poudarjata intelektualno plat pri popolnosti, prav malo ali skoraj nič pa ne govorita o ljubezni, v čemer je vendar bistvo krščanske svetosti. To preveč intelektualistično pojmovanje je zanesel v mistiko Pseudo-Dionizij Areopagita. Njegovi spisi so bili tako ugledni, da so jih pogosto znali na pamet, in so imeli le malo manj veljave kot sv. pismo. To radi tega, ker so mislili,

⁸² O. c. PL 194, 1890, 1891. — Zanimive so tudi misli ob sklepu pisma: *Primum igitur sacrificium poenitentiae, quam super cor contritum spiritus rectus offert, id est compunctio; secundum iustitiae, quam super cor mundum offert Spiritus sanctus, id est devotio; tertium vero intelligentiae, quam super cor altum offert spiritus principalis, id est contemplatio.* PL 194, 1892.

⁸³ K. Richstätter S. J., *Der »Vater der christlichen Mystik« und sein verhängnisvoller Einfluß, Stimmen der Zeit* 114 (1928) 253.

⁸⁴ *De coelesti hierarchia* c. 3, 93 v PG 3.

da je bil Areopagita učenec apostolov, kateremu je sv. Pavel sam neposredno razodel svoja zamaknjenja in vizije. Na zapadu so se bolj razširili njegovi spisi v 9. stoletju⁸⁵, prebirali in študirali so jih predvsem v samostanih. In vprav redovniki so napisali največ mašnih razlag. Zato tako pogosto naletimo na vpliv Dionizijevih spisov, četudi se ne da povsod tako jasno pokazati kot pri Izaku.

Prav podobno razlaga mašne obrede tudi duhovnik Robert Paululus iz Amiensa, ki je živel proti koncu 12. stol.⁸⁶ Spisal je tri knjige *De ceremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis*⁸⁷; o maši govori v 2. knjigi c. 11—41. V uvodu pove, da si mašne razlage ni izmislil sam, marveč »in diversis reperta libris, prout potui breviando transcripsi, et quasi paleas amovens grana congregavi«⁸⁸. Do ofertorija močno rabi Amalarija. O kanonu pa poda iste misli, pogosto tudi z istimi besedami, kot jih beremo pri Izaku. V traktaciji sicer pravi, da je po božjem navdihnjenju spoznal take skrivnosti⁸⁹, pa je vendar jasno, da je rabil razlago cisterijanca Izaka. Nekatere stvari je izboljšal, ker jih je zapisal bolj jasno in pregledno.

Premonstratenski redovnik Richard iz samostana Weidinghausen pri Kölnu je razložil mašne obrede v spisu: *Libellus de canone mystici libaminis*.⁹⁰ Pisal je v zadnjem četrtletju 12. stoletja. Zanimiv je radi tega, ker ima podrobno izpeljano primerjo med učinki znamenja sv. križa in med učinki sv. maše. Je tudi velik prijatelj številčne simbolike (3, 5, 7, zlasti pa številke 3). Par zgledov naj nam pokaže njegov način pisanja. Maša se daruje v trojen namen: v čast svetnikom, za blaginjo živih in za pokoj rajnih. Tri vrste maš ločimo: *missae de sanctis*, *de tempore*, *pro fidelibus defunctis*. Trojen je sklep mašne liturgije: *Ite, missa est, Benedicamus Domino, Requiescant in pace*. V začetku kanona spomnimo Boga na trojne darove, ki mu jih darujemo: kruh, vino in vodo. Za tri vrste ljudi prosimo: najprej

⁸⁵ Richstätter, o. c. 244. 247.

⁸⁶ Franz o. c. 440.

⁸⁷ PL 177, 416—438.

⁸⁸ Ibid. Praef. 381.

⁸⁹ *Consulens vero infirmitati nostrae divina gratia, antiqua Capitula sensuum novitate saepe perfundit, ut quos majores in eis sentire nequiverunt inspirante Dei sapientia sentiant minores* l. 2, c. 25, PL 177, 426.

⁹⁰ PL 177, 455—470.

za vse, potem za znance, ki jih ni pri maši, slednjič za vse navzočne. Dalje prosimo zopet za tri reči: da bi zavladal mir v naših dneh, da bi bili rešeni večnega pogubljenja in da bi nas Gospod prištel v svojo čredo⁹¹. Nima pa simbolizmov iz Jezusovega življenja kot Amalarij. Seveda tudi s takimi simbolizmi in takimi številčnimi razlagami, kot jih vidimo pri Rihardu, danes ne bi bili zadovoljni.

V Italiji je spisal v začetku 13. stoletja obširno mašno razlago po tedanjem okusu *Sikard*, škof iz Cremona (†1215). Celo liturgično delo ima naslov *Mitrale seu de officiis ecclesiasticis*; mašne obrede popiše v tretji knjigi pod naslovom *De officiis ministrorum Ecclesiae*⁹². Kar je bilo do takrat znamenitejšega o tem predmetu, je z veliko pridnostjo zbral, včasih dobesedno prepisal, včasih nekoliko predelal, okrasil s citati sv. pisma in dodal tudi kake svoje misli. Največ je rabil Honorijevo *Gemma animae* in *Beletha*. Mašo razdeli po Honoriju na sedem oficijev. Cela liturgija mu predstavlja Kristusovo življenje, njegovo trpljenje, njegov pokop, vstajenje in vnebohod. Prav tako kot Amalarij⁹³. Dalje primerja mašne obrede z bojevanjem Davida z Goljatom, Savla s Filistejci, Kristusa s hudobnim duhom. Istotako z bojem ljudi s svetom, hudobnim duhom in lastnim hudim poželenjem; mašo pojmuje tudi kot sodno obravnavo in tragedijo⁹⁴. Vse nam že znane simbolične razlage. Sikardove razlage nimajo veliko njegovega, večkrat tudi sam omenja, da je to pisal že pred njim »quidam«, in se tako sklicuje na drugo literaturo, kot je bilo takrat običajno.

Med liturgičnimi mašnimi spisi srednjega veka zavzema zelo odlično mesto delo papeža *Inocencija III* (†1216). Prvič zato, ker nam je v njegovih spisih točno ohranjen tedanji rimski mašni obred, drugič radi tega, ker je s svojimi mašnimi razlagami potrdil in, kot pravi jezuit Moreau, kanoniziral simbolično razlago⁹⁵. Celotno delo *De sacro altaris mysterio* obsega šest knjig, mašni obred je popisane v 2., 3. in 5. knjigi. Pri tem velikem možu jasno vidimo, kako je vsak človek otrok svojega

⁹¹ O. c. c. 1—3 v PL 177, 458—460.

⁹² C. 1—9 v PL 213, 89—148.

⁹³ O. c. l. 3, c. 1 v PL 213, 91, 92.

⁹⁴ O. c. l. 3, c. 9 v PL 213, 144—146.

⁹⁵ En mettant sa plume au service du Symbolisme le plus radical, le grand pontife l'a pour ainsi dire canonisé. O. c. 136.

časa, ko je tudi njega celotno simbolično pojmovanje potegnilo za seboj, da ves navdušen za skrivnostne razlage pojasnjuje velike mašne misterije za našo dobo na nerazumljiv način⁹⁶. Nima veliko svojega; to, kar so uglednejši pisatelji pred njim spisali, je zbral, dodal svoje misli ter jih jasno in pregledno zapisal. Simbolizmi so isti, kot smo jih že videli pri Amalariju, Honoriju, Beletu, Izaku in drugih. Razlage so pri njem bolj logične kot pri drugih, vendar tudi sam s svojim delom ni bil zadovoljen. Ob sklepu toži, da mu je pri tako obilnih poslih primanjkovalo časa, da bi bil mogel vse dobro preudariti in premisliti⁹⁷. Važno je Inocencijevo delo zato, ker je s svojo cerkveno avtoriteto pomagal simbolizmu do zmage. Vsi poznejši srednjeveški razlagalci so ga rabili in se nanj kot na avtoriteto sklicevali. Zlasti prolog in epilog so radi pripisovali⁹⁸.

Tudi Tomaž Akvinski († 1274) govori v III. delu svoje Summe qu. 83 o mašnih obredih. Po njegovem mnenju imajo vsi obredi trojen namen: nekateri ta, da nam predstavljajo Kristusovo trpljenje, drugi, da so verniki bolj pobožno pri sv. maši, tretji so radi spoštovanja do sv. zakramenta⁹⁹. V podrobnostih pa se drži tradicionalnega simbolizma. Trojni Kyrie moli duhovnik contra triplicem miseriam ignorantiae, culpae et poenae; trije križi nad darovi pri besedah haec dona... spominjajo trojno izročanje (traditio) Gospodovo, po Očetu, po Judu in po Judih. Dva križa pri besedah ut nobis corpus et sanguis mu predstavljata osebo izdajalca Juda in izdanega Kristusa. Prav tako, kot je zapisal Inocencij. Mašnik ima po konsekraciji razprostrte roke, kot je imel Kristus roke na križu razpete. Duhovnik se petkrat obrne proti ljudstvu, ker se je Gospod petkrat prikazal na dan vstajenja. Hostija se razlomi na tri dele v spomin na Gospodovo divisio corporis v njegovem trpljenju, na razlike med udi mističnega Gospodovega telesa, na delitev milosti, ki poteka iz njegovega trpljenja. Kot Decretum Gratiani tako tudi Tomaž razlaga corpus Christi triforme¹⁰⁰.

⁹⁶ Auber, *Histoire et Théorie du Symbolisme religieux* (Paris 1871) II 615—618.

⁹⁷ O. c. concl. v PL 217, 914.

⁹⁸ Prim. n. pr. Nikolaus Stör, *Zeitschrift f. kath. Theol.* 22 (1898) 165. 166. Durandus, *Rationale*, Prooemium n. 1.

⁹⁹ S. Th. III, q. 83, a. 5 c.

¹⁰⁰ S. Th. III, q. 83, a. 5 ad 5—8.

Višek pa je dosegla simbolična-rememorativna razlaga z Durandom (Durantis, Duranti), škofom mendskim (Mende v južni Franciji, † 1296). Že kot profesor cerkvenega prava v Bologni si je pridobil sloves med učenjaki, ko je izdal juridično delo *Speculum iudiciale*. Še bolj pa je zaslovel po svoji liturgični knjigi *Rationale divinatorum officiorum*¹⁰¹, ki jo je spisal l. 1286. V njej je poleg drugih liturgičnih vprašanj, ki jih obravnava zelo obširno, zbrano vse, kar je srednji vek mislil in učil o sv. maši. Mašno liturgijo obdelava v četrti knjigi, ki obsega 59 poglavij. Zdelo se mu je potrebno, da spiše tako delo, ker je še v njegovem času vladala silna nevednost v liturgičnih stvareh, celo med duhovniki in cerkvenimi prelati. Poznal je vso liturgično literaturo, pisano pred njim, in jo tudi zelo pridno rabil. Glavni voditelj mu je bil papež Inocencij III., na katerega se najbolj pogosto sklicuje. Razen tega imenuje v četrti knjigi še Ivona, Honorija, Beletha, *Micrologus* in še nekaj manj znanih liturgičnih pisateljev. Bolj kot vse druge pa je rabil za celotno delo spise pariškega kancelarja *Praepositina*, četudi ga nikjer ne omenja. Včasih je cela poglavja do besede prepisal brez dostavka, včasih pa jih tudi komentiral¹⁰².

V tem delu so zbrane vse simbolične razlage, ki so bile do takrat znane. V traktaciji se ne drži enotne misli, četudi je zapisal takoj v začetku svoje razlage: *Missae officium tam provida reperitur ordinatione dispositum, ut quae per Christum et in Christum, ex quo de coelo descendit, usque dum in coelum ascendit, gesta sunt, magna ex parte contineat, et ea tam*

¹⁰¹ Ime *rationale* v uvodu takole pojasni: Nam quaemadmodum in rationali iudicii, quod legalis Pontifex ferebat in pectore, scriptum erat manifestatio et veritas, sic et hic rationes varietatum in divinis officiis et earum varietates describuntur et manifestantur, quas in scrinio pectoris sui ecclesiarum praelati et sacerdotes debent fideliter conservare. Cit. po izdaji Venetiis 1577, Prooem. n. 18.

¹⁰² Duhovnik Georges Lacombe iz San Francisca je lansko leto izdal znamenito delo z naslovom: *Praepositini Cancellarii Parisiensis (1206 do 1210) opera omnia. I. La Vie et les Oeuvres de Prévostin*. Kain 1927. V njem dokaže, da je Durand sprejel v svoj *Rationale* skoro ves *Praepositinov* spis *Summa de officiis*. Radi tega bo treba biti previden pri rabi *Rationala*, ko bo šlo za kak običaj, o katerem govori, kot da bi bil takrat v navadi, ko je to morda veljalo le za konec 12. stol. Prim. tudi H. Quentin, *Une nouvelle source de Durand de Mende la »Summa de Officiis« de Prévostin, Ephemerides Liturgicae* 42 (1928), 74—79.

verbis quam signis admirabili quadam specie repraesentet.¹⁰³ V uvodu postavi načelo, po katerem naj bi presojali mašne obrede, s temile besedami: Sedulo pensandum est, quod circa ipsa divina officia plures sunt usuales observantiae, quae nec ad moralem, nec ad mysticum ex institutione referantur intellectum, sed nonnullae propter necessitatem, quaedam propter congruitatem, quaedam propter veteris et novae legis differentiam, quaedam propter earum convenientiam, et quaedam propter maiorem ipsorum officiorum celebritatem, et reverentiam inolevisse cognoscuntur.¹⁰⁴ V spisu samem pa se ne drži tega principa. Bolj zvest ostane načelu, ki ga istotako napove že v uvodu, da je namreč treba mašne obrede razlagati prav tako kot sv. pismo na štiri načine: zgodovinsko, alegorično, tropološko in anagogično. Vendar tudi ta misel ni njegova, ampak jo je vzel iz Praepositina¹⁰⁵. Durandova razlaga se je silno hitro širila in pri mašni razlagi so jo vsevprek rabili. Kako so jo spoštovali in kako je bila priljubljena, vidimo iz tega, da se je ohranilo zelo veliko število rokopisov posebno v francoskih knjižnicah, ki nekateri izmed njih segajo skoraj do njegovega časa, da je bil Rationale ena izmed prvih tiskanih knjig in da je bil do l. 1500. že približno 43krat ponatisnjen¹⁰⁶.

IV. Prehodna doba k zgodovinskim razlagam.

Kot smo videli, skolastika ni prinesla v liturgični študij nikake nove smeri. Starejši skolastiki sploh o obredih niso mnogo pisali; njihova poglavitna naloga je bila, spekulativno raziskovati dogmatična vprašanja. Ko je bila skolastika v cvetu, so obravnavali tudi mašne obrede, držali so se pa s par izjemami tradicionalne simbolične metode.

14. in 15. stoletje nima takih spisov o sv. maši, ki bi se mogli kosati z Inocencijevim ali Durandovim. Spočetka so večinoma pisali le redovniki kratke razlage, s katerimi so uvajali mlajše v umevanje mašne liturgije. Te razlage pogosto niso bile nič drugega kot ekscerpti iz Inocencija ali Duranda. Šele ko

¹⁰³ O. c. c. 1, n. 11.

¹⁰⁴ O. c. prooem. n. 17.

¹⁰⁵ Summa de Off. l. 2, 14—17. Prim. Lacombe o. c. 93.

¹⁰⁶ Hilgenreiner, Durandus v Buchberger Kirchenlex. I 1206; Callewaert o. c. 78, op. 1; Sauer o. c. 32.

so nemške univerze začele živahno znanstveno delovati, so tudi svetni duhovniki stopili v krog liturgičnih pisateljev. Ohranjenih nam je precej veliko število teh razlag, tako rokopisnih kot tudi tiskanih; znamenje, da so te razlage bile potrebne in da so tisti, ki so imeli v rokah vzgojo duhovnikov, za nje tudi poskrbeli. Pridigarji, ki so bili o mašni liturgiji zadosti poučeni, so jo ljudem tudi s prižnice pogosto tolmačili. V dokaz temu so pridige iz tiste dobe. Držali so se simbolične metode, kot si jo je zamislil Amalarij in kot sta jo izpeljala Inocencij in Durandus¹⁰⁷. Pri vseh teh praktičnih navodilih, kako je treba biti pobožno pri sv. maši, so poudarjali, naj ljudje premišlujejo le Kristusovo trpljenje, na katero spominja vsaka akcija, vsaka molitev, vsak križ v kanonu. Nekateri sploh niso dovoljevali, da bi verniki pri službi božji molili kaj drugega. Prišlo je je celo tako daleč, da so nekateri zahtevali, naj bi se tudi iz misalov odstranile tiste kolekte, epistole in evangeliji, ki se ne nanašajo na trpljenje Kristusovo¹⁰⁸. — Mašno obleko so že v 13. stol. tako razlagali, da so posamezni kosi spominjali na Gospodovo trpljenje¹⁰⁹, a v celotni mašni obred te misli niso tako hitro prenesli. Premočno je bila ukoreninjena Amalarijeva ideja, po kateri maša predstavlja celo Kristusovo življenje. Latinske razlage v srednjem veku sploh niso popustile od tega že vpeljanega načina pojasnjevanja mašne liturgije¹¹⁰. Pač pa nekatere nemške razlage vidijo v celi maši le trpečega Kristusa. Tako n. pr. beremo v rokopisu iz srede 15. stol.: Dar umb ist ze wissen, das der priester mit allen kleidern und gewant, das er zu der mesz anlegt und auch mit allem seinen tuen, wortten und wercken in der (mesz) besunderlich alle marter und leiden bedewt Cristi des herren und opffert das dem allmechtigen gott dem vatter in dem namen unsers herren Jesu Christi für all cristen.¹¹¹ Vsak obred torej, ne le obleka, spominja takoj spočetka sv. maše na prizore iz Kristusovega trpljenja. Vendar pa nimamo tako močnih osebnosti, ki bi bile s tako razlago druge potegnile za seboj, tako da bi bili Amalarija izpodrinili.

¹⁰⁷ Franz o. c. 493—711.

¹⁰⁸ Franz o. c. 26.

¹⁰⁹ Durandus, *Rationale* I. 3, c. 2—7.

¹¹⁰ Franz o. c. 735.

Iz te dobe naj spomnimo dva moža: Radulfa, ki je bil dekan v Tongernu († 1403), in Gabriela Biela, ki je bil profesor na univerzi v Tübingenu. Prvi piše o mašnih obredih v 23. poglavju spisa *De canonum Observantia*¹¹². V kolikor razlaga obrede, se drži stare alegorične metode. Vendar pa že dodaja zgodovinske opazke, tako da se razlikuje od onih liturgičnih pisateljev, katerim je bilo vse samo simbolizem.

Še bolj jasno se vidi prehod k zgodovinski razlagi mašnih obredov pri nominalistu Gabrielu Bielu († 1495), ki je sodeloval pri ustanovitvi vseučilišča v Tübingenu in bil tam tudi profesor. Napisal je zelo obširno mašno razlago *Sacri canonis missae tum mystica tum litteralis expositio*. Gabriel Biel ni samostojna osebnost, kot ne v filozofiji, kjer je v vseh rečeh šel za Ockamom¹¹³, tako tudi v omenjenem dogmatično-liturgičnem spisu ne. To, kar je napisal, so prav za prav le predavanja licenciata Eggelinga v Mainzu, samo nekoliko razširjena¹¹⁴. Poznal je tudi starejše pisatelje, zlasti Inocencija in Duranda, pa tudi druge navaja z imenom. Mašo razlaga zgodovinsko, alegorično, najbolj na široko pa je razpletena besedna razlaga in s tem v zvezi obravnava prav obširno dogmatična vprašanja, ki imajo z obredi in s celotno liturgijo komaj kako zvezo.

V mašnih obredih še vedno vidi uprizorjeno vse Gospodovo življenje, njegovo trpljenje, vstajenje in vnebohod¹¹⁵. Vendar pa je iz celega dela težko dobiti logično izpeljano enotno razlago kot pri starejših pisateljih. Posamezne obrede razloži, kakor je že bral pri starejših razlagalcih, zdaj se drži enega, zdaj drugega. Albertu Velikemu zelo zameri, ker v svoji razlagi

¹¹¹ Cit. v Franz o. c. 704.

¹¹² Hittorpius o. c. 666—674.

¹¹³ Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 10. Aufl., hrsg. v. Baumgartner (Berlin 1915) 631.

¹¹⁴ V uvodu takole piše: *Sacri canonis missae expositio... Gabrielis Biel... et viri clarissimi ingenii quondam acerrimi magistri Eggelingi de brunssvwig... in insigni metropoli maguntina ad clerum pronunciata declarata et exposita: paucis omissis: pluribus additis ac mutatis atque accuratissime compositata*. O. c. (Lugdunum 1515) fol. 2a.

¹¹⁵ *Ipsa Domini passio, resurrectio, ascensio et cetera ad humani generis salutem acta: non modo verbis: sed gestu et signis repraesentantur*. O. c. lect. 89, fol. 194a.

kanona ne polaga dosti važnosti na simbolizem¹¹⁶. Vzemimo samo par njegovih simbolizmov. Zakaj se oltar dvakrat incenzira? Zato, ker nam oltar predstavlja Kristusa, in Kristusa je Magdalena dvakrat mazilila¹¹⁷. Zakaj se rabi pri konsekraciji pet besed: *Hoc est enim corpus meum*. Ni brez skrivnosti. S petimi besedami je Marija odgovorila angelu, ko ji je sporočil, da bo postala mati božja: *Fiat mihi secundum verbum tuum*. Pet besed je rabil cestninar v svetopisemski paraboli, ko je šel opravičen na svoj dom: *Deus, propitius esto mihi peccatori*. Prav tako je Kristus s petimi besedami odpustil grehe mrtvoudnemu: *Fili, remittuntur tibi peccata tua*. Tudi desnemu razbojniku je Kristus s petimi besedami obljubil raj: *Hodie mecum eris in paradiso*¹¹⁸. Kot vidimo iz teh primerov, so simbolizmi iste vrste kot pri prejšnjih pisateljih; prehod k zgodovinski razlagi pa je Bielov spis radi tega, ker te vrste premišljevanja ne polnijo toliko prostora kot pri prejšnjih, ampak so mnogo obsežnejša zgodovinska, besedna in dogmatična razglabljanja.

Delo je pisano teološko globoko in je gotovo koristilo duhovnikom, ki so je preštudirali, za globlje umevanje mašnih skrivnosti. Pisano je pa v zelo težko prebavljivem slogu¹¹⁹.

V. Novi vek.

Naslednja stoletja so prinesla velik preokret v liturgičnem študiju kakor tudi v mašni razlagi. Simbolične razlage so se polagoma začele umikati zgodovinskim in besednim. Kaj je vplivalo na ta preobrat?

Kot za srednji vek tako moramo tudi tukaj upoštevati splošen duh časa. V filozofiji se je pojavila nova smer nominalizma, ki se je pečala s poedinimi predmeti in je pripravljala pot humanizmu, kar je gotovo pospeševalo zanimanje za pozi-

¹¹⁶ *Admirari vix sufficio, cur tantarum vir litterarum hujusmodi mysticationes per totas canonis expositiones velut spernendo derideat.* O. c. lect. 89, fol. 194 a.

¹¹⁷ O. c. lect. 17, fol. 21 b.

¹¹⁸ O. c. lect. 38, fol. 65 a, b.

¹¹⁹ Le Brun je zapisal v uvodu svoji mašni razlagi *Explication de la Messe* (Paris 1726) I, XV o Bielu takole sodbo, ki je precej resnična: *Il a chargé son Commentaire de tant de questions et d'autoritez scholastiques, qu'il perd, et fait perdre souvent de vûe le vrai sens de la lettre; et qu'il se trouve peu de Lecteurs qui ayent la patience d'aller jusqu' au bout.*

tivne naravoslovske znanosti in posebej za zgodovinski študij. Srednjeveški idealizem je začel giniti in se umikati realizmu, ki simbolizmu ni bil naklonjen. V umetnosti, zlasti arhitekturi, so se prav tako one forme, ki so bolj dvigale duha kot pa služile le praksi (gotika), začele umikati drugim, katerim je stal praktični moment v ospredju.

Prišel je še protestantizem in vse skupaj je liturgičnemu študiju dalo drugo smer. Luterani so zavrgli zakramente razen dveh, treh, zanikali duhovništvo kot posebno od Kristusa postavljeno ustanovo, odrekli sveti maši daritveni značaj in napadali tudi cerkvene obrede¹²⁰. Še bolj dosledni so bili kalvinci, ki so bili skoraj proti vsem mašnim obredom, ki so bili takrat v navadi¹²¹. Norčevali so se iz katoliške liturgije, zlasti tudi iz velikokrat pretiranih simboličnih srednjeveških razlag. Katoličani so bili prisiljeni znanstveno braniti svojo liturgijo. Seči so morali po cerkvenih očetih in drugih starih spisih, ki so ohranili zapisane stare cerkvene obrede. Do takrat so katoliški liturgični pisatelji res preveč zanemarjali zgodovinski študij, četudi protestanti niso bili nič na boljšem¹²². Vendar pa ni takoj ob pričetku reformacije prišlo do mirnega znanstvenega dela na tem polju, ampak šele kesneje, ko so se duhovi nekoliko pomirili. V 16. stoletju so na katoliški strani izdali liturgične dokumente Jurij Cassander († 1566), Jakob Pamel († 1587), Angelus Rocca († 1620)¹²³.

V naslednjem se bom oziral le na važnejše liturgične pisatelje, ki so obravnavali mašno liturgijo in so zavzeli gotovo stališče do simboličnih razlag, na tiste, ki so pisali le zgodovinske razprave, oz. izdajali dokumente za stare liturgije samo v toliko, kolikor je to potrebno za umevanje našega vprašanja.

¹²⁰ Lutherus in lib. de captivit. Babylon. cap. de Eucharistia scribit: Primo, Missam eo esse magis christianam, quo est simplicior, et similior Missae Christi, in qua nulla fuit vestium, gestuum, cantuum, aliarumque caeremoniarum pompa; quibus verbis oblique caeremonias reprehendit. Bellarmin, De sacrificio Missae l. 6, c. 13 (Venetiis 1721) t. III, 437.

¹²¹ Calvinistae omnes fere caeremonias Missae execrantur et abrogandas censent... et Calvinus... eas rubiginem Coenae Domini appellat, et ait natas esse ex procacitate humanae confidentiae, quae se continere non potest, quin in Dei mysteriis ludat, et lasciviat. Bellarmin ibid.

¹²² Thalhoffer o. c. I 136—140.

¹²³ Thalhoffer o. c. I 141.

Veliko simbolizma je še ohranjenega v važnem liturgičnem delu *De ritibus ecclesiae catholicae libritres*, ki je je spisal Štefan Duranti († 1589), senator v Toulousu. Obredna in dogmatična vprašanja, ki se tičejo sv. maše, obravnava v 2. knjigi v 58 poglavjih. Glavni voditelji so mu Durandov *Rationale*, Inocencijeva in Bielova mašna razlaga. Sklicuje se tudi na *Micrologus*, *Beletha*, *Hildeberta*, bodisi da jih je direktno rabil ali pa morda le indirektno, v kolikor so vsa ta dela v zgoraj omenjenih mašnih razlagah obsežena. Vsa sv. maša mu še vedno predstavlja skrivnosti iz celega Kristusovega življenja. Preden duhovnik gre k oltarju, se mora za mašo pripraviti. Ta priprava ga spominja na Janeza Krstnika, ki je pripravljaj pot Gospodu. Introit kaže prvi prihod Gospodov na zemljo, kanon pa njegovo trpljenje. Podobne misli kot smo jih brali pri Durandu in Inocenciju, le nekoliko bolj trezne. Tudi trije razlomljeni deli hostije mu še vedno pomenjajo *corpus Christi triforme*¹²⁴.

Duranti je simbolist. Dobro pozna sv. pismo in cerkvene očete, ne podaja pa samo simbolične razlage obredov, ampak velikokrat tudi pojasni njihov zgodovinski postanek.

Čisto drugačna je Bellarminova († 1621) razlaga mašnih obredov, ki jo je podal v učenem traktatu *De sacrificio Missae* v 3. knjigi v poglavjih 13—27. Pri njem že izgine tisti način predstavljanja Jezusovega življenja in trpljenja, le posamezne obrede razlaga še simbolično; pa še takrat navadno poprej pojasni zgodovinski početek. Umivanje rok mu pomenja srčno čistost; *incensatio* tudi razloži simbolično, pa še pri tem obredu ne izključuje realne razlage¹²⁵. Križe, ki jih dela duhovnik nad darovi, razloži simbolično, kot je bral v *Micrologu*: eden pomenja božje bistvo, trije tri božje osebe, pet petere rane Kristusove. Mašnik pri besedah *Haec com-*

¹²⁴ Joannis Stephani Duranti, *De ritibus ecclesiae catholicae* (Coloniae Agripinae 1592) II, c. 7. 8. 9. 45. 51, pag. 297. 306. 411. 621. 622. 677. 678.

¹²⁵ *Causa vero cur thuris odor ac fumus in sacrificio adhibeatur... est, tum ut significetur bonus odor Evangelii, et eorum, qui Evangelium praedicare debent, tum ob similitudinem, quam habet incensum cum oratione... tum etiam ad gloriam Dei repraesentandam, ...tum denique ad tetrum odorem, si quis ex multitudine hominum in Ecclesia existeret abstergendum.* O. c. (Venetiis 1721) III, l. 6, c. 15, pag. 443.

mixtio et consecratio spusti košček hostije v kelih, kar mu po Amalariju predstavlja Kristusovo vstajenje¹²⁶.

Bellarminov namen je bil, pisati proti dogmatičnim zmotam tedanje dobe. Zato tudi obrede motri bolj z dogmatičnega stališča. Večinoma rabi cerkvene očete in koncile, nekaj pa tudi Amalarija, *Micrologus*, Inocencija III. — Razen omenjenega dela je spisal še kratko razpravo o obredih, v kateri pa le z zgodovinsko-dogmatičnega stališča zagovarja katoliško liturgijo proti reformatorjem, zlasti Kalvinu, in se na simbolične razlage sploh ne ozira¹²⁷.

Iz te dobe nam je ohranjena v cerkvenih govorih *M a t i j a F a b r a* († 1653) mašna razlaga, ki je zanimiva, ker nam na kratko pove, kako so aplicirali Kristusovo trpljenje na mašne obrede. Tole so glavne misli: Pri *Confiteor* mislimo na Kristusov prihod na Oljsko goro in njegovo molitev. Pri *introitu* na to, kako so ga peljali h Kajfu. Pri *Kyrie* se spominjamo na devet vrst krivic, ki jih je trpel Kristus v Kajfovi palači. V začetku *Glorije* je treba misliti na petelinovo petje, v nadaljevanju na Petrove solze. Mašnik gre od srede oltarja na epistelsko stran, pa se spet vrne v sredo in gre na evangelijsko stran, da bere evangelij; to predstavlja Kristusova pota k Pilatu, k Herodu in k Pilatu nazaj. Ko se moli *Credo*, mislimo na Kristusovo bičanje; duhovnik pri besedah *et incarnatus est* poklekne; to spominja na zaničevanje Kristusovo med bičanjem. Pri ofertoriju poslušaj vpitje Judov: *Tolle, tolle*. Umivanje rok predstavlja Pilata, ko si je po obsodbi umil roke. V naslednjih obredih se spominjamo Kristusa, ki je sprejel križ in ga nesel na Kalvarijo. Pri povzdigovanju gledamo pred seboj dvigneni Gospodov križ in Križanega na njem. Zvončkanje pomenja potres ob njegovi smrti. Pet križev nad posvečenimi darovi spominja na pet vrst bolečin, ki jih je trpel na križu. Sedem prošenj v Očenašu sedem Gospodovih besed. *Fractio hostiae* predstavlja Gospodovo smrt. Duhovnik položi hostijo na pateno; Kristusova duša je šla v predpekel; partikulo spusti v kelih; Gospodovo truplo snamejo s križa; moli *Agnus Dei*; duše

¹²⁶ *In illa commixtione, nova fit consecratio, dum species illae, quae divisae, Christi mortem repraesentabant, nunc inter se conjunctae, resurrectionem Domini repraesentant.* Ibid. c. 27, 459.

¹²⁷ *De sacramentis in genere* l. 2, c. 29—32.

pravičnih se razvesele ob Kristusovem prihodu v predpeklo. Obhajilo nas spominja na Kristusov pogreb. Ko si mašnik nalije vina v kelih: Gospodovo vstajenje. Postcommunio; Odrešenikova prikazovanja in razgovori z apostoli po vstajenju. Zadnji blagoslov: prihod sv. Duha¹²⁸.

Na podoben način so tudi kasneje razlagali mašne obrede tisti, ki so hoteli, naj bi se med sv. mašo premišljevalo samo Kristusovo trpljenje. Vendar pa je Amalarijev vpliv in njegov način razlaganja tudi v poznejših stoletjih ostal močnejši pri onih, ki so mašo razlagali rememorativno-simbolično.

Bartolomej G a v a n t i, vrhovni predstojnik barnabitov, je prvi zbral iz uradnih izdaj misala in brevirja rubrike, jih lepo razporedil ter komentiral. Kot izvrsten liturgik je bil pod Klementom VIII. in Urbanom VIII. član komisije za izdajo novega misala in brevirja. Njegova liturgična knjiga je izšla najprej l. 1628. v Milanu z naslovom *Commentaria in rubricas Missalis*, druga izdaja izšla v Rimu in istočasno v Benetkah l. 1630. z naslovom *Thesaurus sacrorum rituum seu commentaria in rubricas Missalis et breviarii Romani*. Pri rubrikah najprej razloži, kako so se zgodovinsko razvile, pove, kakšen pomen imajo, in ponekod dostavlja tudi simbolična tolmačenja obredov, kot jih je dobil pri starejših pisateljih. Proti koncu pa je zapisal še kratko, jasno in pregledno simbolično razlago cele mašne liturgije: *Mystica expositio Missae secundum ordinem totius Vitae Christi, quam repraesentat*.¹²⁹ V uvodu pove, da pozna vse dosedanje razlage, da ga pa nobena popolnoma ne zadovolji. Zato da si je izbral iz raznih razlag to, kar se mu je zdelo najbolj primerno, in da jih je strnil v celoto. Opozarja pa čitatelja, da nimajo vsi obredi mističnega pomena¹³⁰. Res je rabil za svojo razlago skoraj vse srednjeveške liturgične pisatelje: Germana, Amalarija, Ivona, Honorija, Micrologus,

¹²⁸ *Concionum opus tripartitum. Instructum auctore Matthia Fabro, ss. Theologiae Licentiatu, Parocho (Ingolstadt 1631). Feria III. Paschae, concio III. Explicantur ritus sacrificii Missae. II 1007—1008. M. Faber je bil najprej svetni duhovnik, l. 1637. pa je vstopil v jezuitski red.*

¹²⁹ *Thesaurus (Coloniae Agripinae 1705), 145—149.*

¹³⁰ *Nondum invenerim auctorem, quem omnino sequar, ab initio Missae usque ad finem ejusdem, certa et ordinata serie, vel Passionis, vel totius vitae Christi: quare a pluribus excerpam... non tamen minutissima quaeque persequar, quae taedio esse possent; neque singula omnia mysticum habent sensum. O. c. 145.*

Inocencija, Tomaža Akvinskega, Duranda in še poznejše. Piše logično, pregledno, jasno, simbolizem je pa skoraj isti kot pri razlagalcih, ki jih je rabil. Malo reči je, ki bi jim v tej razlagi ne dajal simboličnega pomena¹³¹. Le tako na dolgo in na široko ne piše kot njegovi predhodniki. Thesaurus sam je bil zelo velikokrat ponatisnjen, z novimi rubrikami dopolnjen in popravljen in ima še danes svojo vrednost.

Klasično delo o sv. maši je napisal cisterijanski redovnik kardinal Bona († 1674), ki je izšlo prvič v Rimu l. 1671. Že l. 1658. je izdal ascetično mašno razlago *De sacrificio Missae*. V njej ne dobimo nič več rememorativnega simbolizma. Za ono drugo veliko delo se je pa težko odločil. Saj je vedel, da je bila njegova doba taka, da bi odklonila vsako delo, ki ne bi bilo skoz in skoz solidno pisano. Celih sedem let je naporno delal, mučila ga je vmes dolgotrajna bolezen, razen tega je v tem času postal kardinal, kar je njegovo znanstveno delo le oviralo. Njegov namen je, podati zgodovinski razvoj mašnih obredov. Zato je pri svojem delu najbolj rabil cerkvene očete in koncile, iz drugih knjig, ki obravnavajo mašno liturgijo, pa je povzel le zgodovinske podatke. Mašnih obredov ne razlaga simbolično, ker je te vrste razlag že dosti napisanih¹³².

Le redkokdaj naletimo na simbolizem. Za zgled naj omenim umivanje rok pri Lavabo, ki ga razlaga kot znamenje dušne čistosti. Pa še pri tem zgodovinsko pojasnjuje, kako je prišlo do tega obreda, in dostavlja, da je *manuum ablutio* post oblationem skupna vsem narodom¹³³. Tudi pri lomljenju hostije

¹³¹ Tega n. pr., ko duhovnik odide v zakristijo: *Regressus in sacristiam est ad necessitatem, non ad mysterium*. O. c. 149.

¹³² *In eo conscribendo Historiae limites praetergressus non sum... Symbolica explicatio a pluribus haberi potest, qui de illa copiosissime scripserunt. Scholasticis disputationibus plena sunt ingentia Theologorum volumina. Polemica illis reliqui, qui Missam vindicant a calumniis haereticorum*. O. c. ed. Robertus Sala Taurinensis (Augustae Taurinorum 1747), T. I, pag. XI. XII.

¹³³ O. c. I, 2, c. 9, § 6. T. III, 222. Četudi je spočetka bilo umivanje rok zgolj simboličen obred, je pozneje prišel v poštev tudi naraven razlog, ki o njem govori R. Sala. Isto velja še sedaj: obred je simboličen, ima pa vsaj pri slovesnih mašah praktičen pomen. Rubrike same to suponirajo; za tiho mušo namreč naročajo: *lavat manus, id est, extremitates digitorum pollicis et indicis*; za slovesno mašo pa veleajo: *Celebrans, postquam incensatus fuerit, lavat manus* (Rit. celebr. Missam VII, n. 6. 10). Rubricisti

opušča simbolizem. Kristus — pravi — je razlomil kruh pri zadnji večerji, dal naročilo apostolom, naj isto delajo v njegov spomin. Ti so njegovo zapoved izpolnili in njegovo naročilo izročili drugim¹³⁴.

Razlaga kardinala Bona je prvovrstna, na njej so se učili drugi, kako je treba mašne obrede s spoštovanjem zgodovinsko razlagati.

V popolnem nasprotju s srednjeveškimi razlagalci je razložil mašno liturgijo francoski benediktinec de Vert († 1708). Knjigi je dal naslov *Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Eglise*¹³⁵. De Vert simbolizem načelno odklanja, ker ni nobenega obreda — tako piše — ki bi bil nastal radi simbolizma. Vsi obredi so se razvijali naravno po potrebi. Tudi to n. pr., da se v cerkvi zažiga kadilo, ni nič simboličnega, ampak ima namen »pour dissiper les mauvaises odeurs«¹³⁶. Gotovo ima de Vert za nadaljnji razvoj precej pomena, saj so se pozneje zelo ugledni možje nanj sklicevali, kot n. pr. Benedikt XIV., a na splošno je njegov način pisanja le preveč realističen. Takoj ko je izšla njegova razlaga, so jo pozdravili z veseljem, a tisti, ki so jo preštudirali in jo kritično presodili, so na njej odkrili tudi pomanjkljivosti¹³⁷.

še posebej to umivanje utemeljujejo: duhovnik naj pazi, da bo s snažnimi rokami nadaljeval daritev, in naj jih umije, ker si jih je lahko s kadilnico umazal. — Nekdaj je škof polagal roke na glavo katehumenom in spokornikom, preden so po homiliji in pred darovanjem cerkev zapustili. Ker si je pri polaganju roke lahko onesnažil, jih je umil. Že jeruzalemski Ciril je zapisal, da so si jih tudi presbiterji, ki so s škofom katehumenom in spokornikom polagali roke, umili. Tako dostavlja R. Sala v komentarju o. c. 223. 224, op. 1.

¹³⁴ O. c. I. 2, c. 15, § 3, III, 327. — Izdajatelj Rob. Sala je na več mestih dostavil tudi simbolično razlago, vendar se lahko loči, kaj je tekst B, in kaj pozneje dostavljeno. Prim. I. 2, c. 4, c. 15, III, 75, op. 10; 329 op. 1; 335, op. 7.

¹³⁵ Izšlo v Parizu v štirih zvezkih, prva dva 1706 in 1708, druga dva šele po avtorjevi smrti 1713.

¹³⁶ O. c. II, 390 v op.

¹³⁷ Cabrol je zapisal o njegovem delu, da je bilo skoro škandal za 18. stol. *Introduit*. 58. — Prim. tudi Moreau, *L'explication réaliste des cérémonies de la sainte Messe*. *Nouvelle Revue Théologique* 48 (1921) 400—419.

Proti njemu je najprej nastopil *Languet*, škof v Soissonsu (1715), pozneje nadškof v Sensu (1730)¹³⁸. Prav tako tudi eden izmed največjih liturgikov tedanje dobe, oratorijanec *Le Brun* (pišejo tudi *Lebrun*, † 1729), ki je napisal jako obširno in znamenito razlago mašnih obredov¹³⁹. De Verta zelo ostro obsoja. Njegova knjiga — pravi — ne zasluži imena »*Explication littéraire et historique*«, bolj bi ji pristojal naslov »*Conjectures sur les Cérémonies*«¹⁴⁰. Njemu ni všeč pretirani de Vertov realizem, pa se tudi ne navdušuje za srednjeveški simbolizem. Med obema bo resnica, in to srednjo pot — tako misli — je on ubral v svoji mašni razlagi¹⁴¹. Vodilna načela so mu bila tale: 1. Pri vseh obredih je treba najprej ugotoviti, kje in kdaj so nastali. Simbolizem je to zanemaril in deloma tudi de Vert. 2. Primerjati je treba stare mašne molitve in sedanje; to nam bo večkrat pokazalo pot do prave razlage. 3. Varovati se je treba napake pri preiskavanju, ki jo je zagrešil de Vert, da bi že kar naprej določili za razlago gotov sistem, v katerega bi skušali vse vtakniti, pa naj že vanj spada ali ne. Tako delo je a priori pogrešeno in tako je odprta silno široka pot avtorjevi domišljiji. 4. Preiskavati je treba vzroke, ki so vodili cerkev, ko je uvajala nove obrede¹⁴².

Obredi niso nastali vsi na isti način. »*Il y en a qui ont été introduites par nécessité, d'autres pour la commodité ou la bienséance, et un grand nombre pour des raisons mystérieuses. Elles ne peuvent pas être réduites a une même cause.*«¹⁴³ Nekateri obredi imajo le praktičen pomen. Mašna knjiga n. pr. je le radi tega na evangelijski strani pri darovanju, da je na listni strani prostor za pripravo darov. Prav tako se pokriva kelih s palo le iz praktičnih ozirov. Drugi imajo

¹³⁸ Du véritable esprit de l'Eglise dans l'usage des cérémonies ou réfutation du traité de Dom Claude de Vert. Izšlo prvič 1715, v latinskem prevodu pa je izdal l. 1757. Assemani, ki je napisal tudi dolg uvod, v katerem skuša spraviti v sklad naziranja obeh avtorjev.

¹³⁹ Explication littéraire, historique et dogmatique des Prières et des Cérémonies de la Messe. 4 vol. Paris 1726, Rimski mašni obred razlaga v prvi knjigi.

¹⁴⁰ O. c. I, XXXIV v op.

¹⁴¹ Ibid. L.

¹⁴² Ibid. XL—XLIV.

¹⁴³ Ibid. XXIII.

praktičen in simboličen pomen. Tako si duhovnik priveže albo s cingulom, da se ne vleče za njim po tleh, pa tudi zato, da ga opozarja na čistost, kot je izraženo v cerkveni molitvi. Podobno tudi lomljenje hostije. Nekateri stvari so imele spočetka le praktičen pomen, pa se je ta tekom časa izgubil in danes je ostal le simboličen. Tako je z manipuljem. Spočetka je imel vse drugačen pomen kot danes, ko duhovnika le opozarja, naj se ne straši dela in truda za božje kraljestvo, da bo deležen bogatega plačila. Nekaj obredov, ki so bili vpeljani »par une raison de convenance«, se je izpremenilo iz simboličnih, mističnih razlogov. Tako n. pr. je do konca 9. stol. bil diakon pri evangeliju obrnjen proti jugu, kjer so stali moški, ker je primerno, da se njim v prvi vrsti oznanja božja beseda. Od 9. stol. dalje pa se v Franciji in Nemčiji diakon obrne proti severu in to ima zgolj simboličen pomen. Nekateri obredi pa so vedno imeli le simboličen pomen, kot n. pr. da se stoje moli ob nedeljah in o velikonočnem času¹⁴⁴.

Če pregledavamo njegovo razlago, vidimo, da je pisana res zelo trezno in da je upošteval vse momente, ki pri mašni razlagi prihajajo v poštev. Rememorativni simbolizem, ki je videl v celi liturgiji uprizorjeno Gospodovo življenje, je izgubil, le nekatere posamezne obrede še razloži simbolično kot n. pr. incensatio¹⁴⁵, lavabo, posebej še to, da si mašnik umije le konce prstov, obred, ko spusti košček hostije v kelih in še par drugih.

Prav takrat, ko je pripravljal de Vert svojo realistično razlago, je napisal pobožni kapucinski pater Martin C o c h e m s k i († 1712) za ljudstvo svojo rememorativno-simbolično razlago popolnoma v slogu srednjeveških razlagalcev¹⁴⁶. Važna je radi tega, ker se je v neštetih izvodih razširila med ljudi in jo tudi danes verniki še radi prebirajo. Cela tri leta je molil in zbiral gradivo, preštudiral vse knjige, ki obravnavajo sv. mašo; razlaga — tako piše v uvodu — ni njegova, ampak vzeta iz svetega pisma, očetov koncilov, cerkvenih in pisateljev. Ljudje so o maši premalo poučeni, zato je ne

¹⁴⁴ Ibid. XLIII—XLVIII.

¹⁴⁵ Ibid. 68, 151—153, 164, 587.

¹⁴⁶ Prva izdaja je izšla l. 1698, v Augsburgu. Za cit. rabim izdajo: Erklärung des heiligen Messopfers. Neu bearbeitet von einem Priester der Diözese Basel⁷ (Einsiedeln 1895).

cenijo, kot bi bilo treba. Vsi tako številni (500 po številu) in tako različni obredi imajo globlji duhovni pomen. Predvsem ne smemo nikoli pozabiti, da se pri mašnih obredih predstavlja poglavitne skrivnosti Gospodovega življenja in njegove smrti. Cerkev sama nas uči, da se pri maši obnavlja Odrešnikovo rojstvo, ker naroča, da duhovnik moli Glorijo, ki so jo peli angeli božično noč. Še bolj jasno se obnavlja njegovo trpljenje. Vse na to kaže, zlasti pa znamenje sv. križa, ki se tolikokrat ponavlja. Tudi mašna obleka in vsa oprava ima rememorativni simbolični pomen¹⁴⁷. Simbolizem je v glavnem isti kot pri starejših pisateljih, le bolj izčiščen in bolj resen.

Veliko zaslug za cerkveno liturgijo si je pridobil papež Benedikt XIV. († 1758). Izdal je Pontificale, Caeremoniale

¹⁴⁷ O. c. 8. 37. 59. 81. 112. 34. — Da vidimo, v koliko se njegov simbolizem loči od srednjeveškega, naj v celoti navedem njegovo razlago:

Mit den priesterlichen Kleidern hat er (namreč Kristus) sich nämlich bekleidet in der heiligsten Verborgenheit des mütterlichen Schoßes, in welchem er unser Fleisch angenommen und das Kleid unserer Sterblichkeit angezogen hat. Aus dieser Verborgenheit, gleichsam Sakristei, ist er in der heiligen Christnacht hervorgegangen und hat den Introitus, d. i. den Eingang zur heiligen Messe angefangen, da er in die Welt eintrat. Das Kyrie eleison hat er gebetet, als er in der Krippe liegend weinte. Das Gloria in excelsis haben die Engel gesungen, als sie den Hirten erschienen und mit ihnen zum Stalle nach Betlehem gingen. Die Kollekte hat Christus gebetet, als er Moses und die Propheten erklärte und auf Erfüllung ihrer Weissagungen an Ihm hinwies. Das Evangelium hat er gesungen, als er im jüdischen Lande umherzog und seine heilige Lehre verkündete. Das Offertorium hat er gehalten, da er sich täglich Gott dem Vater zur Erlösung der Menschen aufopferte und alles zu leiden sich anbot. Die Präfation hat er gesungen, als er an unserer Statt unaufhörlich Gott lobte und für die erzeugten Wohltaten Dank sagte. Das Sanctus hat das hebräische Volk am Palmsonntag gesungen, als er ausrief: »Hoch gelobt, der da kommt im Namen des Herrn; Hosanna in der Höhe!« Die Wandlung hat er am letzten Abendmahle vollzogen, als Er Brot und Wein in seinen Leib und sein Blut verwandelte. Die Aufhebung ist geschehen, als er an das Kreuz genagelt, in die Höhe gehoben und aller Welt zum Schauspiele vorgestellt wurde. Das Pater noster hat er gebetet, als er die sieben Worte am Kreuze sprach. Die Zerbrechung der Hostie ist geschehen, als seine heiligste Seele von seinem Leibe schied. Das Agnus Dei hat der Hauptmann und seine Rotte gesprochen, als sie an ihre Brust schlagend ausriefen: »Wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen!« Die hl. Kommunion ist geschehen, als der Leichnam gesalbt und in das Grab gelegt wurde. Den Segen am Ende der hl. Messe hat er gegeben, als er gegen Himmel fahrend, seine Jünger gesegnet hat. O. c. 96. 97.

episcoporum in Matyrologium. Napisal je tudi obširno razlago mašnih obredov v knjigi: *De ss. sacrificio missae*. Za svoje delo je rabil vse do takrat spisane večje interpretacije. Velikokrat se sklicuje na sv. Tomaža, Micrologus, Gemma animae, Inocencija, Duranda, večkrat tudi citira *Expositio missae*, ki se je pripisovala sv. Bonaventuru, Gavanta, le Bruna, de Verta in še druge. Pri razpravi se drži dogmatične in zgodovinske razlage, a tudi simbolične pri posameznih obredih ne odklanja. Mašnik pri darovanju prilije vinu nekaj kapljic vode, to mu po Ciprijanu pomenja pridružitve vernege ljudstva Kristusu; vino namreč zaznamuje Kristusovo kri, voda ljudstvo. Omenja tudi drugo simbolično razlago, po kateri naj bi ta obred pomenjal združitve Kristusove božje narave s človeško, za kar govore besede, ki jih duhovnik pri tem moli. Spet drugi pa to tako razlože, da nam obred predstavlja kri in vodo, ki je pritekla na križu iz Gospodove strani¹⁴⁸. Molitev, ki jo pri sv. maši na tem mestu molijo kartuzijanci, na to spominja: *De latere Christi exivit sanguis et aqua. In nomine Patris et...* Križi pred povzdigovanjem so prava blagoslavljanja; duhovnik z njimi prosi, da bi božja vsemožnost izpremenila darove v telo in kri Gospodovo. Ta blagoslavljanja se zato vrše z znamenjem sv. križa, da bi se vedno spominjali Kristusovega trpljenja¹⁴⁹. Splošno se drži tega načela, da najprej vsak obred razloži zgodovinsko, potem pa pri nekaterih dodaja tudi simbolični pomen. Nedvomno, da je prav ta razlaga zelo vplivala, da so liturgični pisatelji v rabi simbolizma postajali zmernejši, da ga pa tudi niso povsem prezirali in odklanjali.

Vedno bolj se kažeta pri razlagi mašne liturgije dve smeri. Tisti, ki znanstveno obravnavajo liturgična vprašanja, zasledujejo le zgodovinski razvoj, simbolizem priznavajo tam, kjer se da dokazati, da so bili obredi res vpeljeni pod tem vidikom. Prim. n. pr. pri Nemcih Probstova liturgična dela, pri Francozih so veliko storili za povzdigo liturgičnega študija Duchesne, Cabrol, Leclercq. Drugi, ki imajo namen, da bi se verniki z vedno večjo koristjo udeleževali sv. maše, obrede

¹⁴⁸ *De sacrosancto sacrificio Missae. Libri tres. Ex italico in latinum sermonem vertit M. A. de Giacomellis. Ed. Schneider S. J. (Moguntiae 1879) II, c. 10, n. 13. 14, pag. 143.*

¹⁴⁹ O. c., c. 13, n. 28, 180.

tudi zgodovinsko pojasnjujejo, kolikor je to za umevanje potrebno, zraven pa rabijo moralno-dogmatični simbolizem, nekateri tudi rememorativni. Razlage, ki bi se za zgodovino nič ne brigale, postajajo vedno bolj redke.

Izmed novejših rubricističnih pisateljev omenjam malinskega (Malines-Mecheln) kanonika de Herdta, ki je v svojo knjigo sprejel tudi mašno razlago¹⁵⁰. Maša mu predstavlja celo Jezusovo življenje. Vendar te misli ne razpleta na široko, ampak jo le tu in tam spominja, drugače pa je njegova razlaga bolj literalna in ascetično-simbolična. Kössing lepo združuje zgodovino in simbolizem. V uvodu poudarja, da je treba biti zmeren pri mistični in moralni mašni razlagi. Res je, da imajo nekateri obredi simboličen pomen, pri veliki večini pa tega ni. Splošno so se cerkveni obredi razvili iz tega, da bi bila služba božja lepa in urejena. Kdor bi hotel vse obrede razlagati simbolično, bi ne delal po želji cerkve¹⁵¹. Simbolizem rabi pri razlagi mešanja vina z vodo, umivanju rok in pri lomljenju hostije. Nekaj več simbolizma ima Jos. Amberger v svoji pastoralni teologiji. Njegovo načelo je: Die rechte Erklärung muß aus dem Wesen des Opfers sich entwickeln und auf die Geschichte sich stützen.¹⁵² Nova je misel, ki jo razvija z ozirom na Jezusovo trojno službo: učeniško, duhovniško in kraljevsko. Kristus tudi še sedaj nadaljuje svoje delo v cerkvi kot učenik, duhovnik in kralj, zlasti po evharistični daritvi. Zato ima tudi mašna liturgija tri dele. Prvi se prične z introitom in predstavlja Gospodovo učeniško delo, drugi z ofertorijem, ki kaže na njegovo duhovniško, tretji z Očenašem, ki spominja na njegovo kraljevsko delovanje¹⁵³. Introit mu pomenja Kristusov prihod na zemljo, ofertorij njegovo molitev, ki jo je molil z apostoli, idoč čez potok Cedron v trpljenje, s

¹⁵⁰ *Sacrae liturgiae praxis juxta ritum Romanum*. Prva izdaja je izšla l. 1851. v 3 zvezkih. Cit. po 6. izd. (Lovanii 1887). Razlaga mašnih obredov je v II, 94—164 pod naslovom: *Explicatio litteralis et mystica rituum et caeremoniarum missae privatae et solemnis*. Rabil je med drugimi Inocencija, Gavanta, le Bruna, Duranta.

¹⁵¹ Liturg. Erklärung d. hl. Messe³ (Regensburg 1869) III. IV.

¹⁵² *Pastoraltheologie* (Regensburg 1883) II 60. Celotni mašni obred obravnava obširno v II 17—240.

¹⁵³ O. c. II 55.

kanonom se prične njegovo trpljenje¹⁵⁴. Misli, ki jih je povzel iz Amalarija, Inocencija in Duranda.

V najnovejšem času se je ne le med Nemci, ampak tudi med Francozi in Angleži razširila mašna razlaga Nikolaja Gihra; prvič je izšla l. 1877.¹⁵⁵ Liturgijo razlaga dogmatično, liturgično in ascetično. Odločno odklanja tiste razlagalce, ki v mašnih obredih ne vidijo nič globljega, nič skrivnostnega, in hočejo vse samo naravno in zgodovinsko razložiti. Treba se je pa varovati tudi drugega ekstrema, ki išče simbolov v vsakem najmanjšem obredu¹⁵⁶. Vsi obredi pospešujejo red in lepoto bogoslužja. Večina izmed njih dviga človeškega duha k Bogu in tako pospešuje notranje življenje. Nekaj pa je takih, ki so bili vpeljeni le radi simboličnega pomena. Ti nas posebno spominjajo na skrivnosti krščanske vere in krščanskega življenja. Taki so n. pr. raba križa, luči in kadila, mešanje vina z vodo, umivanje rok po darovanju, obred, da mašnik razloži hostijo in majhen košček spusti v kelih¹⁵⁷. V tem simboličnem pomenu tudi te obrede razloži¹⁵⁸. Pri njem ni nič prisiljenega, nenaravnega, tudi ascetično-moralni simbolizem je prav na mestu.

Obširna in temeljita je tudi razlaga mašnih obredov v Thalhoferjevi liturgiki¹⁵⁹. Vso liturgijo razloži pred-

¹⁵⁴ O. c. II, 62, 95, 124, 138, 164. Nekateri reči prav prisiljeno razloži kot n. pr., da pomenja kelih Srce Jezusovo.

¹⁵⁵ Das heilige Meßopfer dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt. 17—19 Aufl. (Freiburg i. Br. 1922). Str. X in 687.

¹⁵⁶ Selbstverständlich ist jene unkirchliche Anschauung zurückzuweisen, welche mit Verkennung alles höheren Sinnes die geheimnisvolle Liturgie auf bloß natürliche und geschichtliche Weise erklären will, indem sie alle Zeremonien auf Gründe der Notwendigkeit, Angemessenheit und Schicklichkeit zurückzuführen sucht. Doch ist auch bei der mystischen Auslegung des Ritus ein anderer Fehler zu vermeiden, welcher darin besteht, daß man ohne Rücksicht auf die Absicht der Kirche allerlei willkürliche Deutungen vorbringt, in kleinlichen Spielereien und gesuchten Künsteleien sich ergeht. O. c. 287.

¹⁵⁷ O. c. 289.

¹⁵⁸ O. c. 320, 338, 459, 519, 559. — Prav podobno kot Gihra razlaga mašno liturgijo tudi Schüch v svojem pastoralnem bogoslovju (Schüch-Polz, Handbuch der Pastoraltheologie, 16. und 17. Aufl. Innsbruck 1914, str. 426—454). Nekaj več simbolizmov ima Lüdtker, Erklärung des heiligen Meßopfers. Eine Weihnachtsgabe für Studierende (Danzig 1892), str. 85—159.

¹⁵⁹ O. c. 118—244.

vsem historično, ob koncu vsakega odstavka pa doda tudi srednjeveško simbolično razlago, tako tisto, ki je videla v maši uprizorjeno celo Kristusovo življenje, kot tudi ono, ki je vse aplicirala le na njegovo trpljenje¹⁰⁰.

Pri Francozih je napisal lepo zgodovinsko razlago mašnih ceremonij benediktinec *Vandeur*, ki ima prav malo simbolizmov, tako rememorativnih kot moralnih¹⁰¹. Pri Angležih je zelo znana historično pisana razlaga, ki jo je izdal *Fortescue*¹⁰². Ascetično pisana z mnogimi moralnimi nauki, je razlaga jezuitskega patra *Chaignon*¹⁰³. Namenjena je duhovnikom kot spomin na duhovne vaje. Najboljši način maševanja — piše — je ta, da mislimo ali na smisel molitev, ki jih recitiramo, ali na pomen obredov in obenem spremljamo Kristusa v njegovem trpljenju.¹⁰⁴ Duhovnik, ki pričenja sveto mašo, je kot Kristus na Oljski gori. Molitve in obredi pred darovanjem mu kličejo v spomin, kako so vodili v Jeruzalemu Jezusa od enega sodnika do drugega. Celebrant odkrije kelih v spomin, da so Kristusu pri bičanju slekli obleko. Prvi del kanona mu kaže Odrešenika, ki so ga križali in mu dali piti vina z žolčem mešanega¹⁰⁵. Njegova razlaga je rememorativno-simbolična, tako pisana, da vzpodbuja k pobožnosti in čitatelja ne odbija.

Zaključek.

Če pregledamo celotni razvoj simbolizma v mašnih razlagah, vidimo, da ga je vpeljala, razvila in ohranila želja, da bi duhovniki in laiki daritev sv. maše bolje umeli in se je bolj pobožno udeleževali. Namen je bil torej predvsem ascetičen.

¹⁰⁰ O. c. n. pr. 46. 54. 55. 62. 65. 66. 97. 136. itd.

¹⁰¹ *La sainte Messe, Notes sur la Liturgie*. 7^e éd. (Paris 1924). O lomljenju hostije n. pr. piše: Le symbolisme réagit même sur la cérémonie qui n'avait pas d'autre but d'abord que la distribution du pain sacré. O. c. 258.

¹⁰² *The Mass. A study of the roman liturgy*. London 1912.

¹⁰³ *Le Prêtre à l'autel ou le Saint Sacrifice de la Messe dignement célébré*. 16^e éd. (Paris 1922.) Obred je razložen na str. 148—360.

¹⁰⁴ O. c. 148.

¹⁰⁵ O. c. 150. 157. 168. 169. 173. 195.

Osnovna misel ima pri vseh razlagah dogmatično podlago, pri aplikaciji na posamezne obrede pa so pogosto šli predaleč in njihovih razlag v celoti ne moremo vzdržati, če mislimo na zgodovinski postanek mašnih ceremonij. Zmotna je trditev, ki so jo večkrat poudarjali, češ da so imeli tisti, ki so kak obred vpeljali v edno pred očmi tudi globlji, skrivnostni, simbolični namen, ker je zgodovinsko raziskavanje dognalo, da so se obredi često razvili iz bolj naravnih vzrokov.

Že Albert Veliki († 1280) je odločno odklanjal pretirane razlage, ki primerjajo posamezne mašne obrede z dogodki iz Kristusovega trpljenja. »Quod hic quidam dicunt, quod per osculum altaris quod hic facit sacerdos, significetur osculum Judae, ... et per duas cruces, quae fiunt super corpus et sanguinem, significantur vincula et tractiones, quibus trahebatur Dominus ad Annam pontificem, et per crucem, qua faciem suam signat sacerdos, significantur sputa, quibus consputus est Dominus, omnino profanum est et omnibus fidelibus abominandum.« Za zgled omenja še, kako so včasih razlagali antifono Communio, kot da bi značila veselje učencev nad Gospodovim vstajenjem, potem pa dostavlja: »Antiqui quidam monachi hoc tradiderunt, cuius aliam non puto causam esse, nisi quia melius aliquid tradere nescierunt.«¹⁶⁶

Rememorativnega simbolizma pa za tisto dobo ne smemo prestrogo obsojati. Pisatelji so imeli pred očmi praktičen namen: pouk duhovnikov in vernikov. In težko bi bilo v tistem času, ko je vse iskalo simbolov v liturgiji in drugod, te razlage z drugačnimi nadomestiti¹⁶⁷. Brez takih razlag bi bilo ostalo o svetih skrivnostih nepoučenih veliko laikov in tudi duhovnikov.

Katerih načel pa naj se danes držimo glede simbolizma pri mašnih razlagah?

1. Napačno bi bilo zametati vsak simbolizem in prav vse razlagati le zgodovinsko ter odklanjati vsak globlji pomen. To velja splošno za vse cerkvene obrede in tudi za mašno liturgijo. Tridentinum takole določa: Cumque

¹⁶⁶ De sacrific. Missae tr. 3, c. 15, n. 2 in c. 23, n. 1. Oboje cit. v Gühr, o. c. 287, op. 2.

¹⁶⁷ Zeitschrift f. kath. Theologie 37 (1913) 321.

natura hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem extolli; propterea pia mater ecclesia ritus quosdam, ut scilicet quaedam submissa voce, alia vero elatiore in Missa pronuntiarentur, instituit caeremonias item adhibuit, ut mysticas benedictiones, lumina, thymiamata, vestes, aliaque id genus multa, ex Apostolica disciplina et traditione, quo et majestas tanti sacrificii commendaretur, et mentes fidelium per haec visibilia religionis et pietatis signa ad rerum altissimarum, quae in hoc sacrificio latent, contemplationem excitarentur.¹⁶⁸ Cerkev ima torej pri svojih obredih tudi namen, vernike po vidnih stvarih voditi k nevidnim, duhovnim. Nekateri mašni obredi imajo gotovo tudi simboličen pomen, kot n. pr. mešanje vina z vodo¹⁶⁹, umivanje rok.

2. V razlagah, ki nimajo strogo znanstvenega namena, lahko z m e r n o rabimo moralno-ascetični in dogmatični simbolizem, potem ko smo si na jasnem o zgodovinskem začetku obreda.

3. Prav tako tudi ne moremo p o p o l n o m a izločiti pri takih razlagah rememorativnega simbolizma, ko je verska resnica, da se na oltarju na nekrvav način daruje ista daritev ki se je darovala na Kalvariji na krvav način. Osnovne misli simboličnih razlagalcev imajo dogmatično podlago in so radi tega pravilne. Varovati pa se treba vsakega pretiravanja, s katerim bi mašnih obredov ne pojasnili, ampak le še drugim vzeli ugled in veljavo¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Sess. XXII, c. 5. Denzinger-Bannwart, *Euchiridion*¹³ (1921) n. 943.

¹⁶⁹ Conc. Florent., Decr. pro Armenis in Bulla Eugenii IV. »Exsultate Deo«. Denzinger o. c. n. 698; Tridentinum, sess. XXII., De sacrificio missae, cap. 7, ibid. n. 945.

¹⁷⁰ Franz o. c. 737 takole pravi: Ihre Grundgedanken haben auch heute noch Wert ... für die erbauliche volkstümliche Erklärung derselben, für welche eine maßvolle Anwendung der rememorativen Allegorie sicherlich nicht unzulässig ist.

PASIVNA ASISTENCA IN SEDANJI CERKVENI ZAKONIK.

(*Assistentia passiva et Codex juris canonici.*)

Prof. dr. Rado Kušej.

Nota. — Brevis replicatio ad deductiones Dris Močnik in hoc periodico p. 97 ss.

G. dr. Močnik, profesor bogoslovja v Mariboru, je priobčil v zadnji številki BV razpravo pod naslovom: »Nedopustnost sodelovanja pri mešanih zakonih brez danega poročstva.« V tem spisu si je nadel nalogo, da ovrže rezultate mojega prispevka v Zolgerjevem Zborniku iz l. 1926. o pasivni asistenci po starem in po sedaj veljavnem pravu zapadne cerkve. Močnikova izvajanja zahtevajo nekaj odgovora iz več razlogov:

1. da se oni čitatelji BV, katerim moja razprava ni lahko dostopna, o obstoječem problemu objektivno pouče;
2. da se preskusi Močnikova argumentacija po njeni logični sklepčnosti in juristični pravilnosti;
3. da se pokaže, da razlaga, ki jo daje avtor odgovoru Sv. oficija lavantinskemu ordinariatu, ni nujna, in da tudi ta odgovor ne pomeni rešitve problema;
4. da opozorimo na besedilo in pomen rešitve interpretacijske komisije z dne 10. marca t. l.

1.

Vsa Močnikova razprava je samo polemika proti mojim izvajanjem. Koj ob početku omenja pisec tudi svoječasno oceno mojega spisa po g. dr. Rožmanu, ki mu je priznal veliko praktično vrednost in ga smatral za znanstveno dobro utemeljenega. To g. Močniku ni všeč, ki naglaša a priori, da rešitev ni pravilna in da vsled tega »nima ne praktične ne znanstvene vrednosti«.

Taka apodiktična trditev o absolutni abrogaciji Lambruschinijevih pisem po kodeksu vzbuja v meni naravnost občudovanje! Žal, da me ne more prepričati, ker argumenti zanjo niso ne juristično ne logično brezhibni. Toda brezmiselno bi bilo, pisati proti Močnikovi razpravi zopet protirazpravo. Dovolj bo opozoriti na sledeče:

G. Močnik mi dela na eni strani preveč časti, na drugi strani pa predstavlja problem preveč enostransko, ker ne omenja niti enega izmed priznanih avtorjev, ki zagovarjajo in so že pred menoj zagovarjali naziranje, da predmetne koncesije rimske stolice niso preklicane.

Naj navedem vsaj tri cerkvene avtoritete:

a) Prümmer D. piše v svojem *Manuale Theologiae moralis* tom. III²⁻³, 1923 n. 754: »... In illis autem regionibus, quibus concessionibus speciales factae et instructiones datae fuerant a S. Sede ad praecavenda maiora mala (e. g. ad evitandum scandalum publici concubinitus aut ne contrahatur matrimonium coram ministro haeretico) parochus ejusve vicesgerens potest iisdem nuptiis passive assistere tamquam testis qualificatus, excluso tamen quovis ecclesiastico ritu. Itaque assistentia sic dicta passiva dehinc non jam est valida, nisi adsit privilegium speciale.«

V enakem smislu se izraža o predmetu veleugledni moralist Tanqueray v svoji *Synopsis Theologiae Moralis et Pastoralis* tom. I^o, 1922 n. 909: »Passiva tamen parochi assistentia a S. Sede toleratur in quibusdam regionibus: a) si lege civili sub gravibus poenis requiratur; b) quoties matrimonium mixtum sine graviori damno impediri nequit, atque insuper Ecclesiae utilitati communique bono expedire videtur, si illud coram parochu potiusquam coram ministro acatholico, ad quem partes facile confugerent, contrahatur. — Caeterum in his casibus parochus ad Episcopum recurrat, et Episcopus ipse ad S. Sedem, si tempus est et agitur de locis, pro quibus haec declaratio data non fuit.«

O obliki pasivne asistence ne govorita posebej ne Prümmer ne Tanqueray. A toliko je jasno, da jo smatrata za dopustno, kjer je bila nekdaž dovoljena s posebno deklaracijo sv. stolice (Prümmer: »datae fuerant«). Torej morajo po njunem prepričanju te deklaracije stati še danes v veljavi.

b) Čisto jasen je glede dopustnosti in oblike pasivne asistence Peter Vidal, profesor kanonskega prava na papeški gregorijanski univerzi v Rimu, ki oskrbuje za ta znanstveni zavod po kodeksu predelano izdajo slovitega Wernzovega priročnika pod imenom »Jus Canonicum«. V tomu V. iz l. 1925. govori na str. 659—661 o našem vprašanju, navaja pod črto vse od rimske stolice glede pasivne asistence

podeljene koncesije, na podlagi katerih je Sv. oficij podal deklaraciji z dne 21. junija 1912 in 2. avgusta 1916, ter pravi glede teh dobesedno: »Ergo illa decreta solummodo respiciebant assistentiam sacerdotis in matrimonio mixto, de se prohibitam, ubi illa tolerabatur, et efficiebant ut tolerantia non extenderetur nisi ad assistentiam mere passivam etiam postquam activa vi decreti Ne temere erat necessaria ad valorem.« Naslednji odstavek prinaša važen zaključek: »Quae particulares dispositiones dicendae sunt cessasse postquam Codex sine ulla distinctione in matrimoniis mixtis jubet interrogationes a sacerdote fieri debere atque esse necessarias ad valorem. Quare ubi ante a tolerabatur assistentia passiva, nunc erit tolerata eadem assistentia sed adhibitis interrogationibus de consensu; ideoque conceptus assistentiae mere passivae nunc importat exclusionem cuiusvis ritus sacri, sed includit exquisitionem consensus per consuetas interrogationes.« Z odgovorom, danim praškemu ordinariatu 26. novembra 1919, po Vidalu »S. O. declaravit, derogationem factam decr. Ne temere per decreta S. O. in textu relata (z dne 21. junija 1912 in 2. avgusta 1916) per Codicem fuisse abrogatam«.

Dal sem tu izraženemu naziranju rimskega cerkveno avtoriziranega učenjaka v svoji razpravi samo širšo pravno-historično in koncizno juristično-logično utemeljitev, katero odpravi g. Močnik z eno samo gesto, da je rešitev nepravilna, zato brez praktičnega in brez znanstvenega pomena! Bolj znanstveno je na vsak način njegovo pozivanje na prijatelja iz Bavarske, ki mu sporoča, da so Bernettijeve instrukcije izgubile veljavo! Brez dvoma pa nasprotuje v znanstvenem svetu priznanim običajem, da se pri pobijanju mnenja enega avtorja vsi drugi, ki z njim soglašajo in na katere se izrečno sklicuje, popolnoma zamolčijo. Seveda bi bil nastop proti uglednim cerkvenim možem nudil manj izgleda na cenen uspeh kakor nastop proti laiku, ki se čitateljem ali poslušalcem pokaže brez vsake družbe, po možnosti še kot zagovornik za cerkev nevarnih nauk!

c) Koj ko je Zolgerjev Zbornik izšel, sem poslal poseben odtis svoje razprave med drugim profesorju na teološki fakulteti v Grazu g. dr. Haringu, ki jo je z vidnim zanimanjem preštudiral in mi pismeno priznal, da je moja rešitev problema

originalna in mogoča. V istem smislu je poročal v Theol.- prakt. Quartalschrift 1927, str. 145 s., podajajoč kratek pregled o problemu pasivne asistence. Kmalu na to mi je uredništvo omenjene revije pisalo, da smatra avstrijski episkopat vprašanje za tako važno, da se misli obrniti skupno na rimsko stolico s prošnjo, da se povsem razčisti. Glavni motiv, kateri škofo vodi, da je »die Gültigmachung sehr vieler ungültiger Ehen«. Jaz sem bil s tem zadovoljen, kajti v Rimu, kjer uživa Quartalschrift ugled in pozornost, bodo po njej zaznali tudi za moj poskus rešitve čedalje bolj pereče zadeve, katerega zavrnitev po g. Močniku mi spričo Haringovega priznanja ne dela preveč preglavice. Na vsak način je bil znanstveni namen moje razprave dosežen s tem, da ste jo dve ugledni katoliški reviji, namreč Archiv für kath. Kirchenrecht 1926 in omenjena Quartalschrift registrirali.

2.

G. Močnik secira včasih tudi poedine moje stavke, celo izraze, in jih označuje kot nepravilne in pogrešne, dasi njih smisel ne more biti niti najmanj dvomljiv. Tako pravi na str. 106: »Napačna je trditev, da je bila pri mešanih zakonih v smislu dekreta Tametsi brez ozira na to, ali so stranke dale garancije, pasivna asistenca sploh edino dopustna oblika sodelovanja.« Temu nasproti ugotavljam jaz, da je pogrešna Močnikova trditev, da pozna dekret »T a m e t s i« za dopustnost poroke samo a k t i v n o asistenco, ker dekret o obliki asistence sploh ne govori in ker so bili po tridentinskem pravu veljavni in dopustni tudi zakoni, pri katerih sklenitvi župnik sploh ni spregovoril besedice, ampak so stranke brez vsakega njegovega sodelovanja pred njim svojo voljo izjavile. To je v teoriji sploh nesporno in je Močnikova trditev v nasprotju z njo. Na drugi strani je pa za vsakoogar v tem vprašanju količkaj informiranega jasno, da pomenijo moje besede »v smislu dekreta Tametsi« isto kakor »v smislu tridentinskega prava«, ki se je na osnovi dekreta Tametsi razvilo v teoriji in praksi. Da je po občem pravu, veljavnem pred kodeksom, bila tudi pri celebraciji dispenziranih mešanih zakonov dopustna samo pasivna asistenca, o tem se naj prepriča g. Močnik iz Benedikta XIV. dela De synodo dioecessana L. VI. c. V. n. 5, in če hoče iz S c h u l t e j a, System des kath. Ehrechts, str. 272 s.,

da drugih avtorjev ne omenim. Če stvar ni bila taka po starem pravu, zakaj neki celo C. J. C. dela razliko med sodelovanjem pri dispenziranih mešanih in pri čisto katoliških zakonih. Močnik pač ne loči bistvene, t. j. pravno edino, mero-dajne, in nebistvene oblike asistencije, zato je mogel zapisati kanonistično nevzdržen stavek, da je bila pasivna asistencija po dekretu Tametsi samo fizično, ne pa moralno in pravno mogoča!

Svojo od Močnika grajano trditev, da se koncesije Gregorja XVI. in L. instrukcije nanašajo na dovolitev katoliške poročne oblike, vzdržujem v polnem obsegu. Seveda ta dovolitev ni bila izražena *expressis verbis*, ampak vsebovana je v izjavi sv. stolice, da hoče trpeti (*tolerare*), da se sklepajo mešani zakoni brez dispenze pred katoliškim župnikom. Koncesija te tolerance je torej *principale*. Brez nje bi bilo sploh vsako sodelovanje katoliškega župnika izključeno, tudi čisto pasivno zadržanje. Kaka logika je v tem, če pravi Močnik, da se apostolske koncesije nanašajo na pasivnost asistencije in ne na asistenco sploh? Vprašam, ali more nastati vprašanje po kakovosti sodelovanja, če je pa sodelovanje samo zabranjeno? Pasivnost je samo logična posledica koncedirane tolerance na sebi nedovoljene asistencije. Kolikor izjavi vrhovni cerkveni zakonodajalec, da hoče vsled sile razmer tudi nekaj pravno nedovoljenega trpeti, postane tej izjavi kongruentno dejanje cerkvenega organa zanj dovoljeno. Zato v resnici lahko govorimo s stališča sodelujočih verskih organov o dovolitvi katoliške poročne oblike, ki pa ostane napram nupturientom samo tolerirana in vsled tega pravno še vedno nedovoljena. To vendar vse jasno sledi iz besedila danih koncesij samih in ničesar drugega moja izvajanja ne trde. Ravno radi tega, ker ostanejo taki zakoni nedovoljeni, se je moralo sodelovanje župnikov, ki je za veljavnost potrebno, reducirati na minimum. Ta minimum je bilo pasivno zadržanje župnika, ker po tridentinskem pravu aktivno sodelovanje ni bilo pogoj za veljavnost zakona. Po koncesijah gre za omogočenje sklepanja veljavnih, ne pa tudi dovoljenih zakonov. Za veljavnost je potrebna asistencija katoliškega župnika, njena oblika je bila po prejšnjem pravu postranskega pomena. Že iz tega sledi, da je »*tolerantia assistentiae*« katoliškega župnika pri nedispenziranih mešanih zakonih »*principale*« predmetnih koncesij, pasivnost pa samo

»quale«. Bistveno je prvo, drugo samo zunanji izraz na sebi odklonilnega stališča cerkve, ki dopušča zgolj to, kar je za veljavnost zakona absolutno potrebno. Vsa izvajanja Močnikova, s katerimi hoče dokazati, da je predmet koncesij pasivnost asistence in ne asistencija sploh, so logično nevzdržna in gredo mimo cilja, ki ga zasledujejo, ker tega, kar hoče Močnik z njimi na svojih ugotovitvah ovreči, v svoji razpravi trdil nisem in tudi nisem hotel trditi. Sicer je pa iz instrukcije S. C. C. 16. aprila 1795 župniku škofu, ki jo citira Močnik, najbolje razvidno, da so negotovost in dvomi (*angustiae*), ki so duhovščino napolnjevali, izvirali iz dejstva njihovega sodelovanja pri mešanih zakonih in ne iz njegove kakovosti. Sodelovanje, bodisi aktivno ali samo pasivno, pa pomeni po tridentinskem pravu katoliško poročno obliko, ki je postala po omejenih koncesijah tudi nupturientom mešane veroizpovedi brez danih garancij dostopna. Za to je šlo katoliškim škofom in njihovemu duhovništvu in za to je šlo v prvi vrsti protestantom, da se tako na zunaj pokaže ravnopravnost njihove vere s katoliško. Brez tolerance asistence kat. župnika, t. j. brez omogočenja kat. poročne oblike, bi tudi o pasivni asistenci ne mogli govoriti. Zato g. Močnik nikogar ne bo prepričal, če trdi, da je razlika med načinom in dejstvom sodelovanja brezpomembna in da se koncesije nanašajo neposredno na pasivnost asistence in šele posredno na asistenco samo (!!).

G. Močnik ni mogel ovreči mojih razlogov, da je smatrati Lambruschinijeve instrukcije za privilegije v smislu c. 4 C. J. C., on trdi samo, da so kot privilegia contra jus antepianobenedictinum prenehali, ker je danes kodeks izključni zakon! Kakšen pomen ostane potem še cc. 4, 71 in 60 C. J. C.? Ti predpisi govorijo odločno proti Močnikovi tezi, ker bi izgubili potem sploh vsak smisel. Res je nasprotno, da, ker niso privilegiji izrečno opozvani, veljajo še danes! Tudi Ojetti, na katerega se Močnik sklicuje, ne govori v njegov prilog. Ojetti zastopa mnenje, da ostanejo po c. 4 v veljavi samo privilegia praeter, ne pa privilegia contra jus. Tudi če ima Ojetti prav, kar pa na tem mestu ne bomo raziskovali, ni s tem za pravilnost Močnikovega naziranja prav nič dokazano, ker ni res, da gre za privilegia contra jus, kajti koncedirana toleranca se

tiče po prejšnjem in sedanjem pravu veljavnega, a nedovoljnega pravnega čina in ni v kodeksu izrečno nikjer preklicana.

3.

Nekaj drugega je vprašanje — in to prof. Haringovim izvajanjem v *Theolog.-praktische Quartalschrift* 1927, str. 145 s. rad priznam — da li je od mene podana rešitev našega problema skladna z intencijami, ki jih sv. stolica s strogim izvajanjem predpisov o dopustnosti mešanih zakonov zasleduje. Dosedanja praksa in tudi oba odgovora Sv. oficija se držita predpisov kodeksa. Če bi bilo pa, kakor meni g. Močnik, juristično povsem jasno, da je, odkar velja novi kodeks, sploh vsaka asistenca kat. župnika pri sklepanju mešanih zakonov brez garancij absolutno zabranjena, zakaj so potem celo rimski kanonisti nasprotnega mišljenja in zakaj sv. stolica okleva, dati jasno izjavo v svojem službenem glasilu A. A. S.? Vse, kar imamo od nje, sta odgovora Sv. oficija praškemu in lavantinskemu ordinariatu. O le-tem pa širša javnost pred Močnikovo razpravo sploh nič vedela ni. Močnik seveda misli, da je s to instrukcijo moja ugotovitev, da veljajo Lambruschinijeva pisma še danes, vsaj za lavantinsko škofijo ovržena. On precenjuje pomen instrukcije, glede katere velja to, kar je zapisal prof. Hilling v A. f. k. K. R. 1927, str. 534 o nekem drugem navodilu istega oblastva: »Odloku ne gre pripisovati veljavnosti preko poedinega primera. Kajti doslej ni bil razglašen v službenem oglasniku sv. stolice. Ker pa spada (odlok) nedvomno pod predpis c. 17, § 2, po katerem se morajo tolmačenja, ki kak zakon zožujejo ali razširjajo ali pa kak dvomljiv zakon razjasnjujejo, razglasiti, bi bila službena promulgacija za naš primer neobhodno potrebna. Vrh tega je uvaževati, da pridržuje motu proprio Benedikta XV. »Cum juris« z dne 15. septembra 1917 (A. A. S. IX. 483) avtentično razlaganje samo interpretacijski komisiji kodeksa. Nalašč navajam razloge priznane cerkvene osebnosti, ker je z njimi podprto moje mnenje o pomenu svoječasnega odgovora praškemu ordinariatu in obenem točno določen smisel mojega izraza »avtentična razlaga«, katerega pomen hoče g. Močnik oslabiti s tem, da reklamira avtentičnost tudi za odgovor Sv. oficija. Vzporeditev avtentične razlage zakonov in avtentičnosti odlokov kakega oblastva je vsekako na poseben način znanstvena!

Hilling izvaja (l. c. str. 571 ss.) popolnoma pravilno, da so odloki rimskih oblastev lahko tudi pravno pomotni. Celo če smatramo, da je odgovor Sv. oficija lavantinskemu ordinariatu za vprašajoče oblastvo obvezen, pomeni to samo, da se vsled njega pasivna asistenca v lavantinski škofiji ne bo izvajala, nikakor pa odgovor ne znači, da so predmetni privilegiji de jure ugasli. Ako poudarja odlok: *contrariae praescriptiones et contraria indulta per ipsum codicem abrogata sunt*, je s temi besedami izraženo samo naziranje Sv. oficija za konkreten primer na posebno vprašanje, ne pa v svrhu, da se dá z njim za celotno cerkev veljavna norma. Navzlic odloku ostanejo Lambruschinijeve instrukcije tudi za lavantinsko škofijo tako dolgo objektivno pravo, dokler jih sv. stolica kot privilegije izrečno ne prekliče ali ne izjavi, da so bile smatrati zgolj kot partikularni zakoni, ki so po 6. n. 1. C. J. C. izgubili svojo moč.

Niti eno niti drugo se doslej ni zgodilo, dasi je rimski stolici brez dvoma znano, da je ordinarijem dostikrat težko, odbijati prošnje katoličanov, naj se omogoči tudi katoliška poroka, dasi nekatoliška stranka zahtevana poročstva odklanja. Res je, da se doseže isti uspeh potom sanacije v korenini, toda ta sanacija na zunaj navadno ni vidna in dotični katoličan se vsled svoje nekatoliške poroke smatra od drugih cerkvenih članov skoraj vedno za odpadnika. Največkrat pa v istini odpadnik postane.

4.

Oprezno in previdno postopanje sv. stolice v tem vprašanju dela vtis, kakor da zanjo še ni prišel čas, izreči dokončno besedo o obstoju ali ugasnitvi svojodobno izdanih partikularnih predpisov o asistenci pri nedovoljenih mešanih zakonih. V tem pogledu je posebno poučna pravkar v službenem vatikanskem glasilu priobčena izjava interpretacijske komisije z dne 10. marca t. l. (A. A. S. XX, pag. 120). Dubium je formuliran tako: *An canone 1102, § 1 revocata sit facultas, alicubi a S. Sede concessa, passive assistendi matrimoniis mixtis illicitis*. Responsum se glasi: *Affirmative*. Ta odgovor potrjuje samo to, kar je Sv. oficij že prej izjavil, in pomeni nujno samo negacijo pasivne asistencie v smislu tridentinskega prava, ki po kodeksu za veljavnost ni več zadostna. On znači z drugimi besedami, da sta dekreta Sv. oficija z dne 21. VI. 1912 in z dne

2. VIII. 1916 abrogirana in da mora sedaj celebrator tudi pri nedovoljenih mešanih zakonih stranke za konsenz vprašati. Jasno je sedaj za ves katoliški svet, da je prejšnja pasivna asistenca po svoji obliki izginila, a s tem stopa vprašanje starih privilegijev in indultov, po katerih katoliška cerkev tolerira veljavno sklepanje nedovoljenih mešanih zakonov, morda še bolj kot prej v ospredje.

Bolj zanimivo nego odgovor je vprašanje, ki ga je komisija rešila. Sestavljeno je pa oboje tako preudarno, da ostane na eni strani ves problem slej kot prej odprt, da se pa na drugi strani varuje princip, da so pred vsem merodajna določila kodeksa.

Pred vsem je značilno dejstvo, da je v vprašanju rabljen izraz *f a c u l t a s*, kar potrjuje pravilnost nazora, da gre za pooblastila škofom, torej za privilegije. Poudarek je po mojem mnenju na besedah *p a s s i v e a s s i s t e n d i*, ki so razumeti v smislu prava, veljavnega pred kodeksom, kakor jasno izhaja iz citacije c. 1102, § 1, po katerem zgolj pasivno zadržanje duhovnika poročitelja za veljavnost ni več zadostno. Ker omenjeni kánon nobene izjeme ne pozna, odgovor komisije ni mogel biti niti najmanj dvomljiv. O tem, da je pasivna asistenca v obliki, veljavni pred kodeksom, prenehala, so si na jasnem tudi oni, ki so prepričani, da predmetne koncesije niso odpravljene. Zato jih rešitev komisije niti najmanj ne bo prese-netila. Obratno, ta rešitev bistveno podpira pravilnost načina, kako presoja in razlaga sedanje stanje problema *W e r n z - V i d a l* (zgoraj, str. 258), kateremu sem se jaz v svoji razpravi pridružil. Spričo te sedaj res avtentične razlage c. 1102, § 1 stopa pomen instrukcij Sv. oficija praškemu in lavantinskemu ordinariatu celo v ozadje, že iz razloga, ker nista obče znani. V prilog zagovornikom veljavnosti koncesij se lahko navaja tudi dejstvo, da po razglasitvi dekreta »Ne temere« ni bil dvomljiv nadaljnji obstoj teh partikularnih predpisov, ampak samo način njih izvajanja. Dvom glede izvajanja je sedaj razčiščen. Vprašanje o nadaljnji veljavnosti privilegijev pa ni bilo stavljeno. Sv. stolici je doslej vedno dobro uspelo, ogniti se jedru cele zadeve, ker so vsi predloženi dvomi poudarjali pasivno asistenco, o kateri po novem pravu v istini ne moremo več govoriti. Rimskim oblastvom pa tudi ne smemo zameriti, če se morda zavestno ogibajo prilike, dati izjavo, da hoče

sv. stolica trpeti slej kot prej pravno nedovoljene čine. Morda bi njenim intencijam bolje odgovarjalo, da se ordinariji tozadevno ravna po svoji vesti. Saj bi službeno izjavo, da indult o toleranci še velja, res znali tolmačiti nepoklicani kot slabotno odstopanje cerkvenega vodstva od slovesno uzakonjenih načel. To je morda pravi razlog za to, da sv. stolica toliko časa ni dala v službenem glasilu nobene izjave in da je tudi odločba z dne 10. marca tako previdno stilizirana. Ako bi škofje navzlic tem uvaževanjem smatrali za potrebno, da dobe iz Rima povsem jasen odgovor, bi se mogel dubium mogoče formulirati takole: *An etiam hodie, secundum instructiones et declarationes a S. S. olim nonnullis dioecesibus datas, sub conditionibus ibidem positis toleranda et indulgenda sit assistentia in matrimoniis mixtis illicitis ita ut parochi, excluso omn exxlesiastico ritu, ad normam can. 1102, § 1 exquirant excipiantque partium consensus.*

Dokler ne pride do jasne rešitve, ostane vprašanje sporno in vsakemu je svobodno, zastopati eno ali drugo mnenje. Za sodnike o tem, katero mnenje je pravilno, so poklicani najprej čitatelji, nato praksa in kot zadnja instanca zakonodavno oblastvo, dočim pristoja avtorjem samim zgolj pobijanje argumentov zastopnikov nasprotnega naziranja. Zato je g. Močnik, kolikor je zaključke moje razprave obsodil kot nepravilne, vsled tega spis sam kot neznanstven in brez praktične vrednosti, kot znanstvenik svojo kompetenco prekoračil.

OKULTIZEM V GRŠKIH ORAKLJIH IN MISTERIJIH.

(*De occultismo in oraculis et mysteriis Graecorum.*)

Dr. L. Ehrlich — Ljubljana.

Summarium. — In dissertatione praecedente (pag. 123—149) auctor admonuit spiritistica phaenomena in luce comparativae historiae religionum considerata esse. In praesente inquisitione ostendit occultismum intime cohaerere cum cultura matriarchali quae vocatur. Hic intimus nexus clare apparet in oraculis, praesertim Delphico, in cultu Aesculapii, in mysteriis Dionysi, Demetris, Magnae matris, Deae Syriae.

Moderni spiritizem je izrezek iz kolosalnega fenomena, ki je imel v zgodovini človeštva izredno ulogo, tako da je dobršen del kulturne in verske zgodovine človeštva z njim pre-

pleten. Za to smatram metodo, ki hoče problem spiritizma reševati iz pigmejske perspektive modernega spiritizma, za pogrešeno. Zgodovina spiritizma kaže presemeljive rezultate. Okultizem je vkoreninjen v nekrščanskih verstvih kulturnih in primitivnih narodov, v krščanstvu je izgubil svojo domovinsko pravico in se javlja več ali manj le sporadično, zato ne nudi zgodovina krščanskih narodov dosti široke podlage za temeljito raziskovanje tega pojava.

Pri poganskih narodih je spiritizem sestavni del mogočnega kulturnega toka, ki valovi preko cele zemlje in ki ga danes imenujejo etnologi matriarhalno kulturo.

Pisatelji, ki so nam doslej skušali orisati zgodovino spiritizma, tega dejstva niso znali upoštevati, njihova zgodovina zato ni pragmatična in ne sega problemu do dna¹.

Preden razpravljamo o notranjem bistvu okultnih problemov in o njihovi istinitosti, moramo spoznati izvor raznih komponent okultizma in celoto njegovih pojavov; zato razpravljamo najprej o sledečih problemih.

1. Matriarhalna kultura — kulturno ozadje okultizma;
2. dokaz iz višjih kultur;
3. dokaz iz nižjih kultur.

Zibelka okultizma v matriarhatu.

Kulturno-historična šola je v zadnjih desetletjih ugotovila, da je človeška kultura, ki se izkazuje kot vedno bolj zamotan kompleks različnih komponent, nastala in se razvijala pod vplivi mnogih činiteljev: pred vsem vsled mogočne pobude iz najdljivih ženijev, selitve in mešanja raznih kultur, geografskega okolja.

Eden najmogočnejših kulturnih valov ali krogov je kultura poljedelstva, v kateri stopi žena v ospredje vsled svoje gospodarske važnosti. Nekje in nekda (podatkov nimamo) je žena vsadila prvo seme v zemljo in si gospodarsko udinjala

¹ Vesme-Feilgenhauer, *Gesch. des Spiritismus*, 1898, Kiesewetter, *Die Entwicklungsgesch. des Spiritismus von der Urzeit bis zur Gegenwart* 1893, Ludwig, *Geschichte der okkultistischen (metapsychischen) Forschung von der Antike bis zur Gegenwart* 1921.

naravo. Obdelovanje zemlje je postalo glavni vir življenja in žena, poljedelka, nositeljica gospodarskega življenja, je dobila nadvlado nad moškim. Zemlja je v posesti žene in otroci dedujejo po materi posest in ime. »Mati zemlja« vpliva tudi na verske ideje.

V najstarejši kulturi (pigmejski in tasmanski) je človek častil najvišje bitje, stvarnika in zakonodajca, torej pravega Boga. Nekoliko pozneje postavi na mesto najvišjega bitja prvega človeka, praočeta, čigar simbol vidi v luni, ki v svojih raznih fazah tako slikovito predstavlja človekovo usodo. V poljedelski kulturi začne častiti pramater namesto praočeta in tudi luna je zdaj ženskega spola, pramati luna. V tej kulturi boginja pramati postane tudi »mati zemlja« po razumljivi analogiji. Kakor se iz pramatere razvije več človeški rod, tako iz matere zemlje vse življenje v naravi.

Vsled vpliva lunarne mitologije dobi boginja mati dva boga pomočnika. Mitološka fantazija personificira svetlo in temno fazo lune kot lunarna junaka ali kot bogova poleg matere boginje.

V istem slogu ustvarja religiozna fantazija matriarhalne kulture vse polno duhov: »mati zemlja«, ki je že personificirana, rodi duhove rastlin, dreves, šum, rek, gora itd. Nastane animizem, ki poživlja z duhovi vso naravo. K temu je bržčas pripomoglo dejstvo, da zapadejo vsi mrtvi materi zemlji in živijo v njej kot duhovi, ker je človek iz mnogih drugih ozirov veroval v posmrtno življenje.

Da se razumemo: s to razlago nočemo reči, da so vsi duhovi izmišljotina človeške fantazije in da ni človek prvotno v prazgodovini že vsled prarazodetja veroval v duhove, dobre in slabe, poudariti smo hoteli samo, da je v matriarhalni kulturi nastal z e m s k i i n p o d z e m s k i značaj mnogih duhov. Kulturno-historična šola je ugotovila, da je animizem širom zemlje v tesni zvezi z matriarhalno kulturo.

Mnogoterim duhovom narave se je človek začel klanjati in jih častiti, kar nam pojasni nastanek verskega animizma ali kulta bogov narave.

V matriarhalni kulturi, ki stremi za tem, da obvlada in izkorišča naravo in zemljo, je človek skušal priti z duhovi narave v ožje stike, jih obvladati in to je skušal doseči s posebnimi zelo kompliciranimi obredi, ki gredo za tem, da se

človek polasti duhov, oziroma da je od njih obseden in da se iznebi svoje osebnosti. Ta umetnost je duhovna magija in tisti, ki se na njo razumejo, so posredovalci (šamani, čarovniki itd.). Ekstaza, »verski entuziazem«, orgiastična omama, bistrovidnost, prorokovanje (pod vplivi duhov) imajo svoj izvor v stari matriarhalni kulturi.

Grška kultura.²

Namenoma izberem iz zgodovine oni izrez poganke kulture, ki ga najbolj poznamo, ker je ohranjenih toliko virov. Grki so prišli med l. 2000.—1500. pr. Kr. s severa v sedanjo Grčijo. Pred njimi so bivala tam predarijska plemena Pelasgi ali Lelegi, ki so bili v sorodu z Etruski, Iliri, Liguri itd., imeli svoj lasten jezik, ki ga grški pisatelji označujejo kot barbarskega, in so bili bržčas temne polti. Njihova visoka kultura, ki jo poznamo iz Schliemanovih razkritij v Miken in Evansovih na Kreti, se je odlikovala po monumentalni stavbeni umetnosti in je danes znana pod imeni »mikenska, starokretska, egejska«.

V to predgrško kulturo spadajo mnogoštevilni bogovi poznejše grške mitologije: Hera, Afrodita, Posejdon, Dionysos, Demeter, Kore-Persephone³. Saj trdi tudi Herodot, da so imena bogov prišla iz Egipta ali od Pelasgov.

Grki so kot mladi čvrsti nomadi zavojevali deželo, sprejeli so pa višjo tehniško kulturo »premaganih barbarov«, njihovo poljedelstvo, pa tudi mnogo versko-mističnih elementov. Kultura Pelasgov je bila tipično matriarhalna; v verskem oziru je bila mati boginja v ospredju, okrog nje pa je mrgolelo bogov in boginj vegetacije in narave.

Grki so prinesli s seboj silno važen verski element: Zeusa, starega nomadskega boga nebesnih višav, ki je isti kot vedski »Dyaus« in iranski »Ahura Mazda«. Grški Zevs je nadčloveško bitje, vsevidni, vsemogočni, nesmrtni, nespremenljivi bog, varuh prisege in pogodbe, zakonske zvestobe, prijateljstva in gostoljubnosti. Aischylos pravi o Zeusu: »O kralj

² Reallexikon der Vorgeschichte (Max Ebert, Berlin 1924) pod: Griechen, Mykenische Kultur, Doppelaxt.

³ Oštir, Arhiv za arbanasku starinu, jezik i etnologiju, IV, 13, 46.

kraljev, blaženi med blaženimi, o srečni Zevs, o Zevs srečni kralj!«⁴

Vzvišenost in zmagovitost nebesnega Zevsa nad prejšnjimi htonskimi (zemskimi) božanstvi razberemo iz Homerja in Hesioda.

Matriarhalni značaj predarijske kulture.

Evans je iz mnogoštevilnih izkopin v Knosu na Kreti spoznal, da prevladuje v stari kulturi žensko božanstvo. Dva leva sta mu ob strani. Posebni simboli tega božanstva so rogovi bikov, biki sploh in pred vsem sloviti »labris«, kar pomeni dvorezilo, dvorezno sekiro, ki se nahaja v nešteti varianth kot dekorativen motiv ali kot simbol v rokah ženskega božanstva (nikdar moškega) ali med rogovi bikove lobanje. Mnogo figuric je s kačami ovitih. Slike nadalje predstavljajo ekstatične ples, da se drevesa tresejo in vejice lomijo. Našle so se sfinge, bitja pol človeška pol živalska, ženske figurice z glavo krave in ovce: skratka plesi in maske. Udomačen je bil tudi kult kamenov.

Iz primerjalne astralne mitologije⁵ vemo, da so rogovi bikov in kače tipični simboli luninih krajcev, kamen simbol temne lune, matere lune. Tudi labris smatram kot lunarni simbol, ker ima obliko luninih krajcev. Lahko je služilo tudi kot orožje, saj je v Avstraliji tudi orožje bumerang simboli-ziralo luno. Če nosi na Kreti samo žensko božanstvo »labris«, je to razumljivo, ker je to božanstvo v matriarhalni kulturi identično z materjo luno. V tej zvezi je lunarni značaj »labrisa« uumljiv.

Tudi eminentna vloga bika, goveda sploh na Kreti kaže na matriarhalno kulturo, kajti govedoreja je nastala kje v južni Aziji in je v zvezi z matriarhalno kulturo.

Maske in ekstatični plesi so tipičen pojav matriarhalne kulture, v kateri nastajajo kot reakcija proti ženskovladju tajne moške zveze, ki uprizarjajo v pošastnih maskah ples, da našemljeni kot duhovi plašijo ženski spol⁶.

»Boginja mati« je obvladala vse območje Sredozemskega morja pod različnimi imeni. Na Kreti se je imenovala Reja,

⁴ Habert, *La Religion de la Grèce antique*, 1910, p. 314.

⁵ Ehrenreich Paul, *Die allgem. Mythologie*, 1910, p. 114 s.

⁶ W. Schmidt und Koppers, *Völker und Kulturen I*, str. 275, 507.

v Atiki Atene, v Eleusini Demeter, na Cipru Afrodite, v Traciji Semele, v Siriji Atargatis, v Egiptu Izis.

Ko nomadski staroarijski bog Zevs z Grki zmagovito prodira, prevzame deloma vlogo »boginje matere«, deloma mora delati kompromise. Tako je v Kariji Zevs vzel ženski »labris« v svoje roke in se je častil kot Zevs »Labraundenos«. Hesiodski mit, ki pripoveduje, da je Reja, Kronova žena, rešila sinčka Zevsu pred požrešnim očetom, ki ji je že vse druge otroke požrl, v neki votlini, je izrazit simbol mešanice dveh kultur. Ko Zevs doraste, odvzame Kronu vlado⁷. Požrešnost očeta Krona, ki svoje lastne otroke požira, je bržčas simbolični izraz pojemajoče lune. Zevs, ki je skrit v votlini in pride na svetlo ter premaga Krona, je mlaj, ki prehaja iz temne lune in polagoma narašča ter prevzema vlado od nje. Toutain, *L'Archéologie religieuse de la Crète ancienne*⁸ ugotavlja, da sta bili na Kreti dve božanstvi, višje žensko in nižje moško (kot sin ali mož prvega). Sedaj nam je stvar jasna. Nomadski bog Zevs se v matriarhalni kulturi identificira z lunarnim svetlim junakom in dobi lunarne poteze, proces, ki se ponavlja analogno po mnogih mitologijah širom sveta.

Če nam Homer slika večkrat domače prepire Zevsu s Hero, če grška mitologija poroča o »izvenzakonskem občevanju« Zevsu z Demetro, Diono, Semelo, je to samo mitološka oprema zgodovinske amalgamacije nomadske in matriarhalne kulture.

Sv. Avguštin⁹ nam je ohranil dragoceni mit o rivaliteti Posejdona (Zevsovega brata) in boginje Atene za vlado nad atenskim mestom. Prepri so odločili Atenčani z glasovanjem v prid boginje Atene. Zmagale so namreč ženske z enim glasom večine, kajti tedaj je bilo še žensko glasovanje v navadi. Moški so se maščevali nad ženskim spolom, da so vzeli ženskam pravico glasovanja v javnih zadevah in da se novorojenci ne smejo več imenovati po materi. Bolj naiven in jasen dokaz za prehod od matriarhalne kulture do patriarhalne ni lahko mogoč.

Mnogo se trudijo pristaši zastarele evolucionistične šole, da bi spravili vse pojave grške in predgrške verske mitologije

⁷ Habert, o. c. 274.

⁸ Habert, o. c. 129.

⁹ De civitate Dei 18, 9.

in verskega udejstvovanja v neko genetično vez in da bi psihološko razložili, kako se je baje človek od češčenja narave dvignil do antropomorfističnih bogov. Ne razvoj, ne prehod od nižjega elementa do višjega, marveč trčenje nebesne Zevsove kulture z zemsko kulturo »boginje matere«: to dokazujejo zgodovinska dejstva. Posledica tega zgodovinskega dogodka so bile razne kompromisne tvorbe kakor proročišča v Delfih in drugod, misteriji v Eleusini, Mali Aziji, kult Eskulapa in Dionysa. Pri teh kompromisnih tvorbah se pojavlja mediumizem in okultizem v zelo izraziti obliki, njihova analiza nam bo pokazala, da izvira ta element iz matriarhalne kulture, ne pa iz Zevsove.

Orakelj v Delfih.

V Grčiji je bilo 22 proročišč, v katerih se je baje javljal Apolon, nadalje so bila proročišča, kjer so se javljali polbogovi Herakles, Trofonij (v Boiotiji); v Tesaliji in Herakleji (Propontis) so baje mrtveci govorili po oraklju.

Najslavitejše proročišče je bilo v Delfih, kjer je Apolon nad 1000 let (Plutarh trdi 3000 let) s svojim orakljem odločilno vplival na zgodovino Grkov. Platon¹⁰ pravi, da je privolitev delfijskega oraklja potrebna za ustanovitev svetišč, za ureditev kulta božanstev, demonov in herojev. (Grki so imenovali vse duhove demone, šele v krščanski dobi je demon tipični izraz za zle duhove). Nadalje so Grki vpraševali orakelj za nasvet pri ustanovitvi novih kolonij, pred napovedjo vojne, državniki so se pozivali na Apolona glede zakonodaje (tako Likurg za zakonodajo v Šparti, Solon v Atenah itd.).

V templju je bila nizka kamenita soha, ki so jo Grki smatrali za popek, središče zemlje (*ὀμφαλος γᾶς*). V bližini je bila zemska odprtina, iz katere so puhteli omamljivi sopari, in nad njo je bil trinožen stolček. Kadar so želeli klienti Apolonov nasvet, je sedla pitija na stolček ter omamljena od zemskih soparov in od narkotičnih zelišč, ki jih je žvečila, dajala od sebe histerične glasove, ki so jih »svečeniki« tolmačili, navadno v verzih. Na ta način se je po stoletni grški tradiciji javljal Apolon, ki je veljal kot zaščitnik mantike in bistrovida. Kot

¹⁰ Nilsson, Die Griechen, v Bertholet-Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte, II (1925), p. 358.

pitije so službovale starejše ženske, izbrane iz nižjih, neukih slojev mesta Delfov. V stoletjih pred Kristusom so bile po tri pitije v službi, v dobi rimskih cesarjev ena, polagoma je odgovarjal orakelj samo enkrat na mesec, končno samo še dvakrat na leto. Klijenti in pitija so se morali pred prorokovanjem postiti tri dni!

Mitologija¹¹ pripoveduje, da je Apolon prišel z Olimpa kot Zevsov sin in da je ubil v Delfih veliko kačo *δράκωνα*, zmaja, ki je nosil tudi ime Delfines (baje odtod ime Delfi). Na nekem kovanem denarju je oni *ὄμφαλος* ovit od kače ali zmaja. Po Varronu je *ὄμφαλος* grobišče zmaja.

Homer pripoveduje v svojem himnu na Apolona (II 317), da je Apolon v obliki delfina privabil Krečane iz Knosa (I) v Delfe, da so tam kot *δρυῖνες* vršili kult v njegovo čast, in na nekem reliefu stoji Apolon mogočno in zmagovito zraven *ὄμφαλος*-a, sestra Artemida mu pa v znak kulta izliva v čašo libacijo.¹²

Razlaga: Apolon je zastopnik nebesne olimpijske religije Zeusa, ki prihaja v Delfe, kjer najde kult »matere boginje«. Že dolgo časa poprej (Plutarh govori o 3000 letih) je tam duhovnica, pitija, omamljena od zemskih soparov, bila obsedena od duha pramatere. To je bila mistična iracionalna religija okultističnega klicanja duhov. Pitija je izrazita šamanka. Kamen, ki velja kot popek zemlje in je ovit od kače, simbolizira pramater zemljo in mater luno, izvira pa ta delfijska kultura pramatere iz matriarhalne kulture na Kreti, kakor nam to Homerjev mit tako izrazito namigava.

Taktična poteza Grkov je bila, da je njihov olimpijski bog Apolon prevzel vlogo pramatere, da je on prorokoval; skleniti pa je moral, čeprav je sicer v mitologiji izrazit sovražnik ženskega spola, kompromis s staro ljudsko religijo ter pustiti žensko pitijo kot svojo namestnico v Delfih.

V Delfih je po državniški modrosti Grkov vihtel Apolon svoje žezlo nad Grki in imel nalogo, da javlja Zevsovo voljo. Duhovniki v Delfih so zastopali pri svojih razlagah ideje raci-

¹¹ Pauly-Wissova, Realencyklopädie der klassischen Altertumwissenschaft, 1V, 2522: Delphi.

¹² Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, 3. ed. 1922, str. 320.

onalne in visoko etične religije Zevsove in so v svojih orakljih poudarjali visoko moralo, etična načela prednikov, svetost starih zakonov; Apolon ni bil revolucionar, ampak varuh prastare konservativne Zevsove tradicije. Ne, kar se bo zgodilo, ampak, kaj se naj zgodi v interesu grškega naroda in grških držav, to je orakelj dostikrat napovedal.

Platon je v svojem »Phaidru« proslavljal blagonosni vpliv, ki je izhajal iz proročišč za grško ljudstvo.

Grki so iz državnega interesa mediumizem matriarhalne kulture proglasili kot javno nacionalno državno ustanovo.

Delfi je torej tipičen zgled kombinacije Zevsove racionalne konservativne religije, religije Logosa, z mistično, iracionalno, alogično, okultistično religijo matriarhalnega animizma.

Asklepios.¹³

Grški Asklepios, bog zdravja in čudežnega zdravljenja, je imel na Grškem okrog 90 svetišč. Najbolj znano je bilo njegovo svetišče v Epidauru na Saronskem zalivu v Peleponezu.

V templju (»hieron«) so *θεράποντες*, strežniki boga Asklepija, ozdravljali bolnike. Najprej so se ti kopali, potem so jim strežniki »zacori« zapovedali, da spe v prostoru »abaton«. To spanje na živalskih kožah se je imenovalo »incubare deo« (*ἐχολῆσις*, spati bogu) in v spanju jim je baje Asklepios javljal sredstva za ozdravljenje. Tudi o posebni postelji in mizi izvemo, ki so jo posredovalci med Asklepijem in bolnik uporabljali (cfr. spiritistična mizica).

Gre očitno za hipnotično spanje ali kaj podobnega. Uspavanje, posredovalci, kopeli, mizice nas spominjajo na okultizem. V spanju so strežniki dostikrat z naravnimi sredstvi ozdravljali, baje celo operacije izvrševali, a lahko so se mogla tam dogajati zdravljenja izvennaravnega, okultnega značaja.

V templju ste uživali poseben kult ženski božanstvi Damia in Auksezija, ki sta se pozneje istovetili z Demetro in Koro.¹⁴ V tem se kaže zveza z matriarhalno kulturo.

¹³ Van der Elst, *Vraies et Fausses Guérisons Miraculeuses*, Paris, 1923, p. 132 ss.; Nilsson, *Religion der Griechen*, 1927, p. 88.

¹⁴ Pauly-Wissova o. c. V. p. 2236 s. v. Demeter.

Dionysos.¹⁵

Božanstvo Dionysos je bilo Grkom tuje in v svojem bistvu zoprno. Prišlo je iz Tracije in si je polagoma osvojilo grško ozemlje. Njegov kult se je praznoval vsako leto in je bil iracionalen in orgiastičen. Ženske, ki so bile združene v posebnih družtvih (v Atenah Tijade, drugod Menade ali Bakantke), so ponoči, odete v srnjakove kože, nekda tudi maskirane, ob divjem udarjanju bobna in zvokih flavt, z bakljami v rokah, omamljene od pijač, v divjem plesu med markiranim mukanjem bikov drvele v gozd in tam na kaki višavski planoti v ekstazi raztrgale živega bika ali ovco, pile še toplo kri in uživale sirovo meso. Na ta način so se hotele združiti z bogom Dionysom v ekstazi, to se pravi iznebiti se svoje osebnosti in biti obsedene od Dionysa. Bika, ki so ga raztrgale, so imele za Dionysa.

V slovesnih procesijah na čast Dionysu so nosile menade v sprevodu phallos (simbol plodnosti?), ki je sploh v tesni zvezi z Dionysom. Euripid je v svojih Bakantkah podaj sijajno sliko tega kulta.

Razlaga: Za časa Homerja je bil Dionysos skoraj neznan; v Olimp med bogove ga Grki nikdar niso sprejeli. Euripid ga slika kot plavolasega mladeniča, ki je prišel iz Lidije v Grčijo. Navadno velja Tracija kot njegova domovina. Dionysos je torej Grkom prvotno tuj. O njegovem rojstvu se pripoveduje, da je izšel iz zveze Zeusa s Semelo in da ga je Zeus bil skrtil pred Hero v svojih bedrih. Ko stopi Dionysos na svetlo, je njegovo čelo s kačami ovito in ima bikove rogove. Menade pletejo pri kulturnih prireditvah kače v svoje lase, da bi se prilile Dionysu. Rogovje in kače kažejo na kult pramatere lune. Maske in plesi kažejo isto. O bobnih pravi Euripid v uvodu, da sta jih iznašla Dionysos in boginja mati Reja: zanimiva opomba, kajti boben je po vsem svetu tipično godalo za matriarhalno kulturo. Htonski ali zemski izvor Dionysa kažejo njegovi priimki Bromios in Sabazios¹⁶. Bromios pomeni opojno pijačo iz ovsa (pivo); Sabazios pride od Sabaja, kakor poroča Ammianus

¹⁵ Nilsson, Religionsgeschichte etc., II, p. 365, 366. — Euripid, Bakantke.

¹⁶ Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion III (1922), str. 417 s.

Marcellinus, in je opojna pijača, ki so jo delali domačini v Iliriji iz žita; tudi Hieronim poroča (In Isai. 6, 19), da pride-lujejo domačini v Dalmaciji in Panoniji pijačo iz sadežev. Sa-va pomeni v etruškem jeziku zemljo (Oštir).

Vse to kaže na predgrški agrarni htonski značaj Dionysov.

Entuziastična obsedenost in trganje bika je čisto v stilu matriarhalne kulture; menade se hočejo napolniti z duhom praočeta in raztrgajo in zauživajo njegovega zastopnika, bika. Menade, ki so omamljene in obsedene od Dionysa, imajo dar bistrovidnosti, saj je tudi Dionysos videc in prerok, kakor pravi Euripid.

Matriarhalni značaj Dionysa označuje tudi uloga, ki jo imajo ženske v tem kultu; moški spol mora pustiti svobodo ženskam. Euripid slika pogin tebskega kralja Penteja, ki se je hotel ustavljati blaznemu početju tebskih žena. Menade so ga raztrgale. Dobro pa je označil Pentej ta kult »kot žensko bolezen«.

Eleusis.¹⁷

V Eleusini blizu Aten so Grki praznovali v čast boginje Demetre misterije v mesecu oktobru. V prvem delu se je dramatično predstavljal mit boginj Demetre in Kore. V drugem delu se je vršila slovesna iniciacija mistov.

V himnu Homerja na boginjo Demetro (V, 38—50, 192—210, 480—489)¹⁸ beremo, da je boginja Demeter izgubila svojo hčer Koro (= Persefono); ugrabil jo je namreč podzemski bog Hades. Vsa zbegana pride Demeter v Eleusino h kralju Keleju in se tam izda za begunko s Krete. Našla je gostoljuben sprejem in ko je dobila svojo izgubljeno hčer, je izročila eleusinskemu junaku Triptolemu žitno klasje, da uvede po grških deželah poljedelstvo.

Mit simbolično izraža vegetacijski proces v naravi. Po žetvi se je spravljalo žito v podzemskie hrame in je predstavljalo bogastvo (*πλοῦτος*). Tudi semensko žito je bilo tam spravljeno tri mesece do setve. Mati zemlja žaluje za izgubljeno hčerko Koro (žitom). V Siciliji se je žetev imenovala: *Κόρης καταγωγή*; spravljanje Kore; ko se žito spet kot seme polaga

¹⁷ Otto Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*, 1927, str. 1., Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie*, V, 2730 s. v.: Demeter.

¹⁸ Nilsson, *Religionsgeschichtliches Lesebuch* 4, Religion d. Griechen p. 49.

v zemljo, se Demeter veseli. Žito (Kore) je ugrabil Plutos, ki je poosebljeno bogastvo. Plutos se je identificiral v mitologiji s podzemskim bogom Hadom¹⁹, ker sta oba pod zemljo.

Boginja Demeter je postala pokroviteljica človeške plodnosti sploh, ker je analogija med plodnostjo narave in živih bitij naravna in vsem narodom znana.

Tako so se dali Grki uvesti v misterije Demetre z namenom, da bi se napolnili z oploditveno močjo Demetre in si zagotovili srečno posmrtno življenje v Hadesu. Saj pravi Ciceron, da »smo sprejeli Demetro« ne samo zaradi bolj veselega življenja, ampak tudi radi boljšega upanja na smrt.²⁰

Na te misterije so se kandidati pripravljali s postom in kopeljo v Atenah. Najprej so morali darovati svinjo in se z njeno krvjo poškopiti. Slovesen pohod, ki se je vršil v oktobru v Eleusino, je štel na tisoče mistov. Državna oblast v Atenah je bila sklenila premirje s sosednimi državami in jih povabila k slavnosti. Po prihodu v Eleusino je opravila najprej državna oblast daritev v čast Demetre.

V prvem delu misterijev so strežniki Demetre vodili kandidate najprej po temnih hodnikih, kjer so jim kazali divje pošasti in izrekli so stare nerazumljive reke »*νογς, ὀμπα*...« nakar so jih privedli v sijajno razsvetljeno dvorano. Tako so simbolično predstavljali rop Kore in nje rešitev.

V svetišču (telesterion ali mysterion) so gledali misti najprej veliko podobo Demetre, sedečo na cisti (košari). Iz ciste so vzeli strežniki Demetre njene tajne simbole, ki so predstavljali materino telo (vagina) in se jih dotaknili rekoč: »Potil sem se, pil sem mešano pijačo, vzel sem iz ciste, deloval sem, položil sem v košaro, iz košare v cisto.« To besedilo nam je ohranil cerkveni pisatelj Klemens Aleksandrijski (Protr. 2, 21). S tem obredom so misti izrazili mistično združitev z boginjo.

V drugem delu iniciacije se je posebnim izvoljencem (epoptom) kazal še drug prizor, združitev hierofanta (vrhovnega strežnika Demetre) in »duhovnice«, ki je simbolizirala združitev Zevsa in Demetre. Javil je, da je božja »Brimo« rodila »Brimo« (Plutosa)²¹. Duhovnica je pa pokazala žitno klasje kot sad tega rojstva.

¹⁹ Nilsson v Lehrbuch d. Religionsgeschichte II, p. 322, 369.

²⁰ Turchi, Storia della Religioni, 1922, str. 465.

²¹ Kern, o. c. 68.

Kulturno-zgodovinsko ozadje teh misterijev je sledeče: Grki kot nomadi pridejo v poljedelsko predgrško Atiko in tam najdejo kult matriarhalne Demetre. Demetra je bila Grkom prej tuja in Herodot (II, 171)²² pravi, da je prišel ta kult iz Egipta. Očividno izvira od juga. Omenili smo že, da se Demeter v Homerjevem himnu sama predstavlja kot begunka s Krete. Tudi Hesiod v Teogoniji (v. 969) omenja kretske izvor Demetre. Od 5. stol. naprej so Grki Demetro pogostoma istovetili z boginjo-materjo na Kreti, Rejo, v Lidiji pa se je stopila z malo-azijsko boginjo materjo Kibelo. Votivni relief iz Kule v Maioniji (Mala Azija) nam kaže Demetro (Wissowa, o. c. 2746) v zvezi s Kibelo. V rokah ima žitno klasje, pod pasom lunin srp, kača se vije okrog nje, noseča polluno. Vse to jasno kaže v zmislu prejšnjih izvajanj, da je Demetra mati zemlja, mati luna, mati boginja, kakor odgovarja verskim tvorbam matriarhalne kulture.

Grški Zevs se pritegne v to mitologijo in fungira kot delivec nebeškega dežja in kot oploditelj Demetre, matere zemlje. Dobi priimek zemski, *χθόνιος*. Na matriarhalni značaj misterijev kaže tudi darovanje svinje in škropljenje z njeno krvjo. Svinja je namreč tipična žival posebno mlajše matriarhalne kulture. Kri živali nadomešča lastno kri.

V čast Demetre so se vršile še posebne slavnosti, »thesmophoria«, pri katerih je bil moški spol izključen. Častila se je Demeter Thesmophoros kot pokroviteljica ženske plodnosti.

S kultom Demetre so bile po vsej priliki združene v prejšnjih časih maske, kajti Pausanias (VII, 15, 1—4; cfr. Pauly-Wissowa I. c.) poroča, da se je v svetišču Demetre v Pheneju (Arkadija) shranjevala maska »kidarijske« Demetre. »Kidaris« je bil poseben arkadijski ples. O posebnih slovesnostih si je »duhovnik Demetre« nataknil masko in je predstavljal boginjo ter udarjal s palico na zemljo. Maske in plesi so značilni za matriarhalno kulturo.

V eleusinskih misterijih se nam javlja tipično okultni pojav: misti hočejo biti prevzeti od duha Demetre. Res je, da orgiastični iracionalni element ne stopa v ospredje kakor drugod; morda je zdrava jasna atenska kultura, nekako racionalizirala misterije.

Eleusinski misteriji so imeli značaj državne slovesnosti.

²² Pauly-Wissowa, o. c. Demeter 2747.

Predarijska Frigija je domovina matere boginje Kibele in Atisa. Mit nam slikajo pisatelji (Pausanias, Arnobius, Ovid), v variantah. Glavna ideja je: boginja Kibele žaluje za Atisom, ki je poginil, bodisi ker ga je umoril merjasec, bodisi ker je v blaznosti skopil samega sebe. Kibele išče izgubljenega Atisa, ki potem spet vstane k življenju.

Glavno svetišče za kult Kibele je bilo v mestu Pesinu v Frigiji. Mit očitno simbolizira vegetacijski proces narave: vedno zelena smreka ali mandeljevo drevo sta stalni simbol Atisa. V enem mitu se je rodil iz mandeljevega drevesa, v drugem umira pod smreko.

Misteriji v čast boginje Kibele so imeli namen, da napolnijo miste z njeno oživljajočo plodnostjo. Za kult Kibele je bila posebna kasta, »galli«, tako imenovani po reki istega imena v Frigiji, ki je nje voda omamljala pívce. Ti »galli« so skopili same sebe, da bi se tako priličili materi boginji. Za časa misterijev so rojili po gozdovih ob oglušajoči godbi bobnov in flaut in se vedli kot od boginje obsedeni²⁴.

Dolgo časa se kult Kibele pri Grkih ni mogel udomačiti; sicer so zgradili Atenci v 5. stol. Metroon v čast Demetre, a kult Atisa in »gallov« je bil izključen.

V Rimu je državna oblast l. 205. pr. Kr. uradno vpeljala kult Kibele, a vršiti so morali obrede frigijski galli, kajti rimski zakoni so celo sužnjem strogo prepovedovali skopitev.

Izraz galli je potem sploh pomenil skopce in ti so bili zaničevani kot »semiviri«, ki doživljajo »muliebria«. Galli so bili v Rimu posebno društvo; izvršili so operacijo z ostrim kamenom, kar tudi spominja na starejšo kulturo; nosili so žensko nošo in dolge lase. V Rimu so hodili ob zvokih barbarske godbe, bobna in flavte: »vaticinantes fanatico carmine«, kakor značilno pravi Livij 38, 18. Galli so se vrteli, tresli so svojo grivo, postali v omami neobčutljivi, se vbadali v meso in večkrat se je pri takih orgijah kak gledalec vrgel med nje, se skopil in postal njihov adept. V tem orgiastičnem stanju so stokali in prorokovali.

Vse to nas spominja na Delfe, Dionysa in Eleusino.

²³ Pauly-Wissowa, Realencyclopädie I s. v. Attis.

²⁴ Pauly-Wissowa, Realencyclopädie II s. v. Gallus.

Matriarhalni značaj teh misterijev je na dlani. Plutarh pravi, da so te misterije vtihotapili v Grčijo in Rim ženske in evnuhi iz pokrajin barbarskega praznoverja. V Pesinu sta stalno službovala dva strežnika Atis in Batekes. Obe imeni sta predarijskega izvora, kakor mi je razložil prof. dr. Oštir. Atis pomeni luno in sicer po nekaterih virih (cf. Pauly-Wissowa s. v.) srebrno, torej svetlo luno. Batakes je bržkone v zvezi z batas (bassus) βάσας, navzdol. Tako n. pr. pomeni Kautopates v etruškem jziku zahajajoče solnce²⁵ in je ime za solčnega boga, ki se slika z dol obrnjeno bakljo.

Kibele, Atis, Batakes je torej izrazita trilogija iz lunarne mitologije, mati luna z junakoma svetle in temne lune.

Kibele je istovetna s kretsko Rejo, z atensko Demetro, in z delfijskim Ὀυφαλος. Zdi se mi, da je slika boginje Reje z dvema levoma na Kreti ali sploh matere boginje z levoma v Rimu iz lunarne mitologije, tako da leva pomenita podrejeni moški božanstvi.

Dea Syria²⁶.

Njeno ime je Atargatis (pri Feničanih bržkone Astarte). Sircem je veljala kot boginja plodovitosti, Grki so jo sami primerjali s kretsko Rejo in aziatsko Kibelo. Njeno glavno svetišče je bilo v Bambyki v Siriji. Z njo v zvezi je moško božanstvo Adad, ki je enkrat sin, enkrat mož boginje. Njen kult se je vršil na podoben način kakor kult Kibele, misti so plesali, se vrteli v entuziastični omami, si prebadali kožo tudi skupili so sami sebe, da bi postali sužnji boginje, njej popolnoma enaki.

Lunarno mitološko potezo te boginje nam svedoči izrek Makrobija (I, 23, 18): *Simulacrum Adad insigne cernitur radiis inclinatis... Adargatidis simulacrum sursum versus reclinatis radiis insigne est... Sub eodem simulacro species leonum sunt.* Očividno kakor pri Kibeli je Adad simbol temne pojemajoče lune, svetli lunin junak pa je obtičal v materi boginji. Dva leva, ki sta pa pod kipom boginje, spominjata bržkone še na dva lunarna junaka.

O matriarhalnem značaju sirske boginje ni dvomiti, če pomislimo, da morajo misti se skupiti in postati nekako ženske, da zadobijo mistično moč boginje. Ravno ta pojav se bo nam v sodobnem sibirskem šamanstvu kazal v presenetljivi obliki.

²⁵ Oštir, Arhiv za arbanaske starine II, 1925, 337.

²⁶ Pauly-Wissowa, V, p. 2236: Dea Syria.

Rezultati.

1. Grška religija in mitologija ni rezultat premočrtnega razvoja iste miselnosti od nižjih do višjih oblik, ampak je rezultatna dveh tujih si svetov in kultur nomadskega in matriarhalnega kulturnega kroga. Prvotni Grki so nosilci jasne nebesne Zevsove religije, religije Logosa; okrog Sredozemskega morja pa se je bila bohotno razpasla matriarhalna religija pramatere zemlje in pramatere lune, z velikim kaosom duhov narave.

2. Srečanje in križanje obeh kultur je za neko dobo (od 1000—500 pr. Kr.) prineslo Zevsu zmago nad pramaterjo boginjo, a številni duhovi narave so silili v Olimp k Zevsu, ki jim je moral dati prostora in jih deloma sprejeti v svoj Olimp. Nastale so kompromisne tvorbe. V Delfih Zevs po svojem sinu Apolonu kolikor toliko obvladuje staro htonsko vero iz nižave, Dionysos ne dobi nikdar pristopa v Olimp, Demetro so Grki nekako »civilizirali« in »olimpizirali«.

3. Orgiastični, iracionalni, okultni element je bistven del matriarhalne kulture, ki je v diametralnem nasprotju z nebesno religijo Zevsa.

4. Okultizem je bil s svojimi magičnimi in iracionalnimi kulti tako ukoreninjen, da je dobil uradni značaj državnega kulta tudi pri Grkih; seveda je vprav ta državna kontrola pri Grkih omilila in oblažila in oplemenitila temne strani okultizma.

5. Grki in Rimljani so se polagoma začeli udajati bolj in bolj iracionalnemu verstvu matriarhalnih misterijev, čimbolj so zapostavljali nebesnega Zevsa in njegove zakone. Šele Kristus je vpustil spet racionalno religijo Logosa.

6. V Kristusu je racionalna religija Logosa dobila najmočnejši izraz in ta religija je brezpogojno in neusmiljeno odklonila vse kompromise z okultnimi iracionalnimi verstvi; krščanski apologeti so se namreč postavili brez izjeme na stališče, da za vsemi temi kulti tičijo pravi demoni, o čemer bomo še govorili.

Zato so iracionalni misteriji polagoma izginili. Značilen je v tem oziru odgovor, ki ga je prejel cesar Dioklecijan od Apolonovega oraklja v Miletu: Pravični, ki so po zemlji razširjeni, ovirajo prerokovanje. Poganški duhovniki so soglasno razlagali, da so kristjani tisti »pravični«.²⁷ V krščanstvu ni več mesta za iracionalni okultizem; samo sporadično se še vtihotaplja.

²⁷ Zorè, V tem znamenju boš zmagal, 1913, str. 132.

PRAKTIČNI DEL.

Enciklika „Mortalium animos“.

(Nadaljevanje in konec.)

II. Indiferentizem.

Če bi izkušali doseči edinstvo cerkva na osnovi dejansko skupnih nazorov in bi vse nauke in uredbe, ki niso skupne, proglasili za svobodne, bi s tem prešli v indiferentizem. Ta indiferentizem bi bil načelen, ne samo praktičnega značaja. Ne bi samo opustili uporabo mnogih naukov za usmerjenje etiškega, kulturnega in socialnega življenja, ampak bi to storili v miselnosti, da dotični nauki niso od Boga razodeti ali vsaj ne spadajo k obveznemu razodetju. Postranske važnosti bi se smatrali nauki o Kristusu Bogu, ker nekateri kristjani ne verujejo v Kristusovo božanstvo, o Kristusovi pričujočnosti v evharistiji, o zakramentih, o oblasti Cerkve. To bi moralo bistveno vplivati na kult, na religiozno in moralno življenje.

Načelni verski indiferentizem je bil v devetnajstem stoletju od cerkvene oblasti ponovno obsojen. Indiferentizem je ono lažno mnenje, da more človek doseči večno zveličanje »qualibet fidei professione«, da le pošteno in pravično živi¹. Indiferentist — naj je član katerekoli cerkve — prezira verske nauke svoje cerkve ne zato, ker je morebiti spoznal, da ti niso resnični in bi torej iskal prave cerkve in resničnega verskega nauka, ampak zametuje sploh bodisi razodeti značaj ali obveznost vere in njeno zvezo z večnim zveličanjem. Proglašja neodvisnost življenja od verovanja. »Nekateri katoličani so v žalostni zmoti, da morejo ljudje, ki žive v zmotah in se ločijo od prave vere in edinstvene cerkve, priti do večnega zveličanja. To mnenje je popolnoma nasprotno katoliškemu nauku.«²

Ze Pij IX. je svaril katoličane, naj ne vstopajo v ligo »ad procurandam christianitatis unitatem«, ki se je ustanovila l. 1857. v Londonu. Ustanovljena je bila za katoličane, protestante in pravoslavne. Člani naj molijo, darujejo sv. maše v namen lige, da bi se vse tri cerkve enkrat zedinile tudi v eno »telo«. Osnovana pa je bila ta liga na misli, da so vse tri cerkve sestavni deli ene Kristusove cerkve in torej popolnoma enakopravne, dasi na zunaj še ločene. Ta zmota in tudi delo po namenu lige, na taki osnovi stoječe, »tolerari nullo modo potest«. Zakaj katoliška cerkev že obstoji, je že corpus connexum atque compactum. S pristopom v tako ligo bi zapadli nevarnosti indiferentizma³.

V silabu Pija IX. je bistvo indiferentizma označeno v štirih stavkih: 1. Vsak človek more svobodno sprejeti in izpovedovati

¹ Enciklika Mirari vos arbitramur 1832 (proti F. de Lamennaisu) Denz.-Bannw. 1613.

² Pij IX. v encikliki Quanto moerore afficimur. Denz.-Bannw. 1677. Tudi bistvo verskega liberalizma je indiferentizem.

³ Denz.-Bannw. 1685—1687. Prim. Grivec, o. c. str. 236.

ono religijo, ki jo po svojem razumu smatra za resnično. — 2. Ljudje morejo v kultu katerekoli religije najti pot večnega zveličanja in doseči večno zveličanje. — 3. Vsaj utemeljeno upanje moremo imeti, da morejo biti vsi zveličani, ki niso v resnični Kristusovi cerkvi. — 4. Protestantizem ni nič drugega kakor drugačna oblika iste krščanske vere, v kateri je možno prav tako ugajati Bogu kakor v katoliški cerkvi.⁴

Leon XIII. zavrača v okrožnici *Immortale Dei* mnenje, da ni nobene razlike med raznimi nasprotujočimi si oblikami verstva. To mnenje prehaja nazadnje do sklepa, da se noče človek za nobeno vero odločiti in nobene izvrševati. Tako mišljenje in življenje se morebiti po besedi loči od ateizma, stvarno ni med njima nobene razlike. Kdor je prepričan, da Bog biva, vendar ne more biti tako nespameten in misliti, da so uredbe v kultu, čeprav so še tako različne in v najvažnejših točkah med seboj nasprotne, vseeno enako resnične, enako dobre, enako Bogu všeč. Niti posameznik niti država nimata pravice dolžnosti vere prezirati ali jih staviti v isti red vrednot kakor popolnoma različne stvari (n. pr. navadne državljske pravice).

Tudi modernizem vključuje v svoji verstveni filozofiji indiferentizem. Kriterij za resničnost kake vere in motiv izvestnosti verovanja je edino notranje subjektivno izkustvo, doživetje. Ta religiozni čut in izkustvo pa sta možna v vseh verstvih, v vsakem verskem občestvu. Dogme, racionalno izraženi verski nauki so le simbol in interpretacija verskega doživetja. Po tem nazoru je treba smatrati vsako vero za resnično. Modernisti tega principiuelno tudi ne tajijo⁵. Modernistično pojmovanje dogem je relativizem. Verski nauki se po svojem zmislu spreminjajo, so pa kljub temu vedno resnični. Tako so prvi kristjani po naziranju tega dogmatičnega evolucionizma v nauku sv. pisma, da je Jezus Kristus Bog, umeli samo, da je Mesija in nič več, in pozneje so položili v to formulo smisel, da ima resnično božjo naravo. Krščanska zavest se je razvijala in oblikovala svojo vero. Nešteti pogledi na predmet »verskega čuta« so možni, enkrat se nam odkrije ta, potem drugi. Tako se spreminjajo naša verovanja, tako so relativne tudi dogme⁶.

Poleg naturalističnega pojmovanja vere vsebuje modernizem torej tudi indiferentizem, ki priznava ali dosledno mora priznavati za načelno enake vse religije, ne samo krščanske, ampak tudi izvenkrščanske. Graditi na osnovi splošnega verskega čuta neko versko zajednico se pravi omejiti se na naturalizem in pripustiti vanjo celo ateizem.

Iz istih razlogov, radi katerih katoliška cerkev obsoja indiferentizem, zametava tudi načelo o svobodi vesti, ki izvirā vprav »ex hoc putidissimo indifferentismi errore«⁷. To načelo je

⁴ Denz.-Bannw. 1715—1718.

⁵ Denz.-Bannw. 2079.

⁶ Denz.-Bannw. 2079.

⁷ Denz.-Bannw. 1913.

zmotno, v kolikor pomeni pravico človeka in prostost od vsake naravne obveznosti do verovanja ali popolno svobodo misliti in učiti kakršnokoli zmoto in jo tudi v javnosti širiti. Upravičeno je pač, v kolikor zavrača poskus z nasiljem bodisi fizičnim ali psihičnim človeka primorati do verovanja. Pomeniti more le svobodo človeka in afirmacijo te svobode, nikakor pa ne prostost obveznosti nasproti Bogu in njegovemu razodetju. Ako bi hoteli to načelo, kakor ga moderni čas pogosto pojmuje, uporabiti dosledno, pridemo do absolutno neodvisnega individualizma in tako do anarhizma.

Tudi načelo popolne svobode in enakopravnosti kultov vključuje indiferentizem. Praktično je seveda v raznih državah potrebno pustiti to svobodo in jo priznati. A že države mnogokrat načela popolnoma ne priznajo, ker zahtevajo vedno, da mora posamezna veroizpoved biti priznana po ustavi ali po posebnih zakonih, preden sme javno izvrševati svoje bogočastje. Čim pa bi to načelo katoličan sprejel, bi že vključno priznal enakopravnost vseh kultov in bi psihološko kaj hitro prišel do omalovaževanja lastnega⁸. Glede svojega nauka je torej katoliška cerkev neodjenljiva, ne more sklepati nobenega kompromisa in nobenega edinstva z drugimi cerkvami, ako te nočejo sprejeti celega za podlago edinosti. Prepričana je, da varuje in razlaga popolni »depositum fidei«, popolno božje razodetje, ki ni dovoljeno o njem dvomiti ali se pogajati o njem.

Temu prepričanju o edinozveličavnosti katoliškega nauka pa nič ne nasprotuje drugi nauk, da se more zveličati tudi človek, ki se nahaja izven katoliške cerkve, ako le veruje v Boga, najvišji smoter človeškega življenja, in po vesti ter spoznani volji božji uravnava svoje življenje. Velja pa to načelo le v slučaju, da gre za nezadolženo nepoznanje in popolno nevednost celotnega božjega razodetja in prave Kristusove cerkve. Taki nimajo nobene osebne krivde, če niso v katoliški cerkvi. Brez krivde pa ni nihče pogubljen⁹. Indiferentizem pa vprav vključuje zaveštno omalovaževanje razodetega nauka¹⁰.

Koliko ljudi in vernikov drugih cerkva je v tej »dobri veri«, ima to pošteno dispozicijo volje, je seveda nemogoče določiti. Kdo bi se drznil označiti meje te »nevednosti« za pravo Kristusovo cerkev po narodih, pokrajinah, osebni značaju in različnih drugih stvareh? Le Bog sam ve, kako se stikata njegovo usmiljenje in

⁸ Obsojen je v silabu stavek: Enimvero falsum est, civilem cuiusque cultus libertatem itemque plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opiniones cogitationesque palam publiceque manifestandi conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos ac indifferentismi pestem propagandam. Denz.-Bannw. 1779.

⁹ Pij IX. Singulari quadam. Quanto conficimur moerore. Denz.-Bannw. 1647. 1677.

¹⁰ Sed notissimum quoque est catholicum dogma, neminem scilicet extra catholicam Ecclesiam posse salvari, et contumaces adversus eiusdem Ecclesiae auctoritatem, definitiones, et ab ipsius Ecclesiae unitate atque a Petri successore Romano Pontifice cui vineae custodia a Salvatore est commissa, pertinaciter divisos aeternam non posse consequi salutem. Ibid.

njegova pravičnost¹¹. Reči moremo nasplošno le, da to nezadolženo nevednost priznamo veliko težje pri ljudeh, ki so člani katoliške cerkve samo po imenu, kakor pa pri onih, ki nikoli še niso bili njeni člani. Še manj pa ta dogmatična neodjenljivost katoliške cerkve izključuje dejansko ljubezen do drugovercev. Saj zapoved ljubezni do sočloveka spada k bistvu katoliškega nauka. Kdor bi tega nauka ne priznal, sploh ne bi mogel postati katoličan¹². Na noben način ne smejo nikoli sinovi katoliške cerkve sovražiti onih, ki niso v zvezi vere in ljubezni z nami zedinjeni, temveč jih morajo podpirati z vsemi deli krščanske ljubezni, če so v revščini ali boleznih ali drugih bridkosti¹³. Skušajo naj jih privedi tudi v katoliško cerkev. V tem oziru je dal poleg drugih Benedikt XV. prelep zgled pravega umevanja katoliškega nauka, ko je z očetovsko skrbjo podpiral med vojsko in po vojski uboge in zatirane vseh konfesij. Pij XI. pa je s svojo akcijo za Rusijo tudi dokazal, da sta »fides intrepida« in »ignis ardens caritatis« združena — »fides viva catholica«.

III. Temeljne in netemeljne dogme.

Predmet krščanske vere je vse, kar je Bog razodel. Bog sam, ki je govoril človeštvu, je porok za resničnost celega razodetja. Nezmožljivost njegovega neskončnega spoznanja in absolutna resni-coljubnost umirita naš razum, da sprejme tudi nauke, ki jih ne doume, obenem z onimi, ki so mu po naravnem izkustvu ali uvidnosti znani. Ničesar ne sme prerekati ali zavreči, o čemer je gotovo, da je od Boga, čeprav se zdi neznatne važnosti za boljše spoznanje o Bogu ali celo brezpomembno za življenje. Cel »corpus« razodetja mora sprejeti, ne more delati v tem oziru razlike med posameznimi resnicami ali dejstvi, o katerih nauk božji poroča. Tajiti ali zametati nekaj, kar spada k razodetju, bi se reklo osporavati nezmožnost božjega spoznanja ali svojevolsko predpostavljati, da se v nekaterih stvarih mora verovati Bogu, v drugih pa je to prepuščeno poljubni izbiri. To je znano teološko poglavje o formalnem predmetu ali nagibu verovanja. »Formalis ratio omnium credibilium est una, scilicet veritas prima; et ex hac parte articuli non distinguuntur.«¹⁴ Vse razodete resnice ali dejstva nosijo na sebi poroštvo božje; v toliko in zato so »credibilia« — predmet vere. Tudi če motrimo razodetje v tej obliki razvoja, v katerem je danes, ne moremo razlikovati med dogmami, ki so temeljne in jih je dolžan vsakdo priznati ter verovati, in dogmami, ki bi bile postranskega pomena ter bi jih lahko prezrli in odklonili. V tem pogledu je, pravi Pij XI., popolnoma enaka obveznost vere v skrivnost sv. Trojice kakor v brezmadežno spočetje Device Marije, pravtako vera v včlovečenje

¹¹ Denz.-Bannw. 1647.

¹² Zato je tudi absolutni nacionalizem bistveno sovražen katoliškemu nauku.

¹³ Denz.-Bannw. 1678.

¹⁴ S. Th. 2, II, q. 1, a. 6.

Gospodovo kakor v nezmotnost učenja rimskega papeža. Dogmatični razvoj ni ustvarjal novih resnic, ampak le formulacijo resnic, ki jih je Bog razodel. Časovnost jasne opredelitve, ki se jih drži, je odvisna mnogokrat od zgolj zunanjih povodov. Pojavili so se zmotni nauki ali nastale nejasnosti in cerkev je ob takih prilikah opredelila razodeti nauk od zmot.

Ako pa gledamo na razodetje in njegove dele kakor na vrednote, ki jih je Bog dal z ozirom na naše umsko in moralno življenje, moremo pač klasificirati posamezne verske resnice in dele razodetja. Razodetje je manifestacija Boga. Dano je bilo človeku zato, da njegovo dušo in njegovo življenje združi z Bogom stvarnikom in najvišjim smotrom na najtesnejši način, ki ga človeška narava sama ne more doseči. Princip nadnaravnega reda je Bog kot nadnaravni smoter človeškega življenja. Če pa posamezne dele razodetja gledamo v tej zvezi z nadnaravnim smotrom in zmerimo njihovo bistvenost za usovršenje človeka k temu smotru, potem moremo razporediti resnice razodetja po neposredni nujnosti in bistveni važnosti ali po posredni in manj bistveni. Sv. Pavel postavi kot neobhodno potrebno vero v Boga, »quia est, et inquirentibus se remunerator sit« (Hebr. 11, 6). To sta dve temeljni resnici, ki jih mora vsak poznati in verovati, kdor se hoče zveličati. Teologi razlikujejo »objectum primarium, secundarium, pure accidentarium« vere. Primarni objekt je Bog, ker se on razodeva v vseh resnicah in ima razodetje namen voditi človeško spoznanje in življenje k njemu. Prav tako Jezus Kristus, v katerem biva »polnost božanstva«, ki je obenem »pot v življenje«. Sekundarni predmet so pa resnice, ki govorijo o sredstvih za ta smoter človeškega življenja. Tako imamo osrednje dogme in one, ki niso tako temeljne, pa vendar spadajo med »res fidei et morum ad aedificationem christianae doctrinae«.

V sv. pismu pa se nahaja mnogo stavkov, ki so inspirirani, a govore o dejstvih ali resnicah, ki nimajo notranje nujne zveze za namen razodetja in cilj vere. Dejstvo, da je sv. Pavel pustil pero v Troadi ali da je Adam živel toliko in toliko let, nima nobene važnosti za življenje po veri ali spoznanje Boga. Vendar pa spada k organski celoti razodetja, kakor je bilo dejansko dana, »revelatum per concomitantiam«. Take stvari so sicer »res fidei«, ker spadajo k razodetju, a niso »res fidei ad aedificationem doctrinae christianae«¹⁵.

Sv. Tomaž utemeljuje razporeditev predmeta vere v posamezne člene iz definicije vere pri sv. Pavlu (Hebr. 11, 1). Predmet vere je »aliquid non visum circa divina«. Kadarkoli je v razodetju »aliquid speciali ratione non visum«, imamo nov člen vere. Glavni predmet vere je »substantia sperandarum rerum«, združitev z Bogom, našim smotrom. In tako je bistveni predmet vere vse, kar nas naravnost veže s ciljem in vodi k njemu (sv. Trojica, včlovečenje itd.). Mnoge

¹⁵ L. Billot, De virtutibus infusus str. 233 sl.

druge stvari, ki jih razodetje pripoveduje, pa nimajo naravnost tega namena, ampak služijo le »ad praedictorum manifestationem« n. pr. da je Abraham imel dva sina. Te vrste resnice se ne uvrščujejo kot posebni členi v veroizpoved¹⁶.

Po tem vrednotenju razodetih resnic, ki temelji v namenu, radi katerega se je Bog razodel človeštvu, se ravna tudi učenje cerkve. Iz njega izhaja tudi razlikovanje med »fides explicita«, ki je potrebna z ozirom na nekatere resnice, in »fides implicita«, ki zadošča za druge. Prav tako daje smer oznanjevanju božje besede in verski izobrazbi kristjanov. Zato tudi katekizem govori o šestih temeljnih resnicah in apostolska veroizpoved obsega najvažnejše razodete nauke. Naravna zapoved, ki sledi iz dejstva razodetja, pa sili k vedno širši verski izobrazbi, k vedno globljemu in natančnejšemu spoznanju celotnega razodetja in po njem vedno globljemu teženju k Bogu. Le racionalizem posega v razodetje z namenom, da nekaj sprejme, drugo pa prepušča človeški samovolji.

IV. Odmev enciklike v nekatoliških krogih.

Z encikliko *Satis cognitum* (29. jun. 1896) je Leon XIII. razdril iluzije raznih anglikancev, ki so si predstavljali zedinjenje s katoliško cerkvijo kot neko kompromisno pogodbo, v kateri si bodo pogodbeniki dali medsebojne koncesije glede dogme in cerkvene organizacije. Tudi mnogi odlični katoličani, ki so neposredno v času pred encikliko od zvez z anglikanci pričakovali uspeha v pogledu edinosti, so bili tako opozorjeni, da teh uspehov ne morejo pričakovati, dokler take iluzije obstojajo. Zedinjenje je možno le, ako priznajo ločeni kristjani nauk katoliške cerkve in oblast naslednika sv. Petra¹⁷. Anglikancem in pravoslavnim kristjanom ta enciklika, ki je iluzije razpršila in napravila jasnost, ni bila všeč. Zdelo se jim je, da je znamenje neke prevzetnosti in trmaste neodjenljivosti. Dolžili so Rim, da kopiči ovire za zedinjenje krščanstva, posebno ko je Leon XIII. s pismom *Apostolicae curae* (1896) še odločil, da so ordinacije v anglikanski cerkvi neveljavne¹⁸.

Precej enak odmev je imela tudi enciklika *Mortalium animos* v mnogih nekatoliških krogih, ki še živijo v iluziji, da je možno na osnovi pogajanj ali medsebojnega popuščanja glede nauka priti do zedinjenja krščanskih cerkva¹⁹. Zopet so se čuli očitki o intransigentnosti katoliške cerkve. Nadškof iz Upsale, Soederblom, ki je izmed glavnih zagovornikov »vsekrščanstva« (obenem s prof. Heilerjem iz Marburga) trdi, da so oni prav za prav katoliški, vesoljni, ker hočejo edinstvo vsega krščanskega sveta, rimska cerkev pa to preprečuje²⁰. In če pomeni »vsekristjan« celega, popolnega

¹⁶ S. Th. 2, II, q. 1, a. 6.

¹⁷ *Acta Sanctae Sedis* XXVIII (1895/96).

¹⁸ *Acta Sanctae Sedis* XXIX (1896/97). *Études* 5. febr. 1928, str. 349 sl.

¹⁹ *Études* 5. febr. 1928, str. 350.

²⁰ *Das evangel. Deutschland* 12. febr. 1928, cit. *Études* 20. apr. 1928, str. 206.

kristjana, je ta naslov lep. »Dogmatične formule in cerkvene uredbe ohranjajo resnico v ilovnatih posodah.« Po Kristusovih besedah pa je treba Boga moliti v duhu in resnici. Na to papež pozablja. Enciklika je nesprejemljiva, ker razvija program pravovernosti in zahteva enostavno pokorščino Rimu²¹.

V zbirki »Kritische Stimmen zum päpstlichen Rundschreiben über die Einigungsfrage der Kirchen« (Sämann-Verlag, Berlin) so objavljene izjave nekatoliških osebnosti iz anglikanskih, starokatoliških, pravoslavnihi, največ pa protestantskih krogov. Najbolj obširno piše zopet nadškof Soederblom. Na splošno so vsa razmotrivanja v zbirki stvarna, le v nekaterih pisatelji psujejo katoliško cerkev in papeštvo. Drugi očitajo encikliki, da je pisana v tako hladnem tonu²².

Tudi v angleški visoki cerkvi je enciklika zbudila mnogo pozornosti. V protestantskih krogih Severne Amerike je bila sprejeta s spoštovanjem. Uverili so se znova povsod, da se katoliška cerkev ne bo prav nič pogajala o dogmatičnem nauku. Vse verske in cerkvene ločine, ki mislijo, da bi mogle po pogajanjih priti do zedinjenja, se motijo²³.

Grški metropolit Germanos je izjavil, da ga enciklika ni razočarala. Vedel je vnaprej, kakšna bo. Omejenost duha, ekskluzivnost in želje po »papeškem sistemu« so v njej. Zato pa naj težijo vse druge cerkve k novi stavbi krščanstva, ki nje poglavar ne bo papež, ampak Kristus²⁴.

V Journalu de Génève priznava neki kalvinistični poročevalec, da je enciklika napisana v resnem in dostojanstvenem tonu. Če bi se katoliška cerkev udeležila konference v Lausanni, bi izvršila samomor²⁵.

Enciklika *Mortalium animos* je torej zopet enkrat razčistila mišljenje in teženje v pogledu zedinjenja krščanstva. Rimsko-katoliška cerkev se zaveda, da je prava Kristusova cerkev in čuva njegov nauk. Zato se ne more glede tega spustiti v nobena pogajanja. Še manj more stopiti v praktično zvezo z drugimi cerkvami z namenom, da bi potom razvoja prišlo enkrat tudi do edinosti v nauku in mišljenju²⁶.

A želeli moramo iskreno, moliti moramo vedno, da bi Duh božji odstranil ovire zedinjenja, saj imamo tudi katoličani v svojih prednikih delež krivde na ločitvi krščanstva.

Jan. Fabijan.

²¹ l. c.

²² *Schönere Zukunft* III (29. apr. 1928) 677 sl.

²³ *Schönere Zukunft* III (5. febr. 1928) str. 411.

²⁴ *Le Christianisme au XX. siècle* 8. marca 1928, cit po *Études* 20. apr. 1928 str. 205 sl.

²⁵ *L'unità cattolica* (Firenze) 10. febr. 1928.

²⁶ Tako so si na konferenci v Lausanni predstavljali mnogi zedinjenje cerkva. Gl. M. Reichmann, *Die Weltkonferenz von Lausanne vom 3. bis 21. August 1927*. (*Stimmen der Zeit*, März 1928 str. 425 sl.)

Katoličan in parlamentarizem.

»Apolitičnost« nemogoča.

1. Čeprav slišimo večkrat tudi iz ust pozitivno vernih in pobožnih ljudi resigniran vzdih, da je najbolje ne pečati se s politiko, vendarle moramo priznati, da v praktičnem življenju ti vzdihi ne zadostujejo. Odnosi, ki jih ima vsak državljani, torej tudi katoličan do države, so tako mnogobrojni, da hočeš nočeš potegnejo tudi najbolj mirnega človeka v politiško areno. Saj je vprav politika ono torišče, kjer se bijejo boji za splošni blagor: za ta blagor pa moramo biti zavzeti vsi; dosledno ne more biti nihče povsem »apolitičen«.

2. Katolik se ne more postaviti ne v religioznem ne v socialnem življenju na enostransko individualistično stališče: »da se le jaz posvetim, da le jaz živim, pa je dobro; za drugo se ne zanimam«. To stališče bi bilo nasprotno veliki zapovedi ljubezni do bližnjega. Vitam piorum non solum sibi, sed etiam aliis esse utilem decet (Leo. M. sermo 35, 3; PL 54, 251).

Ta ljubezen je eminenten socialen činitelj, ki nas nagiblje, da delamo za razvoj kraljestva božjega (n. pr. misijonska akcija) in za časni blagor ljudstva (socialno delo). Delo za širjenje vere in delo za časni blagor ljudstva pa zadene mnogokrat na politiške zapreke, ali pa se naravnost razvija na kakem politiskem vulkanu. Poglejmo mehikanski »kulturni boj«, ozrimo se na »Action Française«, študirajmo nemški »Centrum«, povsod bomo našli, da gre za to, ali prizna politika naše verske resnice in so li naša etična načela merodajna ne samo v privatnem, temveč tudi v javnem življenju. Iz teh zgledov je razvidno, da se katoličan v politiskem življenju ne more povsem desinteresirati; tak »désintéressement« bi pomenil mnogokrat etično apatijo.

3. Res so nekateri politiški predmeti sami po sebi indiferentni; toda in concreto tudi ti postanejo moralno pozitivni ali negativni vsled okoliščin ali pa vsled namena, ki ga kdo zasleduje s takim predmetom; tako je n. pr. moralno indiferentno, naj li ima Ljubljana s svojo okolico avtomobilsko zvezo ali pa električno železnico. Toda to vprašanje neha biti »indiferentno«, ko mi strokovnjaki dokažejo, da je n. pr. avtomobilska zveza gospodarsko bolj koristna; potem se moram tudi etično opredeliti za njo, ker sem dolžan hoteti to, kar je občini najbolj koristno. Bonum commune je tako visoka ideja, da ji moramo povsod služiti, kjer je to možno salvis fide et moribus.

4. Naše življenje v državi je tako mnogostransko, da stoji katoličan nešteto krat pred vprašanjem: kako naj se opredeli v tej ali oni zadevi, ki je važna za javno življenje. Njegovo stališče mora biti: doseči čim večjo mero splošnega blaga, ne da bi se pri tem niti najmanj kršili moralni zakoni.

Če bi pa kdo zahteval, naj se katoličan kar izloči iz politiškega življenja, bi prvič kršil pravice katoliških državljanov in drugič bi

opropal državo sodelovanja najboljših udov. Priznam, da je večkrat komodno, ako more človek izjaviti s suvereno gesto, da stoji »nad« strankami in da se ne zanima za nikako politiko, toda praktično življenje ga bo siloma pritegnilo na politiško bojišče, če ne kot poveljnika, pa vsaj kot črnovojnika.

Volitve kot sodelovanje pri političnem življenju.

5. Na tako bojišče pride katoličan n. pr. za časa volitev. Moderne države si ne moremo predstavljati brez volitev; patriarhalni časi, ko je nosil vso skrb in odgovornost za občni blagor le vladar, so minuli. Narodi so postali »polnoletni« in hočejo biti sami hovači svoje sreče. To je jedro tako zvane demokracije, ki se konkretno udeležuje največ v parlamentarnem življenju. Za to demokracijo so se narodi vedno borili, ker široke mase niso hotele biti zgolj vladane, temveč so si želele tudi udeležbe pri vladi; klasičen zgled za to nam nudi Rim, kjer »plebs« ni odnehala, dokler si ni priborila politiške enakopravnosti z aristokratskimi patriciji.

V novejši dobi je vsaj formalno povsod odpravljena absolutistična oblika vladavin, pri kateri je vladar bil istoveten z državo in v kateri so državljani smatrali za posebno milost, če se jih je vladar sploh spomnil; pravim »formalno«, zakaj faktično kaže absolutizem zopet svoje rozičke v obliki diktatorstva ali neomejenega strankarstva. — Proti temu absolutizmu se more ljudstvo braniti uspešno le s tem, da pošlje v parlament poslance, ki so res iskrenega demokratičnega mišljenja.

Kandidatova kvalifikacija.

7. Kake lastnosti mora imeti kandidat, da mu more ljudstvo z mirno vestjo poveriti svoje zaupanje? Moralisti zahtevajo, da mora imeti zadostno znanje, poštenje in marljivost. Z ozirom na znanje seveda ne moremo zahtevati, da bi bil poslanec »Universalgenie«; teh je tako malo, da ne moremo z njimi računati. Mora pa znati, kakšen smoter ima država, v čem je resnični splošni blagor, ter imeti jasne pojme o odnosu cerkve in države. Poznati mora glavne točke domače legislature, vedeti, kake lastnosti mora imeti predmet zakonskega načrta, da more obveljati zakon tudi pred Bogom in ne samo pred ljudmi. Razen tega pa mora poznati vsaj eno pogojo javnega življenja precej dobro: n. pr. poljedelstvo, šolstvo, higijeno, trgovstvo, socialno skrbstvo itd. Kaj naj bi sicer delal pri parlamentarnih razpravah!? Da bi pa poznal vse probleme, tega nihče ne zahteva. Ne moremo zahtevati od kakega zemljoradnika iz Bosne, da govori o uredbi ljubljanske univerze, ali od kakega muslimanskega bega, da nastopi kot generalni govornik v vprašanju konkordata. — Če posamezni poslanec nima v konkretnem primeru zadostnega znanja, se mora informirati pri vestnem kolegu, ki je v stvari poučen, in se držati njegovega mnenja.

8. Parlamentarec mora biti osebno pošten. Zavedati se mora, da je zakonodaja prav za prav v rokah poslancev in da je odvisno od njegovega glasu, bo li dobila država dobre ali slabe zakone. Zavedati se mora, da parlament zastopa vso državo in da morajo splošni državni interesi imeti prednost pred eventualnimi partikularnimi interesi te ali one dežele; prav tako je treba staviti splošne interese nad interese stranke ali socialnega sloja, ki ga zastopa kak klub; poslanec-industrijalec n. pr. ne sme enostransko zastopati samo interese industrije, temveč če gre za interese celega naroda, mora tem-le podrediti korist svojega stanu; isto velja seveda za vsak drug stan.

9. Poštenost zahteva obenem boj proti vsaki korupciji in protekciji. Kar je bila v gotovih epohah cerkvene zgodovine simonija, to je v državnem življenju korupcija. Parlamentarec ne sme sam uganjati takega zločina, temveč ga mora pobijati, kjerkoli bi ga zapazil, n. pr. pri uradih. Prav tako mora pobijati protežiranje nesposobnih ali manj sposobnih oseb, ki se pulijo za javne službe. Občina (država) ima pravico, da jo upravljajo sposobni ljudje, radi tega je vsako protežiranje nesposobnih protisocialno, protidržavno in dosledno nemoralno. Javne službe ne smejo biti sinekure, temveč so mesta za delo; državna uprava rabi manj uradnikov, ti pa naj bodo sposobni, delavni in — tudi dobro plačani.

10. V zbornico pošlje narod odposlanca na — delo. Kdor ne kaže veselja do dela, tega ni treba kandidirati v korporacijo, katera sklepa o usodi države. Poslanec mora prisostvovati sejam, zanimati se za dnevni red, zlasti pa skrbeti, da bo navzoč, ko se bo glasovalo. Večkrat je odvisna vsa situacija le od par glasov; če se pri važnem glasovanju kak poslanec »odlikuje« po svoji nenavzočnosti, si nakoplje veliko moralno odgovornost.

11. Kakor razvidno, se mora človek sam sebe moralno preiskati, prej ko sprejme kandidaturo, kajti moralna odgovornost, ki jo ima parlamentarni delavec, ni mala.

Z druge strani naj tudi ljudstvo dobro preudari, komu poveri svoje zaupanje; v demokratski državi bi ljudstvo sploh ne imelo pravice, da se pritožuje čez vlado; kajti vlada je le odsvit parlamenta, parlament pa izraz ljudske volje. Logično bi moral toorej ljudstvo reči »mea culpa«, če državni voz ne more iz blata; pri naslednjih volitvah pa naj poveri vlado boljšim krmilarjem; saj v ta namen ima ljudstvo na razpolago volivne kroglice.

Kazuistično bi se »pojavi« tu vprašanje, sme li katoličan kdaj voliti tudi nedobrega (sit venia verbo!) kandidata. Jasno je, da na splošno tega ne more storiti. More li izjemno oddati svoj glas takemu kandidatu, je odvisno od okoliščin; za take primere je treba upoštevati načela de cooperatione materiali, — formalna cooperatio ad malum je itak brezpogojno zabranjena. Materialno sodelovanje se bo presojalo po doktrini »de malo minore«, glede katerega uči Noldin: »Non solum minus malum suadere, sed ad minus malum

actione indifferenti etiam cooperari licet ad majus malum impediendum, quod alias impediri non potest» (Theol. Moral., De praeceptis¹³ n. 113). Praktično govorimo tedaj o »kompromisnem« kandidatu (ali o kompromisni listi); v političnih bojih so taki kompromisi večkrat dejansko neizogibni, čeprav je človeku mučno, ko se zanje odloči. Kompromisna volitev konča mnogokrat s tem, da sta stranki druga z drugo nezadovoljni, obe pa — pri svojih volivcih kompromitirani.

Volivni sistemi.

12. Ob tej priložnosti bi smeli izpregovoriti besedo o volivnem sistemu. Najprej bodi omenjeno, da nekatere legislature poznajo ne samo volivno pravico, temveč nalažajo tudi volivno dolžnost. Kjer obstoja taka volivna dolžnost, je državljani tudi in conscientia dolžan ubogati, in sicer ex justitia legali. Kjer pa obstoja volivna pravica, je pa moralno obvezan, da se posluži te pravice v korist celokupnega občestva. Izgovor, da »bodo že brez njega opravili«, ne drži, ker smo vsi, vsak po svojih močeh, dolžni prispevati ad bonum commune; le resen razlog (n. pr. bolezen) bi opravičil odsotnost.

13. Ker je država živ organizem (Suarez je imenuje »corpus politicum mysticum«), je ne smemo smatrati zgolj za fizičen konglomerat mnogih delov, v katerem bi veljal materialistični princip same majoritete; država obstoja iz družin in družabnih slojev, ne iz posameznih individuov. Na to se mora ozirati tudi volivni sistem.

14. Radi tega se pisec teh vrstic ne more navdušiti za samo splošno enako volivno pravico. Gotovo je potrebno, da priznamo vsakemu državljanu pravico, da manifestira na političnem polju svoje stališče; v tem oziru pomeni splošna enaka volivna pravica brezdvomno velik napredek v primeri s stanjem v drugi polovici XIX. stoletja, ko so smeli voliti samo gotovi sloji. Toda, kakor omenjeno, država je velik corpus, corpus pa obstoji ne iz nebroja delcev, temveč iz velikega števila organov. Funkcije teh organov so sicer vse usmerjene v ohranitev vsega telesa, vendar ne moremo reči, da so vsi organi enako važni ali pa enako plemeniti. Slično je v državi. Ta obstoji iz najbolj različnih slojev: vsak sloj ima svojo nalogo v korist države; če so svoj čas pisali, da obstoji družba iz Lehrstand, Nährstand und Wehrstand, je to bistveno pravilno; samo da imamo danes mnogo bolj bogato diferenciacijo poklicev, od katerih je večina že itak organizirana. Kdo naj našteje vse te organizacije? Kaka dolga pot bi bila n. pr. od organizacije močnih veleindustrijalcev do organizacije ... brivskih pomočnikov, ki zahtevajo, da se odpravi napitnina!? Interesi človeškega življenja so kaj mnogovrstni in se odsvitajo v vseh možnih barvah. Odtod tudi pojav, da so nekatere osebe včlanjene pri tucatu organizacij. Baš to veliko število organizacij je — zavestna ali podzavestna — reakcija proti individualističnemu stališču. Človek čuti, da je kot posameznik velika ničla in da se mora dosledno pridružiti drugim, ki imajo slične interese kot

on. Ti interesi so tuintam političnega značaja, mnogokrat pa gospodarskega, zdravstvenega, znanstvenega, religioznega značaja itd.

15. Moderne volitve pa se vrše de facto le v znamenju politike. Politiška stranka mora potem vzeti na se še obrambo n. pr. gospodarskih interesov ... to pa je večkrat izredno mučno. Hrvatski federalisti so n. pr. čisto politična stranka, v kateri vidiš profesorje, duhovnike, odvetnike itd.; kako stališče naj zavzame stranka, ako nastane interesni prepir med producenti (hrvaškimi kmeti) in konsumenti (Zagrebčani)? Zato bi kazalo imeti razen zbornice, ki je kompetentna za čisto politična vprašanja, še zbornico za gospodarske zadeve. Zgodovina parlamentov dokazuje, da je radi kakega strankarskega političnega spora ljudstvo moralo čakati dolgo, dolgo, preden so se rešili važni gospodarski problemi.

Razen gospodarskih interesov pa obstojajo tudi važni kulturni interesi, n. pr. ustanovitev ali ohranitev kake univerze. — S tem seveda nismo nikakor vsega izčrpali.

16. Iz tega sledi, da bi se morale volitve vršiti ne zgolj po numeričnem stanju kakega ozemlja, temveč tudi po interesnih sferah; praktično povedano: na mestu bi bil pluralni volilni sistem, po katerem bi volilec oddal svojo glasovnico prvokrat kot državljan, potem kot zastopnik kake gospodarske ali pa kulturne enote. Tako bi se zrcalilo v parlamentu resnično stanje, ki ni zgolj politično, temveč tudi kulturno in gospodarsko občestvo.

Ženska volilna pravica?

17. V tem občestvu pa imajo posebno važnost tudi žene. Do zadnjih stoletij se žena ni udeleževala v javnosti, vsaj v znatni meri ne; njen delokrog je bila notranjost hiše, kjer je ona v resnici kraljica; blagor hiši, ki ima pridno in plemenito kraljico. — Socialni razvoj pa je potegnil tudi ženo v metež javnega življenja. Spričo tega dejstva ne morejo moralisti sklepati rok in zdihovati, da nekda ni bilo tako, temveč morajo pregledati problemu v oči ter prispevati k rešitvi vsak pro suo modulo. Dejstvo je, da mnoge žene ostanejo neomožene, bodisi ker so mnogi moški postali radi svoje lahkomiselnosti »zakonobežni«, bodisi ker jim ne dopuščajo gospodarske razmere, da bi ustanovili družino. Dalje je moderna industrija poklicala veliko število žensk na delo, kakršnega prejšnji časi niso poznali in pri katerem imajo res svoje gospodarske interese. Slično je v trgovinah polno ženskih nameščenk, istotako po uradih in na prosvetnem polju. Časi, da bi videli žensko samo kot gospodarico ali pa kot sobarico, so minuli; v družbi se je izkristalizirala nova kategorija žensk, katerih absolutno ne moremo prištevati med služinčadi in s tem k družini; umevno, da te žene stremijo po socialnih in političnih pravicah.

Omenil bi končno še najbolj plemenito kategorijo, to so naše matere, katere imajo vprav kot materē važne kulturne naloge in dosledno tudi zahteve. Vem, da bodo nekateri rekli, naj zagovarjajo

te zadeve njih moške; toda nikakor ne pozabimo, da je na žalost med možem in ženo večkrat precejšnja razlika glede na svetovno naziranje; mati je n. pr. odločno zavzeta za versko vzgojo otrok, dočim je njen mož notoričen kulturobojnik. Ali naj velja pri tako važnem vprašanju res samo beseda moškega državljana.

18. Iz tega je razvidno, da ne smemo nikakor ignorirati one struje, ki hoče »emancipacijo« ženske. Za besedo »emancipacija« nisem navdušen, saj vendarle tudi doslej žena ni bila mancipium, vendar stvar sama je vredna, da o njej razmišljamo. Z moralnega stališča ne moremo ugovarjati, ako ženska želi biti volilka. Voliti poslance ni nikako zlo, ni torej razloga, da bi tako dejanje ženi kar a priori zabranjevali. Je-li priporočljivo, da podeli država tudi ženskam aktivno volilno pravico, to že več ni nikaka quaestio principii, temveč quaestio facti, in zlasti, so li zanjo zrele. Glede zadnje točke seveda se bo kaka eventualna čitateljica BV namuznila, češ, so li moški povsem zreli za politiko...?

Vobče pa moramo priznati, da imajo ženske kot ženske v javnosti že mnogo interesov in da je opravičena njih tendenca, naj bi našli ti interesi tudi v legislaturi svoje zagovornike. Prepričan sem, da bi to morali prav nič ne škodovalo; nasprotno, marsikak paragraf, kateremu se vidi na prvi pogled, da je izšel iz krepke, in sicer direktno dominujoče moške roke, bi moral privzeti nekoliko bolj humane oblike, ali pa izraziti bolj pravične postulate (tako je n. pr. pri detomorih res nečloveško, da se vedno pokliče na odgovornost samo izvenzakonska mati, dočim je »on« redno na svobodi).

19. Nekoliko skepte kažejo nekateri pisatelji, ko gre za pasivno volilno pravico žensk. Tudi tukaj smemo reči, da ni direktnih razlogov, da bi jo vsled njih kar a limine morali odkloniti. Krščanska religija je širokogrudna, ona je neštetokrat priznala ženske kot kraljice, ne vem torej, zakaj bi ženska ne mogla biti narodni poslanec. Res je, da pri ženah odločuje zelo motiv čuvstva, in pod tem vidikom so nekoliko manj sposobne za javne korporacije; res pa je tudi, da imajo mnogo čuta za razna kulturna, posebno vzgojna vprašanja, za nekatere socialne panoge, za sirote itd., kar zopet kompenzira delno ženino inferiornost na političnem torišču. — Vsekakor bi morala parlamentarna kandidatinja imeti lepo mero izobrazbe, plemenito srce ter biti obenem socialno in gmotno precej neodvisna. Mati, ki mora skrbeti za celo vrsto otrok, ne spada v napeto atmosfero politiške zbornice, temveč naj ostane v svetlišču družine: dobre matere so najboljši kvas za obnovev družbe.

Ena ali dve zbornici?

20. Ko govorimo o politiški areni, mislimo navadno na parlament, ali tako zvano »nižjo zbornico«. Nekatere države imajo eno samo zbornico, koje člani so izbrani (pri nas) po splošni enaki volilni pravici. Druge države pa imajo raezn te zbornice še »senat«, kojega člani se izbirajo na različne načine. Z moralnoteološkega

stališča je samo po sebi indiferentno, ima li država eno ali dve zakonodajni zbornici. Lahko izhaja z eno in vozi dobro, lahko ima dve et ambo in foveam cadunt. Vse je pač odvisno od okoliščin. Gotovo pa ima tudi »senat« dobrih razlogov zase; dočim parlament zastopa bolj progresivne ideje, najdemo v senatu večkrat bolj konservativne elemente; brezdvomno je za državo dobro, da nastopijo na javni tribuni tudi možje, ki sicer po svojem temperamentu niso sposobni za »Trommelfeuer« vsakdanjih političkih bojev pri volitvah in parlamentu, imajo pa mnogo resnosti in visoko izobrazbo. Vredno je, da se pokličejo tudi ugledni kulturni delavci k političnemu delu, in sicer na forum, kjer vlada bolj mir in objektivnost. »Senat« ima koristno nalogo, da odpre v pravem trenutku parni ventil, ako kotel v »parlamentu« preveč zavre, in na ta način prepreči eksplozijo; para, ki jo izpusti, napravi sicer velik šum, toda nobene škode. Seveda pa mora imeti tak senat tudi precejšnjo kompetenco; če mu ustava prizna le ulogo pivnika, ki naj hitro še 31. decembra posuši, kar je napisal parlament po dolгих bojih še le 30. decembra, potem je bolje, da ga ni.

21. V vseh slučajih pa — naj imamo eno ali dve zbornici — treba, da poslanci pošteno delajo. Smisel za potrebe ljudstva in pošteno delo je najboljša kvalifikacija za vsakega parlamentarca. Če tega ni, zgubi parlament svoj ugled, narod pa zanimanje za parlament. Parlamenta ne more pokopati ne kralj ne ljudstvo; on sam je svoj grobokop, in sicer je njegov grob tem globlji, čim manj parlament dela. — Parlament je sam po sebi simpatična demokratična institucija; če noče zgubiti pri narodu simpatij, — naj dela za narod.

Jos. Ujčić.

Umazana konkurenca.

Peter naroči pri tovarni Sideria več poljedelskih strojev, ki bodo veljali 100.000 Din; v istem mestu se nahaja tovarna Fusoria, ki bi seveda tudi rada dobila naročilo. Kar tako pa stvar ne gre, ker Peter ne bo brez razloga razveljavil naročila pri Sideriji; zato je treba zvijače, in Fusoria najde pravo pot, da »pridobi« Petra in spravi Siderijo ob naročilo. — Direktor Fusorije povabi starega, dobrodušnega župnika Abundija k večerji, mu pripoveduje to in ono, ter končno pride na Petra in na njegovo naročilo; župniku opisuje, kako bo Peter »nasedel« pri Sideriji, ki da ima slab material in ki da more samo radi takega materiala dati stroje po istih cenah, kakor Fusoria. Župnik, ki je ves vnet ne samo za dušni blagor, temveč tudi za časne interese svojih faranov, misli, da stori dobro delo, ako opozori Petra na škodo, ki jo bo utrpel. Peter zopet kot stara poštena korenina ni najmanj ne dvomi o tem, kar sliši, ter razveljavi svoje naročilo pri Sideriji. Odda jo tovarni Fusoriji, ki mu za isto ceno proda potrebne stroje iz — slabšega materiala.

Quid ad casum?

Prav za prav je ta casus silno preprost: tako preprost, da se na prvi pogled ne da nič povedati. In vendarle je vzet iz življenja, k: žal ne rešuje vseh kazusov po Noldinu ali Lehmkuhlu, temveč po svojih trenutnih interesih.

Po moráli je tvornica Fusoria dolžna poravnati škodo, ki jo je utrpela tvornica Sideria; tudi ne glede na to, da je imela le ta naročilo že v rokah, zahteva morála restitucijo, ker je Fusoria z obrekovanjem preprečila, da ni mogla Sideria izvršiti naročila. Vsak trgovec ima namreč pravico, da ga drugi z nepravilnimi sredstvi ne ovirajo pri dosegu poštenega dobička: »... quisque jure gaudet, ne malis artibus impediatur a consecutione boni quo non est positive indignus« (Müller, Theol. Moral. II § 139 regula V).

Zabranjene so torej pri konkurenci (in isto velja o reklami) »malae artes«. — Ni pa zabranjena prošnja, naj bi Peter kupil rajši pri meni nego pri drugem: tako prošnjo sme izreči vsak trgovec, sme tudi hvaliti svoje blago (na to smo že itak navajeni), toda ne sme lagati na škodo drugemu; umazana konkurenca ni v tem, da vabim kupce v svojo trgovino, temveč v tem, da uporabljam nepravilna sredstva proti drugi.

V kolikor so ta nepravilna sredstva obenem causa efficax damni alterius mercatoris, nastopa za lažnika tudi obligatio restitutionis; znabiti se bo moglo priznati, da je bil prvič v dobri veri in da se ni zavedal posledic svojega dejanja, v drugič je pa tako dejanje presoditi natančno po vseh moralnih principih de restitutione. Če se zdijo te zahteve komu prestroge, odgovarjam, da nam edino le spoštovanje moralnih naukov more zajamčiti reelno in solidno trgovino.

Kaj pa če kak trgovec ima v resnici slabo blago? Tedaj smem to vsakemu znancu povedati, ker ima kupec pravico, da dobi za svoj dober denar tudi dobro blago. Če ima trgovec po nesreči ali po nemarnosti slabše blago nego drugi, mora pač znižati blagu cene, ker ne more zahtevati, da bi nosili škodo kupci, ki morejo kupiti drugje dobro blago po dnevnih cenah. Da pa sama po sebi umevna zahteva trgovcu ne »diši«, priznam, toda zakaj bi morale »dišati« take cene kupcem? Morála zahteva: dobro blago in pošteno plačilo. Če se je trgovcu pokvarilo blago, mora utrpeti sam škodo po principu: Res naturaliter perit domino.

Če pa pri izvršitvi naročila da slabše blago nego je bilo dogovorjeno, mora primerno manj računati.

In casu exposito mora torej Fusoria popraviti izgubo, ki jo je trpela radi njenega obrekovanja Sideria, in razen tega znižati Petru ceno, v kolikor mu je dala manj vreden material.

Ko bi morali trgovci poslušati nekaj tednov moralnoteološka predavanja »de justitia et jure«, bi se marsikaka vest zdramila in prišlo bi do marsikake restitucije, na katero trenutno nihče ne misli.

Jos. Ujčić.

Odlična knjiga za premišljevanje.

Pametna želja je, naj trezen kritik javno priporoča knjigo, o kateri se je do dobra prepričal, da je priporočila vredna. Tako se duhovnik lahko dostikrat obvaruje nepotrebnih izdatkov za knjige plitve vsebine in si nabavi le take, katerim je premišljena kritika prisodila odlično mesto. Zato mislim, da bom ustregel sobratom, ako jih opozorim na de Pontejeve meditacije. Sicer se zdi značilno za našo dobo, da radi pretiravamo in kopičimo superlative tam, kjer bi navadno s ponižnim pozitivom docela zadostili resnici, tako da resen človek našega časa z neko skepsjo sprejme domala vsak superlativ; vendar naj se kljub temu sledeče vrste sprejmejo pisane — kot upam — s strogo pravičnega stališča in brez pretiravanja. Sicer se nam omenjena knjiga v uvodu izdajatelja Lehmkuhla predstavi dokaj skromno, a zasluži, da bi postala Vademecum vsakega duhovnika.

»Meditationes de praecipuis fidei nostrae mysteriis« so prvo klasično asketično delo jezuita Ludovika de Ponte (1554—1624). Napisal jih je ok. 1600 v vzorni kastilski spanščini in izdal l. 1605. Kmalu so bile prevedene v razne jezike. Latinski prevod jezuita Melh. Trevinnija je na novo izdal p. Avg. Lehmkuhl pri Herderju v Freiburgu (1909 nsl.; 3. izdaja 1925 sl.). Izdaja je uvrščena v Herderjevo »Bibliotheca ascetica mystica«. V tej izdaji je delo razdeljeno na šest zvezkov. Prvi obravnava resnice, ki spadajo k tako zvani via purgativa. Nadaljnji trije zvezki nudijo premišljevanja o Jezusovem življenju, trpljenju in smrti ter naj služijo za via illuminativa. Peti zvezek obsega premišljevanja o poveličanju Gospodovem, o svetem Duhu, o apostolih in o Materi božji, šesti razpravlja zlasti o božjih lastnostih. Ta dva zvezka pojasnjujeta višek popolnosti — via unitiva.

Katere prednosti odlikujejo de Pontejeve meditacije? Naj navedem nekatere, dasi bo pazno oko zasledilo bržkone še druge.

1. Avtor se strogo drži sv. pisma in mu ne dela sile. Natančno loči, kar je gotovo v sv. pismu, od tega, kar ni gotovo ali je le verjetno. Vsepovsod opazaš, da sv. pismo razlaga mož, ki ve, kaj je sv. pismo; odkriva ti morda čisto nepoznane zaklade in lepote ter razlaga resnice, ki sledo nujno iz svetega teksta in niso le sad proste domišljije.

2. Evangeljske perikope razlaga z veliko natančnostjo in obširnostjo, navadno besedo za besedo, kojih vsako razdrobi, da zreš kakor v kalejdoskopu bogastvo evangeljskega sicer tako kratkega poročila. Samo uvod v premišljevanje o Gospodovem trpljenju obsega 50 strani! Več kakor dolgo besedičenje nam bo pojasnil en primer iz III. zvezka str. 334 sl., kjer pisatelj razlaga čudež nad gobavcem, ki je Jezusa prosil: »Gospod, če hočeš, me moreš očistiti« (Mat. 8, 2). Navesti hočem v doslovnem prevodu samo prvo točko premišljevanja o prošnji gobavca.

De Ponte pravi: »Učimo se načina, kako rabiti vzdihljaje! Premišljevat nam je tukaj velike čednosti tega gobavca, katere je razodel s svojo molitvijo. Prva je bila veliko spoštovanje, zunanje in notranje; pokleknil je namreč in padel na zemljo na svoj obraz ter Kristusa molil in ga imenoval Gospoda. Druga je velika vera v vsemogočnost Kristusa, Gospoda našega, s katero je priznal, da ga more on s samo voljo ozdraviti. Ni namreč rekel: če boš Boga prosil, ampak: če hočeš, moreš, ter tako izpovedal, da je on Mesija in Sin božji. In onega »če hočeš« ni rekel, kakor da bi dvomil o njegovem usmiljenju, ampak ker ni vedel, če ni morda zaradi svojih grehov nevreden, da bi se mu podelila tolika dobrota, ali pa če mu koristi, da doseže ono telesno zdravje. Tretja je bila veliko zatajenje lastne volje; ničesar namreč ni izrečno prosil. Niti ni rekel: očisti me! ampak svojo potrebo in željo je razodel s kar najkrajšimi besedami in izpovedal Kristusovo vsemogočnost, čigar volji je prepustil svoje zdravje.

S temi čednostmi ozaljšan moram stopiti pred Kristusa kot človek, poln gob grehov in drugih slabosti. Preudariti pa hočem, katere so gobe mojih zmožnosti, čutov in cele moje duše. To je namreč jeza, požrešnost, napuh in ostale pregrehe. In takoj hočem reči z veliko dušno ponižnostjo, z najglobljim stožovanjem, z živo vero in najpopolnejšo vdanostjo: Gospod, če hočeš, me moreš očistiti. Toda mesto besede »Gospod« lahko rabim druga božja imena, katera Boga nagibljejo k usmiljenju, mene pa k večjemu spoštovanju. Prav tako mesto besede »očistiti« postavim lahko druge, s katerimi prosim pomočka zoper kake posebne potrebe, rekoč: moj oče, moj zdravnik, moj odrešenik in vse moje dobro! če hočeš, me moreš ozdraviti mojega napuha, požrešnosti, jeze itd.; če hočeš, moreš moj um razsvetliti, užgati me z ognjem svoje ljubezni; če hočeš, me moreš narediti potrpežljivega, krotkega, ponižnega itd. Ne dvomim o tvoji vsemogočnosti, ker premoreš vse, tudi ne o tvoji volji, da hočeš vrniti moji duši zdravje, o katerem vem, da mi ga želiš, dvomim pa radi svoje nevrednosti. Zato se vsega izročim v tvoje roke in tvoji volji prepuščam pomoč. To je ena izmed molitev, katere nazivajo vzdihljaje, vredna, da jo večkrat čez dan ponavljamo; po tem zgledu si lahko napravimo druge slične in jih uporabljamo.«

Dolgost premišljevanj pa niti najmanj ne sme biti vzrok, da bi se kdo ustrašil de Ponteja radi pomanjkanja časa; kajti premišljevanja so razdeljena navadno v več točk in te zopet večinoma v več pododdelkov. Brez škode za celotno premišljevanje lahko prenehaš, kjer in kadar hočeš, sicer pa pri bogastvu misli v tej knjigi itak ne moreš hiteti, ako hočeš v resnici premišljevat.

3. Pisatelj se skozi in skozi naslanja na sv. Tomaža Akv., kojega tako visoko ceni, da mu on sam zadostuje za deset tisoč prič (I, 3). Ž njim se je postavil na trdna tla, da se pri svojih naukih ne premakne od resnice in da ne zahteva nemogočih reči, kar se žal neredko dogaja v asketičnih knjigah. Neznosen rigorizem, ki se ga še do danes niso vsi otrsli, pri de Ponteju nima mesta; tako n. pr. on ne pozna zahteve, naj se vsakega dela poprimemo z istim veseljem, zahteve, ki gre preko osnovnih psiholoških pojmov, pa jo vendar nekateri asketični pisatelji stavijo. In zopet: kako hitro se lahko vrinejo dogmatične netočnosti pri pisatelju, ki mu je sv. Tomaž tuj. Vzemimo le težak problem božje previdnosti! De Ponte hodi pri obravnavanju tega vprašanja varno pot, začrtano od sv. Tomaža, dočim se pri nekaterih pisateljih najdejo vprav tu misli, ki so bližje hereziji nego resnici.

4. Zlasti v zvezkih II.—V., v kojih avtor razlaga evangelij, stopa pred bravca slika božjega Zveličarja vedno lepša in lepša. V poprej morda neslutnem veličastvu opazuješ Jezusa in se vedno bolj diviš njegovi neskončni ljubeznivosti in dobrotljivosti. Kako malo včasih poznamo Kristusa, četudi bi si morali prav posebno prizadevati, spoznavati ga čim dalje bolj in bolj (Imit. I, 1). Kakšna razlika n. pr. je tu med našim pisateljem in med dr. Grimmom v knjigi »Das Leben Jesu«! Dasi slednji v dolgoveznih, dejal bi demostenskih periodah, veliko bolj na široko razpleta razlago Jezusovega življenja kot de Ponte in dasi ta ni povzel v svoja premišljevanja razlage vseh čudežev Gospodovih, se mi vendar zdi, da najdem pri de Pontejju mnogo popolnejšo sliko o Jezusu kakor pri Grimmu. Slično se mi godi, če primerjam Haggeneya in Cladderja z de Pontejem, dasi jima brezdvomno pristojata tudi častno mesto med razlagavci Gospodovega življenja.

5. Praviloma naj bi o asketičnih stvareh pisali knjige le oni, ki askezo dejansko izvršujejo in to, kar uče, tudi sami izpolnjujejo. De Ponte je tej zahtevi gotovo v polni meri zadostil, saj je Cerkev sama l. 1759. priznala, da je izvrševal heroične čednosti ter ga prištela med častitljive (venerabiles). Vsled neugodnih časovnih razmer, ki so za tem nastopile, se njegova kanonizacija do danes še ni izvedla.

6. Latinski prevod je lahko umljiv, a slog je lapidaren; v malo stavkih je časih nagromadenih toliko misli, da zlepa ne prideš naprej in se ne moreš dovolj načuditi globokoumnosti pisateljevi.

To bi bile nekatere prednosti tega dragocenega dela. Sicer pač nihče ne bo trdil, da bi bilo to delo brez vsake hibe, vendar se pa upam zagovarjati trditev, da je popolno kot malokatero delo te vrste. Pri razlagi heksaemerona n. pr. se drži de Ponte še stare literarne razlage, vendar pa to nič ne moti pobožnega bravca, ker afekti, ki jih pri teh meditacijah vzbuja, imajo svoj večno veljaven pomen, kakor tudi izdajatelj to v uvodu omenja.

Knjiga je pisana za vse, obsega pa mnogo praktičnih migljajev za duhovnika in še posebej za dušnega pastirja. Skoraj odveč se mi zdi pripomniti, da pridigar najde tukaj bogato zakladnico za cerkvene govore, zlasti, ako ni suženj črke in zna premišljevano tvorino prisvojiti ter jo v poljudni obliki podati ljudstvu.

Za sklep rečem le še: kakor je sv. Avguštin obžaloval, da je pričel tako pozno Boga ljubiti, tako obžalujem jaz, da sem se tako pozno seznanil s tem biserom asketičnega slovstva. V. Čadež.

Odloki sv. stolice.

O tajnem prenašanju presv. Rešnjega Telesa k bolnikom.

Kánon 847. veli: »Sv. obhajilo se prinaša bolnikom javno, če upravičen in pameten razlog ne zahteva drugače.« Kdo pa sodi o tem, ali je vzrok upravičen in pameten? — S. C. de Sacramentis

je dne 23. decembra 1912 (AAS 1912, 725) odločila: Ordinarij more iz upravičenega in pametnega razloga dovoliti, da sme mašnik sv. obhajilo bolnikom prinašati skrivaj. Kánon 847. v novem zakonu pa molči o tem, da bi moral o vzroku za tajno prenašanje svetega obhajila soditi škof. Zato so kanonisti in moralisti po novem zakonu učili, da je prepuščeno posameznemu mašniku, da presodi, ali so v konkretnem slučaju okoliščine take, da bi kazalo, sv. obhajilo bolniku nesti skrivaj. Proti temu nazoru pa se je pojavil dvom, in sicer na Španskem, kjer skoraj povsod javno prinašajo bolnikom sv. obhajilo. Nekateri so mislili, da se krati škofom njih pravica, če sme vsak mašnik o tem soditi, kdaj je dovoljeno nesti skrivaj bolniku sv. obhajilo. Vprašali so v Rimu: Kdo sodi o upravičenem in pametnem vzroku, vsak mašnik ali samo ordinarij? — S. C. de Sacramentis je dne 16. dec. 1927 odgovorila: O zadostnem vzroku za tajno prenašanje sv. obhajila sodi Ordinarius loci, ne pa katerikoli mašnik. K temu načelnemu odgovoru pa pripominja S. C.: »Če po obči izkušnji in občem mnenju v diecezi ali v posebnem kraju ni nobene nepravilnosti za tajno prenašanje sv. obhajila k bolnikom, naj škofje ne odtegujejo bolnikom tolažbe pogostnega ali tudi vsakdanjega svetega obhajila, s tem, da bi po preveč tesnih ali preveč splošnih navodilih ukazovali javno prenašanje najsvetejšega zakramenta, ali da bi sebi pridrževali dovoljenje za tajno prenašanje v vsakem slučaju posebej« (AAS 1928, 81).

Ali sme mašnik ob priliki, ko prinese sv. obhajilo bolniku, tudi druge vernike izpovedati in obhajati.

V Piemontu, v škofiji Mondovi, so župnije, kjer so selišča in domovi raztreseni po gorah, daleč proč od župne cerkve. Vprašali so, li bi smel mašnik, ki gre k bolniku v gorah, obenem spovedati in obhajati slabotne in stare ljudi, pa tudi zdrave, ki tisti dan ne morejo v župno cerkev? C. de Sacramentis je dne 5. januarja 1928 odgovorila, da po kan. 822 § 4 škof to more dovoliti za posamezne slučaje, »pro singulis casibus et per modum actus«. Po tem kánonu more namreč škof tudi sv. mašo dovoliti v privatni hiši iz pravičnega in pametnega vzroka v izrednem slučaju. Soba mora biti dostojna, nikdar spalnica. Če ni maše, se lahko deli samo sv. obhajilo. Še manj težave je za sv. izpoved. Veli pa kongregacija, da se je treba ravnati po kán. 909 in 910, ki ukazujeta za izpovedovanje žensk izpovednico razen v bolezni in resnični sili.

Utegne pa se zgoditi, da bi verniki prosili za izpoved in sveto obhajilo, mašnik bi pa ne mogel obrniti se do škofa za dovoljenje. K temu slučaju pripominja tajnik sv. kongregacije, da bi mašnik mogel dobiti od škofa pooblaščenje, delegacijo, da sme podeliti sv. obhajilo v teh okoliščinah. Škof pa bi smel dati pooblaščenje le modremu mašniku, za katerega ve, da ne bo zlorabil dane pravice.

Odlok C. de Sacramentis je splošen; sme se torej uporabiti povsod, kjer so take okoliščine, ki o njih odlok govori (AAS 1928, 27).

Kako naj se upodablja Sv. Duh?

Vprašali so pri kongregaciji sv. oficija: ali se sme Sv. Duh upodabljati v človeški podobi, bodisi sam zase, bodisi skupaj z Očetom in Sinom? Kongregacija sv. oficija je dne 16. marca 1928 odgovorila, da naj se Sv. Duh ne upodablja v človeški podobi (AAS 1928, 103).

Zoper one, ki prihajajo iz orienta in nabirajo mašne štipendije.

Sv. kongregacija za vzhodno cerkev je izdala tale opomin: Sv. kongregacija je že večkrat dobila poročilo, da hodijo sem in tja po Italiji in drugih deželah ljudje, ki pravijo, da so iz orienta, ali ki pod izmišljenim imenom tudi trdijo, da so mašniki vzhodne cerkve, in nabirajo denar ali prosijo tudi mašnih štipendij.

Da bi laglje druge varali, kažejo pisma in listine, časih fotografije, ki so jih, kakor pravijo, prejeli od cerkvenih prelatov. Toda ta pisma so ponarejena, ali pa so jih prejeli v kak drug namen.

Sv. kongregacija za vzhodno cerkev zato izjavlja, da nikomur ni dala pravice, da bi smel nabirati denar in darove za sv. maše. Da bi se ta drznost zatrla, in zlasti, da bi se čuvala čast in dobro ime vernikov in posebej mašnikov vzhodne cerkve, sv. kongregacija zopet opominja škofo, naj pazijo, da se župniki in poglavarji redovnih hiš, pa tudi verniki, ne bodo dali slepiti tem nabiračem, zlasti jim nikar ne izročajo darov za sv. maše, in naj se zavedajo, da so za sv. maše v vesti vezani (AAS 1928, 107).

Ali morejo biti redovne osebe člani društva za razširjanje vere?

Mnoge redovne osebe, moški in ženske, se želé vpisati v društvo za razširjanje sv. vere, da bi bile deležne odpustkov in privilegov, ki so z njimi papeži obdarili to društvo. Ker pa jih veže obljuba uboštva, ne morejo prispevati določenega daru. Sv. oče je zato dne 11. januarja 1928 v tej stvari tole odločil:

a) Redovne osebe, moški in ženske, onih redov in kongregacij, ki njih člani, vsaj nekateri, delajo v misijonskih deželah pri označevanju sv. evangelija med neverniki, se morejo udeleževati vseh milosti, ki so dovoljene društvu za razširjanje sv. vere; moliti pa morajo vsak dan določene molitve, to je Oče naš in Češčeno Marijo, in dodati prošnjo: Sv. Francišek Ksaverij, prosi za nas.

b) Člani drugih redov in kongregacij pa morejo biti deležni teh milosti, če molijo vsak dan določene molitve, in če poleg tega redovna hiša, v kateri bivajo, dá vsako leto neko miloščino društvu za razširjanje sv. vere.

To izjavo je kongregacija za razširjanje sv. vere priobčila dne 1. februarja 1928 (AAS 1928, 109).

O sklepanju sv. zakona samo pred pričami, brez pristojnega župnika.

Po kánonu 1098. se more sv. zakon veljavno in dopustno skleniti samo pred pričami, brez župnika ali pooblaščenega mašnika, kadar se po pameti more naprej videti, da mesec dni brez velike težave ne bo mogoče priti do župnika ali do pooblaščenega mašnika. — Že dne 10. novembra 1925 (AAS 1925, 485) pa je odbor za razlaganje zakonika izjavil: da se more sv. zakon pred samimi pričami skleniti veljavno in dopustno, ni dosti to, da je župnik odsoten (*non sufficit factum absentiae*); ampak mora biti moralno izvestno, bodisi da je to obče znano, bodisi da se dožene po poizvedovanju, da župnika ne bo ves mesec in ni mogoče do njega priti brez velike težave. — Tudi po tej izjavi pa še ni bilo jasno, ali naj se umeje kán. 1098. samo o fizični odsotnosti župnikovi ali tudi drugače. Odbor za razlaganje zakonika je dne 10. marca 1928 razsodil: Kánon 1098. je treba umevati samo o fizični odsotnosti župnikovi (AAS 1928, 120).

O župnikovi pasivni asistenci pri sklepanju mešanega zakona.

Predno je izšel novi cerkveni zakonik, je sv. stolica za nekatere kraje izjemoma dovoljevala župnikovo pasivno navzočnost pri sklepanju zakona, če ženin in nevesta nista obljubila katoliške vzgoje otrok. Tako dovoljenje je rimska stolica dala l. 1830. za nekatere škofije v Nemčiji; l. 1841. so dobile ta indult tudi avstrijske in ogrske škofije. Dekret »Ne temere«, z dne 2. avg. 1907, je ukazal kar splošno: *parochi »requirant excipiantque contrahentium consensus«*. Zato so se pojavili resni dvomi, ali je poslej še kje dovoljena samo pasivna župnikova navzočnost. C. S. Officii je 21. junija 1912 odgovorila, da indult o pasivni navzočnosti še velja, vendar samo za tiste kraje, za katere je bil dan, in samo pod tistimi pogoji, pod katerimi je bil dan. Isto je C. S. Officii ponovila 5. avgusta 1916 in dostavila, da je sklepanje zakonov s pasivno župnikovo navzočnostjo v drugih krajih, za katere indult ni bil dovoljen, ne le nedopustno, ampak tudi neveljavno.

Kánon 1102. § 1 v novem zakoniku izrečno veli: pri sklepanju zakona med katoličanom in nekatoličanom, mora župnik ženina in nevesto vprašati za privoljenje v zakon, kakor to določa kán. 1095. § 1 n. 3: »*Parochus et loci Ordinarius requirant excipiantque contrahentium consensus«*. Ta kánon sedaj splošno tako umevajo, da je indult za samo pasivno župnikovo navzočnost povsod prenehal. Od kraja, ko je novi zakonik izšel, niso vsi tako sodili. Da ne bo v prihodnje nobenega dvoma več, je dal odbor za razlaganje zakonika avtentično izjavo. K vprašanju: *An canone 1102 § 1 revocata sit facultas, alicubi a S. Sede concessa, passive assistendi matri-moniis mixtis illicitis?* — je odbor dne 10. marca 1928 odgovoril: *Affirmative* (ASS 1928, 120).

Izjava se ujema z odgovorom, ki ga je C. S. Officii dne 24. novembra 1920 dala k vprašanju lavantinskega ordinariata o tej stvari

(Gl. o tem odgovoru BV 1928, 97—116: Dr. V. Močnik, Nedopustnost sodelovanja i. dr.; prim. tudi BV 1928, 256—265: Dr. R. Kušej; Pasivna asistenca in sedanji cerkveni zakonik). F. Ušeničnik.

O delegaciji za poroko.

Pravilna delegacija za poroko je za dopustnost in tudi veljavnost zakona tako v cerkvenem kakor državnem področju odločilnega pomena. Zato ne bo odveč, ako poskusimo nekatere dvome o toza-devnih predpisih cerkvenega prava razjasniti.

1. Terminologija v C. I. C. ni povsem enotna. Govori sicer o »dovoljenju« (licentia), katero mora dati za veljavno poroko parochus loci, za dopustno pa tudi parochus proprius sponsorum (kán. 1095 § 2, 1096, 1097), a v isti sapi rabi tudi izraz »delegatio« (kán. 1096 § 1), tako da moremo oba izraza rabiti v enotnem pomenu: dovoljenje za poroko. Tudi o. d. z. §§ 75, 71 ne rabi izraza »delegacija«, ampak pravi: »imenovati namestnika«, kar je seveda isto. Vendar ob pomanjkanju strogo enotnega izražanja pravnih virov se more za obojni forum rabiti eden in isti izraz: delegatio, pooblastitev.

2. Ali so kaplani ipso iure (kan 476 § 2) upravičeni veljavno poročati brez izrečnega župnikovega pooblastila? Po besedilu kán. 476 § 2 bi se moglo na to vprašanje pritrdilno odgovoriti, seveda s pridržkom: »ako ordinarij v nastavitvenem dekretu ni odredil drugače ali če si ni župnik asistence pri porokah izrečno pridržal,« kajti kánon pravi o dolžnostih kaplanovih: »debet ratione officii parochi vicem supplere eumque adjuvare in universo paroeciali ministerio, excepta applicatione Missae pro populo«. Tako tudi res razlagajo nekateri kanonisti. »Ker imajo kaplani župnika podpirati v polnem obsegu župne uprave, jih smemo v primerih potrebe smatrati upravičenim tudi za izvrševanje porok, ako škof ne odredi izrečno drugače« (Kušej, *Cerkv. pravo*², 478 sl.). Izraz »v primerih potrebe« bo pač razumeti za slučaj, da župnik sam ne more izvršiti poroke, tedaj namreč kaplan »debet vicem supplere«. Nekoliko drugačnega mnenja je Wernz-Vidal, ki trdi, da kaplani niso kompetentni za poroke, razen ako jim škof pri nastavitvi da »facultatem generalem quoad sacramenta non excepto matrimonio« (Jus can. V. nr. 533). Iz besedila kán. 476 § 2 se po mojem mnenju res ne dajo izvajati tako daleč segajoči sklepi, namreč da bi mogel kaplan brez vsakega pooblaščenja asistirati porokam. Kánon ne govori direktno o pravicah, temveč o dolžnostih kaplanov (»debet vicem supplere«). S tem da kánon nalaga kaplanom dolžnost župnika nadomestovati v vsej upravi, ni rečeno, da ima tudi že pravico brez nadaljnega pooblaščenja ali dovoljenja. Na podlagi tega kánona more župnik kaplana prisiliti, da vrši vsako službo namesto njega, seveda tudi poroke, — če župnik to zahteva; le za maše pro populo ne more župnik kaplana prisiliti, tako namreč, da bi brez odškodnine

(štípéndija) moral namesto župnika pro populo maševati. Proti tej razlagi se ne more uveljavljati, da odgovarja dolžnosti kaplanovi tudi pravica njegova, ker tej kaplanovi dolžnosti odgovarja le na strani župnika pravica, kaplanove pomoči se posluževati. Ako pa primerjamo kánon 1096 § 1, nam postane še bolj jasno, da je kaplanova kompetenca za poroko odvisna od župnikovega dovoljenja. Kán. 1096. namreč določa, da more župnik generalno pooblastiti za poroke le svoje kaplane, ne pa drugih duhovnikov. Ako bi bili kaplani že ipso iure (kán. 476 § 6) pooblašчени za poroke, bi bila določba kánona 1096 § 1 skoraj brezpredmetna; tako redki bi mogli biti slučaji generalne pooblastitve. Ker gre za veljavnost zakona, se moramo ravnati pač po načelih tutiorizma. Pa tudi če bi se strinjali z mnenjem onih kanonistov, ki smatrajo kaplane za upravičene izvršiti poroko, ako škof drugače ne ukrene, je vsaj za ljubljansko škofijo vprašanje negativno rešeno. Ob priliki dekreta »Ne temere« je škofijski list objavil razlago, da pod izrazom »parochus« ni razumevati kaplanov, dodeljenih župnikom v pomoč (Škof. list 1908, str. 47). Do danes ta razlaga ni bila preklicana in tudi kánon 476 § 6 je ne preklicuje, ampak daje škofom pravico, natančneje določevati kaplanove dolžnosti in pravice.

3. Subdelegacija. Pri nas nihče ni dvomil nad tem, da sme generalno delegiran kaplan svoje pooblastilo v posameznih primerih subdelegirati in da sme župnik z delegacijo, ki jo da drugemu duhovniku, dati istemu tudi dovoljenje za subdelegacijo. To je jasno razvidno iz kánona 199. Navzlic tej jasnosti se je papeški komisiji za avtentično razlago kodeksa predložilo oboje vprašanje, na katero je svedea odgovorila »affirmative«, t. j. tako, kakor se je pri nas že splošno prakticiralo (Com. Pont. 28. XII. 1927, AAS 1928, 61 sq.).

4. Obrazec za delegacijo. Posamezne škofije imajo različne obrazce za pooblaščenje in dovoljenje. Najpopolnejši se mi zdi oni, ki ga je tiskanega (v nemščini) izdala krška (celovška) škofija in ima sledeče besedilo: »Spodaj navedena ženin in nevesta sta bila pri podpisnem župnem uradu izprašana, predložila sta vse listine, ki so za dopustno in veljavno poroko potrebne, proti njuni poroki ni bil javljen noben zadržek, nobena prepoved. Ženin (ime, priimek, stan, domovališče; ime, stan in domovališče staršev; vera, starost, rojstni kraj in datum, pristojnost):... Nevesta (isti podatki):... Oklici (kdaj in kje so se izvršili):... Opomba (dovoljenje nedoletnim, morebitne dispenze itd.):... Dovoljenje in delegacija: Za dopustno in veljavno poroko tega ženina in te neveste se s tem pooblašča župnijska duhovščina (Pfarrgeistlichkeit) v ... cum jure subdelegandi. Podpis in pečat.« Tako besedilo, h kateremu nekaj pripomb. Župnik, ki daje delegacijo, je odgovoren za to, da je za veljavno in dopustno poroko vse v redu. Ako ni, ne sme dati delegacije (kán. 1096 § 2). Delegirani duhovnik se mora zanašati na deleganta, zato naj ta v pooblastilu izrečno izjavi in potrdi, da je vse v redu, ob enem mora navesti vse podatke, ki so za vpis v

poročno knjigo potrebni. Če to stori, ni treba prilagati dokumentov. Delegat tuta conscientia lahko asistira poroki, odgovornost za istinitost in pravilnost vseh podatkov nosi delegant. Oziri na zaročence, da jim namreč gre na roko, ga ne smejo nagniti, da bi zanemaril svojo dolžnost pri ugotovitvi samskega stanu, t. j. sposobnosti in upravičenosti za zakon. Po zgoraj citiranem obrazcu se daje dovoljenje »župnijski duhovščini«, s čimer je dana delegacija morda več osebam hkrati. Kumulativna delegacija je veljavna, a osebe, katerim se daje dovoljenje, morajo biti tako previdno in nedvoumno določene, da ne more nastati dvom, kdo da je delegiran. Izraz »župnijska duhovščina« nedvoumno določa osebe, t. j. vse tiste, ki actualiter izvršujejo dušnopastirsko službo na dotični župniji sub auctoritate Ordinarii. Taki so poleg župnika kaplani in tudi namestniki po kánonu 465 §§ 4, 5. Skupna delegacija se more nanašati na več oseb ali istodobno ali sukcesivno. Ako ni jasno drugače označeno, bo pač vedno smatrati, da so vse osebe istočasno in enakopravno delegirane, in tista oseba izvrši veljavno in dopustno poroko, katera dobi delegacijo prej v roko.

5. Ali mora delegat vedeti za delegacijo, oziroma jo sprejeti? Na splošno velja, da mora delegat za pooblaščenje vedeti in ga vsaj implicite sprejeti. Če delegat sam zaprosi ali z njegovo vednostjo kdo drugi prosi za delegacijo, je v tem že tudi vključena volja, delegacijo sprejeti in izvršiti. In to zadostuje. Kaj pa, ako je delegacija sicer dana, a delegatu še ni bila javljena, ta pa vkljub temu asistira poroki? Delegacija je dana, delegat ima tudi voljo jo sprejeti, torej more veljavno asistirati, vendar ravna nedopustno. Zakon je glede oblike veljavno sklenjen, asistencija pa je bila illicita. Casus verus: Župnik v A. naj bi poročal v podružni cerkvi župnije B. Naroči ženinu, naj oskrbi od župnika v B. dovoljenje. Ženin najde doma samo kaplana, ki misleč, da gre zgolj za dovoljenje cerkvene funkcije, da to dovoljenje s pripombo, da licencije za poroko on ne more dati, ampak samo župnik. Župnik pri večerji na pripovedovanje kaplanovo odgovori: Lahko bi bil dal tudi licencijo, saj nimam nič proti temu, da se poroka vrši v imenovani podružnici. Ženin svojemu župniku sporoči, da je dovoljenje (kaplanovo) dano. Župnik v A. nato prihodnji dan, meneč, da ima dovoljenje za poroko, asistira. Ko pa se je zadeva pojasnila, je nastal dvom o veljavnosti poroke. Višja oblast je odgovorila, da je zakon veljaven. Dovoljenje je bilo dano z odgovorom župnika v B. pri večerji, župnik v A. pa je imel voljo sprejeti dovoljenje in po njem ravnati. — V nujnem slučaju se more prositi za delegacijo tudi brzojavno ali telefonično, dasi je v obče in v rednih razmerah predpisano pismeno pooblastilo. Tudi v krajih, kjer bi bilo partikularnopravno prepovedano dajati delegacije telefonično ali brzojavno, bi bila tako podeljena delegacija veljavna, pač pa »illicite data«. — Vsiliti se komu delegacija ne more, ako ni dotični subditus deleganta in mu ta naloži delegacijo z ukazom. Skof more per statutum generale vel per legem dioecesanam dati

gotovim osebam dovoljenje za poroke. Ni potreba, da bi te osebe delegacijo sprejele, ker veljavnost takih odredb ni odvisna od tega, ali jih »subditi« sprejmejo ali ne. Taki so tudi proti svoji volji delegirani. Izsiljena delegacija pa je veljavna, seveda je nedopustna. Svoboda se zahteva le za duhovnika, ki asistira poroki (kan. 1095 § 1, ur. 3), ne pa tudi za tistega, ki dovoljenje da. N. pr. nevesta hoče, da asistira poroki njen bivši katehet; župnik noče dati delegacije, ženin jo pa izsili. Vsled grožnje se župnik uda — katehet potem svobodno in neprisiljeno vpraša za konsenz. Poroka je veljavna.

G. Rožman.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Francoske bogoslovne revije.

Od dveh strani se je izrazila želja, naj bi Bogoslovni Vestnik prinesel pregled francoskih bogoslovnih revij. Tej želji hočem ustreči z naslednjim poročilom, obsegajočim revije, ki jih imata bogoslovna fakulteta in Bogoslovna Akademija v Ljubljani. Manjkajo v njem *Revue d'histoire de l'église de France*, *Revue Thomiste* in par revij, ki jih izdajajo cerkveni redovi, n. pr. *Études Franciscaines*. Tudi obeh revij za asketiko in mistiko (*La vie spirituelle* in *Revue d'ascétique et de mystique*) ni v tem pregledu; o njiju bo Bogoslovni Vestnik pozneje obširneje poročal.

Analecta Bollandiana, ustanovljena kot dopolnilo velikemu hagiografskemu podjetju bollandistov, so postala prvovrsten organ za hagiografijo. Poleg na novo najdenih in prvič publiciranih hagiografskih tekstov prinašajo odlične kritične studije. Posebne vrednosti je kritično motrenje literature, ki ima le količkaj stika z hagiografijo; v 45. letniku (1927) je n. pr. ocenjenih 225 del. *Analecta* izhajajo četrtletno (po vojni v resnici polletno); izdajajo jih H. Delehay, P. Peeters in R. Lechat iz Družbe Jezusove, razpošilja jih Société des Bollandistes, Bruxelles, Boulevard Saint-Michel, 24; cena 15 belg¹.

Bulletin de Littérature ecclésiastique je organ katoliškega instituta v Toulouseu, majhen po obsegu — 10 števk na leto v skupnem obsegu 15 pol —, pa po vsebini na priznanja vredni znanstveni višini tako v člankih ko v ocenah teoloških del. Naslov ni v soglasju z vsebino lista, kakršna je dejanski: že davno prinaša list ne le slovstvena poročila, marveč tudi samostojne razprave in že marsikatera tehtna je izšla na njegovih straneh. Cena za inozemstvo 20 franc. frankov; administracija v Toulouseu, rue de la Fonderie, 31.

¹ Ena belga je 5 belg. frankov, t. j. okoli 8 Din.

Échos d'Orient so letos stopili v 31. leto. Ustanovil jih je lani umrli nadškof Louis Petit (gl. BV 1928, 191) in njegovi redovni sobratje, asumpcionisti, jih nadaljujejo. Glavni sotrudniki so V. Grumel, R. Janin, M. Jugie, S. Salaville — vsakemu, ki se bavi z vzhodno cerkvijo, dobro znana imena. Vsebina četrletnih zvezkov po osem pol je zelo bogata: razprave o zgodovini, teologiji, pravi vzhodnih cerkva v sedanosti in preteklosti, poročila o sodobnih dogodkih v cerkvah, slovstveni pregledi, literarna poročila in ocene. Lani n. pr. je p. Salaville objavil tudi za nas poučen Bulletin serbo-croate-slovène. Sekretariat revije: Maison de la Bonne Presse, Paris VIII, rue Bayard, 5. Cena za inozemstvo 28 franc. frankov. — Popularizaciji dela za cerkveno zedinjenje služi zanimivo urejevani ilustrovani dvomesečnik *L'union des Églises*, ki izhaja v istem založništvu in stane za inozemstvo 9 franc. frankov.

Ephemerides theologicae Lovanienses. L. 1924. je začela katoliška univerza v Louvainu izdajati ta četrletnik kot organ za dogmatiko, moralko in cerkveno pravo. Časopis prinaša obsežne razprave iz teh disciplin, krajše prispevke (ki pa obsegajo večkrat po 15 in 20 strani), veliko število ocen, zelo bogato bibliografijo, ki se kosa s cerkveno-zgodovinsko bibliografijo cerkveno-zgodovinske revije (*Revue d'histoire ecclésiastique*), ter poročila o znanstvenih dogodkih po raznih deželah. Poleg francosko in latinsko pisanih prispevkov so tudi spisi v flamskem jeziku. Administracija revije je v knjigarni Karla Beyaerta, Bruges, rue Notre Dame, 6; cena za inozemstvo 12 belg.

Irénikon je mesečnik za širjenje ideje cerkvene edinosti. Izdajajo ga bendiktinci vzhodnega obreda v samostanu Amay-sur-Meuse v Belgiji. Članki seznanjajo z religioznim duhom vzhodne cerkve in religioznim življenjem na vzhodu, manjši prispevki skušajo direktno ali indirektno pobujati delo za cerkveno edinstvo in mu služiti, kronika beleži važnejše pojave na vzhodu in zapadu, ki se tičejo cerkvenega edinstva, »izmenjava pogledov« odpira oči za druga stališča in bistri čut za »imponderabilia«, poseben oddelek opozarja na članke po revijah in na knjige, ki se kakorkoli nanašajo na cerkveno edinstvo, pod naslovom »Les oeuvres« so zbrani podatki o delu za edinstvo na katoliški in nekatoliški strani. Na koncu vsakega zvezka je priloga: reprodukcija kakega dela vzhodne cerkvene umetnosti, Upravo revije, ki stane za inozemstvo 5 belg, ima M. Duculot, Gembloux (Belgique). Poleg mesečnika izhaja zbirka razprav (10 zvezkov na leto), ki bi jih bilo radi obsega težje spraviti v list. Cena mesečniku in razpravam 10 belg.

Nouvelle Revue théologique izhaja kot mesečnik v snopičih po 5 pol pod vodstvom jezuitov (Louvain, rue des Récollets, 11) in je namenjena na splošno duhovnikom. Nudi lepe razprave, poroča o odlokih centralne cerkvene oblasti, prinaša rešitve moralnih, cerkvenopravnih, liturgičnih in sličnih slučajev, podaja književna poročila in ocene knjig. Cena za inozemstvo 7 belg ali 1 dolar; admi-

nistracija: Établissements Casterman, S. A., Tournai, rue des Soeurs-Noires, 28.

Recherches de science religieuse, teološka revija francoskih jezuitov, se sicer ne omejuje na to ali ono disciplino, vendar pretežno goji biblično in cerkveno historično znanost. Tako razprave kot krajši prispevki (notes et mélanges) so velike vrednosti. Prav odlična so po strokah urejena periodično slovstvena poročila. Revija izhaja šestkrat na leto v zvezkih po 80 str.; uprava je v Parizu VII, Place du Président-Mithouard, 5, cena za inozemstvo 32 franc. frankov (za naročnike polmesečnika »Etudes« 27 frankov).

Revue Apologétique je mesečnik (zvezki po 7 pol), namenjen širšim krogom izobražencev. V direktoriju so rektor in dva profesorja katoliškega instituta v Parizu (Msgr. Baudrillart ter Verdier in Bainvel). Revija prinaša razprave (včasih zelo teološke), pregled o aktualnih religioznih vprašanjih, po strokah urejene pregled o filozofski in teološki literaturi, ki more zanimati tudi katoliške laike, in slednjič krajše beležke, odgovore na poslana vprašanja, pregled revij in bibliografske drobtine. Revija je prav dobra. Stoji v 25. letu. Zalaža je podjetni knjigarnar Gabriel Beauchesne v Parizu (Rue de Rennes, 117); cena za inozemstvo 36 franc. frankov.

Revue Bénédictine. — L. 1928. izhaja 40. letnik te odlične revije, ki jo v četrletnih zvezkih izdajajo benediktinci opatiije Maredsous v Belgiji. Goji historično teologijo, zlasti zgodovino patriističnega in zgodnje-srednjeveškega slovstva, monastično zgodovino ter zgodovino liturgije. Za ta področja najuglednejša revija. Prinaša izjemno tudi razprave v angleškem ali nemškem jeziku. V slovstvenih poročilih se ozira na vse teološke discipline. Posamezni zvezki prinašajo dva posebej paginirana dodatka: poročilo o publikacijah o starokrščanskem latinskem slovstvu (doslej 609 števil) in pa poročilo o publikacijah, ki se nanašajo na zgodovino benediktinskega reda. Uredništvo in uprava v opatiji Maredsous; naročnina za inozemstvo 2,5 dolarja.

Revue biblique izhaja 37. leto pod vodstvom dominikanskega bibličnega zavoda v Jeruzalemu (École pratique d'études bibliques) v četrletnih zvezkih po 10 pol. Eden glavnih sotrudnikov je znani francoski biblicist p. Lagrange. Med sotrudniki so člani raznih redov in neredovniki. V reviji je izšlo veliko število tehničnih razprav iz vseh disciplin, ki prihajajo pri studiju svetega pisma kakorkoli v poštev. Prav sedaj publicira p. Lagrange zanimivo studijo o religiji gnostične sekte Mandejcev, ki so njene svete knjige še le v zadnjem času postale znane. Pod naslovom »Mélanges« so zbrani krajši samostojni prispevki. »Chronique« poroča pred vsem o novih razkritjih in rezultatih izkopavanj v Palestini in drugih sprednjeorientskih deželah. Pod naslovom »Recensions« so daljše ocene biblicističnih del in pod napisom »Bulletin« kratke beležke o novih publikacijah. Revija izhaja v Parizu v knjigarni V. Lecoffre (J. Gabalda et Fils), rue Bonaparte, 90. Cena za inozemstvo 60 franc. frankov.

Revue des sciences philosophiques et théologiques je znanstveno glasilo francoskih dominikancev. Izdajajo ga profesorji v dominikanskem kolegiju Le Saulchoir, Kain v Belgiji, administracija je v Parizu (Librairie Lecoffre, Paris 6, rue Bonaparte, 90). Revija je francoski veji dominikanskega reda v čast. V razpravah se bavijo po večini s spekulativnimi vprašanji ali s historičnimi, ki se tičejo miselcev iz dominikanskega reda. Temeljita in bogata so po disciplinah in tvarinskih skupinah sestavljena slovstvena poročila. Kronika beleži dogodke po svetu, ki morejo zanimati teologa. Pregled čez revije prinaša vsebino razprav iz 79 revij, tudi iz Bogoslovnega Vestnika. Cena reviji, ki izhaja v četrtletnih zvezkih po 10 pol, je 50 franc. frankov.

Revue des sciences religieuses, ustanovljena l. 1921. kot glasilo kat. teološke fakultete na državni univerzi v Strasbourgu, izhaja četrtletno ter prinaša razprave iz vseh teoloških disciplin, potem pa v določenem turnusu preglede čez literaturo posameznih teoloških strok (chroniques). Te preglede pišejo samo strasburški profesorji. Revija stane 40 franc. frankov; uprava: Strasbourg, rue des Frères, 9 bis.

Revue d'histoire des missions izhaja 5. leto v četrtletnih zvezkih po 10 pol. V razpravah se bavi z misijonskim delom v preteklosti in sedanjosti. Letošnji prvi zvezek je med drugimi objavil n. pr. zelo poučni razpravi o vstajenju katolicizma na Japonskem v 19. stol. in o protestantizmu in islamu v francoskem Kongu. Pod naslovom »Documents« so zbrana poročila o misijonskih družbah in podjetjih. Kronika poroča o sodobnem misijonskem delu in prinaša bogat statistični material. Na koncu so ocene knjig, ki se tičejo misijonstva, in poročila o člankih iz raznih revij, ki se nanašajo na misijonstvo. Uredniki so: J. Brunhes, G. Goyau, R. Pinon in J.-B. Piolet. Uprava reviji: »Editions Spes«, Paris (V^e), 17, rue Soufflot; cena za inozemstvo 40 franc. frankov.

Revue d'histoire ecclésiastique, največji organ za splošno cerkveno zgodovino, je publikacija katoliške univerze v Louvainu. Četrtletni snopiči imajo po 15 in več pol. Prinašajo daljše razprave, krajše beležke (notes et mélanges), veliko število ocen, obsežna poročila iz raznih držav o historičnem delu (društvih, publikacijah, kongresih itd.). Vsakemu snopiču je pridejanih po več pol posebej paginirane cerkvenohistorične bibliografije, vzorne po preglednosti in popolnosti. Uredništvo in uprava revije je v Louvainu, rue de Namur, 10; cena za dežele z nizko valuto 80 belg. frankov.

F. K. Lukman.

b) Ocene in poročila.

Tricerri P. Domenico M. O. P., **I canti divini**. Introduzione-Traduzione-Commento estetico. Vol. I. 8^o (XXIV, 428 p.). Casa editrice Marietti, Torino-Roma, 1925. Vol. II. 8^o (IV, 418 p.). Ibid, 1926. Lire 38.

Svetopisemski psalmi se v letih po vojski pri večih narodih na različne načine razlagajo. Večkrat se izdajajo običajne razlage na podlagi dobrih prevodov. Tricerri je pogodil nekaj novega. Na 428 straneh I. in 418 straneh II. zvezka nam je prikazal svetopisemsko poezijo v jako prikupljivi, sijajni obliki, tako da čitatelja tudi debela zvezka nikakor ne utrudita. Delo je na strogo znanstveni podlagi, ne da bi se spuščalo v drobnarije. Za praktično spoznavanje in uživanje psalmov nevažna vprašanja o nadpisih in historičnem postanku posameznih psalmov se sploh ne obravnavajo. Glavno je, da bralec občuti vzvišenost in lepoto hebrejske poezije. V ta namen se nam podajajo svete pesmi v dovršenih, lahko umljivih prevodih, ki slede strokovnim zgledom Zennerja, Condamina, Filliona, Vigouroux. V kratkih uvodih in opombah se ilustrira pesem kot celota in v posameznih idejah, da se tem bolj spozna globokost vsebine in krasota zunanje oblike. Ker psalmi v psalteriju niso zbrani po logični ali vsebinski zvezi, zato so v tem delu razvrščeni po drugih vidikih, ne po številčnem redu psalterija.

Delo nam prikazuje svetopisemsko poezijo sploh, ne samo psalmov. Zato nam prinaša v začetku historične speve (Lameha, Mojzesa, Debore itd.), na koncu pa nekaj pesevov iz preroških knjig. Pesmi »Davidove harfe« pa ima v tehle skupinah: 1. prolog (1. psalm); 2. pesmi o Bogu (o stvarniku, stvarstvu itd.); 3. mesijanski psalmi; 4. narodne pesmi (vojne in zmage, elegije, Jeruzalem); 5. monarhija (kralj, izdajalci, krivični sodniki); 6. pesmi prežnanstva; 7. liturgične pesmi; 8. spokorne pesmi; 9. pesmi iz vsakdanjega življenja (bolečine in radosti pravičnega); 10. moralno vprašanje; 11. ode; 12. zborove pesmi; 13. pesmi v dialogih; 14. alfabetični psalmi; 15. didaktični psalmi; 16. pesmi »Alleluja«.

Pri vsakem spevu se avtor ozira z obsežnim strokovnim znanjem na krog eksegetov, ki so o njem govorili, in tuintam na kakega svetnega pesnika, ki je govoril o podobni tvarini. Prav je tudi, da čitatelja ne moti s hiperkritičnimi razpravami, ki bi ga ne podpirale pri njegovem namenu. Zato bi bilo tudi odveč, če bi hoteli kritično odtehtati vsako njegovo kritično opombo ali njegovo odločitev pri prevodih. Na splošno je delo jako solidno, podprto z avtoriteto priznanih avtorjev in prevod lahko umljiv, ki nam kaže vzvišenost in globokost svetopisemske poezije.

V dodatku primerja avtor v ilustracijo svetega pisma speve med seboj in pa s spevi v indijskem, egiptskem in babilonskem slovstvu ter z modernimi poezijami. Zanimive so tu sorodnosti in podobnosti: svetopisemska poezija se lahko kosa z vsako drugo poezijo.

Kdor razume dobro italijansko, bo segel po tej knjigi, da bo videl, kako lahki (lahko umljivi) in lepi so psalmi. M. Slavič.

Dürr Lorenz, *Religiöse Lebenswerte des Alten Testaments*. 8^o (VIII, 156 S.). Freiburg i. Br. 1928, Herder. M 3.—.

Raziskovanje starozakonskega teksta in starozakonske zgodovine je s svojim pretiranjem in z nedokazanimi podmenami privedlo do tega, da je Friedr. Delitzsch v svojem delu »Die große Täuschung«

začel svariti pred knjigami stare zaveze sploh. V drugem oziru pa je sv. pismo stare zaveze širšim krogom neznano. Poznajo le nekaj zgodbic iz prvega šolskega leta. Poučne in preroške knjige pa so večini neodpečatena knjiga. In tako je zakopan zaklad starozakonskega razodetja. Dvigniti ta zaklad, pokazati njegove vrednote za versko življenje, je namen te razprave. S srečno, fino občuteno razlago svetopisemskih tekstov je avtor nanizal v sistematični obliki celo vrsto verskih resnic, ki jih ima stara zaveza pred vsemi drugimi narodi, življenskih vrednot, ki so tudi našemu času potrebne.

Prvi del govori o velikem pomenu stare zaveze, da je učila čisti monoteizem, zvezo med vero in npravnostjo, ter v svoji zgodovini kazala na blagodejni vpliv religije na življenje posameznikov in naroda. Drugi del pa nam kaže posamezne verskoživljenske vrednote, ki jih lahko črpamo iz starozakonskih knjig: 1. neposredno, toplo zavest božje eksistence in božjega delovanja v stvarstvu in življenju človeštva, 2. zaupanje v Boga, ki ostane neomahljivo kljub zlu in trpljenju na svetu, 3. odkritosrčno pobožnost in brezpogojno vdanost v voljo božjo, ki se kaže v liturgiji in v molitvah, zlasti v psalmih, 4. praktično življensko modrost, ki jo razodevajo poučne knjige stare zaveze.

Avtor je vse podprl z lepo izbranimi in dobro razloženimi citati, ki jih je povrh tuintam še utemeljil s kratkimi introduktoričnimi opombami. Razprava nam res stori sveto pismo stare zaveze priključljivo. Kdor jo bo čital, bo občudoval bogato zakladnico in tem rajši segel po sv. pismu samem.

M. Slavič.

Bardenhewer, Dr. Otto, *Der Brief des heiligen Jakobus*. 8^o (VIII, 160). Freiburg i. Br. 1928, Herder. M 440.

Za kratkim komentarjem k pismu do Rimljanov (prim. BV 1927, str. 257—258) je sedaj izdal Bardenhewer komentar k pismu sv. Jakoba. Tudi o tem najnovjšem komentarju velja v splošnem isto, kar o komentarju k pismu do Rimljanov: Nemški prevod, ki stoji na čelu vsakega odstavka, je zelo točen, a ni suženjski; razlaga, dasi nekoliko obširnejša kot v pismu do Rimljanov, je jasna in nikjer utrudljiva. V nasprotju s tistimi, ki vidijo v Jakobovem pismu same sentence brez ožje notranje zveze, skuša B. v razlagi predvsem vedno dognati notranjo miselno zvezo med posameznimi sentencami in daljšimi odstavki. Velika prednost Bardenhewerjevih komentarjev pred drugimi je neka izredna lahkota, s katero zna v malo besedah pojasniti najtežja mesta. Ker je Jakobovo pismo posebno primerno za homiletično uporabo, bo vsem, ki bodo komentar rabili, močno ustrezno, ker je pisatelj k posameznim mestom tega pisma dodal sentence iz SZ in evangelijev, iz patristične, talmudistične, da celo iz grške in latinske klasične literature (gl. n. pr. str. 41—42. 49. 114 pod črto, 130 in drugod). Glede tekstnokritičnih opazk se je avtor omejil na najnujnejše.

V seznam eksegetične literature (20—23) bi vsekakor spadala tudi M. Meinertz, *Der Jakobusbrief* (Die heilige Schrift des Neuen Testaments, Bonn 1916) in H. Windisch, *Der Jakobusbrief* (Handbuch zum

N. T. IV. Bd. 2. Teil, Tübingen 1911). — Glede avtorja pisma se je B. v nasprotju s katoliškimi teologi odločil za mnenje, da je list pisal Jakob, »brat Gospodov«, ki pa ni identičen z apostolom Jakobom ml., sinom Alfejevim (6—10). Dokazi, ki jih za to navaja, ne nudijo nič novega, zato ne vidim razloga, zakaj je avtor v tej točki zapustil tradicionalno katoliško stališče in šel za protestanti. A. Snop.

Headlam, Artur C., episkop glosterski i profesor Oksfordskog Univerziteta, **Isus Hristos u istoriji i veri**. S engleskog preveo Dragomir Marić, profesor bogoslovije u Bitolju. 8^a (XV, 200 str.). Beograd, Izdanje knjižare »Vreme«, 1927 (Cir.).

Pričujoča knjiga obsega osem daljših, zaokroženih predavanj, ki jih je imel gloucesterski škof Artur Headlam l. 1924. na Hawardski univerzi v Ameriki. Temata, ki se obravnavajo, so sledeča: 1. Historične priče o delu Jezusa Kristusa. 2. Življenje Jezusa iz Nazareta. 3. Jezusov nauk. 4. Jezusova osebnost. 5. Jezusova smrt. 6. Vstajenje in rojstvo iz Device. 7. »Kaj se vam zdi o Kristusu, čigav sin je?« 8. Krščanska cerkev.

Pisatelj, profesor oxfordske teološke fakultete, ki je zaslovel že po svoji knjigi »Life and teaching of Jesus Christ« (»Življenje in nauk Jezusa Kristusa«, London 1923) je, kakor omenja prevajatelj prof. Marić v predgovoru, velik prijatelj Srbov in pravoslavne cerkve ter eden najagilnejših članov udruženja za zedinjenje anglikanske cerkve s pravoslavno. Da bi bolje spoznal pravoslavno cerkev, je že pred vojno prepotoval Rusijo in z istim namenom o veliki noči l. 1926. obiskal Srbijo. Med vojno je bil predsednik odbora, ki je v Oxfordu skrbel za srbske teologe, slušatelje tamošnje teološke fakultete (str. VIII).

V pričujočem delu primerja historično sliko Jezusovo, kakor jo predstavljajo evangeliji, z religioznim pojmovanjem Jezusa Kristusa v zgodovini krščanske cerkve. Prihaja do zaključka, da je Kristus, kakor živi v veri vseh krščanskih vekov, prav tisti Kristus, ki nam ga predstavljajo evangeliji in da je Jezus Kristus štirih evangelijev pravi historični Kristus, ne pa zavestna ali nezavestna potvorba druge in tretje krščanske generacije, kakor hoče negativna kritika današnjega časa. Ostro graja metodo historično-kritične eksegetične šole, ki življenju in delu Jezusa Kristusa ne priznava nadnaravnega značaja, ne morda, kakor da bi dokazni material ne bil dober, ampak ker ta obsega stvari, ki jih racionalizem a priori odklanja (36). Proti tej šoli avtor z veliko odločnostjo brani zgodovinsko verodostojnost evangelijev. V sinoptičnem vprašanju se drži teorije dveh virov (Markov evangelij, Gospodovi govori), ki sta služila za podlago Matejevemu in Lukovemu kanoničnemu evangeliju. Markov evangelij je bil po njegovem mnenju kot prvi spisan med l. 60. in 70. v Rimu, Matejev kmalu po razdejanju Jeruzalema (najbrž pod vtiškom tega dogodka), Lukov med l. 70. in 80., Janezov okrog l. 100. (str. 9—13). Proti negativni kritiki zagovarja možnost čudežev, Kristusovo vstajenje in rojstvo Jezusovo iz Device; rojstvo iz Device, pravi, popolnoma soglaša z našim pojmovanjem božje osebe Kristusove (154).

Žal tudi pisatelj sam ni vedno dosleden ter hodi včasih po enaki poti kot njegovi nasprotniki. Na večih mestih se dvomljivo izraža o integriteti evangelijev. O Janezovem evangeliju pravi, da ima samo dogmatičen namen, zato njegova kronologija ni zanesljiva (33); dopušča možnost, da je apostol Janez samo posredni avtor četrtega evangelija (35). Marko ni pisal samo na podlagi Petrovih govorov, ampak je rabil še druge vire; odtod včasih dvojno poročilo o enem ter istem dogodku, n. pr. o čudežnem pomnoženju kruha, ki se je zgodilo samo enkrat (14) itd.

Gotovo se tudi pravoslavni teologi ne bodo strinjali z vsako posamezno trditvijo duhovitega anglikanskega pisatelja, vendar bo knjiga, ki jo je prof. Marič podal svojim rojakom v lepem, jasno pisanim prevodu, ne samo pravoslavnim bogoslovnim krogom, marveč tudi laiški inteligenci nad vse dobo došla; saj toži prevajatelj v predgovoru nad siromaštvom njihove literature v teh vprašanjih in obžaluje, da mnogi, ki hočejo znanstveno proučevati življenje in delo Kristusovo, še vedno v ta namen čitajo Renanovo »Življenje Jezusovo« (str. IX).

O točnosti prevoda ne morem izreči sodbe, ker nimam pri rokah originala. Na enem mestu se mi zdi prevod gotovo pogrešen, namreč na str. 113, ko se beseda crucifragium (pravilno crurifragium) v oklepaju tolmači kot »raspinjanje na krst«. Čitatelj znanstvenik bo tudi pogrešal v prevajalčevem predgovoru natančen naslov angleškega izvirnika z vsemi drugimi podatki, ki so potrebni za citiranje (Arthur C. Headlam, *Jesus Christ in History and Faith*. XVIII, 232 str. London, 1925, Murray).

A. Snoj.

Šanc Dr. Franciscus S. J., *Sententia Aristotelis de compositione corporum e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata*. (Hrvatska Bogoslovska Akademija svez. IX.) Zagreb 1928, vel. 8°, VI, 119.

Prof. Šancu se je zazdelo, da se v navadnem umevanju Aristotelovega nauka o materiji in formi nekaj ne ujema: ali je treba Aristotela drugače umeti, ali so pa ugovori Zellerja in drugih res nerešljivi in Aristoteles sam sebi nasprotuje. Da bi to dognal, je iznova, neodvisno od vseh komentatorjev, samostojno predelal Aristotelova dela glede na nauk o materiji in formi. Prišel je do sklepa, da treba pri Aristotelu ločiti materijo in formo v fizičnem in metafizičnem zmislu: časih mu je materija tako zvana »materia prima« (fizično), torej tvar, ki tvori s formami ali podstatnimi deji tvorna bitja, časih pa »materia ultima« (metafizično), torej isto kar »prva podstat« ali individuum. V prvem pomenu se jemlje »ut pars«, v drugem »ut totum«. Prav taka je pa tudi s formo. Tudi ta je fizično del celote, metafizično pa celota sama; v prvem pomenu se ne dopoveduje in recto (človek n. pr. ni anima), v drugem pomenu pa (človek je animal rationale). Dočim sta materija in forma v fizičnem pomenu med seboj stvarno (realiter) različni, se ločita materija in forma v metafizičnem zmislu samo pojmovno (ratione).

Na podlagi te distinkcije prof. Šanc z lahkoto rešuje Zellerjeve ugovore in navidezna nasprotja pri Aristotelu. Z metafizičnim pojmom forme tolmači dr. Šanc tudi Aristotelov spoznavni realizem, z metafizičnim pojmom materije pa individualne razlike med poedinci.

Ob tem študiju se mu je pa odkrilo še nekaj drugega. Dobil je pri Aristotelu čisto drugi pojem »podstatne forme«, kakor ga pa poznamo iz skolastike. Po tem odkritju Aristotelu forme stvarnih prvin niso nič substancialnega, ampak le posebna značilna svojstva, prav za prav kompleksi svojstev, ki se po njih prvine med seboj ločijo, a tudi družijo, in ker so ločljiva, tudi izpreminjajo iz prvin v prvine, iz sestavin v sestavine.

Gotovo bo to skrbno in strogo znanstveno delo vzbudilo pri strokovnjakih zanimanje, pri mnogih, ki so se veliko bavili s skolastičnimi miselci, a manj naravnost z Aristotelom, tudi presenečenje. Ali ne grozi njih nazorom o hilomorfizmu popoln prevrat?

Nas zanima najprej, kaj bi dejal na to Tomaž Akvinski. Glede prve točke je že v opusc. *De ente et essentia* (cc. 1—3) omenil, da se rabi beseda »forma« tudi za bistvo in da se bistvo izraža lahko »ut totum« (n. pr. homo) ali »ut pars« (n. pr. humanitas). Besede »materia« pa v takšnem metafizičnem pomenu ne rabi, pravi samo, da se ima, kar se motri kot subjekt za metafizično formo, »ut materiale« (tako n. pr. »genus sumitur a materia, quamvis non sit materia«, je pa *perfectio generis* »ut materialis, se habens ad ulteriorem perfectionem«). Zdi se torej, da tistega teksta v *Metafiziki* (1029 a 20—21) ni umeval o materiji v metafizičnem, ampak v fizičnem zmislu. Sicer se pa v bistvu s temi metafizičnimi pojmi ujema. Vsekako je pa po prof. Šancovem umevanju reč še preprostejša: ako se forma tako umeva, zakaj ne tudi nje korelat materija? Druge reči (n. pr. vprašanja o individualnih razlikah in o počelu poedinja) pa tudi po tem naziranju niso tako preproste, kakor se na prvi videz zdi.

Glede druge točke je tudi sv. Tomaž čutil, da se nekaj ne ujema. Zelo zanimivo je, kako si je on stvar razlagal. V komentarju *De gen. et corr.* (I, II, lect. 2) pravi: »Inquirat hic Philosophus principia corporum sensibilium, in quantum sensibilia sunt, ut ipse dicit in littera. Si autem dicatur, quod velit inquirere principia formalia substantialia, tunc dicendum est, quod quia formae substantiales sunt nobis ignotae, quia insensibiles, ideo per istas qualitates, quae sunt immediata principia transmutationis substantialis, dat intelligere ipsa formalia principia substantialia.« Torej, Aristoteles ali govori le o počelih čutnih teles, kolikor so čutna, ali pa substancialne forme poimenuje po čutno zaznatnih emanacijah, ker jih samih na sebi ne poznamo. Toda ne prva ne druga podmena ni posebno zadovoljiva, torej ostane le Šancova misel, da pri prvinah in kemičnih sestavinah po Aristotelu ni pravih substancialnih form v skolastičnem zmislu. Tedaj pa seveda to delo potrebuje nujnega dopolnila. Prof. Šanc, ki se je že v to stvar tako vglobil, naj bi v novem delu pojasnil: 1. kako je pri Aristotelu s substancialno formo pri živih bitjih, ali je morda po Aristotelovem mnenju tudi tu le nekaj v bistvu akcidentalnega, ali je marveč, kakor se povsem zdi, substancialna v skolastičnem zmislu? 2. kako in kdaj je nastal nauk o substancialnih formah tudi za prvine in kemične sestavine, ali morda po arabskih komentatorjih in po refleksu teorije o sestavi živih bitij? in 3. katero mnenje je zlasti še z ozirom na najnovejše nazore o strukturi snovi bolj utemeljeno, Aristotelovo ali skolastično? Tako bi ta vsekako znamenita monografija dobila še večjo vrednost, ker neposredni pomen za vprašanje o hilomorfizmu.

V tisku je ostalo precej tiskovnih hib. Motijo hibe na str. 51: *quia* pati possunt nam, *quin* pati possint; na str. 93: *pars* nam, *ars*, na str. 79: *ἢ μὴ τὸς αὖτε* namesto *ἢ μὴ τὸς αὖτε*. Težko je str. 16: *homo et animal et rationale est, non habet*; zmisel je: človek je animal, ne more se reči, da ima animal, kakor nasprotno ima dušo, a ni duša; treba bi bilo torej *est in habet* vsaj razpreti.

A. U.

Fröbes Jos. S. J., **Psychologia speculativa**. Tom. II: *Psychologia rationalis*. 8°, VI, 344. Freiburg i. B., 1927. Herder.

Za prvim zvezkom, ki obsega psihologijo čutnosti (prim. BV VIII, 1928, 82/3), je izšel sedaj tudi ta (drugi zvezek) o psihologiji umnosti z istimi vrlinami (bogato vsebino, izrabo modernih izsleditev, skolaistično preciznostjo itd.). Razdelitev je običajna: o umu, o volji, o duši. Posebej treba opozoriti na temeljito poglavje o svobodni volji (166—221).

A. U.

Živković dr. A., **Problem etičke kulture**. (Savremena pitanja sv. XXVI.) Mostar 1927. Str. 83.

Iz Sarajeva se širi nov pokret za etični prepoved. Početnik mu je Miljenko Vidović. Ker se bori ta pokret zoper materializem in za idealizem, za нравno povzdigo, za plemenitost, požrtvovalnost, nesebičnost, za sočutje in ljubezen do ponižanih in trpečih ljudi, zato je mnogim zelo simpatičen, zato se širi bolj in bolj, dalje in dalje. Prof. Živković je že večkrat opozoril na to, da je ta pokret kljub lepemu videzu in nekim resničnim vrlinam dejansko za naš narod poguben. V tej knjižici o tem posebej razpravlja. Vidovićev etični pokret — to je zmisel tega dela — ni nič drugega kakor tako zvani »pokret za etično kulturo«, ki so ga na zapadu započeli Felix Adler, Gilycki, W. Foerster (oče znanega pedagoga), Jodl in dr. Ta pokret hoče etiko osamosvojiti od religije, osnovati jo na »humaniteto«, ustanoviti etiko »čiste človečnosti«. To prizadevanje je pa za narode pogubno, zakaj brez religije za narode ni etike, ni etičnega prepoveda, temveč le propast. Zato bi tudi Vidović, če bi uspel, naš narod najprej versko, a potem tudi нравno razdjal.

Krepko pisana in z dokazi podprta knjižica je tudi za nas aktualna, saj sega Vidovićev vpliv že tudi k nam.

Opozorili bi pa na to, da je korektura teh knjižic zelo nedostatna. Prim. v tej samo prvo opazko na str. 80. Kakšna zbroda!

A. U.

Brunsmann, Johannes S. V. D., **Lehrbuch der Apologetik**. I. B.: *Religion und Offenbarung*. 8° 403 S. Missions-druckerei St. Gabriel bei Wien.

Knjiža hoče biti praktičen učbenik apologetike, ki naj da duhovniku v koncizni in v pregledni obliki sistematično apologetiko, kakor jo zahtevajo potrebe današnjega časa.

Važnost apologetike je v tem, da danes velja boj ne toliko posamnim dogmam, ampak pred vsem temeljem krščanstva. Močni tok naravoslovne vede zanika možnost in spoznatnost razodetja in njegovih nadnaravnih kriterijev (čudeža itd.). Mnogo modernih psihologov izločuje iz religije racionalni element in vidi bistvo vere

v iracionalnem čuvstvovanju, ekstazi itd. Veroslovci odrekajo krščanstvu originalnost in razlagajo njegov izvor z netočnimi analogijami iz drugih verstev. Proti tem strujam mora apologetika braniti nadnaravno svojstvenost in originalnost krščanstva.

Zdi se mi, da je Brunsmann to nalogo v izredni meri pogodil s svojim nemškim učbenikom. Terminologija je vsled novih raziskovanj v psihologiji, naravoslovju in v primerjalnem veroslovju zelo obogatela in je tako svojstvena modernemu času, da je iz praktičnih ozirov priporočljivo razpravljati o teh vprašanjih v kakem živem jeziku. Latinski učbeniki morajo vso moderno terminologijo predstavljati v mrtev jezik, duhovnik pa potrebuje danes moderno terminologijo.

Z zanimanjem bo bral moderni človek jasno razlago verskega akta (41—47) in razpravo o izvoru religije, kateri je avtor posvetil posebno pažnjo (58—109). Tu se nam razvrščajo kakor na dlani najrazličnejši domisleki o zgodovinskem in psihološkem nastanku vere. Na tem ozadju se tem veličastneje odraža resnica o racionalnem izvoru religije in o njeni monoteistični obliki v pradavnini. Upravičeno je avtor posvetil četrtino knjige razpravi o naravni religiji, da dokaže, kako je razodetje navezano na elementarni pojav človeške narave, kako pa je tudi nujno moralo dopolniti nedostatno naravno religijo.

V drugem delu je avtor z veliko skrbjo obdelal najprej vprašanje možnosti razodetja in njega nadnaravnih kriterijev. Simpatična mora biti njegova razlaga čudežev, ki pusti naravne zakone neokrnjene (str. 158 nsl.). Čudež spremeni samo zunanji potek fenomenov, nikakor pa ne notranje zakonitosti narave. Pri čudežih in prerokbah so pojavi okultizma, tako fizikalični kakor psihični, primerno upoštevanji (str. 172, 189).

Med pozitivnimi dokazi za razodetje je važno mesto odkazano staremu zakonu, kar je z ozirom na pretendirane analogije med judovskim verstvom in drugimi orientalskimi religijami popolnoma upravičeno. Vprav te analogije je osvetlil avtor v sijajni razpravi (367—383). Dokazi iz novega zakona (čudeži Kristusovi, njegovo vstajenje) odgovarjajo zahtevam današnje znanstvene tehnike.

Današnjemu apologetu postaja vsled novo nastajajočih vprašanj tradicionalni okvir apologetike pretesen. Izbor in primerno oblikovanje argumentov in argumentacije je zanj težaven problem. Apologeti iščejo najprimernejšo obliko za svoj tema in diskusija o tem je živahna. Tako si dovolim nekaj opomb k Brunsmannovi knjigi.

Gotovo je eno najtežavnejših vprašanj apologetike, kako primerno naslikati dejstvo vesoljnosti verskega pojava. Pavšalne trditve rimskih modrijanov (Cicero itd.) in modernih etnologov (Waitz, Peschl, Ratzel i. dr.) niso posebno umestne (str. 52). Izjave etnologov, ki pravijo, da ni brezverskih narodov, ne zadenejo jedra, ker štejejo ti etnologi ravno tipične areligiozne pojave (magijo, totemizem) k verstvu. Pregled verstev bo moral danes dobiti drugo obliko, kot jo nudi Brunsmann (str. 85—107). Kazalo bi postaviti na prvo mesto

pregled prakulturnih verstev in navezati nanje verske ideje treh nomadnih skupin: Sibircev, Semitov in Arijev. Pri vseh teh se da dognati izrazita monoteistična tendenca. Od tu se nudi velikopotezen prehod k višjim kulturam, tako od Sibircev h Kitajcem, od prvotnih Arijev k Indijcem, Irancem in Evropecem. Tako se širi pogled v monoteistično versko mentaliteto celih kontinentov, ko gledamo, kako so nomadi, ki so zajeli v svoji gospodarski elementarnosti velike prostore zemlje, ponesli slavo »nebesnega vladarja« širok svet. Ob koncu bi kazalo razpravljati o onih malih, a mnogoštevilnih skupinah primitivnih narodov, ki jih je inficirala dekadencia matriarhalne in totemistične kulture. Najvažnejša je stomilijonska skupina zamorcev.

Za vso tozadevno razpravo pride v poštev slovstvo zadnjih časov: Carnoy, *Les Indoeuropéens* (1921); Schröder, *Arische Religionen* (1924), Brockelmann, *Allah und die Götzen* (1922); za Afriko najnovejša raziskovanja Schebeste, Schumacherja itd. Delo, ki ga Brunsmann pred vsem uporablja, *Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte* 1905, je zastarelo. Tako so n. pr. njegova izvajanja o religiji Irancev, o Mitri, o Grkih netočna. Zalibog so Kelti in Slovani sploh izpuščeni.

Nedostaten se mi zdi Brunsmannov dokaz iz verske vsebine starega in novega zakona. Tu tiči bogat zaklad za apologete, ki ga je treba dvigniti in podati modernemu svetu v pravi obliki. Vzvišenost starozakonskega monoteizma in Kristusovega nauka v luči drugih verstev, ki jih danes veroslovci toliko proučavajo, se ne prikazuje v polnem obsegu. — Tudi naglo širjenje krščanstva v prvih stoletjih mora najti pri apologetih drugo dokazilno obliko.

Nemcem lahko čestitamo, da so dobili tako izvrsten učbenik apologetike. Dvomim, če ima kak drug narod v svojem jeziku tako izvrstno knjigo na tem polju.

L. Ehrlich.

Zankov, Dr. Stephan, **Das orthodoxe Christentum des Ostens.** Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt. 8°, 148 str. Berlin 1928, Furche-Verlag. M. O.

V pričujoči knjigi so zbrana predavanja, ki jih je znani bolgarski profesor bogoslovja imel na protestantski teološki fakulteti berlinske univerze v letnem semestru 1927. Predavanja so po vsebini in po duhu prirojena za ta namen. Povsod se opaža velika blagohotnost nasproti protestantizmu, poudarjanje sorodnosti in prijateljstva s protestanti. V tem se pisatelj znatno oddaljuje od pravoslavne izjave na svetovni cerkveni konferenci v Lausanni 1927. Tam so pravoslavni zastopniki poudarjali, da v verskih (dogmatičnih) vprašanjih niso možni kompromisi in da je cerkvena edinost ter »communicatio in sacris« nemogoča brez verskega edinstva. Cankov pa gre v kompromisih brez dvoma predaleč. Prav zato je njegova knjiga manj porabna.

Knjiga je pisana jasno, precizno in pregledno. Literatura, ki jo navaja, in tvarina, ki jo obravnava, je dobro izbrana. Po uvodnih

opazkah o sedanjem stanju ločenih vzhodnih cerkva razpravlja o dogmah, o cerkvi, o bogoslužju, o vzhodni pobožnosti in delavnosti, na koncu pa o vprašanju cerkvenega zedinjenja. Toda v vseh teh vprašanjih se premalo uveljavlja tradicionalno pravoslavno stališče; povsod se predstavlja predvsem subjektivistična novejša smer pravoslavne teologije, ki se ji pozna protestantski vpliv.

Pravilno se poudarja, da cerkev ni samo organizacija, marveč tudi organizem (str. 64—68), a netočno se zabrisuje hierarhično cerkveno ustrojstvo, zmotno se zatemnjuje božjepravna učiteljska in vladna oblast episkopata, vsaj indirektno se taji nezmotno cerkveno učiteljstvo (79—85). Katoliški nauk se predstavlja enostransko, večkrat celo krivo. Cerkevna spravljivost, ki je med Bolgari znatno razširjena, se preveč uveljavlja v razmerju do protestantov. Pisatelj dvakrat (str. 16 in 120) citira mojo knjigo »Pravoslavlje«, a zelo netočno (n. pr. navaja str. 139, katere v knjigi sploh ni); najbrž ne razume toliko slovenskega, da bi mogel o nji soditi. Na splošno se opaža, da pisatelj v dogmatičnih vprašanjih ni tako trden, kakor v zgodovinskih. To zmanjšuje praktično vrednost lepe in zanimive knjige.

F. Grivec.

Lang, Dr. Albert, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des theologischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte. (Münchener Studien zur historischen Theologie, Heft 6.)* 8^o (VIII, 256). München 1925, Jos. Kösel u. F. Pustet, K.-G. M. 5.50.

V spodnjem naslovu je naznačen dvojni namen te skrbno izdelane monografije: prispevati k teološki metodologiji in k zgodovini teološke metodologije. Obojni namen je pisatelj srečno dosegel. Uvod razpravi je kratka, v markantnih potezah podana življenska skica in karakteristika španskega dominikanca Melhiorja Cana (1509—1560), čigar delo *De locis theologicis libri XII*, nastalo med l. 1543. in 1560., ima mesto med klasičnimi deli katoliške teologije in prvači med metodološkimi deli.

V 1. pogl. so orisani oddaljeni in bližnji historični pogoji, pod katerimi je delo nastalo: metodološki poskusi klasične skolastike, metodološko tavanje pozne skolastike, metodološka preorientacija v dobi humanizma, metodološke smernice reformatorske teologije in po njih izzvana refleksija o metodi katoliškega bogoznanstva in slednjič restavracija katoliške teologije, zlasti v Španiji, kot rodovitna tla, iz katerih je vzklilo Canovo delo. Drugo poglavje pojasnjuje, kaj je bil *tópos* v Aristotelovi dialektiki, kaj *locus* Ciceronu (na str. 57. v 3. vrsti 3. odstavek mora stati Cicero mesto Cano) in kaj je bil *locus* pri humanistu Rudolfu Agricoli (1442—1485), ki mu je Cano sledil, kar je Lang točno dokazal. *Loci theologici* so po Canovem pojmovanju teološki spoznavni viri, iz katerih teolog zajema svoje principe, načela, pozicije, da presodi njih dogmatično izvestnost in iz njih dela nadaljnje zaključke. *Auctoritas* in *ratio* sta teologiji najvišja spoznavna vira. Določiti njiju medsebojni odnos je bil važen problem skolastike. Velikopotezni harmoniji obeh v Tomaževem sistemu je sledilo utesnjevanje umstvenega dela po skotizmu in razdor soglasja po nominalizmu. Slednjega je povečal in do konca

izvedel Luther. Cano upostavlja v duhu sv. Tomaža Akvinskega harmonijo med auctoritas in ratio: v teologiji je treba razodete resnice verno sprejeti, potem pa jih racionalno obdelati; poleg pozitivne teologije ima mesto spekulativna, in teologija uporablja poleg verskih tudi naravne spoznave. Tako se loci theologici, ki jih Cano našteva deset (3. pogl.), po svoji naravi dele na dve skupini: teologiji lastne (sveto pismo, ustno izročilo, kat. cerkev, rimsko cerkev, cerkvene zборе, cerkvene očete, skolastične teologe) in teologiji tuje, t. j. take naravnega reda (naravne spoznave, filozofe, zgodovino). V 4. pogl. povzema avtor Canova navodila, kako se dajo iz posameznih loci dognati teološki principi (positiones, petitiones) in kot taki izkazati. V 5. pogl. izvemo, kako je po Canu treba presojati najdene principe z ozirom na njih dogmatično izvestnost. Temu poglavju je uvod posnetek Canove analize verskega deja, zaključek pa njegova izvajanja o teoloških cenzurah. Lang je tukaj tudi točno pokazal, da je španski dominikanec F. Marin-Sola v knjigi *L'évolution homogène du dogme catholique* (gl. moje kratko poročilo BV VII, 249) napačno umel Canovo vrednotenje teoloških konkluzij. Zadnji dve poglavji govorita o Canovih nazorih o sistematični obdelavi teoloških pozicij, t. j. o spekulativni teologiji, ki jo prav tako odločno brani kakor odklanja hiperdialektično postopanje, in pa o njegovih navodilih za tehnično izvedbo in za formalno oblikovanje dogmatičnega dokazovanja.

Langova monografija je zelo poučna in z živo pozornostjo jo čitaš od začetka do konca. Rad podpišem njegovo končno sodbo o »očetu teološke metodologije«: »Canovo delo je tudi za današnjo teologijo še koristno in merodajno. Današnja dogmatika si bo morala prisvojiti izsledke eksegetičnih in historičnih studij, njih dogmatična presoja pa se bo še vedno morala vršiti po klasičnih pravilih Canovih loci theologici.« »Pozitivna temeljitost Melhiorja Cana in spekulativna genialnost sv. Tomaža se morata izpopolnjevati, obe skupaj sta ideal katoliške teologije.« Želeti bi bilo, da bi skoraj vstal teolog, ki bi za današnji položaj ustvaril tako vzorno delo kot so bili Canovi loci theologici za njegovo dobo. To bi bilo zopet delo za stoletja.

F. K. Lukman.

Walz, Dr. theol. Joh. Bapt., Privatdozent d. Dogmatik a. d. Universität Würzburg, *Die Fürbitte der Heiligen. Eine dogmatische Studie.* 8^o (XVI, 168 S). Freiburg i. B. 1927, Herder. M. 6; vez. M. 7.20.

Walzova dogmatična monografija o priprošnji svetnikov je razdeljena na štiri oddelke. Prvi oddelek (str. 3—20): Katoliški nauk o priprošnji svetnikov po partikularnih in ekumenskih sinodah; nauk simboličnih knjig pravoslavne cerkve; Luther, Zwingli, Calvin; simbolične knjige evangeljsko-lutrovskih in reformiranih cerkva. — Drugi oddelek (str. 21—92): 1. Direktna in indirektna pričevanja svetega pisma o priprošnji svetnikov. 2. Tradicija. a) Osnova nauka o svetniški priprošnji v praksi do konca 2. stoletja. b) Pri-

prošnja svetnikov v verskem prepričanju dobe pred Konstantinom: pričevanje cerkvenih očetov in pisateljev, nagrobni napisi, spominiki krščanske umetnosti (orante, slike sodbe). c) Popolno izoblikovanje nauka v 4. in 5. stoletju: očetje do Leona Velikega; epigrami, graffiti, slike; Marijino češčenje v tem razdobju; češčenje asketov in škofov; liturgija (razlaga spomina svetnikov v Krizostomovi liturgiji in prvega spomina v Klementovi liturgiji, ki se je bržčas pozneje vrnil). — Tretji oddelek (str. 93—129): Kaj pričakuje cerkev od svetniške priprošnje? 1. Pred vsem nadnaravne darove milosti. Med cerkvenim češčenjem svetnikov in poganskim češčenjem božanstev in herojev je velika razlika i po vsebini i po zunanji obliki i po duhu. Avtor se v teh izvajanjih opira na bolandista H. Delehayeja (*Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1912), najbolj temeljitega poznavatelja te materije. Pričevanja očetov, napisov in liturgije. 2. Svetniki naj izprosijo časnih dobrin, kolikor pomagajo doseči nadnaravne in večne. To je cerkveno stališče; ljudska pobožnost je šla včasih preko mej cerkvenega nauka in cerkvene prakse. Svetniki kot zaščitniki posameznih vernikov (krstni patroni), zaščitniki mest, dežel, stanov in priprošnjiki v posebnih zadevah in potrebah. — Četrty oddelek (str. 130—163). 1. Svetniki poznajo človeške potrebe in spoznavajo v Bogu, kdo jih prosi za priprošnjo. 2. Moč njih priprošnje izvira iz njih popolne ljubezni do Boga in ljubezni do bližnjega ter iz božje uredbe, ki daje sekundarnim vzrokom mesto v zveličavnem redu. — Sklepna beseda (str. 164—168) pojasnjuje odnos nauka o priprošnji svetnikov do nauka o Bogu in božjih lastnosti, do nauka o odrešenju po Kristusu in do nauka o cerkvi, delilki in posredovalki zveličavne milosti.

Monografija zasluži toplo priznanje. Posebej je treba s pohvalo omeniti, da se je avtor ozrl na simbolične knjige pravoslavne cerkve in na vzhodne liturgije (v IV. oddelku bi se bil lahko tudi na grško teologijo do cerkvenega zbora v Firenzi), potem pa to, da je v velikem obsegu porabil epigrafični material in spominike starokrščanske umetnosti.

Naposled moram omeniti nekaj netočnosti in pomanjklivosti.

Pogrešam kratke ocene vzhodnega ikonoklazma in zapadne kontroverze o češčenju svetnikov in njih podob v karlovski dobi. — Str. 22: Gen 48, 16 ne more biti ne direktno ne indirektno dokaz za priprošnjo umrlih pravičnih. — Za latinski epigrafični material naj bi se sedaj porabila zbirka E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres* (Berolini 1924 ss.). — K str. 26: Za moč medsebojnega podpiranja z molitvijo je važna beseda Jak 5, 16 sl., ki je avtor ne omenja. — K str. 57: Pri sv. Ambroziju naj bi se navedla monografija J. E. Niederhuber, *Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden* (Mainz 1904) 218—232. — V II. oddelku naj bi se omenila skrbna studija E. Vacandard, *Les origines du culte des saints* v zbirki *Études de critique et d'histoire religieuse* III (Paris 1912) 57—212. — K str. 69 sl.: O Marijinem češčenju v prvih treh stoletjih prim. E. Neubert, *Marie dans l'église anténicéenne* (Paris 1908). Za češčenje Matere božje je še vedno upoštevanja vreden J. H. Newmanov spis iz l. 1865: *Letter to Pusey on his recent Eirenicon*. Certain difficulties felt by Anglicans in catholic teaching (francoski prevod: *Du culte de la sainte Vierge dans l'église catholique* [Paris 1908]; nemški okraj-

šani prevod: Die heilige Maria. Eine Apologie und historische Begründung des Marienkultus. Deutsch von H. Riesch [Regensburg 1911]). — K str. 102: »Suti, pete pro nobis, ut salvi simus,« je napačno prevedeno: »...daß wir heilig seien.« — K str. 103: Ali je dognano, da je Dalmata osebno lastno ime? — K str. 104: Graffito: »Marcelline, Petre, petite pro Gallieno christiano« ne izraža prošnje, da bi G. postal kristjan (Erlangung des christlichen Glaubens). — K str. 142: Theophil von Alexandrien je lapsus calami za Antiochien. F. K. Lukman.

Acta V. Conventus Velehradensis anno MCMXXVII post s. Cyrillum natum MC. (Operum Acad. Velehradensis tom. XI.) 8^o, 322 pagg. Olomucii 1927. Sumptibus Acad. Velehrad. Kč 50.—.

Tri mesece po V. velehradskem shodu (20.—24. jul. 1927) je izšlo o njem to obsežno poročilo. Za apostolskim pismom papeža Pija XI. jugoslovanskim in češkoslovaškim škofom ob 1100 letnici rojstva sv. Cirila in apostolskim pismom olomuškemu nadškofu za V. shod na Velehradu sledi obsežno — preobsežno — poročilo o pripravi za shod in o njega poteku (str. 17—71). Na str. 75—155 so natisnjena teološka predavanja na kongresu in na str. 159—241 poročila o delu za cerkveno edinstvo. Str. 245—282 prinašajo važnejša poročila, ki so o shodu izšla v raznih časopisih. Na koncu so: seznam udeležencev, osebni in stvarni register (zelo hvalevredno!) in pregled vsebine. Knjiga je natisnjena na zelo lepem papirju, toda črke se mi za tako publikacijo ne zdijo najprimernejše; oči se pri čitanju prehitro utrudijo. Pogreškov v tisku je legija. Lepe so priložene slike (nadškofa Prečana, skupna slika vseh udeležencev in slike manjših skupin).

Bog. Vestnik je že prinesel splošno poročilo o shodu (gl. ta letnik str. 91—93); zato se smem omejiti na strogo teološka predavanja. — Mavricij Gordillo S. J., profesor na papeškem vzhodnem zavodu v Rimu, je v predavanju o juridizmu pri vzhodnih in zapadnih cerkvenih očetih bolj naznačil nego izvedel dokaz, da katoliško naziranje o odnosu cerkvene in svetne oblasti, o avtoriteti škofov in o avtoriteti rimskega papeža nad vso cerkvijo soglašaja z mislimi cerkvenih očetov. Predavatelj obeta, da bo v posebni razpravi pokazal, kako si je sv. Bazilij Veliki mislil cerkveno edinstvo. — Škof Peter Aziz Hoh, generalni vikar kaldejskega patriarha, je podal zelo zanimivo poročilo, kako se je v vzhodno-sirski (siro-kaldejski) cerkvi, tudi ko je zašla v nestorianizem, ohranilo prepričanje o prvenstvu rimskega škofa, in je to pojasnil z dolgo vrsto zgodovinskih dejstev. — Prof. Spáčil S. J. je po svoji preprosti, pa prav zato tako jasni in varni metodi analiziral pravoslavni in katoliški nauk o dejstvenosti zakramentov in pokazal, da pravoslavni očitek juridizma ne zadeva katoliškega nauka o zakramentalni dejstvenosti ex opere operato, ne nauka o zakramentalnem znaku, ki ga trije zakramenti vtisnejo, ne nauka, da more nevernik ali jud ali heretik veljavno podeliti zakrament, n. pr. krst. — K. Lübeck je pojasnil razlike med pravoslavnim in katoliškim učenjem o birmi in sv. poslednjem olju. Prav dobro je historično razložil, odkod je v nekaterih pravoslavnih cerkvah ponavljanje birme v izvestnih slučajih ter podeljevanje poslednjega olja

zdravim. — P. S. Salaville je po splošnih opombah o duhu vzhodne liturgije razložil zmisel evharistične epikleze v grških liturgijah. Njegova razlaga je brez dvoma pravilna. Do iste solucije sem prišel pri studiju Nikolaja Kabasila, ki izrečno opozarja na analogijo med evharistično epiklezo in epiklezami pri drugih zakramentih. Evharistična epikleza je »samo partikularen primer splošnega liturgičnega sloga ali postopka, pa večje važnosti, ker se transsubstanciacija svetemu Duhu prilašča«. Po vsej pravici S. naglaša, da se epikleza ne nanaša samo na posvečevanje vernikov in obhajilo, marveč na transsubstanciacijo samo. Pri konsekraciji delujejo vse tri božje osebe in ta misel je izražena v trinitarni evhologiji, ki se v kontekstu anafore (kanona) jasno kaže. Pred Gospodovimi besedami bi epikleza ne bila na mestu (dasi poznamo tudi nekaj primerov predhodne epikleze), epikleza vzporedno z Gospodovimi besedami ni mogoča, torej mora stati za njimi. Vprašanje, kaj pomeni epikleza, je postalo zamotano, ko so se začeli vpraševati, kdaj, v katerem trenutku, se posvečenje izvrši, in ko je Markos Evgenikos prenesel konsekratorično moč izključno na epiklezo. — Msgr. P. Aziz H o h je v kratkem predavanju rekel, da je v siro-kaldejski liturgiji epikleza »zgolj liturgična formalnost«, ki naj pove, da čudovita izpremenitev kruha in vina z Gospodovimi besedami ni delo duhovnika-človeka, marveč je delo svetega Duha. Nova je njegova razlaga, kako je prišel trikratni »svet« (Iz 6, 3) v liturgijo, na začetek anafore (kanona). Misli namreč, opirajoč se na razlago sirske pisateljev (sv. Efrema, monofizita Jakoba iz Saruga in nestorianca Narsaija), da se je to zgodilo zaradi besed Iz 6, 5—7, ker se je na posvečene partikule naobračala beseda o žarečem oglju, ki ga je angel s kleščami vzel z oltarja in se ž njim dotaknil vizionarjevih ustnic ter jih očistil. Zanimiva je ta razlaga, verjetna pa ni.

Navedene razprave obsegajo toliko tehtnega, da jih ne bi smel v nemar pustiti noben dogmatik.

F. K. Lukman.

Burn, A. E., D. D., Dean of Salisbury, **The hymn Te Deum and its author**. 8^o (VIII, 86 pag.). London 1926, Faith Press. 2 s. 6 d.

L. 1894. je Dom Gaston Morin v *Revue Bénédictine* postavil in s tehtnimi razlogi podprl tezo, da je avtor v ritmični prozi sestavljenega himna *Te Deum* škof Niceta iz Remesiane (danes Bela Palanka vzhodno od Niša). Morin se je oprl na podatke več rokopisov irske provenience in na vzporednice v Nicetovih spisih ter je pozneje svojo tezo odločno branil proti P. Caginu. Za Niceta se je potem izjavil A. E. Burn v svoji *editio principis* Nicetovih del (Niceta of Remesiana. His life and works [Cambridge 1905]. 7. The authorship of the *Te Deum* pag. XCVII—CXXV). V pričujoči knjižici Burn bistveno novega ne prinaša. Neposredno s himnom *Te Deum* se bavi 1. poglavje, kjer je zbrano gradivo, ki prihaja za vprašanje o avtorstvu v pošteve (prim. tudi konec 3. pogl. str. 52. 53). Dve poglavji (2. in 3.) poročata o Nicetu, njegovem literarnem delu in učenju, 4. pogl. podaja sliko javnega bogoslužja v 4. stol., 5. pa govori o starem cerkvenem petju (plainsong).

Ni dvoma, da je Morinova in Burnova teza o Nicetovem avtorstvu zelo verjetna in dobro podprta. Lahko se podpiše Burnov zaključek: »V 30 letih, ki so pretekla, kar je Dom Morin prvi izrekel svojo teorijo o avtorstvu, se je ta krepko napadala in tudi krepko branila ter ima danes znatno oporo« (a considerable amount of support pag. 21). F. K. Lukman.

Robenek, Dr. Fr., *Morava, Mórašov, metropole sv. Methoděje*. 8^o, str. Brno 1928.

Pisatelj, profesor nadškofijske gimnazije v Kroměřižu, po novih potih išče, kje je bila prestolnica sv. Metoda in glavno mesto Rastislavove in Svetopolkove Moravske. Tradicija, potrjena po dokumentih iz 13. in 14. stoletja, govori za sedanji Velehrad, oziroma za ozemlje okoli Starega Města in Ogrskega Hradišta. Novejši zgodovinarji se bolj odločajo za Devin pri Bratislavi, kar se more deloma združiti s tradicijo o Velehradu. Pisatelj ti dve mnenji kar mimogrede odklanja ter gre ob Donavi še dalje proti vzhodu. Po njegovem mnenju se je Svetopolkovo glavno mesto imenovalo Morava in je stalo tam, kjer je današnji Ostrogon (Esztergom, Gran). To dokazuje na podlagi nemških, slovanskih, bizantinskih in ogrskih letopiscev ter arabskih geografov. Pisatelj razodeva obširno in temeljito zgodovinsko znanje, a metodično bo moral svoje razpravljanje še znatno izpopolniti. Njegova razprava (ponatisnjena iz »Hlidke« 1927/28) je zbirka fragmentarnih hipotez. Poedine vire bi moral bolj kritično presoditi, razvrstiti ter svoje rezultate bolj pregledno spojiti v zakroženo celoto. Fr. Grivec.

Lacombe Georges, *Praepositini Cancellarii Parisiensis (1206 ad 1210) Opera omnia*. I. La vie et les oeuvres de Prévostin. (Bibliothèque Thomiste XI.) 8^o (X, 221 pag.). Le Saulchoir, Kain (Belgique). 25 fr. franç.

Lepo napredujoča »Bibliothèque Thomiste« francoskih dominikancev prinaša v 11. zvezku prolegomena k izdaji spisov Praepositina, 1206—1210 pariškega kancelarja, ki ima odlično mesto med pariškimi summisti ob koncu 12. in v začetku 13. stoletja (o njih prim. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* II [Freiburg i. B. 1911] 501—563). Njegov ugled je bil velik; saj ga teologi 13. stoletja navajajo češče nego njegove vrstnike, citira ga Akvinec in še večkrat Albert Veliki. O življenju tega moža je bilo doslej prav malo znano. Pisateljem, ki poročajo o njem in ki jih Lacombe navaja na str. VIII., bi se mogel dodati H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae* II³ (Oeniponte 1906) 224. Na Praepositina je avtorja opozoril dominikanec G. Théry, ki z velikim uspehom raziskuje vpliv Psevdo-Aeropagita za srednjeveško teologijo in ki je pred dvema letoma s sorbonskim profesorjem E. Gilsonom ustanovil nov organ za izdajanje srednjeveških tekstov in za idejnozgodovinska raziskavanja, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire*.

V prvem delu (str. 3—46) je Lacombe iz raztresenega materiala, ki ga doslej niso upoštevali, sestavil sliko Praepositinovega življenja. Marsikaj je tudi sedaj še nepojasnjeno in zagonetno. Že priimek Praepositinus. Ime mu je bilo morda Peter, nemara pa Viljem. Da je bil iz Lombardije, stoji. Nekaj rokopisov ga imenuje »Cremensis«, eden »Pergamensis«. V cremonskih arhivih ni sledu o njem ali o njegovi familiji, arhivov v Bergamu pa Lacombe ni mogel preiskati. Rodil se je med 1140 in 1150. Kje se je začel šolati, se ne ve. Pozneje je prišel v Pariz, kjer mu je bil učitelj Mavricij de Sully, od l. 1160. pariški škof. V latinskem jeziku je dosegel lepo spretnost, grškega ni poznal, hebrejščina pa mu ni bila tuja. Poznejše delovanje in spisi pričajo, da je bil dobro podkovan v svetem pismu in v teologiji, v liturgiki in v cerkvenem pravu. Magister je postal, ko je bil Peter Comestor pariški kancelar (1164—1178). V Parizu je poučeval l. 1193. in nekaj let prej. Več let — koliko in kdaj se ne ve — je deloval kot misijonar med heretiki. Ker je »Summa contra haereticos« plod tega delovanja in ker v njej zavrača katare in pasagijce, zgornjeitalsko pavrsto valdencev, se sme sklepati, da je misijonaril v Zgornji Italiji. Od l. 1194. do 1203. je bil scholasticus, t. j. predstojnik stolne šole v Mogunciji. Kako je prišel v Moguncijo, ne vemo. Ko je bil v Mogunciji, je nastopil kot rimski pooblaščenec v dveh spornih zadevah. Po smrti nadškofa Konrada (v oktobru 1200), ki je bil Praepositinu zelo naklonjen, se je začel dolg in hud prepir za naslednika. Kapiteljska večina je v sporazumu s kraljem Filipom Švabskim, pa proti predpisom cerkvenega prava, izvolila wormskega škofa Liupolda, manjšina je postavila Sifrida Eppensteinskega. Praepositinus je bil na Liupoldovi strani. Inocencij III. je Liupoldovo izvolitev razveljavil in priznal Sifrida. Dne 4. aprila 1203 je poslal Inocencij Praepositinu zelo nemilostno pismo, v katerem ga je pozval, naj v enem mesecu prizna Sifrida za nadškofa, sicer bo ob vse beneficije. Neposlušni kapitelj pa je papež 9. aprila izobčil in zagrozil, da bo nadškofijo premestil. Da bi se izognil cerkvene kazni, se je Praepositinus v maju 1203 odpovedal skolastikatu. Kje je bival naslednja leta, ni znano. Najbrž se je vrnil v Pariz. V maju 1206 se pojavi kot »imenovani pariški kancelar« v neki sporni zadevi chartreske škofije, zopet kot pooblaščenec rimske stolice. Kot rimski pooblaščenec je nastopil v Parizu še večkrat, poslednjikrat v avgustu 1209. Kot kancelar pariškega škofa je bil Praepositinus tudi kancelar pariške visoke šole, ki se je vprav v tistem času naravnost bohotno razvijala. Bil je priljubljen pridigar. L. 1209. izgine vsak njegov sled. Pripomba v nekem toulouskem rokopisu, da je bil nadškof v Londonu, ne zasluži nikake vere. Najbrž se je kancelarstvu odpovedal, živel v tihoti, morda v kakem samostanu, in je l. 1210. ali naslednjega umrl. Dve pariški mrtvaški knjigi sporočata dan njegove smrti, ne pa leta: Saint-Martin-des-Champs 25. februar, Sainte-Geneviève 26. februar.

Ko se o Praepositinu doslej ni skoraj nič zanesljivega vedelo, so to bogati izsledki, pridobljeni z varno metodo.

O drugem, obsežnejšem delu o Praepositinovich spisih (str. 49 do 205) lahko krajše poročam.

1. »Quaestiones Praepositini Cancellarii Parisiensis«: 158 kvestij brez logičnega reda (kv. 126—128 o izvirnem grehu). O njih značaju se še ne da izreči zadnja beseda. Spis je nastal v Parizu ok. 1170—1180.

2. »Summa de penitentia iniungenda« je praktično navodilo, ki ga je Praepositinus sestavil na prošnjo nekega prijatelja, preden je postal skolastik v Mogunciji. V ekskurzu k temu poglavju omenja Lacombe nekaj Praepositinovich verzov.

3. »Tractatus de officiis« je liturgično delo iz zadnjih 10 let 12. stoletja. Viljem Durandus je prevzel skoraj ves Praepositinov traktat v svoje liturgično delo »Rationale divinorum officiorum« (gl. primerjalno tabelo na str. 84—103).

4. »Summa super Psalterium« je prolog in komentar k prvim 59 psalmom nekako iz l. 1196.—1898. Lacombe preiskuje v tem poglavju Distinctiones Praepositini in Collecta ex Dist. Praep. in njih odnos do nekaj drugih spisov te vrste.

5. »Summa contra haereticos«, prvi del o katarjih, drugi o pasagijcih. Summa je nastala med 1184 in 1210, bržkone v prvih letih pontifikata Inocencija III., in je važen in objektivni vir za nauk teh sekt, zlasti druge. Preko literarno-historičnih mej, ki si jih je Lacombe začrtal, povzema v tem poglavju nauk pasagijcev, v katerem je mnogo elementov, ki so jih uveljavili razni reformatorji 16. stoletja.

6. »Summa theologica« je ohranjena v 36 rokopisih, 5 drugih, ki je znano, da je bila Summa v njih, se je izgubilo. Razdeljena je na štiri knjige kakor Lombardove sentence. Četrto knjigo je Praepositinus napisal, ko je bil kancelar v Parizu, prejšnje morda že prej.

7. Govori. V rokopisih se prilašča Praepositinu 78 govorov, pa vsi niso njegova last. Pristni so iz dobe od l. 1187. naprej.

Literarno se je najbolj izkoristil »Tractatus de officiis«, idejno je najširje vplivala teološka summa, kot zgodovinski vir je najtehtnejša »Summa contra haereticos«.

Na koncu so Addenda (str. 205) z važnimi pojasnili, potem seznam rokopisov s Praepositinovimi deli in register lastnih imen.

Lacombe je v pričujoči knjigi podal solidna uvodna raziskavanja za izdajo Praepositinovich spisov, ki jo obetajo naslednji zvezki zbirke »Bibliothèque Thomiste«. Priredili jo bodo Lacombe sam, Edvard Bauer in gdč. Marta Dulong, ki so vsi prišli iz pariške École des Chartes.

F. K. Lukman.

Mathis, P. Burkh. O. M. Cap., *Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne (1311) im Zusammenhang mit dem Privilegienrecht der früheren Orden dargestellt*, 8° (XVI+179 str.). Paderborn 1927. Schöningh.

Ze pregled uporabljene literature kaže, da se je avtor lotil precejšnje ledine. Ozir na obseg in ceno knjige, tako domnevam, ga je pa silil, da se je čim najkrajše izražal in da preštudiranih virov ni mogel v večjem obsegu navesti; a toliko jih je podal, kolikor je za nujno kontrolo znanstvenih izsledkov potrebno. Z medikanti je stopila v cerkveno zgodovino čisto nova vrsta redovnikov. S tem je bilo pa tudi cerkveno pravo postavljeno pred povsem nove probleme. Kako je prišlo do danes veljavne rešitve teh problemov, to je še vse premalo preiskano. Avtor ima veliko zaslugo, da je objavil plod svojega študija vsaj v jedrnatem izvlečku. Zlasti primerjanje s privilegiji prejšnjih redov stavi frančiškanske nove privilegije še le v pravo luč. Delo ni samo važno za zgodovino frančiškanskega reda, ampak za zgodovino celotnega redovniškega prava, katero obstoja po večini iz izjem od občega prava. O eksempciji, o privilegijih glede ordinacije, božje službe, pogrebov, pridigovanja, spovedovanja, zidanja cerkva, cenzur itd. najdemo v tej knjigi mnogo razjasnitev in solidno pot za nadaljnja podrobnejša raziskovanja. Tisk je jako skrben in skoraj brez napak. Rožman.

De Maumigny, René, S. J., *Katholische Mystik*. Das aussergewöhnliche Gebet. Mit einem Lebensbild des Verfassers und einer Einführung in die Mystik von Karl Richstätter S. J. 8^o (X u. 334 S.). Freiburg im Breisgau 1928, Herder. 6 M.; vez. 7.40 M.

Ta knjiga je kratek in tudi širšim krogom razumljiv uvod v mistično mistično življenje.

Prvi del opisuje na 32 straneh življenje P. de Maumignya, ki je bolj ko kdo drug sposoben, nas uvesti v težavno in skrivnostno mistiko. Krasi ga filozofska in bogoslovna izobrazba, izredna psihološka izkušnja in trezna, pa ostra kritičnost. Vzorno je vodil mnogo od Boga bogato obdarjenih duš po strmih potih mistike. V redu je opravljal odgovorno službo učitelja mladih patrov v tretji preskušnji na koncu vseh študij. — V drugem delu (33—130) pojasnjuje priznani strokovnjak v mistiki, P. Richstätter, jasno in pregledno, kaj je mistika. Ozira se na sodobne in na manj uvaževane mistike prejšnjih stoletij, zlasti uveljavlja dominikanca P. Denifleja kot prvega raziskovalca srednjeveške mistike. Slednjič podaja načela znanstvene mistike za prakso, ki so velike važnosti za presojanje vzporednih pojavov, kakor n. pr. konnersreuthskega. — V tretjem delu (131—328) sledi prevod de Maumignyjeve »Oraison extraordinaire, o izredni molitvi«, ki je v Franciji razširjena v več ko 20.000 izvodih in še v raznih prevodih. Na podlagi nauka svetega Tomaža, sv. Janeza od križa, sv. Terezije in sv. Alfonza Liguorija razvija odlični strokovnjak v šestih oddelkih bistvo mistične molitve, razne njene stopnje, preskušnje mističnih duš in sredstva za napredek, vizije in razodetja in končno še poklic k mistični milosti. Strokovnjaki velé, da je to najboljše delo o katoliški mistiki.

»Katholische Mystik« je praktična knjiga za vsakdanje življenje; zato so izpuščene težke dogmatične razprave. Kdor se hoče v

kratkem poučiti o skrivnostni mistiki, naj le poseže po tej knjigi; zadovoljen bo. In tudi strokovnjak bo našel v njej marsikaj novega in neopaženega iz zgodovine mistike. Kolikor vemo, se prireja že 11. izdaja izvirnika, ki pa bo v marsičem še izpopolnjena. F. R.

W a s m a n n, Erich, S. J., **Eins in Gott**. Gedanken eines christlichen Naturforschers. 3. verm. Aufl. von »Christlicher Monismus«. (Bücher für Seelenkultur.) 12^o (XIV u. 104 S.). Freiburg im Breisgau 1928, Herder. 2 M.; vez. 3 M.

Zanimiva knjiga! Prirodoslovec kaže v nji modernim bogoiskateljem naravoslovcem ne le pot do Boga, marveč tudi do najtesnejše združitve z njim. Pa tudi drugim vernikom bo vsadila v srce ljubezen do velikega Boga, »v katerem živimo in se gibljemo in smo« (Ap. dela 17, 28).

O p e k a, Dr. M., **Memento homo**. Petnajst govorov o molitvi, delu in misli na smrt. Mala 8^o. Str. 141. V Ljubljani 1928. Založila Prodajalna K. T. D. H. Ničman.

To je že štirinajsta knjiga našega odličnega govornika. V njej nam ne podaja enotnega cikla, ampak tri krajše. Začne z molitvijo in v petero krepkih govorih razloži z jasno besedo vse, kar mora vedeti vsak kristjan o tem predmetu. Trije govori obravnavajo delo, ki je nam slika vse v nadnaravni luči. Skoraj polovico cele zbirke (sedem govorov) pa obsegajo pridige o smrti. Posebno dobri so prvi štirje, kjer nam govornik z mogočno plastiko riše trpljenje in strah smrti pri ljudeh, ki so se Bogu odtujili. Morda bo tudi te bolj močno zgrabila liturgična misel pepelnične srede: Memento homo. Dobro izbrani zgledi zelo poživijo celo zbirko.

Naslov »Memento homo« se mi pa za celo zbriko ne zdi najbolj primeren. V njej namreč niso le govori o smrti, ampak dobro polovico zavzemajo pridige o delu in o molitvi. Po naslovu sodeč bi pa opravičeno sklepal, da nam bo pisatelj podal pridige le o smrti ali vsaj o štirih poslednjih rečeh. Sicer beremo v uvodu: »Misel na smrt uči prav moliti in prav delati«, kar je vse res. Vendar bi z isto motivacijo lahko utemeljil izpolnjevanje vsake božje in cerkvene zapovedi. Pri govorih o smrti, ki so res tako zapisani, da človeka pretresejo, bi kazalo dodati ob koncu kako tolažilno misel, da tudi grešniki odnesejo s seboj ne le strah, ampak tudi zaupanje v božje usmiljenje. Glede okrajšav pri citatih iz sv. pisma bi bilo dobro, ko bi se vsi oprijeli tistih kot so na str. XV. v novem slovenskem prevodu novega zakona označene. C. Potočnik.

W e i n g a r t n e r, Dr. Josef, **Marienverehrung und religiöse Kultur**. Neun kurze Marienpredigten. 12^o (X in 68 str.) Freiburg i. B., Herder. Karton. M. 1-80.

Kakor je iz naslova posameznih pridig, n. pr. Marija in versko življenje, Marijini prazniki, Marijanske pobožnosti, Marijine božje poti, Marija in upodablajoče umetnosti, Marijina pesem itd. razvidno, si je avtor izbral konkretno zgodovinsko snov, namreč udeleževanje Marijinega češčenja v verskem in kulturnem življenju sv. Cerkve. Kar nudi, niso suhoparne znanstvene razprave, ampak homiletično dovršeni cerkveni govori, prosti vsakršne smeje spekulacije in eksegeze, v katero je na tem polju že marsikateri pridigar

zašel; težko je namreč ravno pri Marijinih pridigah najti trajno nove snovi in zato nikjer drugje ni tolike nevarnosti za smelo in samovoljno razlago bibličnih tekstov. — Druga vrlina teh pridig je njih splošna uporabnost, čeravno imamo povod njih postanka iskati v lokalno omejeni potrebi (devetdnevica ob obletnici vstoličenja znane L. Cranachove Marijine slike v proštijski cerkvi v Inomostu) in so zato tudi temu svojemu prvotnemu namenu primerno prikrojene. — Govori so kratki in pregantni in tudi zato dobrodošli pridigarjem in bralcem.

Val. Mörtl.

A h č i n, dr. Janez, **Skrivnosti Marijinega življenja**. 8°, 235 str. Ljubljana 1928, Prodajalna K. T. D. (H. Ničman). Din 36.—

Šmarnice, ki bodo tudi preko majnika 1928 ohranile aktualnost in vrednost. Za čitanje pri majniški pobožnosti so morda celo malo težke. V 31 odstavkih — 20. je v kazalu po pomoti izostal — je obdelana vsa mariologija, dogmatično solidno, eksegetično dobro. Pridigarjem za marijanske govore dobro pomaga.

F. K. Lukman.

Leiber, Robert, S. J., **Konnorsreuth**. Tatsachen und Grundsätze. Sechstes bis neuntes Tausend. Freiburg im Breisgau 1928, Herder.

Če se hočeš znajti v mnogih nasprotujočih si mnenjih, ki so jih povzročili pojavi na Tereziji Neumannovi v Konnersreuthu med učenimi krogi, najdeš v tej knjižici na 45 straneh v zmerni, strokovnjaški, znanstveni razpravi ključ do zadovoljive jasnosti.

Mučeniška Mehika. Uprava Glasnika, Ljubljana, Zrinjskega c. 9. Cena 6 Din, po pošti 7. Din.

Mexiko. Die Synagoge der Hölle. Von dr. Jos. Gorbach. Caritasverband Feldkirch. 8°, 48 S.

Časi katakomb, časi krvavega mučeništva se ponavljajo. Vzroke in potek preganjanja kristjanov v Mehiki nam prva knjižica pregledno in zanesljivo podaja.

Pij XI. je pozval katoliški svet, naj naznanja javnosti, kaka grozodejstva se dogajajo v Mehiki po peščici krvoločnežev. Druga knjižica prinaša v besedi in podobi mnogo posameznosti, ki vpijejo proti nameri sovražnikov katoliške Cerkve, ki bi hoteli z molkom kriti te zločine.

RAZNO.

Ruska cerkev.

Ruska cerkev preživlja najtežjo krizo, ki bo imela morebiti odločilne posledice za vse vzhodno krščanstvo. Toda zadnje desetletje ruskega cerkvenega življenja je bilo za nas zavito v skoraj neprodirno meglo. Niti najboljši ruski časopisi (kakor n. pr. Putj v Parizu) niso mogli podati celotne točne slike o ruski cerkvi. M. d'Herbigny je v poročilih o svojem bivanju v sovjetski Rusiji odkril mnogo zanimivega iz sedanjega življenja ruske cerkve. Dober

pregled o zadnjem desetletju ruske cerkvene zgodovine je na podlagi ruskih virov podal časopis »Echos d'Orient«. Vse te poskuse pa je nadkrilil J. Schweigl S. J., profesor Papeškega vzhodnega instituta.

Jožef Schweigl S. J. je v jeseni leta 1926. obiskal Moskvo in odšel v Odeso, kjer je bil določen za profesorja na bogoslovnem semenišču. Toda boljševiška vlada je profesorjem nameravanega semenišča zabranila bivanje v Rusiji in s tem zatrla semenišče. V jeseni 1927 je Sch. nastopil kot profesor na Papeškem vzhodnem institutu; pričel je predavati »Uvod v vzhodno bogoslovje«. Njegov prvi obširnejši spis je pravkar izšel kot 46. snopič zbirke »*Orientalia Christiana*« pod naslovom: **Die Hierarchien der getrennten Orthodoxie in Sowjetrussland** (76 str., cena 8 lir).

Pisatelj pregledno in točno opisuje zadnje desetletje ruskega cerkvenega življenja. Povsod se opira na ruske vire. Doslej še noben pisatelj ni zbral toliko ruske literature in izvirnih ruskih dokumentov o tem predmetu. Uporabil je akte ruskega cerkvenega zbora 1917/18, časopise, izjave, brošure in knjige raznih cerkvenih skupin in cerkvenih voditeljev. Točno je dokazano, da je patriarh Tihon leta 1918. odločno obsodil brezbožno boljševiško vlado, leta 1922. pa nastopil proti odvzemanju cerkvenih dragocenosti. Potem pa se je skušal spraviti z vlado in doseči legalizacijo cerkve ali vsaj neki »modus vivendi«. Po njegovi smrti (8. aprila 1925) je rusko cerkev vodil metropolit Peter Krutickij, od 6. decembra 1925 dalje pa metropolit Sergij. Prizadevanje za spravo z boljševiško vlado se je nadaljevalo. Ruska cerkev je v ta namen formalno priznala boljševiško vlado (v maju 1927); to je metropolit Sergij proglasil 29. julija 1927.

Manjše reformistične cerkvene skupine, ki so nastale l. 1922., so deloma popolnoma propadle, deloma pa so se tako skrčile, da se z njimi nič več ne računa. Ohranila se je samo še »sinodalna cerkev«, »obnovljenje«, pod vodstvom metropolita Vvedenskega z velikim številom škofov (okoli 200) in duhovnikov, a z razmerno majhnim številom vernikov. V dogmatičnih vprašanjih se drži tradicij, v cerkveni disciplini pa je reformistična; nasproti vladi je preveč uslužna in vedno denuncira tihonovsko hierarhijo, da je protivladna. Tihonovska hierarhija se je leta 1925. razcepila v manjšo skupino »začasnega vrhovnega cerkvenega sveta« (»mali zbor škofov«) in v večjo skupino pod metropolitom Sergijem. Sergijeva sprava z boljševiki (1927) je napravila veliko zmede med emigrantskimi škofi, a tudi v Rusiji ni popolnega soglasja.

Vse to opisuje J. Schweigl na podlagi prvih ruskih virov. Obeta še en snopič o kanoničnih temeljih posameznih skupin in o vplivu sovjetske vlade na razvoj ruske cerkve. S takimi publikacijami so »*Orientalia Christiana*« kot glasilo Papeškega vzhodnega instituta postala središče znanstvenega dela in praktičnih informacij v vzhodnem krščanstvu. Naslov: Roma 128, Piazza S. Maria Maggiore 7.

F. Grivec.

V oceno smo prejeli

(od 1. marca do 30. junija 1928):

- Ahčič, dr. Jan., Skrivnosti Marijinega življenja. Šmarnice. 12^o, 233 str. Ljubljana 1928. Prodajalna KTD (H. Ničman). Din 36.—
- Bardenhewer, Dr. O., Der Brief des hl. Jacobus. 8^o (VIII, 160 S.). Freiburg i. B. 1928, Herder. M 440.
- Batiffol, P., Saint Grégoire le Grand. 2. éd. 12^o, 235 p. Paris 1928, Libr. V. Lecoffre. Fr. 750.
- Bauer, Dr. G. L., Der Altar und seine Ausstattung nach Auffassung und Anordnung der Kirche. Sonderabdruck aus Bonner Zeitschr. f. Theologie u. Seelsorge 1928. 8^o, 31 S. Düsseldorf, L. Schwann.
- Cieszyński, X. N. L., Roczniki Katolickie na rok pański 1928. 8^o (XXXVI, 700). Poznań 1928. Nakł. autora.
- Cimetier, F., Pour étudier le Code de droit canonique. 12^o (IV, 245 p.). Paris 1928, Libr. V. Lecoffre. Fr. 12.—
- Duhovniški poklici. (Glasnikova knjižnica 1.) 16^o, 64 str. Ljubljana 1928, Glasnik presv. Srca Jezusovega.
- Dürr, L., Religiöse Lebenswerte des Alten Testaments. 8^o (VIII, 156). Freiburg i. B. 1928, Herder. M 3.—
- Gorbach, Dr. J., Mexico. Die Synagoge der Hölle. 8^o, 48 S. Feldkirch 1928, Caritasverband. Pf. 80.
- De Grandmaison, L., La religion personnelle. 3. éd. 12^o, 182 p. Paris 1927, Libr. Lecoffre.
- Herder-Bücher. I. Aus aller Gebieten. 8^o, 133 S. Freiburg i. B. 1928, Herder.
- Hölster, Placid., O. Cist., Codicis Juris canonici interpretatio authentica. 8^o, 48 p. Paderborn 1928, F. Schöningh. M 160.
- Jablanović, Dr. J., Galileo Galilei. (Savremena pitanja sv. XXVII.) 8^o, 74 str. Mostar 1928, Hrv. tiskara F. P. Din 10.—
- Karg, Kas. O. M. Cap., V Kristusovi soli. I. zv.: Mala skrivnost. Slovencem priredil H. Vodenik O. Cist. ref. 12^o, 70 str. Gorica 1927, Kat. knjigarna.
- Kos, Fr., Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku. V. knjiga (1201—1246). Uredil Milko Kos. 8^o (LVIII, 586). Ljubljana 1928, Leonova družba.
- Kulbakin, Št., Mluvnice jazyka staroslověnského. Z rukopisu přeložil B. Havránek. 8^o (X, 214 str.). V Praze 1928, Jedn. českých filologů.
- Leiber, Rob., S. J., Konnersreuth. Tatsachen und Grundsätze. 6.—9. Tausend. 12^o, 46 S. Freiburg i. Br. 1928, Herder.
- De Maumigny, R., S. J., Katholische Mystik. Das außergewöhnliche Gebet. Mit einem Lebensbilde des Verfassers u. einer Einführung in die Mystik von K. Richstätter S. J. 8^o (X, 334). Freiburg i. B. 1928, Herder. M 6.—
- Mučeniška Mehika. Trpljenje in boj mehikanskih katoličanov za versko svobodo. 8^o, 56 str. Ljubljana 1928. Din 7.—
- Pohl, dr. Wenc., De vera religione quaestiones selectae. 8^o (XX, 338). Freiburg i. B. 1928, Herder. M 9.—
- Soiron, Thadd., O. F. M., Das heilige Buch. Anleitung zur Lesung der hl. Schrift des Neuen Testaments. 8^o (VIII, 152). Freiburg i. B. 1928, Herder. M 3.—
- Tischleder, Dr. P., Der Katholische Klerus und der deutsche Gegenwartsstaat. (Hirt und Herde H. 16.) 8^o (X, 202). Freiburg i. B. 1928, Herder. M 460.
- Wasmann, Erich, S. J., Eins in Gott. Gedanken eines christlichen Naturforschers. (Bücher für Seelenkultur.) 12^o (XIV, 104). Freiburg i. B. 1928, Herder. M 2.—
- Worlitscheck, Ant., Persönlichkeitspflege. 8^o (VI, 144). Freiburg i. B. 1928, Herder. M 3.—

Bogoslovna Akademija.

Razprave 6. zvezek:

Grivec, Dr. F.: **Mistično telo Kristusovo**, Metodična in praktična vprašanja 8^o, 17 str. Cena Din 4.—.

Za BA so darovali: Dr. L. Ehrlich, univ. prof., Ljubljana 217 Din; dr. Mat. Slavič, univ. prof., Ljubljana 60 Din; dr. Gr. Rožman, univ. prof., Ljubljana 94.50 Din; dr. A. Ušeničnik, univ. prof., Ljubljana 119.50 Din; dr. Fr. Ušeničnik, univ. prof., Ljubljana 54 Din; dr. J. Fabijan, univ. prof., Ljubljana 108 Din; dr. J. Demšar, prof., Ljubljana 42 Din; dr. Jos. Ujčić, univ. prof., Ljubljana 66.50 Din.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. VIII. (1928) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est **Din 60**—. — Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

Za uredništvo in izdajatelja oblasti odgovoren: prof. dr. Lukman.
Za Jugoslovansko tiskarno: Karel Čeč.