

*Poštnina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO VII

ZVEZEK I

LJUBLJANA 1927

KAZALO

(INDEX)

Razprave (Dissertationes):

Lukman, Nikolaj Kabasilas in Simeon Solunski o epiklezi (Nicolai Kabasilae et Symeonis Thessalonicensis de epiclesi doctrina)	1
Fabijan, Eshatologija Marka Evgenika, efeškega metropolita (Marci Eugenici, metropolitae Ephesini, doctrina eschatologica)	14

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

Novi praznik Jezusa Kristusa Kralja in prvotna cerkev (E. F., O. Cist., Stična)	35
Viduas honora (Jos. Ujčić)	40
Kje naj se vrše oklici? (R.)	51
Adventne pridige o milosti	52
Misli za homilije o berilih I. do V. nedelje po epifaniji (Lk.)	58

Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi:

Novi Zakon: Uvodna dela (A. Snój)	62
Nov donesek k zgodovini cerkvenega razkola v 11. stoletju (J. Turk)	64

b) Ocene:

Jugie, Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. Tomus I. (F. Grivec)	72
Spáčil, Doctrina theologiae Orientis separati de sacramento baptismi; Freericks, Die Taufe im heutigen Protestantismus Deutschlands (F. K. Lukman)	75
Grumel, Marc d'Ephèse (F. K. Lukman)	77
Schurhammer, Der heilige Franz Xaver, der Apostel von Indien und Japan (F. K. Lukman)	77
Cocchi, Commentarium in Cod. Juris Can. ad usum scholarum. Lib. V.; Cappello, Tractatus canonico-moralis de censuris Cod. Juris Can. Ed. II.; Cipollini, De censuris latae sententiae iuxta Cod. Juris Can. (Rožman)	78
Mitterer, Geschichte des Ehehindernisses der Entführung im kanonischen Recht seit Gratian (Rožman)	79
Schulte, Die Hymnen des Breviers nebst den Sequenzen des Missale. 5., durchgesehene Aufl. (Fr. Ušeničnik)	79
Teraš, Pod zastavo sv. Frančiška (F. U.)	80

NIKOLAJ KABASILAS IN SIMEON SOLUNSKI O EPIKLEZI.

(Nicolai Kabasilae et Symeonis Thessalonicensis de epiclesi doctrina.)

Dr. F. K. Lukman — Ljubljana.

Summarium. — Quae ex scriptis Nicolai Kabasilae et Symeonis Thessalonicensis ad doctrinam de epiclesi eucharistica illustrandam inseruiunt, proponuntur et discutiuntur. Uterque auctor verba Dominica et orationem epicleticam tamquam totum considerat, cui vis consecratoria inest. Accuratius doctrina hisce fere verbis comprehendi potest: a) Verba Domini in ultima coena prolata, quae narrative pronuntiantur, non sufficiunt ad consecrationem donorum; ideo sacra dona ante epiclesin sunt antitypa corporis et sanguinis Christi, nondum corpus ipsum et sanguis (interpretatio Joannis Damasceni!); b) Verba tamen Domini, in ultima coena dicta, semper vim habent operandi, quia sunt verba Domini. c) Epiclesis perficit consecrationem applicando vim verborum Domini sacris donis (Nic. Kabasilas utitur verbo ἐφαρμόζω). — Secundum auctores nostros epiclesis eam fere habet functionem, quam nos intentioni sacerdotis consecrantis tribuimus quaeque efficit, ut Dominica verba non iam narrative, sed consecratorie pronuntientur.

Kakor se je v drugi polovici 11. in v drugem desetletju 12. stoletja razvnela med grškimi in latinskimi teologi polemika o evharistični materiji, o rabi presnega ali kvašenega kruha¹, tako se je v drugi polovici 14. veka začelo polemično razpravljanje o evharistični formi, ali točneje, o konsekratorični moči epikleze. Takrat je imela epikleza že tisočletno zgodovino za seboj. Če tudi najbrž v evharistični liturgiji ni originarna, se je vendar uveljavila in razširila prej, nego se vobče misli, namreč že pred borbo zoper pnevmatomahe² v zadnji četrtini 4. stoletja in tudi že pred Konstantinovo dobo. V času velikih cerkvenih očetov in učiteljev in tja do konca 7. stoletja je pač

¹ Zgodovinski pregled podaje B. Leib, *Deux inédits Byzantins au début du XII^e siècle* [Orientalia Christiana II, 9]. Roma 1921, 141—176 ([9] — [44]).

² Herezija zoper božanstvo sv. Duha ni toliko vznemirjala cerkve (zlasti zapadne ne), da bi bila borba zoper njo pustila v liturgiji take sledove.

veljalo, da moč sv. Duha deluje v zakramentih, da spremeni tudi kruh in vino v Gospodovo telo in kri, prav tako pa je na drugi strani veljalo, da pri posvečenju evharistije delujejo Gospodove besede, ki jih je izgovoril pri zadnji večerji in ki jih mašnik v liturgiji ponavlja in izgovarja v njegovem imenu³. V 8. stoletju je Janez Damaščan prišel do drugačnega zaključka. Odločno je trdil, da se posvečeni kruh in posvečeno vino ne smeta imenovati »podobi« (τύπος) Gospodovega telesa in njegove krvi, češ, da sta resnično telo in kri Jezusa Kristusa⁴, in tako je prišel navzkriž z liturgijo sv. Bazilija, kjer se v anafori za Gospodovimi besedami in pred epiklezo darovi nazivljajo ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ⁵. Ni znano, iz kakšnih razlogov je Damaščan odklanjal izraz ἀντίτυπα za

³ Patristično gradivo je najbolje podal S. Salaville v članku Epiclèse eucharistique, Dictionnaire de théologie catholique t. V., 1. partie, col. 232—247.

⁴ De fide orthodoxa IV, 13 (PG 94, 1148 A—1149 A).

⁵ Zaradi jasnosti podajam prevod centralnega dela anafore (kanona) liturgije sv. Bazilija, namreč Gospodove besede, anamnezo in epiklezo.

»... Pustil pa nam je v spomin na svoje trpljenje to, kar smo po njegovem povelju predložili. Ko je namreč hotel iti v prostovoljno, častljivo in oživljajočo smrt, je v noči, ko se je dal za življenje sveta, vzel kruh v svoje svete in neomadeževane roke in ga poklonil tebi, Bogu in Očetu, zahvalil, blagoslovil, posvetil, razlomil in dal svojim svetim učencem in apostolom, rekoč: Vzemite, jejte, to je moje telo, za vas darovano v odpuščenje grehov. Enako je vzel tudi čašo sadu vinske trte, zmešal, zahvalil, blagoslovil, posvetil in dal svojim svetim učencem in apostolom, rekoč: Pijte iz njega vsi, to je moja kri, za vas in za mnoge prelita v odpuščenje grehov. To delajte v moj spomin: kolikorkrat namreč jeste ta kruh in pijete to čašo, oznanjujete mojo smrt, izpovedujete moje vstajenje. — Spominjajoč se torej tudi mi, Gospod, njegovega zveličavnega trpljenja, oživljajočega križa, tridnevnega pokoja v grobu, vstajenja od mrtvih, vnebohoda, sedenja na desnici tvoji, Bog in Oče, in njegovega veličastnega in strašnega drugega prihoda, darujemo tvoje od tvojega tebi po vsem in zaradi vsega, te slavimo, te blagoslovujemo, te zahvaljujemo, Gospod, in te prosimo, naš Bog. Zato, vsesveti Gospod, se tudi mi grešniki in tvoji nevrjedn služabniki, za vredne spoznani, da služimo tvojemu svetemu oltarju ne zaradi naše pravičnosti — nič dobrega nismo namreč storili na zemlji —, marveč zaradi tvoje milosrčnosti in tvojega usmiljenja, ki si ga na nas bogato izlil, z zaupanjem bližamo tvojemu svetemu oltarju in predlagamo podobe (ἀντίτυπα) svetega telesa in krvi tvojega Kristusa ter te prosimo in kličemo, sveti svetih, naj po dopadenju tvoje dobrote pride vsesveti Duh na nas in na te predložene darove in jih blagoslovi, posveti in naredi ta kruh za dragoceno telo Gospoda in Boga in Odrešenika našega Jezusa

evharistični podobi. Ali so ikonoklasti že takrat trdili, da je evharistija prava podoba Kristusova? Ker se posvečeni darovi ne bi smeli zvati *ἀντίτυπα*, je sklepal Damaščan, da kruh in vino po Gospodovih besedah še nista posvečena⁶, ampak da ju posveti še le epikleza⁷. Pa do 14. stoletja niso Grki o epiklezi polemično razpravljali.

Za polemično obravnavanje vprašanja o epiklezi so dali povod, kakor se dozdeva, neki Latinci, ki so bivali na vzhodu in so se začeli spotikati nad grško prakso in nad grškim mišljenjem o epiklezi. V bran se je postavil najznamenitejši grški teolog tiste dobe, *N i k o l a j K a b a s i l a s* (umrl ok. 1371). V svoji »Razlagi božje liturgije« (*Ἐρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας*) je napisal dve polemični poglavji o epiklezi. Nekaj desetletij pozneje je o istem vprašanju pisal solunski nadškof *Simeon* (umrl leta 1429.). V njegovem liturgičnem delu, ki nosi neokreten naslov: »Razlaga o božjem templju, o svečeniških in diakonih in škofih, o svetih oblačilih, ki jih oblačijo, ter o božji mystagogiji« (*Ἐρμηνεία περὶ τοῦ θείου ναοῦ κτλ.*) se nahaja tudi dolg polemičen odstavek o epiklezi. Izvajanja teh dveh pisateljev so zanimiva zlasti zato, ker so nastala le nekaj desetletij pred cerkvenim zborom v Ferrari in Firenzi, kjer so se slednjič Grki izjavili v zmislu stare patristične tradicije ob protestu nikajskega metropolita Marka Evgenika.

I. Nikolaj Kabasilas.

Kdor mirno čita lepo Nikolajevo »Razlago božje liturgije«⁸, se mu zdita dve poglavji, 29. in 30., kakor tujca v svoji okolici, čuti, da s precej rezko polemiko neprijetno prekinjata mirni tok liturgične razlage. Ako se izločita ti dve poglavji — razlaga teče potem nemoteno in gladko —, se dobe iz ostalega

Kristusa (amen), to čašo pa za dragoceno kri Gospoda in Boga in Odrešenika našega Jezusa Kristusa (amen), prelito za življenje sveta (amen).« — Prevod je prirejen po grškem besedilu liturgije sv. Bazilija iz 9. stoletja; grški tekst ima F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*. Vol. I (Oxford 1896), 327—330.

⁶ De fide orthodoxa IV, 13 (PG 94, 1152 C — 1153 A).

⁷ O Janezu Damaščanu in o poznejših teologih, tudi tistih, ki niso šli za njim, gl. Salaville op. cit. col. 247—256.

⁸ Migne, Patr. gr. 150, 367—492. Ker bom citiral samo »Razlago«, ne bom ponavljal naslova, marveč navajal samo poglavja in v oklepaju stolpce z grškim tekstom v imenovani izdaji.

dela glede momenta konsekracije približno misli, ki so jih izražali očetje od 4. do 7. stoletja. Te bo kazalo najprej sestaviti, potem pa oceniti polemični poglavji.

1. Liturgijo pojmuje Nikolaj kot kompendij Kristusovega življenja in zveličavnega dela; v njej »vidimo Kristusa upodobljenega in njegovo delo in trpljenje za nas«⁹. Vsa liturgija znači skrivnost učlovečenja; daritev (t. j. konsekracija) pomeni Gospodovo smrt, vstajenje, vnebohod; obredi in molitve pred konsekracijo predočujejo njegov prihod, razglašenje, popolno razodetje; kar sledi za konsekracijo, pa predstavlja prihod sv. Duha in spreobrnjenje ljudstev in njih občestvo z Bogom. »In vsa mystagogija je nekako ena zgodovinska celota, od početka do konca harmonična in neokrnjena: vsako dejanje ali vsaka beseda prispeva po svoje v izpolnjenje celote.«¹⁰ V liturgiji je treba ločiti dvojno: daritev v ožjem pomenu — to izvrši Kristus sam — in besede in dejanja, ki daritev obdajajo, — te izvrši svečenik. V 49. poglavju pojasnjuje Nikolaj to resnico takole: »Čeprav on (Kristus) sam izvrši daritev, se vendar ne sme vse, kar se tam govori in dela, njemu pridevati. Čin daritve in njen namen, namreč posvetitev darov in posvečenje vernikov, izvrši on sam, molitve, prošnje in klici za to so svečnikovi; ono je stvar Gospodova, to pa služabnikova; ta prosi, oni daje prošnjam izpolnitev; Zveličar daje, duhovnik zahvaljuje za darove; svečenik prinaša darove, Gospod jih prejema; tudi Gospod daruje, daruje pa Očetu samega sebe in te darove, ko postanejo on sam, ko se spremené v njegovo telo in kri. Ker se sam daruje, zato pravimo, da je sam i darovalec i daritev i prejemnik: darovalec in prejemnik kot Bog, daritev pa kot človek; darove, dokler so še kruh in vino, prinaša svečenik, prejema jih pa Gospod. In kaj stori, ko prejme darove? Posveti jih ter spremeni v svoje telo in kri.«¹¹

V teh izvajanjih naglašá Nikolaj, da Kristus opravlja daritev, da on posveti darove kruha in vina in jih spremeni v svoje telo in kri. Proti koncu istega poglavja omenja, da se obhaja liturgija v spomin na Jezusovo povelje (»To delajte v moj spomin«) in v spomin »na vse, kar se je za nas zgodilo«; dar, ki se daruje, ni naša last, ampak last Stvarnika vesoljstva;

⁹ Pogl. 1 (369 D).

¹⁰ Pogl. 16 (404 A B).

¹¹ Pogl. 49 (477 B C).

ne darujemo ga iz lastnega nagiba, marveč Bog nas je poučil po svojem Edinorojencu¹².

Podobne misli razvija, ko pojasnjuje, kako je daritev Bogu všeč. »Bog si te darove tako prilasti, da jih naredi za telo in kri svojega Edinorojenca. Če tedaj ni mogoče misliti prilastitve, ki bi bila tej enaka, tudi ne bo mogoče najti mere, kako so (darovi Bogu) všeč. Iz daru, ki ga povrne, je jasno, kako sprejme prejemnik darilo. Kakšno pa je tukaj povračilo? Zopet telo Kristusovo in kri: Bog namreč prejme naš kruh in naše vino in nam da za povračilo svojega Sina. In odkod je jasno, da nam Bog podeljuje to kot dar za naša darila? Iz besede, ki nam jo govori on, ki ga te podobe obdajajo: Vzemite! Tako razglša dar. S to besedo je označen i darovalec i prejemnik i darilo. Mogoče je tudi drugače kaj prejeti, kot zaupano imetje, ki ga prejemnik ne sme rabiti. Da bi pa ti kaj takega ne mislil, temveč, da bi vedel, da je tvoje, ti je ukazal, naj tudi uporabljaš, rekoč: Jejte!¹³

Drugje pravi, da svečenik »v molitvi kliče samega Kristusa, ki je dar, svečenik, kruh, da bi se sam (*αὐτὸς δι' ἑαυτοῦ*) služabnikom podelil«¹⁴.

Da Kristus daruje evharistično daritev, poudarja naš pisatelj, ko pojasnjuje, da je sveta daritev koristna tudi dušam rajnih, ne samo živim, ki morejo sveti zakrament prejeti, »... vse, kar spada k posvetitvi je skupno živim in mrtvim. Kar posvečenje povzroča, je obojih: za oboje je isto, kar v prvi vrsti in prav za prav posvečuje; in svečenik, ki posvečuje, je isti.«¹⁵

Naravno je, da se pisatelj izjavi tudi o funkciji človeškega svečenika. Lepo priložnost za to ima pri vprašanju, kaj da je z daritvijo, ki bi jo opravil nevreden duhovnik. O veljavnosti take daritve naj dvomi, »če kdo meni, da je duhovnik sam gospod daritve teh darov. Toda ni. Kar predvsem izvrši njih darovanje, je posvetilna milost«¹⁶. »Svečenik je samo služabnik (*ὑπηρέτης*) in niti služabništva nima sam po sebi, kajti i to ima po milosti. To je namreč svečeništvo; svetstvom slu-

¹² Pogl. 49 (481 D — 483 A).

¹³ Pogl. 47 (469 C).

¹⁴ Pogl. 35 (448 C).

¹⁵ Pogl. 43 (461 B).

¹⁶ Pogl. 46 (468 C).

žeča oblast (*τοῦτο γὰρ ἐστὶν ἡ ἱεροσύνη· δύναμις ὑπηρετικὴ τις τῶν ἱερῶν*).¹⁷ O duhovniku pravi drugje, da more kot človek opraviti prvo darovanje kruha in vina pri pripravi (proskomidiji). »Drugo (darovanje) pa, spremenjenje darov v božje meso in kri, ki je (prava) daritev, presegajoče človeško moč, izvrši milost, duhovnik pa samo moli.«¹⁸ »Milost nevidno izvrši daritev po skrivnostnih molitvah (*διὰ τῶν τελεστικῶν εὐχῶν*) svečnikovih.«¹⁹

Milost, ki izvrši spremenjenje kruha in vina, opisuje Nikolaj s sledečimi besedami: »Na dvojen način pravimo, da deluje milost v dragocenih darovih: na prvi način, po katerem dobijo sami posvečenje, na drugi način, po katerem milost po njih nas posvečuje. Prvega načina, kako deluje milost v darovih, ne more ovirati nobena človeška hudobija; kakor njih posvečenje ni delo človeške moči (*ἀνθρωπίνης ἀρετῆς ἔργον*), tako tudi ni mogoče, da bi ga ovirala človeška zloba. Drugi pa zahteva tudi našega truda.«²⁰

Moč, ki deluje v svetih skrivnostih, razlaga Nikolaj v 28. poglavju: »On je dejal: To je moje telo; to je moja kri. On je tudi apostolom in po njih vsej cerkvi ukazal, to delati: To delajte, je rekel, v moj spomin. Ne bil bi pač ukazal to delati, če bi ne bil nameraval dati moči, da morejo to delati. In kaj je ta moč? Sv. Duh, moč, ki je od zgoraj oborožila apostole, po Gospodovih besedah: Vi pa ostanite v jeruzalemskem mestu, dokler ne prejmete moči z višave. To je delo tistega prihoda.«²¹ »On (sv. Duh) po roki in jeziku svečnikovem izvršuje skrivnosti (*τὰ μυστήρια τελεσιουργεῖ*). In Gospod nam ni poslal samo sv. Duha, da ostane pri nas, marveč tudi Gospod sam je obljubil, ostati pri nas do konca sveta; toda sv. Duh je nevidno pri nas, ker ni imel telesa, Gospod pa se i vidi i prijemlje po častitljivih in svetih skrivnostih, ker je našo naravo privzel in jo ima za vedno. To je moč svečnikova, to je svečenik. Ni se namreč odpovedal svečeništvu, ko se je bil enkrat daroval in žrtvoval, temveč vedno nam opravlja to

¹⁷ Pogl. 46 (469 A).

¹⁸ Pogl. 51 (485 A B).

¹⁹ Pogl. 50 (485 A).

²⁰ Pogl. 34 (444 D — 445 A).

²¹ Pogl. 28 (425 D — 428 A).

božjo službo (*διηνεῖ τὴν ταύτην λειτουργεῖ τὴν λειτουργίαν ἡμῖν*), po kateri je tudi vekomaj naš zastopnik pri Bogu.²²

Ostane slednjič še vprašanje, kdaj, s katerimi besedami se v liturgiji izvrši konsekracija. O tem izvemo naslednje. Posnemajoč »prvega svečenika, ki je zahvalil nebeškega Očeta, preden je dal skrivnost združenja«, tudi liturg zahvaljuje Boga pred skrivnostno molitvijo, s katero posveti svete reči. Ko se je zahvalil za vse dobrote, ki nam jih je Bog izkazal od vekomaj, se spomni naposled neizrekljivega in vsak um presega-jočega včlovečenja. »Nato posveti dragocene darove in vsa daritev se izvrši. Kako? Ko je natančno povedal častljivo večerjo, kako jo je pred trpljenjem izročil svojim svetim učencem, in da je vzel čašo in da je vzel kruh in posvetil eharistijo, in ko pove, kako je razodel skrivnost, in izgovori iste besede, tedaj se priklone in moli in prosi ter prilagodi (*ἐφαρμόσας*) tudi na predložene darove tiste božje besede njegovega edinorojenega Sina, našega Zveličarja, da bi prejeli njegovega vse-svetega in vsemogočnega Duha in se spremenili, kruh v njegovo dragoceno in sveto telo, vino pa v njegovo čisto in sveto kri. Ko je to izgovoril, je celota daritve dovršena in končana in darovi so posvečeni in žrtev gotova in velika klavna daritev in žrtev, zaklana za svet, se vidi ležati na sveti mizi: kruh namreč ni več podoba Gospodovega telesa, ni dar, ki ima samo sličnost s pravim darom, ne nosi na sebi kot na tablici kak opis zveličavnega trpljenja, temveč je resnični dar, je telo vsesvetega Gospoda, ki je v resnici nase vzelo vse zaničevanje, zasramovanje in krvave maroge...; enako je tudi vino kri, ki je tekla iz žrtvovanega telesa...«²³

Iz Nikolajevih izvajanj sledi tole: a) Sveta skrivnost se izvrši z molitvijo, ki obsega poročilo o postavitvi najsvetejšega zakramenta in epiklezo. Ta posvetilna molitev je *τελεστική εὐχή*²⁴. — b) Epikleza ima namen, da z njo duhovnik prilagodi, aplicira (*ἐφαρμόσας!*) Gospodove besede na darove na oltarju. Kabasilas tedaj ne pripisuje konsekratorične moči izključno

²² Pogl. 28 (428 A B).

²³ Pogl. 27 (425 B — D).

²⁴ Izraz se nahaja v 27. in 50. pogl. (425 A, 485 A); pogl. 51: *τελεστικά ῥήματα* (485 A). Izraz je v rabi tudi za molitve pri drugih zakramentih.

epiklezi, ampak umeva oboje, Gospodove besede in epiklezo, kot celoto. Na Janeza Damaščana spominja zatrjevanje, da posvečeni kruh ni več podoba Gospodovega telesa, marveč telo samo.

Vse, kar izven polemičnih poglavij 29. in 30. beremo pri Kabasilu o pomenu epikleze, je pisano v duhu patristične tradicije, ko se vprašanje o konsekracijskem momentu ni stavilo disjunktivno: ali Gospodova beseda — ali epikleza²⁵.

2. Polemični poglavji 29. in 30. se ne obračata proti zapadni cerkvi, marveč proti »nekim Latincem«, ki so ugovarjali grški liturgični praksi. Za polemiko proti zapadni cerkvi ni povoda, »ker tudi latinska cerkev, na katero se hočejo sklicevati, ne zavrača po Gospodovih besedah moliti za darove«²⁶. Nasprotniki tedaj niso Latinci na splošno, ampak »neki maloštevilni in mlajši ljudje, ki so ji (latinski cerkvi) tudi sicer v kvar, ker se bavijo samo s tem, da bi ali povedali ali slišali kako novotarijo«²⁷.

V 29. poglavju je Kabasilas v obrambi ter zavrača ugovore; v 30. poglavju stopi v ofenzivo z dokazom, ki naj nasprotnikom zamaši usta (*ἔπιστομίζεῖ*), da ima namreč tudi latinska cerkev v svoji liturgiji epiklezo, t. j. molitev: »Supplices te rogamus ... iube haec perferri ...«.

Nasprotniki, ki jim Nikolaj odgovarja, pripisujejo posvetilno moč izključno Gospodovim besedam. Nato sklepajo: tisti, ki še po teh besedah s posebno molitvijo prosijo za posvetitev darov, so neverni²⁸ in njih početje je prazno in odveč. Latinci, ki se Nikolaj nanje ozira, so rabili zoper Grke dvojne vrste argumente: a) Najprej so se pozivljali na avtoriteto največjega očeta in učitelja na vzhodu, Janeza Krizostoma, češ: Stvarnikova beseda: »Rastite in množite se,« enkrat izrečena, vedno deluje; tako je tudi Zveličarjeva beseda, enkrat izgovorjena, neprestano učinkovita. — b) Izvajali so iz rabe epikleze več neskladnosti: a) raba epikleze dolži Gospoda onemoglosti,

²⁵ To izpričuje tudi 49. pogl., kjer govori proti koncu o zahvali, ki se v liturgiji opravlja: cerkev da posnema Kristusa, ki je pri zadnji večerji zahvaljeval. Zahvala je izražena v liturgiji »v molitvi, v kateri je nekako obsežen namen daritve«, in to je ves centralni del anafore (481 A — C).

²⁶ Pogl. 30 (433 C); prim. konec poglavja (437 B).

²⁷ Pogl. 30 (437 D).

²⁸ T. j. ne verujejo, ne zaupajo Gospodovim besedam: »To je moje telo ...«

β) je izraz prevelikega zaupanja vase, γ) spravlja tako veliko reč, zakrament, ki ga je treba nad vse trdno verovati, v odvisnost od nečesa dvomljivega, namreč od človeške molitve, ki ni potrebno, da bi bila uslišana, četudi bi bil prošilec kreposten kot Pavel.

Na ugovor pod a), ki se naslanja na avtoriteto sv. Janeza Krizostoma, odgovarja Nikolaj, da Stvarnikova enkrat izgovorjena beseda res vedno naprej deluje, da pa je vendar za ohranitev in množenje človeškega rodu treba zakonske zveze, združitve, hrane itd.; slično izvrši Gospodova beseda sveto skrivnost, »toda tako, po svečeniku, po njegovi prošnji in molitvi (δι' ἐντελέξεως αὐτοῦ καὶ εὐχῆς)«²⁹. Neutemeljene, pod b) navedene zaključke nasprotnikov pa zavrača takole: a) Raba epikleze ne kaže podcenjevanja Gospodovih besed. Gospodova smrt je edina prinesla odpuščanje grehov. Mar se zaničuje Zveličarjeva smrt kot nezadostna, ako pravimo, da mora človek s svoje strani tudi nekaj za zveličanje storiti, da je potrebna vera, pokora, svečenikova molitev³⁰? β) Tisti, ki molijo za posvetitev darov, ne zaupajo vase, marveč v Boga, ki je obljubil izpolnitev. Zmisel molitve (ὁ τῆς εὐχῆς λόγος) je vprav v tem, da človek ne zaupa vase, marveč, da pričakuje edinole od Boga, češ: »To ni moja stvar, niti ni v moji moči, temveč potrebuje tebe in tebi vse izročam; in zlasti, kadar prosimo za kaj, kar je nad naravo in kar presega ves um, kakršne so skrivnosti (t. j. zakramenti). Tedaj je skoz in skoz treba, da prošilec samo na Boga zaupa. Kaj takega bi namreč človek ne mogel niti misliti, če bi ga Bog ne poučil, niti želeti, če bi on ne zapovedal, niti pričakovati, če bi Nevarljivi ne dal upanja.«³¹ »Vsled tega molitev ni dvomljiva in njen cilj ni neznan, ko je Gospod, ki daje, na vse načine pokazal, da hoče dati. Zato verujemo v posvečenje skrivnosti po duhovniški molitvi, ne zanašajoč se na kako človeško, marveč na božjo moč; ne zaradi človeka, ki moli, marveč zaradi Boga, ki usliši, ne ker je oni prošil, marveč, ker je Resnica obljubila dati. Da pa je Kristus pokazal, da hoče vedno deliti to milost, ni treba niti besede: zato je namreč prišel na zemljo, se žrtvoval in umrl; zato so oltarji in svečeniki in vse očiščevanje, vse zapovedi,

²⁹ Pogl. 29 (429 B).

³⁰ Pogl. 29 (429 B C).

³¹ Pogl. 29 (429 C D).

nauki in opomini, da bi nam pripravil to mizo; zato je tudi rekel, da je želel ono velikonočno jagnje, ker je tedaj hotel dati svojim učencem pravo velikonočno jagnje; zato je ukazal: To delajte v moj spomin, ker hoče, da se to pri nas vedno opravlja.«³² Nato se Nikolaj sklicuje na posvetilne molitve, ki se opravljajo pri blagoslovljenju krizme, pri mašniškem in škofovskem posvečenju, pri zakramentalni odvezi, pri poslednjem olju: vse te molitve imajo učinek. Ali hočejo nasprotniki epikleze dvomiti o njih uspehu? »Nič drugega ne ostane,« pravi pisatelj ogorčeno, »kot da odpravijo vse krščanstvo, ki gredo za njih novotarijami.«³³

Na koncu poglavja formulira Nikolaj svoje mišljenje o pomenu epikleze in Gospodovih besed. »Naj posvečujemo skrivnosti z molitvijo, to so izročili očetje, ki so prejeli od apostolov in njih naslednikov... Da bi pa Gospodova beseda o skrivnostih, izgovorjena v pripovedni obliki, zadoščala za posvečenje darov, ni znan nihče ne izmed apostolov ne izmed učiteljev, ki bi bil to rekel; da pa enkrat od Gospoda izrečena, že zato, kjer jo je on izrekel, vedno deluje kot stvariteljna beseda, pravi tudi sv. Janez; da bi pa sedaj od duhovnika izrečena, zato, ker jo on (duhovnik) izreče, to zmogla, ni mogoče zvedeti od nikoder.«³⁴

V 30. poglavju stopa Kabasilaš v ofenzivo proti nasprotnikom, češ, da ima tudi latinska cerkev epiklezo. Besede: »Jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublimi altare tuum«³⁵ mu dokazujejo, da imajo Latinci, ko tako molijo, darove še vedno za kruh in vino, ki sta potrebna posvetitve; darovi so vedno še spodaj, zato naj se preneso kvišku; niso še darovani, zato prošnja, naj se preneso na oltar, t. j. naj se darujejo in posvete; prenese naj jih angel, da tako pomaga angelska hierarhija človeški. »Ta molitev ne more darovom dati nič drugega nego spremenjenje (*μεταβολή*) v Gospodovo telo in kri.«³⁶

K mislim, o pomenu epikleze za konsekracijo, ki smo jih zgoraj posneli iz ostalega spisa, moramo iz 29. in 30. poglavja

³² Pogl. 29 (429 D — 432 A B).

³³ Pogl. 29 (433 A).

³⁴ Pogl. 29 (433 B).

³⁵ Zadnje besede prevaja: ... εις τὸ ὑπερουράνιον σου θυσιαστήριον, t. j. na tvoj nadnebesni oltar (433 D).

³⁶ Pogl. 30 (436 B).

dostaviti še tele: a) Gospodove besede o evharistiji, ako se ponavljajo v pripovedni obliki, ne zadoščajo za posvetitev darov, zato darovi pred epiklezo še niso posvečeni. b) Gospodove besede vedno delujejo, ker so Gospodove. c) Molitev (epikleza) izvrši spremenjenje, kakor se tudi drugi zakramenti izvršujejo z molitvijo. Dejavnost epikleze je v aplikaciji moči Gospodovih besed.

Po Nikolajevih mislih ima epikleza podobno funkcijo kot jo ima po nauku naše teologije duhovnikova intencija, ki vsled nje izgovori konsekratorične besede v osebi Kristusovi.

II. Simeon Solunski.

Ker Simeon Solunski nikjer bistveno ne sega preko Nikolaja Kabasila, se dajo njegove misli na kratko posneti. Zbrati hočem najprej misli, raztresene po raznih spisih, potem pa analizirati 88. odstavek »Razlage božjega templja«.

V 44. poglavju Dialoga³⁷ pravi Simeon, da je Gospod sam opravil hierurgijo svojega vsesvetega telesa in svoje krvi ter nam jo zapovedal opravljati; on je duhovnik na vekomaj po Melkizedekovem redu, t. j. po kruhu in vinu; svečenik na vekomaj tembolj, ker je samega sebe prostovoljno žrtvoval na križu in se žrtvuje, se daroval Očetu in se daruje, ter je neprestano dar in vedna sprava za nas³⁸. Pri pripravi na prothesi se darovi Bogu posvete, so pripravljene za konsekracijo, so *ἀνάθημα θεῷ καὶ ἀντίτυπα τοῦ δεσποτικοῦ σώματος τε καὶ αἵματος*³⁹. Pri slovesnem (velikem) vходу liturgije se sveti darovi ne molijo kot maliki, marveč se časte, ker jih bodo božje molitve (*διὰ θειωτάτων ἐρχῶν*) posvetile in ker so po Bazilijevi

³⁷ Simeonovi spisi so natisnjeni v 155. zvezku grško-latinske serije Mignejeve po prvi izdaji, ki je izšla l. 1683. v Jassyju. V naslednjem se navajajo: a) Dialog, ki mu je polni naslov: Dialog proti vsem herezijam in o edini veri našega Gospoda in Boga in Zveličarja Jezusa Kristusa in o vseh cerkvenih posvetitvah in skrivnostih. Pri Migneju (PG 155, 33—696) je Dialog raztrgan na 11 traktatov s posebnimi naslovi, poglavja se pa štejejo skoz. — b) Razlaga o božjem templju... (PG 155, 697—750). — c) Odgovori na nekatera vprašanja škofova (PG 155, 829—952). — d) O svečeništvu (PG 155, 953—976). — Ako hoče kdo moje citate kontrolirati, naj to stori po grškem tekstu; latinski prevod pri Migneju je površen in pomanjkljiv.

³⁸ Dial. pogl. 44 (189 B C).

³⁹ Razlaga pogl. 78 (729 A).

besedi antitypa Gospodovega telesa. Ako se svete podobe (*εἰκόνας*) časte, potem zaslužijo tembolj sveti darovi kot antitypa češčenje⁴⁰. V teh izvajanjih se kaže vpliv Janeza Damaščana.

O duhovniku, njega oblasti in dostojanstvu ima Simeon obilno lepih misli. Svečenik mu je »sveto orodje«⁴¹, »božje orodje«⁴², »druga luč, delivec in izvršitelj skrivnosti«⁴³, Bog ga je postavil »za najbolj božanstveno in največje delo«⁴⁴. Kruh in vino se posvetita z duhovnikovo molitvijo⁴⁵, določeneje »s klicanjem božjega Duha«⁴⁶. Nekje pripominja, da se rabita pri vseh skrivnostih po dve molitvi, ki značita dve naravi v Kristusu⁴⁷. Pri evharistiji moreta biti to samo poročilo o postavitvi z Gospodovimi besedami in epikleza. Drugje opisuje razpored molitev v centralnem delu anafore: »Nato, proslavivši največje izmed vseh božjih del, učlovečenje Edinorojenca, in zopet največje delo njegove oikonomije, njegovo smrt za nas, preide hierarh k spominu na skrivnosti in glasno govori besede, ki jih je pri svetem opraviilu govoril Zveličar... Nato se zahvali za vse in daruje darove za vse ter pokliče na sebe in na predložene darove milost svetega Duha, po kateri te (darove) posveti z znamenjem križa in klicanjem svetega Duha ter vidi takoj pred seboj živega Jezusa, njega, ki je v resnici kruh in pijača.«⁴⁸

V 80. poglavju »Razlage božjega templja« zavrača Simeon tiste, ki obrekujejo, kako verujejo Grki, da s svojo molitvijo posvečujejo božje darove. Ti nasprotniki zopet niso Latinci na splošno, marveč »nekateri, ki ne mislijo prav« (*μη ὀρθῶς φρονοῦντές τινες*)⁴⁹. O njih trdi, da predrzno in bogokletno zametajo epiklezo svetega Duha in da »tajijo moč in silo, ki jo je sam Zveličar svojim apostolom obljubil dati in dal«. Očitek, da pridevajo Grki posvetilno moč molitvi, zavrača pisatelj tako, da pojasnjuje poseben značaj in posebno moč te molitve.

⁴⁰ Ibid. (729 B).

⁴¹ O svečeništvu (969 D).

⁴² Ibid. (972 A).

⁴³ Ibid. (965 D).

⁴⁴ Ibid. 969 C).

⁴⁵ Dial. pogl. 43 (188 D — 189 A).

⁴⁶ Dial. pogl. 182 (389 A).

⁴⁷ Dial. pogl. 289 (524 D).

⁴⁸ Razlaga pogl. 86 (732 D — 733 A).

⁴⁹ Razlaga pogl. 88 (733 C).

»Beseda: Naredi ta kruh za dragoceno telo tvojega Kristusa itd. nima moči sama in zase, temveč, ker jo svečenik izgovori z Duhom, to je s karizmo, kajpada s svečeniško oblastjo. Jasno je iz tega: če bi Gospodove besede in vso božjo epiklezo deset-tisočkrat izgovorili vsi kralji in asketi, vsi pobožni, ki pa niso svečeniki, vsi verniki na vesoljnem svetu, se ne bo nič doseglo, ako ni svečenik navzoč, in njihovi darovi ne bodo posvečeni, ne bodo Kristusovo telo in kri; ni človek, ampak Bog, ki deluje po duhovniku, ki kliče milost sv. Duha, in kar reče svečenik, deluje po moči duhovništva. To pa je božja moč, ki je nima sleherni vernik, marveč samo tisti, ki je prejel mašniško posvečenje, in njegova molitev je zakramentalna (τελειοποιός) po božji milosti.«⁵⁰ O momentu konsekracije se natančneje izjavlja takole: »... tako gotovo verujemo, da svečeniške molitve naredi, da postaneta kruh in kelih telo in kri Kristusa in da se posvetita z znamenjem križa in klicanjem sv. Duha, ker so Gospodove besede 'Vzemite, jejte in pijte iz njega vsi' in 'To delajte v moj spomin' apostolom in njih naslednikom v milosti enkrat podelile oblast, delovati z molitvijo.«⁵¹ Takoj za temi besedami analizira Simeon posvetilne molitve in obrede. Božje besede Kristusove izgovori duhovnik pripoveduje in po njih so darovi še antitypa, kot pravi veliki Bazilij. Nato moli epiklezo in trikrat prekriža darove; ko je izgovoril epiklezo in svete darove trikrat prekrižal, so spremenjeni.

Ako bi Simeona določno vprašali, ali imajo posvetilno moč Gospodove besede ali epikleza, bi odgovoril, da obojno. »Temelj svetega dejanja so, kot smo rekli, prvotno Gospodove besede, delujejo pa po svečeniških molitvah, tako da ne deluje človek, kolikor je svečenik človek, temveč Kristus v sv. Duhu po svečeniški oblasti duhovnikov.«⁵² Nato se sklicuje na Stvarnikove besede, ki še vedno delujejo, in sklepa: »... tako ko je rekel: 'To delajte v moj spomin,' vedno delujejo njegove besede po duhovnikih.«⁵³

Konsekratorično molitev, epiklezo, utemeljuje naš pisatelj tudi s tem, da je Kristus sam molil, ko je postavil evharistijo⁵⁴.

⁵⁰ Ibid. (733 D — 736 A).

⁵¹ Ibid. (736 C D).

⁵² Ibid. (737 B C).

⁵³ Ibid. (737 C).

⁵⁴ Ibid. (737 C D).

Proti koncu poglavja omenja, da zoper nasprotnike govori njih lastna liturgija, v kateri molijo za spremenjenje in niso zadovoljni zgolj z Gospodovimi besedami⁵⁵. Simeon z največjim poudarkom ponavlja, da epikleza ni navadna molitev, marveč svečeniška molitev, da duhovnik ne dela kot človek, marveč da Kristus deluje v njem. Naglaša tudi posebno, da pri evharistični konsekraciji deluje »ena moč Trojice« in da s Kristusom »pri njegovem lastnem delovanju Oče soglaša in sv. Duh sodeluje, kakor se je zgodilo v njegovem božjem učlovečenju«⁵⁶.

Analiza Simeonovih izvajanj kaže, da stvarno ni šel preko Nikolaja Kabasila. Epiklezi pripisuje konsekratorično moč v istem pomenu kakor Nikolaj, da namreč duhovnik z njo aplicira na darove moč Gospodovih besed.

Izvajanja 88. poglavja »Razlage božjega templja« so zelo mirna, mnogo mirnejša nego 29. in 30. poglavje Kabasilove »Razlage božje liturgije«. Zdi se, da pisatelj ni imel neposrednega povoda za polemiko. Ko je Simeon pisal svoje delo, je pa že doraščal mož, ki je vprašanje o epiklezi drugače zaostрил in čigar naziranje je močno vplivalo na poznejše teologe vzhodne cerkve; to je bil Markos Evgenikos.

ESHATOLOGIJA MARKA EVGENIKA, EFEŠKEGA METROPOLITA.

(Marcii Eugenici, metropolitae Ephesini, doctrina eschatologica.)

Dr. Janez Fabijan — Ljubljana.

Summarium. — I. Fontes pro cognitione doctrinae eschatologicae apud orthodoxos saeculi XV., speciatim apud Marcum Eugenicum, metropolitam Ephesinum, brevissime recensentur. Nova documentorum doctrinam Marcii Eugenici de Novissimis illustrantium collectio a Reverendissimo L. Petit facta laudatur.

II. Doctrina Marcii Eugenici eschatologica systematice proponitur et discutitur:

1. Iudicii particularis veritatem Marcus quidem non negat animas post mortem statim in tres classes dividi asserendo; attamen momentum eius extenuat, quatenus executionem perfectam ultimo iudicio reservari dicit.

2. Conceptus Eugenici de »statu mediorum« a conceptu occidentali in compluribus differt. Marcus nempe affirmat: a) Reatu culpae deletio

⁵⁵ Ibid. (740 B).

⁵⁶ Ibid. (737 D).

simul omnis poenae reatus dimittitur. Quapropter poena in purgatorio non potest infligi nisi propter peccata venialia. — b) Quae animae patiuntur, non habent rationem poenae a Deo inflictae neque proinde valorem satisfactorium in sensu satisfactionis habent. — c) Gradus beatitudinis determinantur secundum numerum quantitatemque culparum venialium, quae sola misericordia divina suffragiis Ecclesiae intervenientibus remittuntur. — d) Ignis purgatorius inutilis imo et impossibilis est.

3. Quoad beatitudinem electorum in duobus principaliter a catholica iam clare determinata doctrina discrepat. Affirmat nempe: a) Animae sanctorum ante diem iudicii finem non assequuntur perfecte secundum proprium meritum. — b) Visio Dei, qua animae sanctorum iam gaudent, non est interrupta neque consistit in cognitione intuitiva essentiae Dei, sed est immediata visio solum cuiusdam splendoris luminisque divini, increati quidem, sed ab essentia divina realiter distincti. Neque umquam animae visione immediata essentiae divinae fruuntur, cum nulla etiam perfectissima creatura essentiam Dei immediate videre possit. Exinde intelligitur, cur in synodo florentina additum sit animas beatorum intueri clare ipsum Deum unum et trinum.

4. De damnatis eodem modo ac de sanctis Eugenicus sentit eos adhuc in expectatione sortis esse et nunc ex parte (ἐκ μέρους) tantum poenis tradi. Suffragia eis prosunt immo fortasse precibus ex inferno liberari possunt. In Triodio Graecorum, ut Leo Allatius refert, plurima similia narrantur, quae tamen expungenda sunt.

5. Iudicio universali consequenter Marcus Eugenicus maiores partes tradit quam doctrina catholica. Ad opiniones quidem plurium scriptorum ecclesiasticorum prioribus VI saeculis de his rebus dissidentium provocare potest; quod tamen ostendit doctrinam in ecclesia graeca non fecisse progressum, cum in latina ex opinionibus iam ad certitudinem et claritatem evoluta sit.

Aliquas opiniones minoris momenti in ipso concilio Ferrariensi Eugenicum sibi efformavisse verisimile est, principales tamen ex educatione a Josepho Bryennio accepisse et e libris Gregorii Palamae, Nili Cabasilae aliorumque hausisse videtur.

I. Viri.

Različnost v pojmovanju eshatoloških vprašanj med vzhodno in zapadno cerkvijo, predvsem razlika v nauku o vîkah, se je pokazala v 13. stoletju. »Ante collationem Constantinopoli habitam anno 1252, quam Stevartus in Collectaneis suis evulgavit, de purgatorio disputatum esse non reperi inter utriusque Ecclesiae alumnos.«¹ Sv. Tomaž pripoveduje, da so nekatere orientalske sekte učile, da duše ne dosežejo takoj po smrti svojega cilja, ki so ga zaslužile, nebes ali pekla².

¹ Le Quien, Dissertatio damascenica V. PG 94, 353.

² Summa contra gentes I. IV, c. 91.

Na II. lyonskem cerkvenem zboru so poslanci cesarja Mihaela Paleologa prečitali njegovo veroizpoved, s prisego potrdili njeno avtentičnost³ in jo sami izpovedali. Nobenih disputacij ni bilo. Ta veroizpoved je določno izražala nauk katoliške cerkve o poslednjih rečeh. A kakor ni zedinjenje ostalo trajno, pravtako niso mogle te jasno izražene dogmatične resnice enotno usmeriti eshatološkega razpravljanja vseh vzhodnih teologov in dati kriterij za spoznanje raznih zmot. Tako je carigrajska sinoda l. 1351. potrdila čudne Palamove teorije o božjem delovanju, o svetlobi na gori Taboru⁴. Nil Kabasilas (solunski škof okrog l. 1340.), Simeon Solunski (v začetku 15. stol.), Jožef Bryennios (okrog l. 1430.) so bili poleg drugih vplivni teologi, ki so se nagibali k Palamovim zmotam in bili tudi veliki nasprotniki zedinjenja z zapadno cerkvijo, kar je seveda vpliv njihovih naukov še bolj pospeševalo in utrjevalo. Seveda ne moremo reči radi tega, da je njihove včasi bizarne mistične nauke vzhodna cerkev pozitivno sankcionirala, in v tem oziru je popolnoma upravičeno, če zavrača Leon Allatius naziranje: »Quia Marcus Ephesius, Barlaam Monachus, Nilus Thessalonicensis, Josephus Bryennius, Manuel Rhetor Peloponnesius, Gabriel Severus Philadelphiensis, Georgius Coresius et alii hoc vel illud scripto tradiderunt, ideo statim consequenter colligi Graecos ipsos vel Graecorum Ecclesiam ita sentire: quod qui similia scribunt Graeci sunt.«⁵ A imeli so svobodno pot, manjkala je zunanja višja avtoriteta ali se vsaj ni udeleževala, ki bi enotno usmerjala tok teološkega razglabljanja in mu bila za varstvo, da ne zaide predaleč.

Na ferrarsko-florentinskem cerkvenem zboru (1438—1439) so se posebno pokazale razlike v pojmovanju eshatoloških vprašanj in vpliv zapadni cerkvi sovražnih struj v vzhodni teologiji. Glavni zastopnik Grkov na tem cerkvenem zboru in vsaj deloma tolmač njihovega mišljenja je bil poleg nicejskega metropolita Bessariona Marko Evgenikos, efeški metropolit. Disputacij o vicah, ki so se potem raztegnile na celo eshatologijo, se je z grške strani on v prvi vrsti udeleževal. Njegov

³ Mansi XXIV, 67 sl.

⁴ Le Quien, Oriens christianus II (Parisiis 1740) 55. Prej pa so bile enkrat že obsojene. (Ibid.)

⁵ De utriusque Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione. Romae 1654, str. 3.

vpliv je bil skozi poznejša stoletja močen, iz njegovih govorov na tem koncilu in drugih polemičnih spisov so v poznejši dobi nasprotniki zedinjenja zajemali dokaze⁶. Zato je zanitvo, če spoznamo nazore in dogmatične trditve efeškega metropolita o poslednjih rečeh⁷. To je sedaj lahko delo. Latinski nadškof v Atenah, msgr. Louis Petit, je z velikim trudom zbral in z znanstveno natančnostjo uredil vrsto doslej še neizdanih ali pa pomanjkljivo urejenih dokumentov, ki se nanašajo na ferrarsko-florentinski cerkveni zbor in obravnavajo vprašanje o vicah in druge eshatološke predmete. Originalni zapisniki cerkvenega zbora so se izgubili, ali vsaj našli jih še niso. Teologi so zajemali podrobnosti o razpravah na koncilu iz grško pisane zgodovine⁸, katere avtor je bil najbrž Dorothej, mitilenski škof, ki se je udeležil koncila in je bil prijatelj unije⁹. Drugi vir je bil Giustianijevo delo »Acta concilii Florentini« (Romae 1638), ki pa je v mnogočem nepopolno in pomanjkljivo. Izmed navzočnih zastopnikov grške cerkve je tudi Silvester Syropulos opisal potek cerkvenega zbora. Bil je nasprotnik zedinjenja, dasi je hlinil drugače. Njegovo delo je slabo prestavil anglikanski teolog Rob. Creyghton in je izšlo z grškim in latinskim besedilom v Hagu l. 1660.¹⁰ Poleg tega so bili posebno spisi Jožefa Methonskega (Josephus de Modon¹¹) in Gregorija Mamma¹², dveh odkritih prijateljev zedinjenja. Glede nauka o vicah pa so bila vedno važna dela Leona Allatija in Petra Arkudija¹³, čeprav ne spadajo med glavne vire o

⁶ Patrologia Orientalis XV, 15; XVII, 310.

⁷ Ne mislimo pa tukaj raziskovati, koliko se ti nazori ujemajo s splošnim pojmovanjem vzhodne cerkve v tisti dobi, še manj pa danes.

⁸ Ἡ ἀγία καὶ οἰκουμένη ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδος. Mansi XXXI A, 463 sl.

⁹ Hefele-Leclercq, Histoire des conciles VII, 2, str. 957.

¹⁰ Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos, sive concilii Florentini exactissima narratio, graece scripta per Sylv. Sguropulum. Hagae Comitum 1660. Proti temu delu je napisal Leon Allatius poseben odgovor: In Roberti Creyghtoni apparatus, p. I. (Romae 1665).

¹¹ PG 159, 1023 sl., 1109 sl.

¹² PG 160, 14 sl. Ob času Evgenikove smrti je bil patriarh v Carigradu.

¹³ Leonis Allatii de utriusque Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de Purgatorio consensione. Romae 1655. — Περὶ τοῦ καθαρτηρίου πυρός, κατὰ Βαρλαάμ Πέτρου τοῦ Ἀρκουδίου. De purgatorio igne adversus Barlaam, Petri Arkudii. Romae 1637. Gl. o Allatiju in Arkudiju Dict. de théol. cath. I. — Poleg tega je napisal manjšo monografijo V. L o c h. Das Dogma der griech. Kirche vom Purgatorium. Regensburg 1842.

cerkvenem zboru. Kratko in točno je vsebino razprav očrtal Le Quien v *Dissertatio damascenica* V.¹⁴, iz katere so doslej dogemski zgodovinarji predvsem črpali svoje podatke.

V prvi zbirki je msgr. Petit uredil šest dokumentov, ki vsi obravnavajo nauk o vicah in drugih eshatoloških vprašanjih¹⁵. V uvodu (1—24) podaje najprej kratek oris cerkvenega zbora v Ferrari (1438) in debat o vicah. Kardinal Jul. Cesarini je označil v tretji seji dogmatične razlike med vzhodno in zapadno cerkvijo: *processio* Sp. S., *azyma*, *purgatorium*, *primatus* R. Pont. V peti seji (5. jun. 1438) je razložil dogmatični nauk zapadne cerkve, dodal dokaze in izročil Grkom spisan ekspozé (Doc. I.). Odgovarjala sta Marko Evgenik in Bessarion. Vsak je posebej sestavil odgovor, elaborata sta bila potem strnjena v celoto: »*Responsio Graecorum ad positionem Latinorum de igne purgatorio*«. Ta odgovor je Bessarion prečital na seji 14. jun. (Doc. III.). Posebej je priobčen tudi Evgenikov odgovor (Doc. II.). Latinski odgovor na ta »*libellus Graecorum*« je sestavil menda španski dominikanec Janez de Torquemado (Turrecremata)¹⁶. Peti in šesti dokument sta dva govora Marka Evgenika, v katerih na zahtevo Latincev vedno bolj jasno razlaga svoje nazore o onostranskem življenju.

Msgr. Petit raziskuje v uvodu tudi izvor, avtentičnost in zgodovino teh dokumentov in dokazuje posebno, da »*Responsio Graecorum*« spada res med konciliarne akte ter je v prvem delu Bessarionova, v drugem pa Evgenikova. — Dokumenti so objavljeni po milanskem manuskriptu (Ambrosianus 653).

Poleg teh dokumentov je zbral Petit še več drugih spisov Marka Evgenika, ki so naperjeni proti koncilu v Florenci¹⁷, izmed katerih prideta za našo razpravo dva v pošteveh: »*Argumenta decem adversus ignem purgatorium*« (Doc. XI. PO XVII,

¹⁴ PG 94, 350—366.

¹⁵ Documents relatifs au Concile de Florence. I. La question du Purgatoire à Ferrare. Documents I.—VI. Textes édités et traduits par S. Exc. Mgr. Louis Petit, archevêque latin d'Athènes. *Patrologia orientalis*, Graffin-Nau, t. XV., fasc. 1., 168 str. — Citiram PO XV.

¹⁶ Prim. M. Jugie, La question du Purgatoire au Concile de Ferrare-Florence. *Echos d'Orient*, 1921, 274. Doc. IV. je objavljen v grški prestavi, ki je bila napravljena ob času koncila. Prvotni latinski tekst se še ni našel. Latinsko prestavo je po grški oskrbel msgr. Petit.

¹⁷ Oeuvres anticonciliaires de Marc d'Ephèse. PO XVII. fasc. 2.

422—425) in »Marci Ephesii epistola encyclica contra Graeco-Latinos ac decretum synodi Florentinae« (Doc. XV., PO XVII, 449—459)¹⁸.

II. Eshatologija.

1. Status termini in posebna sodba.

Marko Evgenik loči trojno možno stanje duš ob smrti. To trojno stanje odločuje njihovo usodo. Duše, ki so se v popolni čistosti ali spokornosti ločile od telesa, pridejo v nebesa. Med pogubljene spadajo one, ki so bile ob uri smrti omadeževane z velikimi grehi in so ostale nespokorne. V tretjo vrsto pa spadajo tiste duše, ki so sicer v veri in ljubezni zapustile svet, pa imajo vendar še male grehe (*κηλίδας δε ὅμως ἐπιφερόμεναι*), ki se jih niso kesale. V toliko je torej s smrtjo odločena usoda duše. Ne govori sicer izrečno o posebni sodbi, iz njegovega dokazovanja pa je razvidno, da se ne izvrši takoj v popolnem obsegu. To je ena izmed njegovih pglavitnih trditev. Ko porablja zgodbo o Lazarju in bogatinu proti nauku o vicah, pravi: »Kako bi mogli torej *οἱ μέσοι* takoi, ko umrjejo, biti sojeni in iti v trpljenje ter očiščevanje, po katerem bi takoj dosegli svoj cilj, če pa niti grešniki še ne trpijo.«¹⁹ Posebno pa duše svetih ali pa pogubljenih ne dosežejo takoj svojega končnega cilja: vsaka vrsta se nahaja na primernem kraju in čaka sodnjega dneva, ko se bo sodba definitivno izrekla²⁰. Pomen posebne sodbe se torej v tem nekoliko zmanjšuje, radi česar pa seveda dogmatični nauk o posebni sodbi bistveno ostane nedotaknjen. Prav mnogi cerkveni učitelji in pisatelji prvih stoletij so tudi veliko bolj poudarjali poslednjo sodbo in ji dajali večji pomen, ne da bi radi tega v bistveni točki zanikali posebno sodbo in začetek končnega stanja (status termini).

2. Nauk o vicah.

Nauk katoliške cerkve o vicah obsega dvoje: 1. eksistenco srednjega stanja, v katerem se duše, ki so se v veri in ljubezni ločile od sveta, pa niso čiste vseh malih grehov ali proste kazni za grehe (*antequam dignis poenitentiae fructibus satisfice-*

¹⁸ Priobčen že v PG 160, 112—204 obenem z odgovorom Gregorija Mammasa.

¹⁹ PO XV, 147.

²⁰ PO XV, 109. 110.

cerint), očiščujejo s tem, da trpijo; 2. suffragia živih (daritev sv. maše, miloščina, molitev itd.) morejo njihovo kazen skrajšati (relevare, ἀποκουφίζειν). Nauk o ognju v vicah je še danes le »sententia probabilissima«. Kakor Marko Evgenik priznava neko srednje stanje duš po smrti, tako tudi soglaša z naukom zapadne cerkve, da morejo biti »οἱ μέσοι« deležni pomoči, sufragijev (ἐπικουφίσαι) cerkve in vernikov. Ta nauk dokazuje starodavni običaj cerkve, ki prosi za umrle; uče ga tudi cerkveni učitelji in pisatelji²¹. Torej ni bilo v dogmi nobene vidne razlike. Če bi ne bil dodal kardinal Cesarini k dogmatičnemu odstavku, ki ga je povzel iz veroizpovedi Mihaela Paleologa, raznih dokazov, izmed katerih naj bi nekateri dokazovali očiščevanje v ognju, bi se morebiti ne bile pokazale nikake razlike v pojmovanju in razlagi teh resnic. Tako pa se je pokazalo, da se v raznih točkah, ki so bile na zapadu teološko že jasno opredeljene, Markovo naziranje le precej loči od zapadnega. Razlikuje se po nauku o pomenu srednjega stanja, trpljenja in kazni duš in o pomenu sufragijev. Trpljenje duš po Markovi misli ne učinkuje zadostilno očiščujejoče, pomoč, ki jo cerkev naklanja, torej tudi ne nadomesti v nekem oziru njihovega zadostilnega trpljenja in ga tako skrajša. Marko sicer od začetka previdno trdi samo, da nikjer ne najde izrečno zapisano, da bi priprošnje cerkve rešile duše očiščujočih kazni in ognja²², bori pa se potem proti takemu pojmovanju očiščevanja.

Edini vzrok, da se duša očisti, je božje usmiljenje, božja dobrota, ki se ozira tudi na priprošnje in daritve cerkve. Vendar govori Marko Evgenik večkrat o tem, da se duše očiščujejo (ἐκκαθαίρεισθαι). A kako pojmuje to? Zanj ne pomeni nič drugega kakor odpuščanje greha po Bogu in torej izbrisanje madeža v duši. Če Bog greh odpusti, je duša popolnoma čista in ne potrebuje nobenega očiščevanja več. Nobene kazni ni več, nobenega trpljenja ni treba za to, da se kazni izbriše, posebno ne očiščujočega ognja. »Če svetniki govorijo o očiščevanju, mislijo na očiščevanje po božjem usmiljenju, ne pa po ognju.«²³ Samo božje usmiljenje more greh odpustiti²⁴. Iz tega popolnoma

²¹ PO XV, 38. 43. 118.

²² τὸ δὲ διὰ τοιοῦτων βοηθημάτων καταρθικῶν τινῶν τιμωριῶν ἀπαλλάττεσθαι τὰς ψυχὰς καὶ πρὸς προσαίτου τοιαύτην δύναμιν ἔχοντος οὐκέτι ῥητῶς γεγραμμένον εὕρισκομεν.

resničnega stavka pa izvaja, da trpljenje duš nima ne samo nobene zaslužne in aktivno zadostilne vrednosti (*satisfactio*), kar je resnično, ampak sploh nobene zadostilne vrednosti (*satisfactio*). Razlog, da postane duša čista, je božja dobrotta, ki odpusti greh včasih sama od sebe, včasih na priprošnjo cerkve. Ko duša nima nobenega greha, je popolnoma čista. To božje usmiljenje je torej edini razlog rešitve duše.

Že iz tega je razvidno, da je podlaga vse Markove teorije o srednjem stanju njegovo naziranje o razmerju med grehom in kaznijo, ali bolj natančno, odnos med »*reatus culpae*« in »*reatus poenae*«. Šolastična teologija je pri grehu že natančno ločila ta dva pojma. Smrtni greh vključuje poleg »*reatus culpae*« še »*reatus poenae aeternae*«, ki izgine z odpuščanjem krivde, in pa »*reatus poenae temporalis*«, ki lahko ostane in ki zahteva zadoščanja. Zato morejo duše v vicah, sicer ne vedno in nujno, trpeti tudi zaradi teh grehov, ki so že odpuščeni. Poleg tega pa trpijo kazen za male grehe, ki še pred smrtjo niso odpuščeni. Ko pa duša zadosti s trpljenjem odmerjeni kazni, je takoj prosta in pride v nebesa. To kazen pa lahko skrajšajo »*suffragia*« cerkve, jo nekako nadomestijo²⁵. Marko Evgenik loči sicer dobro oba pojma in priznava stvarno razliko med »*reatus culpae*« in »*reatus poenae*«, misli pa, da eno ne more bivati brez drugega. Če je greh odpuščen, je tudi kazen odpuščena. Če pa mora kdo kazen trpeti, je znamenje, da tudi greh še ni odpuščen. Kaj je skupnega odpuščanju z očiščevanjem po ognju ali s kaznijo?²⁶ Če je greh odpuščen bodisi radi priprošenj ali samo po božji dobroti, ni potrebna več kazen ali očiščevanje. Če pa kazen očiščuje, potem so naše prošnje za duše čisto nepotrebne, ker so neučinkovite, potem tudi po nepotrebem hvalimo božjo usmiljenost, da rešuje duše. »Neko čudno distinkcijo ste vpeljali,« očita Latincem, »da razlikujete vsak greh v dva dela: razžaljenje Boga (*πρόσκειρασις* *offensa*) in pa kazen, ki sledi iz razžaljenja (*τὴν ἐπικολουθηοῦσαν*

²⁵ PO XV, 52.

²⁶ O. c. 54.

²⁵ Arkudij ponazoruje to s primerom kanonične kazni: Če se kdo spove smrtnih grehov in se mu odpuste, dobi po kanonih pokoro 5, 7, 10 let ali za celo življenje, pa umrje prej, preden to kazen opravi, ne bo pogubljen, ampak v vice pride. *Opus est adimplere Canonem hic vel alibi*. O. c. 365.

²⁶ ἄρασιν γὰρ καὶ κόλασιν ἐς ταῦτό συνελθεῖν οὐχ ὅτιν τε. PO XV, 56.

αὐτῇ τιμωρίαν). Pravite, da se razžaljenje odpusti po obžalovanju greha, »reatus poenae« pa še ostane in so zato kaznovani oni, ki so jim grehi odpuščeni.²⁷ A to popolnoma nasprotuje jasnim in dognanim dejstvom. Odpuščanje greha je obenem oprostitev cele kazni (ἀμαρτιῶν ἄφεσις = ἀπαλλαγὴ τῆς κολάσεως).²⁸ Če kralj odpusti razžaljenje, je tudi kazen odpuščena. Tem bolj dela tako Bog, čigar glavna lastnost je φιλανθρώπια. Po grehu sicer kaznuje, a ko greh odpusti, tudi kazni ni več. Greh je vzrok kazni. »Sublata causa, tollitur effectus.«²⁹ Latinci se za svoje distinkcije sklicujejo na Davidovo zgodbo. A iz enega zgleда vendar ne moremo izvajati splošnega in nujnega načela, zlasti ker iz zgleда samega ni jasno, ali je bila smrt prvega sina res kazen za Davidovo prešestvo. Če krst popolnoma izbriše vsak reatus poenae, zakaj bi potem drugo odpuščanje ne moglo imeti enakega učinka. Trojni način odpuščanja greha je možen: 1. Pri krstu, kjer deluje edino božja milost in odpusti tudi vse kazni. 2. Odpuščanje grehov po spreobrnjenju, obžalovanju, po dejanskem izvrševanju čednosti. Ko se to izvrši, potem se greh odpusti, z njim izgine vsak madež. S tem je pač v zvezi, da se je v vzhodni cerkvi dajala odveza od greha šele po izvršeni pokori. A zakaj se potem nalaga še pokora (ἐπιτιμία)? Marko odgovarja: Nalaga se, a) da se grešnik po prostovoljnem trpljenju izogne neprostovoljnim kaznim pozneje, b) da se vadi v zatajevanju, c) da se brzda in ne greši tako lahko, č) da se s samopremagovanjem vadi v čednosti, ki je težka, d) da s sprejemom te pokore pokaže sovraštvo proti grehu. To so popolnoma resnični notranji nameni pokore, a Marko izpusti enega, z a d o s t i l n e g a, kajti po njegovi teoriji ga pokora več nima, ker je z grehom tudi reatus poenae izbrisan. V smrtni nevarnosti pa vse to opustimo, pravi dalje, zadostuje le spreobrnjenje in sklep in ni potrebno dejansko izvrševanje pokore in čednosti za odpuščanje greha; Bog odpusti vse. 3. Odpuščanje greha po smrti. To je tudi težavno. A vzrok odpuščanja je edino božje usmiljenje. Trpljenje duše nima nobene zveze z odpuščanjem,

²⁷ PO XV, 130.

²⁸ O. c. 55.

²⁹ O. c. 131, 132.

³⁰ συνειδήσεως αἰσχύνη. Iz vsake krivde, ki ni izbrisana po pokori, tako razlaga na vprašanje Latincev, sledi samoposebi v duši, ki se zaveda krivde, bolečina in »pudor« in to ostane, dokler greh ni odpuščen.

ne more očistiti duše, ampak je le naravna notranja posledica greha. Saj je duša sedaj v nespremenljivem stanju in torej ne more trpljenje moralno vplivati. Fizično posebno ogenj ne more očiščevati, ker je duša nematerialna.

Zato torej efeški metropolit odklanja misel, da bi se duše na ta način v vicah očiščevale. Vendar pa trpljenje duš priznava. Njihovo stanje se razlikuje od stanja svetnikov v tem, da še ne gledajo Boga in so kakor v ječi ter vezeh in jih vest peče³⁰. Tudi negotovost, neizvestnost bodočnosti jih plaši (*ἀδηλία τοῦ μέλλοντος*). To neizvestnost in strah pred bodočnostjo je Marko najprej razlagal tako, da duše ne vedo, ali bodo sploh rešene tega stanja, pozneje pa je svojo misel popravil in omejil, češ, da ne vedo, kdaj bodo rešene.

Evgenik govori tudi o kraju, kjer se te duše nahajajo v ječi, v vezeh, v dimu in megli. Poseben kraj za te duše zaniška. Tiste, ki imajo manj napak in ki manj trpijo, postavlja v kraj blizu zemlje (*ἐν τῷδε τῇ περιγείῳ χωρίῳ*). Druge pa, katerih napake so bile večje in »longiore tempore expiandae«, pa se nahajajo v peklu (*ἐν ᾧδη κατεχόμεναι*). Predstavlja si ta kraj kakor *lymbus patrum*. Če so bili ti sveti očetje, ki niso imeli drugega kakor izvirni greh (!), na tem kraju, zakaj bi duš z osebnimi grehi ne mogli postaviti v ta kraj?³¹

V tem stanju ostanejo nekatere duše dalj časa, druge manj. Takoj po smrti se nekatere očistijo po strahu (*διὰ τοῦ φόβου*), drugim Bog odpusti na priprošnje cerkve pozneje, tretje pa prihrani do sodnjega dneva. A vedno je božje usmiljenje edini razlog, da se rešijo iz te ječe. Če bi jim Bog ne odpustil greha, bi ostale v tem stanju do sodnjega dneva ali pravzaprav vedno³².

Po številu in različnosti grehov je tudi njihovo stanje različno in na podlagi teh bo tudi njihova blaženost (akcidentalno) različna. Ta negativni element je razlog večje ali manjše blaže-

³¹ Sv. Hipolit je mislil (*suspiciamus*), da sploh vse duše do sodnjega dneva čakajo v Hadu, seveda v različnem stanju, pa vendar še ne popolnoma na cilju. Cfr. *Dict. de théol. cath.* V, 55.

³² To je čisto resnično. Za odpuščanje greha, krivde, duše ne morejo storiti nič več, torej je le božje usmiljenje, ki ga odpusti bodisi takoj ob smrti ali pozneje, o čemer še zapadni teologi niso edini. Markovo naziranje se loči od zapadnega le v pojmovanju krivde in kazni, in tako zadoščanja.

nosti³³. Upoštevati je s tem vred vedno treba, da misli tako radi tega, ker pač Bog edino po svoji dobroti odpusti te grehe in nimajo duše pri tem nobenega zasluženja. Proti očiščevanju v latinskem smislu Marko posebno pogosto navaja in ponavlja v raznih inačicah dokaz iz dogme o neenakosti stopenj blaženosti³⁴. Stavek, ki ga na razne načine dokazuje, se glasi: Če bi se duše v resnici očiščevale in očistile po trpljenju, posebno po ognju, bi dosegle vse enako blaženost. Posledični stavek je zmoten, torej je tudi prednji zmoten. Nekateri argumenti so navidez precej dobro dialektično sestavljeni, vendar ni težko odkriti sofistike, ki tiči v njih. Kdor je bolj čist, ta bo bolj videl Boga. Po stopnjah očiščenja se odmerja blaženost. Po pojmovanju Latincev pa so oni, ki so se očistili po svojih delih na zemlji, enako čisti kakor oni, ki so sicer s tega sveta odšli z grehi, pa so se v vicah, v ognju očistili. Torej zaslužijo tudi vsi enako blaženost³⁵. Kar je identično v gotovem oziru z nečem drugim, se v tem oziru nič ne razlikuje od njega. Torej je tudi formalni učinek te skupne lastnosti obema enak in skupen, zato pa tudi smoter, ki odgovarja temu formalnemu učinku. Vzemimo konkretno! Tisti, ki so se v zemeljskem življenju očistili, so enako čisti kakor oni, ki so se očistili v vicah. Učinek tega delovanja je torej pri obeh enak: *aversio a peccato*, *conversio ad virtutem*, popolna prostost greha. Torej odgovarja temu tudi cilj v enaki meri, ista stopnja blaženosti. *Aequa igitur sorte gloriam Dei videbunt*.³⁶

Marku Evgeniku se celo zdi, da je zapadni nauk o očiščevanju nekoliko soroden z origenizmom, vsaj v svojih posledicah. Misli, da se s tem naukom lahko zanese velika mlačnost v cerkev. Ljudje se bodo zanašali na očiščevanje v življenju po smrti in zato zanemarjali pokoro na tem svetu. Ta očitek temelji na površnem pojmovanju očiščevanja in na njega ne-

³³ Dejansko je to, *ceteris paribus*, lahko res, dasi je kot popolnoma splošen resničen le stavek: Čim večje je zasluženje, čim večja je ljubezen, čim večja je posvečujoča milost, tem večja je blaženost.

³⁴ PO XV, 56. 156; PO XVII, 284 sl.

³⁵ Kaj lahko se odkrije v tem navidezno subtilnem in dobrem argumentu dvoumje v pojmu čist, očiščevanje. Obenem pa tudi ne razlikuje med zaslužnim zadoščanjem (*satisfactio*) in pa zadostilnim trpljenjem (*satispassio*). Umljivo, ker zadnjega ne prizna.

³⁶ PO XVII, 284. Enaka dvoumnost kot v prejšnjem, čeprav večja subtilnost!

upravičenem razširjanju na vsako stanje v onostranskem življenju. Lahko mu ga Latinci izpodbijejo in ugotovijo, da je vprav nasprotno resnično. Zato ga Marko pozneje nekoliko omili, dasi noče popolnoma priznati, da ni samo po sebi nobene nevarnosti za mlačnost. Sicer bi pa ta očitek prav tako ali še bolj veljal za njegovo pojmovanje srednjega stanja³⁷.

Posebno pa se efeški metropolit obrača proti trditvi, da se duše očiščujejo v ognju. Latinci so iz 1 Kor 3, 13—15 dokazovali, da je v vicah očiščujoč ogenj. »Haec verba de igne purgante in futuro saeculo intelligi seipsa declarant.« To je samoumevno izzvalo odpor Grkov, ki so takoj navedli sv. Janeza Krizostoma kot pričo proti tej apodiktični trditvi, za katero so se Latinci pač mogli sklicevati na avtoriteto sv. Avguština in Gregorja Velikega. Krizostom razlaga to mesto o sodnjem dnevu in ognju, ki bo takrat požgal dela hudobnih, sami pa bodo ostali; izraz *σώζεσθαι* da torej pomeni samo: ostati, biti ohranjen, ne pa biti rešen, zveličan. Tako tudi metafore: lignum, stipula, aridum pomenijo smrtne grehe, ne malih. Zapadni teologi so branili svojo razlago in avtoriteto cerkvenih očetov, nikakor pa niso insistirali na trditvi, da je resničen ogenj v vicah.

Pojmovanje srednjega stanja se torej pri efeškem metropolitu loči od zapadnega nauka v več točkah. On trdi: 1. Če je greh odpuščen, je obenem odpuščena vsaka kazen za ta greh. Zato je srednje stanje samo zaradi malih grehov. 2. Trpljenje duš zategadelj nima zadostilnega namena in pomena (*satisfactio*), ni očiščevanje kazni, ko je greh že odpuščen, ampak je kvečjemu kazen, preden je greh odpuščen. Ni v pravem pomenu kazen (*κόλασις*), ab extrinseco od Boga kot taka določena. 3. Stopnje blaženosti določuje Bog po večjem ali manjšem številu in velikosti malih grehov ob smrti. 3. Ogenj v vicah je nemogoč.

Glavne vsebine katoliške dogme o vicah Marko Efeški torej ne taji, dasi bi mogli videti v 1. in 2. točki oddaljitev od integralnega pojma vic v katoliškem zmislu in je morebiti v tem povod mnenju, da grška cerkev vic ne priznava. Na koncu

³⁷ »Vprašajmo ga torej, kaj on misli o dušah, ki so kaznovane z ječo, temo in drugimi kaznimi, pa dosežejo po daritvah in dobrih delih svobodo in zveličanje. Kar bo on odgovoril, bomo mi trdili o očiščujočem ognju.« P. Arkudios, o. c. 19.

svojege drugega govora celo pravi — bodisi v svojem imenu ali pa kot oficialni zastopnik Grkov³⁸: »Očiščujoči ogenj naj bi smatrali mistično, ne kot nekaj fizičnega. Tako duša sicer trpi, a ker je nematerialna, trpi svojemu bistvu primerno le nematerialno kazen. Na ta način bo soglasje zavladovalo med nami in vami, obenem pa soglasje z resnico.« A zdi se, da te besede niso izražale njegovega resničnega prepričanja. Zastopniki vzhodne cerkve so na cerkvenem zboru priznali vice kot stanje očiščevanja in zadoščevanja. Izjavili so, da ni nauk o vicah razlog ločitve obeh cerkva. Tudi patriarh Jožef je pred svojo smrtjo — umrl je v Florenci — izpovedal vero v vice: »*Ἐτι ὁμολογῶ τῶν ψυχῶν τὸ καθαρτήριον.*»³⁹ Marko Efeški, ki koncila ni podpisal, pa je pozneje še vedno trdil, da je razlika velika. »Latini dicunt animas post obitum expurgari earumque purgationem purgatorium dicunt. Nos id non dicimus.«⁴⁰

3. N e b e s a.

Katoliški nauk o usodi svetih in izvoljenih duš, ki nimajo nobenega greha niti jim ni treba pretrpeti nobene kazni več, je bil jasno določen na II. lyonskem cerkvenem zboru. Take duše pridejo takoj po smrti ali pa po prestani kazni v nebesa (*ἐξαιφνης ἀρπάζονται εἰς τὸν οὐρανόν*). Tam gledajo Boga (visione intuitiva, faciali). Na grški odgovor v Ferrari je izjavil zastopnik zapadne cerkve, da po njegovem mnenju glede prepričanja o usodi svetnikov in pogubljenih ni posebne razlike med obema cerkvama. Vendar pa je stavil vprašanja o usodi teh dveh kategorij. Pokazalo se je, da se vsaj naziranje efeškega metropolita, ki je odgovarjal, bolj oddaljuje od katoliškega že jasno opredeljenega nauka v tem pogledu kakor pa glede vic. V dveh prav bistvenih točkah se razlikuje. Marko namreč trdi: 1. Nobena duša še ni dosegla in pred sodnjim dnevom tudi ne bo dosegla tiste blaženosti, ki odgovarja njenemu zasluženju. 2. »Visio« (*ἰσωρία*), ki jo imajo angeli in svetniki, ni intuitivno spoznanje božjega bistva, ampak nekaj drugega, namreč gledanje posebne svetlobe, luči, sijaja, ki je sicer božja last-

³⁸ PO XV, 23; Echos d' Orient 1921, 277.

³⁹ Allatius, De Purgatorio p. 247. 248.

⁴⁰ Gl. Jožef Methonski, De differentiis inter Graecos et Latinos... PG 159, 959, 1011 sl.; prim. tudi Epistola ad omnes orthodoxos, ki jo zavrača Gregorius Mammias PG 160, 186.

nost, a ni isto kakor božje bistvo. Nikoli se to gledanje ne' bo povspelo do neposrednega spoznanja božjega bistva samega.

Pravični nimajo še tiste blaženosti (*τὴν μακαρίαν ἐκείνην κατάστασιν*), ki jo bodo imeli po sodnjem dnevu. Kaj je sedaj z njimi? Na primernem kraju se nahajajo popolnoma v miru in svobodi. V nebesih so, v družbi angelov, pred Bogom (coram ipso Deo), da, v raju, iz katerega je bil izgnan Adam (!) in kamor je prvi prišel desni razbojnik. Tam gledajo Boga (*τῆς μακαρίας ἀπολαύειν τοῦ Θεοῦ θεωρίας*) in oni sijaj (*ἀγλη*), ki izhaja od njega. To gledanje je mnogo popolnejše in jasnejše, kakor ga moremo imeti v tostranskem življenju⁴¹. Kaj pomeni po Evgenikovem naziranju, da so pravični v nebesih v družbi angelov? Glede pojmovanja nebes se sklicuje Marko na svetega Jan. Damaščana. Nebesa so nadčuten (*ὄπερ αἰσθησιμ*), duhoven (*νοητός*) kraj, če ga sploh moremo imenovati kraj. Bog je tam pričujoč, kjer deluje. Na tem nadnebesnem, nadsvetnem, duhovnem, netelesnem kraju so tudi angeli in svetniki. Tam se jim Bog posebno razodeva in vpliva nanje⁴².

Kakšno pa je spoznanje, gledanje Boga, ki so ga deležni angeli in svetniki? Ali je per speciem, posredno, ali je intuitivno, »visio Dei ut est in se«? Na to določno vprašanje Marko Efeški tudi določno odgovarja: To spoznanje je per speciem. Božjega bistva ne more neposredno, intuitivno spoznati (*θεῖαν οὐσίαν ὁρᾶν ἢ νοεῖν ἢ γινώσκειν*) nobeno ustvarjeno bitje, tudi najpopolnejše ne. Zakaj ne? Če spoznamo kako stvar po njenem bistvu (*τὸ κατ' οὐσίαν γινωσκόμενον*), jo v tem, kar spoznamo, tudi doumemo (*περιλαμβάνειν*, comprehendere). Božje bistvo pa je za naše spoznanje nedoumljivo (*ἀκατάληπτος*, incomprehensibilis). To dokazuje s citati iz spisov sv. Janeza Krizostoma, Bazilija, Avgušтина, ki pravijo, da niti angeli ne morejo Boga na ta način spoznati⁴³. Tem manj morejo svetniki spoznati

⁴¹ PO XV, 110.

⁴² PO XV, 153.

⁴³ Verska resnica je, da je Bog nedoumljiv v tem pomenu (incomprehensibilis). A iz te resnice nikakor ne sledi absolutna nemožnost intuicije. Avtoritete, na katere se opira Evgenik (cfr. PG 48, 701; PG 29, 544; PL 40, 889 sl.), tega tudi ne trdijo. Krizostom in Bazilij sta se borila posebno proti anomejcem, ki so trdili, da je možno že v tem življenju s svojim spoznanjem popolnoma obseči božje bistvo. Res pa so nekatera mesta precej nejasna in težka.

božje bistvo. Kaj vidijo torej angeli? To, česar so deležni (id ipsum quod participant, *οὗ καὶ μετέχουσι*). Kaj pa participirajo? To, kar so, namreč za prvo lučjo druga luč (prima luminis participatione secundaria lumina PO XV, 156). Tako tudi svetniki spoznavajo Boga per speciem (*δι' εἰδοῦς*). Kaj pa je blesk, svetloba, luč, ki izhaja iz Boga (*ἐκ τοῦ Θεοῦ πεμπτομένη ἀγλή*), kar svetniki vidijo? Marko tega ne razloži, samo omenja sijaj na gori Taboru, ki so ga apostoli gledali s telesnimi očmi. Pač noče ali se mu ne zdi potrebno natančneje razvijati svoje palamitsko naziranje o božjem bistvu in božjih lastnostih. Citira le sv. Janeza Klimaka: *Illustratio est inexplicabilis quaedam efficacia (ἐνέργεια) quae non videndo videtur et percepta incognita manet (νοουμένη ἄγνωστος)*. Nič drugega ne sprašujte! Ne moremo več odgovoriti mi, ki nismo skusili, ampak se samo poučili iz knjig svetnikov.

To je cilj, ki so ga svetniki že dosegli. V nebesih so, a občujejo tudi z nami, mudijo se v svetiščih, kjer jih častimo, uslišujejo naše prošnje, delajo čudeže po svojih relikvijah. A tu ima Marko čudno teorijo, ki temelji na precej antropomorfističnem pojmovanju nebes. Kadar svetniki z nami občujejo in nam pomagajo, takrat prekinejo svoje bivanje v nebesih, takrat ne »gledajo« Boga. Če so angeli v nebesih, gledajo Boga, ga slavijo in molijo. Če pa so na svetu in skrbijo za ljudi, takrat preneha za trenutek njihova služba pred Bogom. Na dveh krajih ne morejo obenem delovati. Popolnoma razvidno se Evgeniku zdi, da angel ne more biti obenem v nebesih in občevati z materialnim svetom⁴⁴. Kdo bo trdil, da je angel, ki je pobijal asirsko vojsko, istočasno bil pri Bogu in ga gledal⁴⁵? Kadar pa prekine gledanje božje luči, ni zato nič manj srečen. Tako tudi svetniki ne gledajo vedno božje luči in ne uživajo vedno tega veselja pri Bogu (*ἀπόλαυσις καὶ θεωρία*). Vračajo se na svet, dà, večinoma se med nami mudijo, ker duša teži k telesu. A njihova sreča se zato ne zmanjša, »cum vel guttula divinae illius gratiae cuius ope tot tantaque operari queunt satis sit ad summam felicitatem procurandam«. Po sodnjem dnevu bo

⁴⁴ PO XV, 154.

⁴⁵ Res tudi duh ne more biti istočasno na več krajih. A ta Markova teorija sloni le na antropomorfističnem pojmovanju nebes kot omejenem in določenem prostoru v nasprotju s tem, kar je prej trdil o vsepriučujočnosti božji.

pa gledanje nepretrgano, *semper cum Domino erimus* (1 Thess 4, 16).

Pa ne samo v tem bodo izvoljeni dosegli po sodnjem dnevu večjo blaženost, ker bo neprekinjena. Sedaj so sicer v nebesih, niso pa še dosegli »haereditatem regni et ea bona, quae oculus non vidit nec auris audivit...« (1 Cor 2, 9). Njihovo stanje se bo zelo izpopolnilo. Sedaj so podobni gostom, ki so povabljeni na gostijo in čakajo veseli pred hišo ter s popolno izvestnostjo pričakujejo, da se jim vrata odpro⁴⁶. V življenju so živeli v veri, na zemlji je bil čas bojev. V dobi med smrtjo in sodnjim dnevom vlada trdno upanje, da bodo deležni neizmerne veselja. To upanje jih že sedaj napolnjuje z blaženim veseljem. Po sodnjem dnevu pa bo samo ljubezen vezala angele in svetnike z Bogom⁴⁷.

Čeprav se tako imenuje uživanje in blaženstvo svetnikov že pred sodnjim dnem *visio Dei* (*θεωρία*) ali *participatio et communio Dei* (*μετοχή και κοινωνία*) ali *regnum coelorum* (*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*), je vendar v [primeri z bodočim vstajenjem zelo nepopolno in pomanjkljivo (*ἀτελής και ἐλλιπής*). To mnenje dokazuje Marko iz raznih tekstov sv. pisma. Kot dokaze primernosti pa navaja: Telo se je skupno z dušo borilo na tem svetu, zato je Bog odločil, da ne da pred vstajenjem duši popolnega poveličanja. Primerno je tudi, da se končno poveličanje svetnikov (*consummatio sanctorum*) naenkrat izvrši in torej vsi počakajo sodnjega dneva (Hebr. 11, 40).

A v čem obstoji »kraljestvo božje« in kaj so »neizrekljive dobrine«, ki jih bodo svetniki šele po sodnjem dnevu dosegli? Na to zopet odgovarja, da se vse to ne da opisati. Citira le sv. Maksima: »*Dei regnum est bonorum quae naturaliter Deo insunt per gratiam impartitio.*«⁴⁸ Edino to končno spoznanje Boga moremo imenovati »gledanje z obličja v obličje (*πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*)⁴⁹. A kakor smo zgoraj omenili, tudi to ne bo intuitivno, neposredno spoznanje božjega bistva, »*praesentis ut praesentis*«, ampak kakor se nam razodeva po svojem sijaju. In če Evgenik imenuje to spoznanje neposredno (*ὀρθῶσιν ἀμέσως*), je to neposredno spoznanje božje lastnosti, ne pa božjega bistva. — Spoznanje, gledanje Boga, božje svetlobe,

⁴⁶ O. c. 111.

⁴⁷ O. c. 163.

⁴⁸ O. c. 162, cfr. PG 90, 1168.

⁴⁹ O. c. 105.

ki je plačilo svetnikov pred sodnjim dnevom, je torej nekako v sredi med končnim in pa med najpopolnejšim na tem svetu⁵⁰. Filozofsko pojmovano pa je to spoznanje z ozirom na božje bistvo vedno le v isti črti, posredno.

Ker svetniki še niso popolnoma na svojem cilju, zato tudi njim koristijo molitve cerkve, posredno še *μυστική θυσία* — sv. maša. Mašnik hvali s to daritvijo Boga za svetnike, ga zahvaljuje, časti svetnike, jih stavi nam v zgled, obenem pa zanje tudi »petit lucidissimam divinamque vitam«, kt jo po pravični božji sodbi morajo dobiti⁵¹.

Tu so precej važne zmote Marka Evgenika, ki izvirajo deloma iz njegovega naziranja o stvarni razliki med božjim bistvom in božjimi lastnostmi in iz mnenja o neustvarjeni luči, ki žari iz Boga in ga zakriva. Zato so zastopniki zapadne cerkve tudi zahtevali, da se Grki jasno izrazijo o teh nazorih, ki bi mogli preprečiti soglasje. Grki so imeli več posvetovanj, kakor pripovedujeta Dorotej Mitilenski in Syropulos. Niso bili edini. Nazadnje so se vendar zedinili in 16. in 17. jul. podali izjavo: Duše pravičnih postanejo deležne neposredno po smrti pred vstajenjem teles vse blaženosti, ki so je duše zmožne, po vstajenju pa se pridruži tej blaženosti še povečanje telesa, ki se bo svetilo kakor solnce.⁵² S tem je bilo soglasje doseženo. V definiciji koncila pa so k besedilu, ki so ga vzeli iz veroizpovedi Mihaela Paleologa, pristavili besedam »duše, ki so popolnoma čiste . . . pridejo takoj v nebesa« še: »et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius.«⁵³

Efeški metropolit pa je ostal pri svojem prepričanju. V encikliki za vse pravoslavne ponavlja: »Et nos quidem nec sanctos dicimus paratum regnum obtinuisse et arcana illa bona, neque peccatores iam esse in gehennam contrusos, sed utrosque esse in expectatione sortis quae illos manet (*ἐκδέχασθαι τὸν ἴδιον ἐκατέρους κλήρον*); idque pertinere ad futurum tempus post resurrectionem et iudicium; isti vero (namreč »latinophrontes«) cum Latinis hos quidem statim pro meritis (*τὰ κατ' ἀξίαν*) volunt aut

⁵⁰ Hezihasti so trdili, da so apostoli na gori Taboru videli božjo neustvarjeno svetlobo in da more človek v molitvi tudi priti do tega spoznanja.

⁵¹ O. c. 44.

⁵² Mansi. XXXI A, 489, 491, 492.

⁵³ Mansi XXXI A, 1031, 1032.

praemio aut poena iam esse affectos.«⁵⁴ Jožef Methonski v apologiji dekretov cerkvenega zbora pristavlja: »Hic mihi subit vehementer ridere, si Deum in facie iustorum animae videant, et Trinitati et Dei throno sine ullo medio assistant, nec tamen ineffabilibus bonis adhuc perfruantur. O insensibilitatem, quae nam ineffabilia bona esse existimatis visione Dei maiora?« Sklicuje se na liturgične knjige Grkov in se čudi nedoslednosti Marka Efeškega, ki v govoru na čast sv. Elije priznava, da so svetniki že dosegli svoje veselje⁵⁵. V Markovih govorih in spisih res čutimo, da je v nekaterih točkah negotov, morebiti zato, ker ni bil pripravljen na taka vprašanja Latincev, a v bistvenem vprašanju se odločno razlikuje od zapadnega nauka. In z njim je soglašalo več drugih. Vendar pa ne moremo trditi, da bi vsi, ki so bili proti uniji ali so odpadli po vrnitvi v domovino, imeli to naziranje. Nekateri izmed shizmatikov, pravi Jožef Methonski, priznavajo nauk katoliške cerkve, »novi teologi« (tudi Marko rabi o sebi nekje ta izraz) pa trdijo, da niti svetniki še niso v nebeškem kraljestvu niti pogubljeni še ne »ἐν κοιλίᾳ«⁵⁶.

4. Pekel in usoda grešnikov.

Katoliški nauk o usodi grešnikov jasno uči: vsi, ki v nespokornosti umrjejo, pridejo takoj v pekel (mox in infernum descendunt, παραζωήμα εἰς τὸν ἄδην καταβαίνουσιν), kjer morajo trpeti večne kazni. Iz smisla je razvidno, da se te kazni takoj pričnejo, dasi bi izrazi sami mogli dopustiti misel, da se vsaj nekatere kazni ne prično takoj. Definicija jasno govori o dveh vrstah kazni, poena damni in poena sensus, a ne omenja izrečno ognja⁵⁷. Marko Evgenik v splošnem soglašja s katoliškim naukom. V razlagi dogme pa kaže nekatere bolj čudne nazore. Že zgoraj smo omenili, da po njegovem prepričanju usoda pogubljenih še ni končnojavno določena. Pred sodnjim dnevom ne trpijo zunanjih pozitivnih in fizičnih kazni, posebno ne ognja⁵⁸. Kje so sedaj? Zaprti so v peklu (ἄδης) v temi, smrtni

⁵⁴ PO XVII, 457 sl.

⁵⁵ PG 159, 995. 1011—1014; prim. tudi PG 160, 168. 185 sl. (Greg. Mammās).

⁵⁶ PG 159, 1232.

⁵⁷ To še danes ni definirano, vendar pa se zdi vsaj teološko popolnoma izvestno, če ni de fide.

⁵⁸ PO XV, 110.

senci, neutolažljivi žalosti, z gotovostjo pričakujejo obsodbe in trepetajo pred kaznijo. Čakajo na obsodbo kakor jetniki, zločinci v ječi. A pred poslednjo sodbo ne bodo trpeli ognja. »To vero ima naša cerkev, jo čuva in oznanjuje.« Marko podpira svoje prepričanje s svetopisemskimi dokazi n. pr. Mt 25, 34: Poberite se izpred mene — v večni ogenj, ki je pripravljen hudiču in njegovim duhovom... Torej šele takrat bodo šli v ogenj, ki je pripravljen za zavržene angele. Niti ti še niso dosedaj bili dejansko v njem⁵⁹. Saj tudi ne morejo biti, zakaj potikajo se po zraku in vplivajo na ljudi, ki se jim prepuste. Čemu bi bil sicer potreben drugi prihod Kristusov in kakšen pomen bi imela poslednja sodba? Nekaterim hudobnim duhovom pa je Bog že vzel možnost škodovati ljudem, zaprti in vklenjeni čakajo v peklju »in iudicium reservati«. Tako razlaga 2 Petr 2, 4. Po svojem grehu so dobili telesnost, »corpora aërea vel ignea«, zato bodo mogli trpeti v ognju po sodnjem dnevu. Tudi grešniki slično trpijo šele delne kazni (*ἐκ μέρους*), niso pa še izročeni »εἰς τὴν κόλασιν«⁶⁰. Šele po sodnjem dnevu bodo prišli *εἰς τὴν γέενναν*, kjer je ogenj. Navdaja jih že sedaj z največjo muko, ker ga imajo pred očmi in popolnoma gotovo vedo, da bodo prišli vanj. Že sedaj so tudi oropani božjega gledanja, kar je podlaga vseh drugih kazni. A tudi to bo po sodnjem dnevu hujše, ker bodo takrat zadnjič videli Boga, kolikor jim bo sploh dano ga videti⁶¹.

Molitve in prošnje cerkve segajo tudi na pogubljenе in jim morejo koristiti. Vsi verniki, tudi oni, ki so pogubljeni, so deležni te pomoči. Saj je Kristus ukazal moliti tudi za sovražnike!

⁵⁹ Navaja še mnogo drugih citatov iz sv. pisma, in sicer Mt, 8, 29; 13, 43; 20, 1—8; 25, 1; 25, 14; 1 Kor 15, 23; 2 Kor 5, 10; 2 Tim 4, 6—8; 2 Tes. 1, 6—10; Hebr. 11, 39—40; Apok 6, 9—10.

⁶⁰ PO XV, 118.

⁶¹ Za mnenje o odložitvi kazni do sodnjega dneva, bi se mogel Marko Evgenik resnično sklicevati, bolje kakor na sv. pismo, na razne cerkvene očete in pisatelje v prvih šestih stoletjih, ki so izražali mnenje, da se bodo posebne kazni, zlasti ogenj, začele šele po sodnjem dnevu (Justin, Tertulijan, Irenej, Hipolit, Ciprijan, Ambrozij etc.). A večinoma niso tega trdili apodiktično in mnogi so omenjali tudi nasprotno mnenje. Sv. Bazilij pa uči, da se začno kazni takoj po smrti. Cfr. Dict. de théol. cath. V, col. 50 sl. Izmed poznejših bizantinskih teologov pa Nikefor Kalist taji realnost čutnih kazni v peklju tudi po sodbi, Simeon Solunski pa pred sodnjim dnem. Cfr. ibid. col. 2247.

Kako pa jim koristijo? Kazni se jim nekoliko polajšajo, dobijo nekoliko tolažbe, vendar pa ne bodo rešeni niti nimajo upanja na rešitev⁶².

Marko Efeški misli tudi, čeprav ne trdi tega odločno, da morejo prošnje svetih vernikov rešiti nekatere duše iz pekla. V tem oziru se naslanja na razne legende, izmed katerih sta bili posebno znani dve: rešitev cesarja Trajana po molitvi Gregorja Velikega in Falkonile na priprošnjo sv. Tekle. Ti dve legendi so smatrali tudi mnogi drugi pisatelji za zgodovinski, a so jih drugače razlagali. Leon Allatius se pritožuje, da je imel Triodij (postni oficij) vse polno takih bajk, ki pa so bile pozneje dostavljene prvotnemu tekstu in bi jih bilo treba izločiti, ker so čisto origenistične. Te zmote sta dodajala posebno Nikefor Kalist Xanthopulos in cariograjski patriarh Filotej, »dva shizmatika in heretika«⁶³. Tudi je v njem nauk, da molimo za vse pogubljene, tudi nevernike in brezbožnike. Tudi katoliška cerkev ima molitve, ki navidez prosijo za rešitev iz pekla, a so le prošnje za rešitev iz vic ali pa jih je treba razumeti tako, kakor da se je cerkev postavila v trenutek pred posebno sodbo⁶⁴.

5. P o s l e d n j a s o d b a.

V dogmatičnem večkrat citiranem dokumentu II. lyonskega koncila je tudi odstavek: »Eadem sacrosancta ecclesia Romana firmiter credit et firmiter asseverat, quod nihilominus in die iudicii omnes homines ante tribunal Christi cum suis corporibus comparebunt reddituri de propriis factis rationem.«⁶⁵ Tega odstavka v florentinski definiciji ni, ne zato, ker bi ne spadal med dogmatične resnice, ampak ker ga Grki niso prav nič okrnjevali, marveč so poslednji sodbi še veliko obsežnejši pomen pripisovali. Takrat se bo šele po Evgenikovem prepričanju

⁶² Gotovo je, da cerkev ne moli za pogubljene. Vendar pa dobimo mnenje o olajšanju (seveda samo akcidentalnem) kazni pri mnogih cerkvenih pisateljih, tudi pri sv. Avguštinu. Tudi so nekateri mislili, da Bog pogubljenih ne kaznuje s tako veliko kaznijo, kakor so jo zaslužili. Emery, Sur la mitigation des peines des damnés (v knjigi I. Carle, L'enfer. Paris 1842).

⁶³ Leonis Allatii de libris ecclesiasticis Graecorum dissertationes duae. Parisiis 1645. Str. 114.

⁶⁴ O. c. 131. 132. — Jožef Methonski veruje zgodbo o Gregorju in Trajanu, pa jo razlaga o rešitvi iz vic. PG 159, 1109.

⁶⁵ Mansi XXIV, 71 (72).

popolnoma določila in izvršila usoda vseh za večnost. Ogenj sodnjega dneva, o katerem govori 1 Kor 3, 11—15, bo ločil in dovršil »consummatio saeculorum« in bo v kazen pogubljenim, dobrim in izvoljenim pa v poveličanje.

Taki so eshatološki nazori Marka Evgenika. V vprašanju o vicah manj nasprotujejo prepričanju zapadne cerkve kakor v razlagi dogme o peklju in nebesih. V vseh podrobnosti in popolnoma jasen in točen in marsikatero mnenje, ki ga je izrekel v Ferrari, je bilo morebiti takrat spočeto ali pa iz opozicije porojeno. A glavni toki misli, predvsem o usodi izvoljenih, o spoznanju božje luči in o usodi pogubljenih, so izvirali iz spisov takratnih grških teologov in Markovih učiteljev. Gregorij Palamas je lastnosti božje, posebno veličastvo božje smatral kakor svetlobo, luč, ki izhaja iz substance solnca. Svetloba, ki je osvetlila na gori Tabor apostole, je bila neustvarjena božja svetloba, ki so jo apostoli s telesnimi očmi gledali⁶⁶. Tudi Jožef Bryennios je v tem oziru sledil Palamovim zmotam. Gotovo so učiteljevi nazori tudi učenca potegnili v ta teološki tok⁶⁷. Eno izmed prvih njegovih del so bila *Κεφάλαια συλλογιστικά κατὰ τῆς αἰρέσεως τῶν Ἀκινδυνιστῶν*, kjer razvija nauk o razliki med božjim bistvom in božjimi lastnostmi⁶⁸. Za marsikatero svoje nazore se more sklicevati, kakor smo omenili, na posamezne cerkvene očete iz časov, ko razna vprašanja še niso dosegla ustaljenega izraza in jasnosti, v splošnem pa je resnično, kar očita Marku glede nauka o sv. Duhu Jožef Methonski, ker se je rad skliceval na svete očete in cerkvene pisatelje: »Et tu quidem, ut ais, sanctis tuis Patribus ac Doctoribus te adiunxisti, Photio, schismaticorum principi imo vero auctori et opifici schismatis et dissidii, Cabasilae, Palamae, Camatero, Phurnio, Psello, Moschampari, Bulgariae, Nicolao Methonensi, Paraneto et ceteris.«⁶⁹

⁶⁶ Gr. Palamovi spisi PG 151, 679 sl.

⁶⁷ Bryennios je spisal tudi dva govora »de futuro iudicio et sempiterna beatitudine, oratio de transfiguratione Domini, dissertatio de divina operatione de lumine in monte Thabor«. Cfr. Fabricius-Harles, Bibliotheca Graeca XI, 659. 660.

⁶⁸ Prim. Grumel, Marc d'Ephèse (Barcelona 1925), str. 24—26.

⁶⁹ PG 159, 1091.

PRISPEVKI ZA DUŠNO PASTIRSTVO.

Novi praznik Jezusa Kristusa Kralja in prvotna cerkev.

Mnogo se je že pisalo o novem prazniku Našega Gospoda Jezusa Kristusa Kralja, ki ga je vpeljal sv. oče Pij XI. z encikliko »Quas primas«. Vendar pa še nihče, kolikor je meni znano, ni pisal o tem predmetu z liturgičnega stališča¹. Zato bodi dovoljeno meni, da pojasnim ta praznik tudi s tega vidika. V imenovani encikliki ima sv. oče troje:

1. pojasnjuje resničnost kraljevske časti in oblasti Našega Gospoda Jezusa Kristusa;

2. določa, kdaj naj se ta praznik obhaja, namreč četrto nedeljo v oktobru;

3. dokazuje, kako potreben je ta praznik vprav za sedanjí čas.

Dostikrat slišimo besedo »obnova«, obnova krščanskega življenja, katoliškega duha. Često se sliši resni klic velikih katoliških mož: Živimo s cerkvijo; edino v življenju s cerkvijo je naša rešitev! Lepo piše o tem g. univ. prof. dr. Grivec v Socialni misli², kjer zlasti poudarja, naj zajemamo moč in zgled iz prvotne cerkve, iz življenja prvih kristjanov, ki so živeli iz liturgije in z liturgijo. — Da, pogledjmo liturgijo in življenje sv. cerkve; vživimo se v njenega duha, v duha njene liturgije, in prepričali se bomo, da je ideja novega praznika N. G. J. Kr. Kralja tako stara kakor cerkev sama. Odlok sv. očeta Pija XI. ni nič drugega kakor klic našega vrhovnega voditelja: Renovamini spiritu — obnovite duha prvotne cerkve, duha prvih kristjanov, ki so v življenju in smrti tako vzorno služili nebeškemu Kralju Kristusu.

I. a) Najprej naj omenim, da je že v starokrščanski umetnosti jasno izražena ideja Kristusa Kralja. Ako stopimo v kako staro baziliko, n. pr. sv. Pudencijane ali sv. Kozma in Damijana v Rimu, zagledamo takoj v apsidi nad oltarjem krasen mozaik, ki nas dvigne k vzvišenemu, nadzemljskemu mišljenju prvih kristjanov. Ti mozaiki namreč predstavljajo Kristusa kot zmagovalca v nebeški slavi, sredi angelov in svetnikov. Včasih je upodobljen tako, da drži v roki svetovno oblo ali da sedi sam na njej. Najlepši mozaik iz prvotne cerkve je ohranjen v prekrasni baziliki sv. Pudencijane. Na prestolu sedi Kristus, oblečen v zlat plašč, sredi apostolov; za njim se vidijo krasne stavbe (Rim ali nebeški Jeruzalem), v ozadju pa se blišči v svetlem zlatu znamenje zmage, vexilla Regis, sv. križ (crux gemmata). V Raveni (S. Vitale) je upodobljen Kristus na svetovni obli, v Carigradu (Hagia Sophia) pa na zlatem prestolu, pred njim pa leži na tleh (oziroma kleči) cesar, ki s tem kaže svojo pokorščino Kristusu, Kralju kraljev (Regi regum). — Čeprav na teh

¹ V knjigi »Alte Quellen neuer Kraft« opata Herwegena se nahajajo podobne misli glede prve točke. Šele po dovrstitvi tega spisa sem knjigo dobil v roke in iz nje sem še dostavil nekatere misli, kakor n. pr. navedeno.

² Socialna Misel, I. V., št. 5, p. 107.

slikah manjka kraljeve krone, vendar izraža vse: izraz, prestol in vse drugo Maiestatem Domini, zmago, veličanstvo Kristusa Kralja.

b) Se lepše, jasneje in značilneje izražajo mišljenja prvotne cerkve o Kristusu Kralju naše stare liturgične molitve. Preglejmo nekoliko adventno in božično dobo v brevirju in misalu! Takoj v invitoriju prve adventne nedelje pozdravljamo Kristusa kot kralja: Regem venturum Dominum venite adoremus!³ Od daleč zagleda sv. cerkev veličanstvo in oblast Kristusovo ter ga vprašuje: Oznanj nam, ali si ti tisti, ki bo kraljeval v Izraelu: Aspiciens a longe, ecce video Dei potentiam venientem... ite obviam ei et dicite: Nuntia nobis, si tu es ipse, qui regnaturus es in populo Israel.⁴ In ta kralj Izraelov je Kralj večne slave in zmage: Tollite portas, principes, vestras... et introibit Rex gloriae.⁵ — On je Filius hominis, Sin človekov, ki prihaja na oblakih neba in kateremu je dana kraljevska čast in oblast: Et datum est ei regnum et honor et omnis populus et tribus et lingua servient ei.⁶ Večna je njegova oblast in večno bo njegovo kraljestvo: Potestas eius potestas aeterna, quae non auferetur, et regnum eius, quod non corrumpetur.⁷⁻⁸ Kristusu Kralju ni samo dana moč in oblast, kraljeval bo tudi z vso pravičnostjo in modrostjo: Et regnabit Rex et sapiens erit et faciet iudicium et iustitiam in terra.⁹ In kakšen bo uspeh vladarstva takega pravičnega kralja? In diebus illis salvabitur Iuda et Israel habitabit confidenter.¹⁰⁻¹¹ Skoraj iste misli, da, še bolj jasne najdemo ob drugih adventnih dnevih. Kristus Kralj ima v roki moč in vladarstvo: Et regnum in manu eius et potestas et imperium.¹² Na glavi ima kraljevo krono; Coronam regni habens in capite suo.¹³ On gospoduje nad vsemi narodi in deželami: Et dominabitur a mari usque ad mare.¹⁴ Torej je Kristus tudi naš Kralj in mi njegovi podaniki, njegova last, njegovo ljudstvo: Rex noster adveniet Christus,¹⁵ ki ga z veselim srcem pozdravljamo, po katerem s celim srcem hrepenimo in kopravimo. O da, Gospod, pošlji nam tega vsemogočnega kralja in zmagovitega voditelja: Emitte, Domine, Agnum Dominatorem terrae (παρτοζοράτορ)¹⁶, pridi, pridi! tako hrepeni in moli sv. cerkev v takozvanih O-anti-

³ Cfr. hymnus ad Vesp. et Laudes temp. adv.

⁴ 1. resp. 1. adv. ned.

⁵ 1. resp. 1. adv. ned.

⁶ 2. resp. 1. adv. ned.

⁷ 2. resp. 1. adv. ned.

⁸ Luk: 1, 32. 33.; cfr. Symb. Nicaeno-const. Cuius regni non erit finis!
Resp. 6, 7. 1. adv. ned.

⁹ 9. resp. 1. adv. ned.

¹⁰ 9. resp. 1. adv. ned.

¹¹ Cfr. evang. 1. adv. ned. o vesoljni sodbi, h kateri pride Kristus cum potestate magna et maiestate!

¹² 2. resp. 2. adv. ned.

¹³ 4. resp. 2. adv. ned.

¹⁴ 4. resp. 2. adv. ned.

¹⁵ 1. resp. fer. iv. po 2. adv. ned.

¹⁶ 1. resp. fer. iv. Quat. temp. adv.

fonah: O pridi, veni Dux domus Israel,¹⁷ — super quem continebunt reges os suum,¹⁸ pred katerim torej obmolknejo celo vsi zemeljski kralji. Veni sceptrum Israel,¹⁹ veni, o Rex gentium²⁰. — O Emmanuel, Rex et Legifer noster, veni ad salvandum nos!^{21—22}

Tej zaupni prošnji svete cerkve za prihod Kristusa Kralja sledi uslišanje, sledi prihod: et venit. Tako je božič v liturgiji zares praznik Kristusa Kralja. Liturgična molitev namreč ne ostane pri sladkem premišljevanju ljubkega Deteta v jasliah, ampak gre dalje, globlje: ona moli to Dete kot Boža, pozdravlja, hvali ga kot večnega Kralja. Že prve besede pri božičnih vesperah nam oznanjajo to veliko veselje — blagovest, zares *εὐαγγέλιον*, da je prišel Kralj miru: Rex pacificus magnificatus est, cuius vultum desiderat universa terra — Magnificatus est Rex pacificus super omnes reges universae terrae.²³ Mi ga pa veseli sprejmemo z materjo cerkvijo kot svojega Kralja, ter ga prosimo, naj vlada nad nami: Crastina die delebitur iniquitas terrae et regnabit super nos Salvator mundi.²⁴ Kako spretno so izbrani psalmi za nokturme, ki oznanjajo skupaj z drugimi spevi Kristusa Kralja, njegovo kraljevsko moč in čast, njegovo vlado in gospostvo nad nami in vsemi narodi (ps. 2, 18, 44, 47, 71, 84, 88, 95, 97)! V prvem rezponzoriju pojemo s cerkvijo: Hodie nobis coelorum Rex de Virgine nasci dignatus est.²⁵ Čemu n a m je rojen ta Kralj? — Ut hominem perditum ad coelestia regna revocaret. Poklical nas je torej Kristus Kralj v svoje nebeško kraljestvo (ad coelestia regna), poklical nas je vnovič (ut revocaret), ker smo ga bili z grehom zapustili.²⁶

Tudi božične maše ne prikrivajo Kristusove oblasti in časti. Akoravno graduale prve maše samo s psalmom 109 omenja Kristusovo kraljevanje, uvod druge maše ob zori jasno oznanja prihod Kristusa, ki se imenuje po preroku Izaiju: Admiralis Deus, Princeps pacis, Pater futuri saeculi, cuius regni non erit finis.²⁷ Kako veličasno zvene besede psalma 92. skozi vso mašo, v introitu, gradualu in ofertoriju: Dominus regnavit, decorem indutus est, indutus est Dominus fortitudinem et praecinxit se virtute... Parata sedes Tua, Deus, ex tunc, a saeculo Tu es. — Kako primeren je n. pr. stedeči božični obhajilni spev druge maše ob zori, ko stopimo k mizi Kristusa Kralja: Exulta, filia Sion, lauda, filia Jerusalem, ecce, Rex tuus venit, sanctus et Salvator mundi!^{28, 29}

¹⁷ 18. dec.

¹⁸ 19. dec. — Cfr. 1. resp. iv. fer. po 2. adv. ned.; 1. resp. 3. ned.: Rex regum et Dominus dominantium! Cfr. mozaik v Hagiji Sophij ad I a.

¹⁹ 20. dec.

²⁰ 22. dec.

²¹ 23. dec.

²² Cfr. resp. 4. 6. 7. 8. 3. ned.

²³ 1., 2. antiph. in i. vesp. Nativ. Dom.

²⁴ Versus post. hymn. in vesp. Nat. D.

²⁵ 1. resp. Nat. D.

²⁶ Cfr. antiph. ad Magn. in Vesp., hymn. ad Laud.; 2. ant. ad Laud.

²⁷ Grad. I. Mis. ps. 109. — Intr., Grad., Offert. II. Mis. ps. 92.

²⁸ Com. ii. mis.

²⁹ Intr. iii. mis. — Intr. m. fer. vi. infra oct. Nat. D.

Misel o kraljestvu Kristusa Kralja raste v liturgiji naprej, se vedno bolj razodeva, dokler se potem ne obhaja kraljevi praznik prve vrste — *Epiphania Domini*, razglašenje Gospodovo razglašenje njegovega kraljestva, gospostva, njegovega poklica in časti. Že ime epifanija kaže na to. Rimljani, ozir. Grki so namreč imenovali sprejem in obisk kakega kralja kar navarnost epifanijo.³⁰ Zato se šteje tudi ta praznik med največje, pa tudi najstarejše. Starejši in večji je kakor božič. Brez vsakega pomisleka ali obotavljanja vprašujejo oni preprosti in modri iz Jutrovega v Jeruzalemu: *Ubi est, qui natus est, Rex Judaeorum?*³¹ Videli so namreč v svoji domovini čudovito zvezdo, ki jih vodi in jim kaže pot h Kralju kraljev, ki ga priznajo in častijo in mu darujejo dragocena darila: *Stella ista sicut flamma coruscat et Regem regum Deum demonstrat. Magi eam viderunt, et magno Regi munera obtulerunt.*³² In vprav ta darila, posebno zlato, izražajo na poseben način Kristusovo moč in oblast, kakor sama mati cerkev poje na ta dan: *In auro, ut ostendatur regis potentia...*³³ Jasen in natančen odgovor dobijo modri v Jeruzalemu na svoje vprašanje: *In Betlehem Judae, pravijo pismouki, sic enim scriptum est per prophetam: Et tu Betlehem, terra Juda, nequaquam minima es in principibus Juda. Ex te enim exiet Dux, qui regat populum meum Israel.*³⁴ Kako lepo in spretno so zopet izbrani psalmi pri matutinu! Skoraj vsi poveljujejo Kristusu Kralja, njegovo moč in kraljestvo (ps. 28, 45, 46, 65, 71, 85, 94, 95, 96). Prav tako označajo Kristusovo moč in oblast antifone k tem psalmom; opominjajo nas k češčenju in slavljenju našega Kralja Kristusa: *Psallite Regi nostro, psallite sapienter!*³⁵ *Reges Tharsis et insulae munera offerent Regi Domino.*³⁶ Kdo bi še dvomil o pomenu tega praznika *ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου*, ako sliši pri sv. maši tako slovesen vstop (*Introitus*), ki v nas vzbuja zanimanje! *Ecce (Glejte, pazite) advenit, ἐπεφάνη, Dominator Dominus (παντοκράτωρ) et regnum in manu eius et potestas et imperium. Zares, skoraj vsaka beseda tega speva razodeva Kristusovo vladarstvo in kraljestvo. In ta misel se ponavlja več ali manj v liturgiji naprej ob nedeljah po razglašenju Gospodovem do prve predpepelčne nedelje. Kako veličasten je n. pr. vstopni spev na nedeljo med osmino tega praznika: *In excelsis throno vidi sedere virum, quem adorant multitudines angelorum psallentes in unum: Ecce, cuius imperii nomen est in aeternum. Pravzaprav vsakokrat, kadar Kristusa nagovorimo »Dominus«, κύριος ga častimo kot kralja. Dominus (κύριος) je bil navadno na rimskem dvoru v dvornem jeziku naslov za cesarja (kralja), kakor sedaj naš naziv »Njegovo Veličanstvo«³⁷.**

³⁰ Herwegen, *Alte Quellen neuer Kraft* p. 89.

³¹ *Evang. Epiph. D. Mat. 2, 2.*

³² *5. ant. ad vesp. Epiph. D.*

³³ *I. resp. Ep. D.*

³⁴ *Evang. Ep. D. — Mat. 2, 5. 6.*

³⁵ *3. ant. ad noct. Ep. D.*

³⁶ *5. ant. ad noct. Ep. D.*

³⁷ Herwegen, *Alte Quellen neuer Kraft* p. 89; Deissmann, *Licht vom Osten* (Tübingen 1908), 273.

Videli smo torej, kako so častili prvi kristjani Kristusa Kralja v svojih molitvah, saj so sedanje liturgične molitve vsaj večinoma iz prvih stoletij²⁸. Kot Kralja časti Kristusa mati cerkev še vedno v svoji liturgiji, kakor smo videli v brevirju in misalu. Navedli smo take molitve le iz božične dobe. Sicer nahajamo tudi v velikonočni in binkoštni dobi dokaze za češčenje Kristusa Kralja; vendar nas zanima, zakaj se poudarja in ponavlja ta kraljevska misel tako pogosto posebno v božični dobi, ki ima svoj vrhunec v tako vzvišenem prazniku kraljestva Jezusa Kristusa, v razglašenju Gospodovem?

II. Sv. oče Pij XI. je s svojim liturgičnim čutom pravo zadel, ko je v svoji encikliki določil, da naj se obhaja veličastni praznik Kristusa Kralja na koncu cerkvenega leta kot krona vseh praznikov Gospodovih, kot nekak veličasten sklep vsega cerkvenega leta. Saj je Kristus Jezus središče, centrum, cilj cerkvene liturgije. Čudno se bo morda komu zdelo, zakaj se najbolj slavi kraljestvo Kristusovo v sedanji liturgiji ne na koncu cerkvenega leta, ampak na začetku, t. j. v božični dobi, v adventu. Ali potemtakem novi praznik ni dobil svojega dneva po zmislu stare liturgije? Je potem kako nesoglasje? — Nesoglasje je samo navidezno. Po stari liturgiji namreč božična doba ni bila začetek, ampak konec cerkvenega leta! Začetek starega liturgičnega leta je bila namreč Dominica Septuagesimae. Dokaz nam dajejo berila — *lectio-nes primi nocturni*, ki se začne na Dom. Sept. z Genezo: *In principio creavit Deus . . .*! Potem sledijo berila vsaj večinoma po vrsti naprej. Po božiču začnemo knjige nove zaveze (list Rimlj.) in končamo šesto nedeljo po Razglašenju Gospodovem z listom Hebrejcem. Tako se je torej končalo nekdanj liturgično leto z veličastnim češčenjem Kristusa Kralja, posebno na praznik Epiphania Domini, kakor končamo tudi sedaj naše liturgično leto z novim praznikom Jezusa Kristusa, Kralja.

III. V encikliki govori sv. oče tudi o potrebi novega praznika; govori o sedanjem laicizmu, demokratizmu, ki odreka Kristusu gospostvo in oblast čez narode, čez družine, čez posamezne ljudi. Bridko se pritožuje sv. oče, da krščanski parlamenti trdovratno molčijo o Kristusu. Zares, globoko, resnično besedo je izrekel znani francoski pisatelj Chateaubriand na svoji smrtni postelji. Slišalo se je s ceste grmenje topov in pokanje pušk ter kričanje tolpe v pouličnem boju v Parizu za časa revolucije 1848. V tem je stopil k bolniku katoliški duhovnik z Najsvetejšim. Ko je bolnik zagledal duhovnika z Najsvetejšim, je dejal ves ginjen: To ljudstvo je blazno: kralje odstavljajo, Tebe, o Kristus, pa ne morejo odstaviti. Zares, ni mogoče: *Cuius regni non erit finis!*

Gotovo so vsi dobri katoličani, ki imajo še zmisel in zanimanje za Kristusa in Njegovo kraljestvo, sv. cerkev, z veseljem sprejeli novi praznik Kristusa Kralja, ko hoče v našem času vladati lažidemokratizem in anarhizem v srcih, v družinah, v javnosti, ko pre-

²⁸ Kdaj so nastale, se da zdaj še težko povedati.

zirajo in prestopajo božje in cerkvene zapovedi, ko zaničujejo kraljestvo Kristusovo, sv. cerkev, njene voditelje.

Potrebna je bila prvim kristjanom misel na Kristusa kot Kralja v trpljenju preganjanja, potrebno jim je bilo to zaupanje na končno se misel na Kristusa Kralja tako pogosto ponavlja v starokrščanski umetnosti kakor tudi v liturgičnih molitvah. V boju mlade cerkve zmagajo, na večno veselje in večno kraljevanje. Zato je umevno, da zoper oboževanje rimskih cesarjev je rastla ta ideja v njih srcih; da, celo očač zapadnih menihov, sv. Benedikt, mož klasične dobe naše liturgije, opominja mladega redovnika, naj se oklene Kristusa Kralja: Christo, vero Regi, militaturus.³⁹ Tudi v 20. stoletju ima sv. cerkev ljut boj zoper paganism, posebno novi paganism, boj zoper nekrščansko, pagansko mišljenje, celo v lastnih vrstah, boj zoper ložo in njene trabante. Treba nam je poguma, treba zaupanja na zmagajo, na končno popolno zmagajo. Molitev z materjo cerkvijo in z njeno liturgijo, pogled na zmagovitega, mogočnega voditelja, kralja, naj nam vlije to zaupanje, veselje in tolažbo, moč in zvestobo v trpljenju in težkem boju!

P. E. F., O. Cist., Stična.

Viduas honora.

1. Med sloji človeške družbe ni kmalu stanu, ki bi bil bolj ignoriran kot — v d o v a. Tudi če je vdova premožna, je in ostane neko okrnjeno bitje, slična rastlini, ki je bila navajena, naslanjati se na močan kol, pa ji je višja sila vzela oporo. Vdova je slična razdejanemu mestu, napolnjenemu z žalostjo; saj je tako značilno, da primerja Jeremija razdejani Jeruzalem vdovi: *facta est quasi v i d u a domina gentium* (Thren. 1, 1).

Dokler živi mož, je ženi precej natančno opredeljena njena socialna in gmotna pozicija, po njegovi smrti je le prečestokrat slična senci, katere se nihče ne boji. V globini ničevosti je vdova pri Indih, kjer zahteva tradicija, naj se po možu sežge, kakor da bi hotela dokazati, da po smrti moža nima več *raison d'être*.⁴

³⁹ Sv. Benedikt, uvod k pravilom.

⁴ Da moremo razumeti žalostno usodo indijskih vdov, moramo vpoštevati tamošnje okoliščine. Po indijskem običaju se možijo že v otroški dobi; v zakonu izgubi žena popolnoma svojo osebnost in postane sužnja moža. Ako torej mož umre, je vdova izgubila pravico do življenja. Zato so jo v prejšnjih časih uradno sežgali. Angleži so sicer leta 1829. prepovedali to grozno šego, vendarle tajno še mnogokrat sežgejo vdovo.

Če ji mož umre, postane povsem brezpravna; ima še eno edino nalogo: žalovati mora do smrti za možem. Lase ji ostrižejo na kratko. Vzamejo ji ves nakit in lišp ter se ne sme več omožiti. Iz družbe so vdove izključene, zavživati smejo samo slabe jedi in v hiši imajo mesto najnižje služkinje. »Manda«, t. j. vdova, je v Indiji najhujša psovka. To usodo mora prenašati, čeprav večkrat ne ve zakaj, saj postane često vdova v nežni otroški dobi. Ko šteje kakih 11—12 let, ji povedo, da je baje v prejšnjem življenju (metempsihsa) bila hudobna ženska. Božja kazen za to je, da je zdaj vdova. — Ehrlich, Katoliška Cerkev I, 86—87.

2. Med zapadnimi narodi seveda ni tako ekstremnih naziranj, vendar se ne da tajiti, da je tudi na zapadu vdova dejansko mnogokrat zapostavljena. — Saj se pri Terencu pritožuje Chremes, da se je postopalo ž njim tako, kakor bi se ne bilo postopalo niti z vdovo: Non, ita me di ament, auderet facere haec viduae mulieri, quae in me fecit (Heautontimorumenos V., 1., 81). — Radi tega bi moglo biti zanimivo ne samo z moralnoteološkega stališča, temveč tudi v kulturnem in socialnem oziru, ako preiščemo, kaj uči o vdovah sveto pismo in pravijo stari cerkveni pisateji. — To bo obenem majhen prispevek k »ženskemu vprašanju«.

3. Sveto pismo računa z dejstvom, da je vdova reva. Zanimivo je, da pomeni po etimologiji grška beseda *χήρα* prvotno zapuščeno, potrto osebo, potem pa vdovo. Isto velja o hebrejski besedi *אלמנה*.

4. Da so bile izpostavljene vdove preganjanju, smemo sklepati že iz dejstva, da jih sveto pismo imenuje neštetokrat skupaj s sirotami ter zabičuje, naj se takim osebam ne škoduje: viduae et pupillo non noceris (Ex. 22, 22). — Takim, ki preganjajo vdove, grozi Mozes, da bodo postale tudi njih žene vdove: et erunt uxores vestrae viduae (Ex. 22, 23), kar je veljalo za veliko nesrečo. Vkljub številnim takim opominom, ki se ponavljajo od preroka do preroka, je bilo v resnici stanje vdove pri Judih zelo revno. Saj nam predstavlja Kristus kot simbol brezpravnosti vdovo, ki je morala tolikokrat iti sodniku s prošnjo, da bi jo rešil sovražnika (Lk. 18, 1—3). Mogotci pri Judih so pač pogosto pustili, da je vdova trpela krivico: causam viduae non iudicaverunt (Jer. 5, 28). Brezbožniki so imeli naravnost v programu, živati življenje, za kar so dobili sredstva z zatiranjem ubožcev in vdov. Opprimamus pauperem iustum, et non parcamus viduae (Sap. 2, 10). Če se je vdova zatekla k oblastnikom, je bilo to brezuspešno: causa viduae non ingreditur ad illos (Is. 1, 23).

To žalostno stanje vidimo še na pragu nove zaveze, kajti Kristus našteva med velikimi grehi farizejev tudi to, da naravnost požirajo hiše vdov, pri čemer licemerno opravljajo dolge molitve (Lk. 20, 47).

5. Mozaiška postava pa govori zelo človekoljubno o vdovah. Ko slika Mozes božje veličastvo in božjo dobroto, izrečno omenja, da Bog deli pravico siroti in vdovi (Deut. 10, 18). Ko opisuje obrede za binkoštno slovesnost, zahteva poleg daritve tudi veselo gostijo, h kateri naj se povabi tujec, sirota in vdova, bivajoča v mestu (Deut. 16, 9—12). Slični predpisi so veljali za praznik šatorov (Deut. 16, 14). Zabranjeno je bilo odvzeti vdovi obleko kot kavcijo: nec auferes pignoris loco viduae vestimentum (Deut. 24, 17). Pri žetvi so morali Judje pustiti preostalo klasje sirotam in vdovam; prav tako so morali pustiti pri pobiranju oljčnega sadu in pri trgatvi ostanke v korist vdovam (Deut. 24, 17—21). Da, kdor je sprevažal pravico vdove, je bil proklet (Deut. 27, 19).

6. Podpirati vdove je veljalo za posebno hvalevredno delo. Elifaz očita (povsem neopravičeno) Jobu zelo težke pregrehe in

naštevava med temi, da je odslavljal vdove s praznimi rokami (Job 22, 9). Job brani svojo nedolžnost in poudarja, da je vedno tolažil srce vdove; *cor viduae consolatus sum* (Job 29, 13) ter da je ni pustil čakati na podporo (Job 31, 16).

7. Pravičnim stare zaveze zagotavlja Bog, da bo blagoslovil po njih smrti vdove (Ps. 131, 15); med prve pogoje starozavezne pravičnosti pa spada obramba vdov: *defendite viduam* (Is. 1, 17).

V poznejših časih najdemo, da je bila skrb za vdove že nekako organizirana. Ko je prišel Heliodor v Jeruzalem in pokazal preveliko zanimanje za tamošnje zaklade, mu je veliki duhovnik dejal, da so to vloge za prehrano vdov: *deposita esse haec, et victualia viduarum* (2 Mak. 3, 10). Pri slovesnih prilikah so se radi spominjali revežev in vdov; tako je Juda Makabejec, premagavši Nikanora, razdelil vojni plen med sirote in vdove (2 Mak. 8, 28).

8. Sploh velja v stari zavezi vdova za predmet posebne božje naklonjenosti. Bog sprejema sirote in vdove; *pupillum et viduam suscipiet* (Ps. 145, 9). On utrjuje njene mejnike (Prov. 15, 25). Njene solze se razlivajo po licu, toda z lica se dvigajo v nebo in Bog ne prezre vdove, ko izliva s solzami svoje prošnje (Eccli. 35, 17—19).

9. Starozavezna postava hoče, da bi vdova imela božji blagoslov tudi z ozirom na potomstvo. Ako ni imela od prvega moža zaroda, je smela zahtevati od njegovega brata, da ž njo živi. Če ta tega ni hotel storiti, ga je smela javno osramotiti.

10. Vdove imajo tudi v rodovniku našega Zveličarja vlogo. Tako omenja Geneza (c. 38) prebrisanu Thamaro, ki je postala mati Pharesova. Sv. Ambrož meni, da je bila tudi Debora, ki ima v času sodnikov precejšnjo politiško vlogo, vdova: *multa millia virorum una vidua et in pace rexit, et ab hoste defendit* (Ambr., *De viduis* n. 44; PL 16, 248). Hieronim pa ne prišteva Deборе med vdove ter odklanja Ambroževo mnenje: *quidam imperite et Deboram inter viduas numerant* (Ep. 54, n. 17). Iz bibličnega teksta dejanski ni jasno, da je bila Debora vdova.

Prav prikupljiva prikazen med vdovami stare zaveze je Noemi, ki je bila tudi kot t a š č a zelo plemenita s svojima sinahama.

Značilno je, da je za časa lakote poslal Bog preroka Elija na hrano ne h kakemu veleposestniku, marveč k ubogi vdovi v Sarepto, pri kateri je prerok prebival, kateri je čudežno pomnožil moko in olje ter obudil njenega sina (3 Reg. 17—24). — Slično čitamo v evangeliju, kjer je Kristus obudil edinega sina vdove iz Najma.

Izredno važno vlogo pa ima v starozavezni zgodovini vdova Judita. Ko so vsi obupali, je ona morala ohrabriti može ter se je podala v sovražni tabor, kjer je premagala Holoferna. V tej veliki časti pa ni zapustila vdovstva: *sed contemptis omnibus qui eius nuptias ambiebant, vestem jucunditatis deposuit, viduitatis resumpsit* (Ambr., *De viduis* n. 42; PL 16, 247). Sv. Ambrož zelo hvali njen patriotizem in njeno zmernost. Ko gre v sovražni tabor, se obleče Judita v prazniško obleko, v kateri je nekdaš ugajala svojemu možu: ko gre za rešitev domovine, rabi ista oblačila, quasi

placitura viro si patriam liberaret (Ambr., De viduis n. 38; PL 16, 246). Svojo moč je zajemala Judita iz zmernosti, o čemer piše Ambrož tako lepo: *temperantia atque sobrietas non solum naturam suam vicit, sed quod est amplius, fecit viros etiam fortiores* (ib. n. 41; PL 16, 247). O Juditi omenja sv. pismo, da je bila zelo lepa, zelo pobožna in izredno bogata, da pa nihče ni govoril o njej kaj slabega. Te lastnosti bi lahko imela i danes marsikatera vdova. Koliko jih bo tako srečnih, da se ne bodo ob njih brusili jeziki — tega ne vem.

11. Na pragu nove zaveze najdemo zelo pobožno vdovo, prerokinjo Ano, ki je preživela dolgo let v svetišču, v postih in molitvah služeč Bogu ponoči in podnevi (Lk. 2, 36—37).

Ljubka je prikazen uboge vdove v templju, ko so bogatini metali svoje darove v skladnico iz tega, kar so vdovam požrli, dočim je vdova s svojima vinarjema darovala mnogo več nego vsi bogatini, kajti je dala vse, kar je imela.

12. Posebno vlogo imajo vdove v apostolski dobi in prvih cerkvenih stoletjih. Kot vir zato pride v poštev v prvi vrsti pismo sv. Pavla, kjer govori o lastnostih vdov (1 Tim. 5, 3—16). Ne moremo reči, da je razlaga tega odlomka lahka, vendar se da deloma iz teksta, deloma iz eksegeze starih očetov mnogokaj doznati.

13. Vdove so bile v apostolski dobi in tudi pozneje, poseben ženski stan ali zbor, kakor so bile poseben zbor device: *nam quemadmodum chori sunt virginum, sic olim erant viduarum chori* (Chrys. in »Vidua eligatur« n. 3; PG 51, 323); ta zbor seveda ni bil vsakomur dostopen; *Neque passim licebat in numerum viduarum referri* (ibid). Izraz »vidua« je bil v stari cerkveni literaturi ravno tako terminus technicus, kakor je danes izraz redovnica ali klerik. Za sprejem v ta zbor so veljali posebni predpisi, zakaj vdovstvo je veljalo za nekaj svetega, kar so častili tudi pogani, kakor nam spričuje Tertulijan, ki piše: *sacerdotium viduitatis celebratum est apud nationes* (Tert. ad uxor. l. 1, c. 7. PL 1, 1286). — Vdova je bila po vdovstvu zaročena Kristusu: *vidua Christo desponsatur in viduitate* (Chrys. hom. 15 in 1 Tim. n. 1; PG 62, 579). Zato tako natančne zahteve za sprejem, skoraj kakor pri škofu. *Quantam accuratationem a vidua postulat! Tantam fere, quantam in episcopo desiderat* (Chrys. in 1 Tim. hom. 14 n. 2; PG 62, 572). Vdovstvo je bilo potemtakem častna služba, *προῳγμα τίμιον καὶ σεμνόν* (Chrys. ad vid. jun. n. 2; PG 48, 601). Ime vdovstva ni ime nesreče, temveč zelo visokega dostojanstva, zakaj mesto izgubljenega moža je zavel Bog sam. *Quoniam illum (moža) ad se vocavit Deus, ipse nunc illius loco se tibi substituit* (Chrys. ad vid. jun. n. 1; PG 48, 600). Radi tega je vdovstvo zelo slično devištvu in bi ga smeli imenovati »drugo devišтво«. Krizostom omenja device in vdove sub uno ter zatrjuje, da ta dva poklica zahtevata ne samo, da se ne družijo z moškimi, marveč da se povsem posvetijo bogo-

služju: ut ea quae Domini sunt curent, atque se totas in Dei cultum conferant (Chrys. de non iter. conj. n. 3; PG 48, 614).

14. Za tak poklic je bila potrebna zrela doba in neomadeževana preteklost: vdova je morala imeti 60 let, ter biti »univira«. Dvakrat poročenih niso sprejemali v zbor vdov. Kandidatinja za viduat je morala biti znana po svojih dobrih delih, zlasti po vzgoji otrok in gostoljubnosti.

15. Ta oblika viduata je apostolska uredba: kakor so apostoli, pravi Krizostom, skrbeli za vse drugo, tako tudi za stan vdov: legem statuerunt, ut viduae essent; et in ea re tantum studii posuerunt, ut ipsis diaconos septem praeficerent ... illae die nocteque psallunt et adsunt (Chrys. in 1 Cor. hom. 30, n. 4; PG 61, 254).

16. Z ozirom na Pavlove predpise so zahtevali tudi v poznejših časih zrelo dobo pri sprejemu v viduat; cerkveni predstojniki so morali imeti moralno izvestnost, da kandidatinja ne reflektira na novo poroko: nulla suspicio sit, eas secundas nuptias contracturas, zahtevajo Const. Apost. 1. 3, c. 1 (de viduis earumque aetate; PG 1, 759); non oportet temere ac praecipitanter promissionem facere, sed caute et considerate (ibid.). Če vstopi premlada, ji pride lahko želja po poroki in s tem dela sramoto zboru; si nupserit, ignominiam afferet glorioso viduarum gradui (ibid.). Če je mlada n želi biti vdova, naj ostane sama (apud se singularis, *ἑαυτῆς*), pa bo častivredna, in slična vdovi v Sarepti, h kateri je šel prerok stanovat (ibid.).

Iste konstitucije zahtevajo od vdov razne druge kreposti, zlasti da niso jezične, ter dodajejo opomin, ki bi ga človek rad ponovil vsem članicam današnjih bratovščin: cum viderit vei audierit aliquod indignum facinus, ita se gerat, quasi nec viderit nec audierit, nihilque aliud curet vidua, nisi orare pro beneficiis et pro tota ecclesia (Const. Ap. 1. 3, c. 5; PG 1, 767).

17. Ker so bile vdove poseben cerkveni stan, so imete tudi nekako častno mesto. Liturgija jih še danes omenja za devicami, apostolske konstitucije pa jih podrejujejo ne samo kleru, temveč tudi diakonizam: oboedientes episcopis, presbyteris et diaconis, in super et diaconissis (Const. Ap. 1. 3, c. 7; PG 1, 779).

18. Vdove so se razlikovale od drugih žena tudi po obleki. Nosile so obleko temne barve (vestes nigellas, Aug. ep. 261, n. 9; PL 33, 1081), katero jim je podal sam škof; pri tem so napravile professio viduitatis servandae: professionem coram episcopo in secretario habitam, imposita ab episcopo veste viduali, indicandam, do loča Conc. Araus. (441) c. 27 (Mansi 6. 440). Ta vestis vidualis pa ni obsegala pajčolana, »velum«, kajti velum je bil prerogativa devic; odtod tudi stari predpis: viduas antem velare pontificum nullus attentet (Cod. Can. eccl. et const. sed. Ap. cap. 58, n. 9; PL 56, 697).

19. Toda žena bi ne bila žena, ko bi ne bila nekoliko gizdava, čeprav je vdova, — vsaj nekda je bilo tako. Ta lastnost ostate, oziroma je ostala ženi tudi po vstopu v viduat. Začele so obujati pozornost z obleko: inveniuntur nonnullae viduae diversis excusatio-

nibus se adeo contegentes, ut blandiantur sibi, non se patrum plena religionis alligatas institutione teneri, se pritožuje Conc. Tol. X, c. 4 (Mansi 11, 35). Radi tega zabičujejo koncilski očetje, naj se vdove drže starih predpisov glede obleke. Ta obleka naj je »apta religionis usui«, »quae careat et varietatibus colorum et diversitatibus partium« (ibid.). Da bo vsak dvom izključen, naj vdova pokriva svojo glavo »pallio purpurei vel nigri coloris«, torej velum ji še vedno ne pristoja.

20. In vendar so dosegle velum. Česar niso dovoljevali kanoni, to je pač tu ali tam uvedel običaj, zakaj v srednjem veku najdemo že določbo, da duhovniki ne smejo podeljevati kar na hitro vdovam »veluma«, temveč da je to škofova stvar: duhovnika, ki bi svojevoljno opravil tako funkcijo, čaka velika kazen: si aliquam viduam inconsulto episcopo velare praesumat, gradus sui periculum incurrat, določajo Cap. Reg. Franc. add. II, c. 13 (Mansi 17^{bis}, 1139). Pa ne samo duhovniki, temveč tudi opatice so si uzurpirale tako funkcijo, kar imenuje kapitular »usum stultitiae plenum«, posebno ker so nekatere take vdove zlorabliale velum: nonnullae taliter velatae putant se liberius suis carnalibus desideriis posse vacare (ibid.).

21. Poklic vdov je bil v starih časih bistveno kontemplativen: ta način življenja so si izbrale, »ut ea quae Domini sunt curent, atque se totas in Dei cultum conferant« (Chrys. de non iter. conj. n. 3; PG 48, 614). Po zgledu Ane, ki je služila Bogu ponoči in podnevi (Lk. 2, 37), je zahtevala tudi njih služba, da so bile v svetišču, kar se je po Krizostomovem pričevanju tudi res godilo: *αὐταὶ καὶ ἡμέραν καὶ νύκτα ψάλλουσι καὶ πάροισιν* (hom. 30 in 1 Cor. n. 4; PG 61, 254); vdove sploh spadajo nekako k integriteti cerkve: absque illis enim perfecta non esset plenitudo ecclesiae (ibid.). Za to so apostoli hoteli, da bodi med člani cerkve (*τὰ μέλη τῆς ἐκκλησίας*) posebna vrsta; vdove, *χηρῶν σύλλογοι* (ibid. — Pomažale pa so tudi pri cerkvenih opravilih: koncil v Kartagini (421) c. 100 jih uporabljaja pri krstnem obredu, ter jim nalaga službo katehetinj: aperto et sano sermone docere imperitas et rusticanas mulieres (PL 56, 898); danes bi nam bile potrebne take vdove za pouk »boljše« družbe.

23. V apostolski dobi in sploh v stari cerkveni dobi, je treba razlikovati dve vrsti vdov; ena kategorija je bila cerkveno formalno priznana kot poseben religiozni poklic. V to kategorijo, ki bi jo poznejša terminologija označevala kot »sanctimoniales«, so prišle vdove po izvolitvi², in za take kandidatkinje se je zahtevala posebna kvalifikacija. Pozneje so stopale v ta zbor tudi device, tako da je marsikaka virgo nosila ime »vidua«, čeprav ni bila nikoli omožena. Možitev jim je bila kajpada zabranjena. Te viduae so

² K izrazu vidua »eligatur«, bi rad omenil, da ne gre tu za kake komplicirane volitve v sedanjem smislu, temveč za uradno konstatacijo, da ima kandidatinja vse lastnosti, ki jih zahtevajo cerkveni predpisi za sprejem v viduat. *Κατάλητος* torej ne pomeni stricte »izvolitev«, marveč bolj »sprejem« v viduat, kar se je zgodilo s tem, da so immatrikulirali vdove v poseben katalog, *κατάλογος τῶν χηρῶν*, ki ga Krizostom izrečno omenja v hom. 14 in 1 Tim. 5, n. 1; PG 62, 572.

bile oni sveti zbor«. *ἄγιος χορός*, o katerem govori Krizostom, de non iter. conj. n. 3 (PG 48, 613).

V drugo kategorijo spadajo svetne vdove, viduae »saeculares«, katere se niso odpovedale upanju na novo možitev ter so ohranile ves čas laiško obleko, torej vdove v našem smislu besede. Te vdove se ločijo v stari literaturi v dve skupini: ene so bile premožne in so mnogokrat podpirale s svojimi sredstvi razne dobre namene; druge pa so ostale ne samo brez moža, temveč tudi brez premoženja, torej v revščini; taka žena je bila res *χήρα*, t. j. *desolata*, osamljena, potrta, »vere vidua«: hanc vere viduam dixit, quae non habet a quibus sustentetur; quia non solum viro, sed etiam posteris, atque omni ope destituta est; divitem quippe non diceret desolatam (Aug. in hept. 1. 5, c. 43; PL 34, 766).

Take prav uboge vdove so vpisali v poseben »album« ter jim delili podporo: et illae »viduae« dicuntur, quae cum in summam inciderint egestatem et in matriculum relatae fuerint, ex ecclesiasticis pecuniis aluntur, prout temporibus Apostolorum fiebat (Chrys. in »Vidua elig.« n. 2; PG 51, 323). Saj so se vprav pri taki razdelitvi podpor pritožili Helenisti, »eo quod in ministerio quotidiano despicerentur uxores eorum«. — Te »viduae« omenja tudi sv. Bazilij, ko piše: quae in viduarum numerum relata est, hoc est quae ab ecclesia alitur (*διακονουμένη ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας* Basil. ep. II, 199, 24; PG 32, 732). — Posebno človekoljubno so čutili z mladimi vdovami, ki so bile bolne: viduae adolescentes, quae corpore debiles sunt, sumptu ecclesiae sustententur (Doc. Jur. Can. Vet. can. 36; PL 56, 884). Ta podpora je imela visoke socialne in religiozne namene; s cerkveno podporo se je mogla vdova zadovoljivo preživljati; zato pa je bila dolžna moliti: ecclesiasticam subventionem oportet eas consequi, quae nullum habent aliunde solatium. Hae autem, eo quod sunt a curis liberae, unum habent opus, ut in divinis precationibus perpetuo versentur (Theodor. Cyr. in 1 Tim. 5; PG 82, 818). Isto nam potrjuje Doc. Jur. Can. vet. c. 102 (PL 56, 889).³ Če pa so imele take vdove bogate otroke ali sorodnike, zahteva sveti Pavel, da jih ti podpirajo, da ne bodo v breme cerkvi, in da ostane kaj več za one, ki so res vdove (1 Tim. 5, 4 po grškem tekstu!).

³ Te ženice pa so včasih postale prav »sitne«, kakor sploh vse ženske, ko pridejo v »leta«, razen ako so prav iskreno pobožne; rade so »jamrale« in bile so nevhvaležne, zlasti pa mnogobesedne, kar pripisuje Krizostom njih revščini, njih starosti in njih spolu: »viduarum genus tum paupertatis, tum aetatis, tum sexus nomine, immoderata quadam loquendi libertate utitur ... importune clamant, abs re queruntur, et lamentantur, ubi gratiae erant habendae (Chrys., De sacerdot. l. 3 n. 16; PG 48, 655). Zato uči, da je treba pri njih izbiri mnogo previdnosti in jih ne smejo kar tako vpisati v album: quandoquidem cum temere et ut casus tulerit, in album relatae sunt, id innumera perperit mala. Etenim familias pessumdederunt, conjugia dirimerunt, et in furtis, cauionis, aliisque similibus turpiter se agentes deprehensae sunt (ibid.). To so bile res »lustige Witwen«. Podpirati take vdove, pravi Krizostom, je kaznivo pred Bogom in sramotno pred ljudmi.

24. Vsem laičkim vdovam je bila kajpada odprta pot do nove možitve. Ako je imela otroke, naj dobro vlada svojo hišo (1 Tim. 5, 4). Če so bile mlajše, Pavel sploh ni maral, da bi bile sprejete v zbor vdov (1 Tim. 5, 11). V prvem trenutku se sicer taka mlajša vdova rada odloči za religiozni poklic in hoče služiti Kristusu. Kmalu potem pa lahko izbruhne njena površna narava, se odpove obljubi, postane jezična, radovedna, govoreč kar ni spodobno. Glede takih poudarja sv. Pavel: »Mladih vdov se izogibaj!« Ker je apostol dobro poznal človeško psiho sploh, žensko pa še posebej, je uvidel, da za take osebe celibat ni priporočljiv. Zategadelj zahteva: hočem torej, da se mlajše vdove možijo, da rodijo otroke, da postanejo družinske matere in da ne dajo nasprotnikom povoda, da bi se o njih kaj slabega govorilo.

25. Stari pisatelji zelo čislajo vdovski stan, tudi če živijo vdove v svetu; vendar je treba priznati, da pogrešamo pri njih tuintam one velikodušnosti, ki nam veje nasproti iz pisem sv. Pavla: glede ponovne možitve nam stavi stara literatura in deloma tudi cerkvena praksa take zahteve, ki bi jih mi danes ne mogli zagovarjati in glede katerih moramo priznati, da so precej rigoristične.

26. Ko presojamo priče stare cerkvene literature, ne smemo seveda nikoli pozabiti, da pisatelji, zlasti pa homileti, večkrat ne potegnejo ostre meje med tem, kar je »nasvetovano«, in med tem, kar je »zapovedano«. Govorniški polet človeka lahko tako prevzame, da nam slika lepoto kake ideje na tak način, da smatrajo slušatelji isto za obvezno, čeprav jo trezna znanstvena teologija priznava le kot nasvet. — Navzlic temu pa moramo priznati, da je staro pojmovanje o vdovstvu bilo tudi v načelu gotovo bolj rigorozno nego današnje.

27. Brezdvomno cenijo stari pisatelji vdovstvo zelo visoko, četudi živi vdova in saeculo. To opažamo zlasti pri Krizostomu. Toda vprav pri njem je to čislanje vdov razumljivo. Moramo namreč pomisliti, da je njegova mati ovdovela prav mlada. Akoravno je imela priložnost, da bi se zopet omožila, ni tega storila, temveč se je posvetila povsem vzgoji svojega edinca, v katerem je videla vedno poteze svojega rajnega soproga. Ko je hotel vstopiti Krizostom v meništvo, ga je mati prosila, naj ostane pri njej in naj je ne napravi drugikrat za vdovo.

28. Kakor piše Avguštin pobožni vdovi Julijani, je vdovstvo višje nego zakonski stan: *Et bonum est pudicitia conjugalis, sed melius bonum est continentia vidualis* (Aug., *De bono vid.* n. 6; PL 40, 434). — Na drugem mestu pravi isti svetnik, da predstavlja stoterni sad v evangeliju devištvo, trideseterni zakonski stan, šestdeseterni pa vdovstvo (*De virginit.* n. 46; PL 40, 423). — Isto misel izraža skoraj do besede tudi Hieronim (*Adv. Jov.* l. 1, n. 3; PL 23, 213; ep. 123, n. 9; PL 22, 1052). — *Dà, Hieronim, ki sicer ni bil pesnik, primerja vdove kar z vijolicami, ki so med belimi lilijami devištva in rdečimi rožami mučeništva: suscipe viduas, quas inter Virginum lilia, et Martyrum rosas, quasi quosdam*

viola s misceas (ep. 54, n. 14; PL 22, 557). — Devišstvo je bolj blaženo, vdovstvo bolj težavno. Pri devicah se venča milost, pri vdovah krepost: *Poterit virgo felicior haberi, at vidua laborosior: illa, quod bonum semper habuit, ista quod bonum sibi invenit. In illa gratia, in ista virtus coronatur.* (Tertul., *Ad uxor.* l. 2 c. 8; PL 1, 1287).⁴ Oboje je pač dar božji: zakonska čistost in vdovska zdržnost, piše Fulgencij Ruspenski pobožni vdovi Galli: *et illud (zakonsko življenje) quidem, quantum in se est, laudabile, quia bonum; hoc autem (vdovstvo) laudabilius, quia melius* (ep. 2, n. 10; PL 65, 314).

29. Pri tem sicer načelno povsem pravilnem pojmovanju je umevno, da so zlasti asketično usmerjeni pisatelji zelo priporočali vdovstvo; žena, ki je zgubila moža, je stopila v bolj hvalevreden stan in v tem naj le ostane: *vidua, quae soluta est vinculo maritali, nihil necesse habet, nisi perseverare* (Hieron. ep. 38, n. 2; PL 22, 464). Ta stan ji daje priložnost, da se z vso vnemo posveti bogoljubnemu življenju, saj je zakopala v moževem grobu obenem vse naslade tega življenja: in tumulo mariti sepelisti omnes pariter voluptates, piše Hieronim vdovi Salvini (ep. 79, n. 7; PL 22, 729); kakor je prej skušala ugajati možu in svetu, tako naj skuša zdaj ugajati Kristusu; tako govori pobožna vdova Pavla: *Quae viro et saeculo placui, nunc Christo placere desidero* (Hieron. ad Eustoch. ep. 108 n. 15; PL 22, 891). Če je služila prej gizdavosti in udobnosti, služi odslej askezi: *turpanda est facies, quam contra Dei praeceptum purpurisso et cerussa et stibio saepe depinxit. Affligendum corpus, quod multis vacavit deliciis* (ibid.).

Da bi se vdove krasile kakor dekleta, ni pristojno: si in viduitate perstas, ne in juvenilem modum te geras (Isid. Pel. ep. l. 1, 179; PG 78, 290). »Luxus« in »luctus« pač ne spadata skupaj: *Quodsi et ornate atque eleganter induta es, et luctus nomen obtines, hae duae res parum inter se consonant* (ibid.). — Seveda so bile med njimi tudi gizdave, o katerih piše prav nagajivo Hieronim: *quas nec numerus annorum potest docere, quod vetulae sint... et praeteritam juventutem in rugis anilibus poliunt* (ep. 28, n. 3; PL 22, 464).

30. Ker vdova mnogo trpi, jo časte stari pisatelji kot pripročšnjo pri Bogu, pri katerem imajo njene solze posebno moč. Bog bo odpustil še velikim zločincem, ako kažejo usmiljenje do zatiranih vdov: *scleratis homicidis... se reconciliatum iri pollicetur, si affectis iniuria viduis auxilium ferant... ne igitur mulierem viduam contemnamus, sed omnem in illam sollicitudinem exhibeamus. Patrona nostra est, quae vere est vidua* (Chrys. in »Vidua elig.« n. 2; PG 51, 323). — Njene solze nam odpirajo nebo, radi tega je vse podpore vredna: *non parva vis lacrimarum viduae*

⁴ Ker je bila vdova v posebnem odnosu do Kristusa, smatra Krizostom, da je njen padec, post pactionem cum Deo factam, znabiti še večji greh nego če pade devica, kajti devica je podlegla skušnjavi kot imperita (*ἀπειρος*), dočim je bila vdova usu edocta *παραπειμένη*, Chrys. de non iter. conj. 3; PG 48, 613—614).

est, sed potest illa vel ipsum caelum aperire. Ne ergo illis insultemus, sed omni modo feramus opem (Chrys. in Joan. hom. 70 [al. 69] n. 3; PG 59, 386). Če kdo da vdovi podpora, ima taka podpora posebno zadostilno moč ne samo da očiščuje duše, temveč jo še oslavlja: Magna vis praesidii erga viduas exhibiti, siquidem animam ita sordidam... non modo liberat a malitia, sed etiam... splendidam efficit (Chrys. in Is. 1, n. 6; PG 56, 22).

31. Vdova je tolike časti vredna zaradi posebnega odnosa do Kristusa. Če je Kristus postal njen mož, pravi Gregor Vel., moramo mi, ki smo udje Kristusovega telesa, posnemati summo mentis affectu našo glavo Kristusa, et salva justitia, orphanis et viduis praesto, si necesse sit, esse (Gregor. ad Januar. archiep. l. 1, ep. 62; PL 77, 520). — Radi tega ne sme vernik nikdar prezirati poštene vdove, kajti ona se nahaja pod posebnim varstvom božjim: ne viduas quae vere viduae sunt, despectui habeamus; curam enim earum Deus gerit (Nilus l. 2, ep. 270; PG 79, 338).

32. Ker so vdove pod božjim varstvom, jih mora tudi cerkev posebno ščititi ter spada ta zaščita med duhovniške dolžnosti; silno človekoljubno je, kar piše n. pr. Gregor Veliki škofu Dominiku, ko mu priporoča vdovo Luminoso: Officii sacerdotalis est, ut viduis ac maritali regimine desolatis impertiri solatia debeatis (Gregor. l. 1, ep. 13; PL 77, slično l. 3, ep. 5; PL 77, 606).

33. Vdove so veljale kot stan, ki je vreden posebne skrbi in posebnega spoštovanja; zato pa so verniki pričakovali od njih tudi večjo mero kreposti. Ne zadostuje samo, da je brez moža, marveč da se sploh odlikuje po čednostnem življenju: vidua non abinentia corporis tantum definitur, sed virtute designatur (Ambr., De viduis c. 2; PL 16, 257). To veliko spoštovanje vdovstva pa je imelo nehote tudi svojo senčno stran: zahtevali so namreč, da morajo ostati v vdovstvu, ter so jim vsaj praktično ovirali drugo možitev.

34. Kakor omenjeno, so bili stari pisatelji glede druge možnosti ve precej rigorozni; vendar moramo priznati, da ta rigorizem izvira v veliki meri iz idealizma. Ta idealizem je imel dvojno koreniko: biblično in psihologično. Po nauku sv. pisma naj bi bil zakon vernikov čist odsvit zveze med Kristusom in njegovo cerkvijo. Ta pravzor pa je tako bistveno monogamičen, da odklanja dvojni (čeprav sukcesivni) zakon: si enim duo Christi sunt, duo quoque viri sint, et duae uxores: si autem unus Christus, unum Ecclesiae caput, una etiam caro sit, secunda autem respuatur (Gregor. Naz. or. 27, c. 8; PG 36, 291).⁵ Kakor cerkev ne spremeni svoje glave, temveč za zmeraj ostane Kristusu zvesta, tako pojmuje, povsem v

⁵ Hieronim se sklicuje za popolno monogamijo tudi na zakon v raju: primi hominis creatura nos doceat, plures nuptias refutare. Unus Adam et una Eva, imo una ex eo costa separatur in feminam... erunt duo in carne una; non in duas nec in tres (ep. 123, 12; PL 22, 1053). Slično Ambrož: Erunt duo in carne una: non hoc de secunders, sed de primis nuptiis dixit; neque enim Eva secundum accepit virum, neque sancta Ecclesia secundum agnovit virum (Ambros., De viduis n. 89; PL 16, 262).

duhu pavlinskih načel, Krizostom tudi o d n o s z a k o n s k i h : mož je glava žene in hvalevredna je ona vdova, ki ni pozabila glave, katero ji je Bog dal (*ὁὐκ ἐπελάθετο τῆς ἀπαξ δοθείσης αὐτῇ κεφαλῆς*) (De non iter. conj. n. 2; PG 48, 612).⁶ — Ljubezen do rajnega moža pa lahko goji tudi čez grob: tuam erga illum amicitiam (*φιλίαν*) aequae tibi nunc atque antea tueri licet, saj ga bo zopet prejela, in sicer ne samo v oni telesni lepoti, v kateri je odšel, temveč v novem blešču, ki bo prekašal solnčne žarke (Chrys. ad vid. n. 3; PG 48, 603). — Vdova naj bi torej ostala zvesta in čista v spominu na svojega moža, s katerim bo enkrat kraljevala: pudicitiam suam non solum ei debet, qui defunctus est, sed etiam cum quo regnatura est (Hier. ep. 79 n. 7; PL 22, 730).

35. Krizostomu se zdi nova možnost vdove sploh psihološki nemožnost. Če je res ljubila moža, se ne bo mogla vdati drugemu v polni ljubezni, ker je njen duh še pri prvem: magna adhuc mentis parte in eum, qui obiit, derivata (De non iter. conj. n. 2; PG 48, 612). — Zopet tudi možu ne more biti soproga, ki je že poznala moža, tako vseč, da bi jo z vso dušo vzljubil: tamquam viri non omnino insciam minime toto animo complectetur atque amabit (De non iter. conj. n. 5; PG 48, 617). Ako pomisli mož, da je njegova sedanja soproga pozabila prvega moža, se bo vedno bal, da bi se znalo zgoditi kaj sličnega tudi njemu: mortui enim viri contemptus, viventem quoque, ut idem sibi expectet admonebit, licet eventurum non sit (Chrys., de non iter. conj. n. 6; PG 48, 617). Vsi ljudje pač tako radi sumimo, da imamo radi samo take reči, ki jih prej ni nihče imel: quibus, antequam in aliorum potestate venerint, fruimur, quarum nos primi ac soli domini sumus (ibid. n. 5; PG 48, 617); kar smo prejeli iz »druge roke«, tega ne čislamo posebno: quae ab aliis ad nos venerunt, non magnopere in deliciis habemus (ibid.); zakonski mož more goreče ljubiti le devico: virginem... utpote intactam et sibi propriam omni animi impetu complectetur, eam autem, quae alteri prius consuevit, non aequae benevolis atque amicis oculis aspiciet (ibid.) — S tem ni rečeno, da bo mož do vdove direktno brezčuten, le one nežne vdanosti, ki jo ima človeško srce do »prve ljubezni«, ne zmore do nje: viduam qui acceperit, ut uxorem amare potest — ut virginem ductam non potest (ibid.).⁷

(Konec prihodnjič.)

⁶ Duhoviti francoski pridigar Bossuet vidi tudi v vdovstvu odsvit zveze med Kristusom in med cerkvijo. Njemu je cerkev tudi vdova, saj se je Kristus vidno umaknil od cerkve, in ona željno pričakuje njegovega novega prihoda, ko bo združitve v nebesih v vsakem oziru popolna. Vdove častijo cerkev po svoje: device proslavljajo čistost cerkve, omožene njeno plodovitost, vdove njeno vdovstvo: les veuves sa viduité, qui est l'état où Jésus-Christ l'a laissée en se retirant (lettre 233, Oeuvres XI [Paris 1778] 466). Toute l'Eglise est donc veuve; et les veuves chrétiennes qui ont porté dans leur mariage la figure de l'Union de l'Eglise avec Jésus-Christ, portent encore dans leur veuvage l'état de sa viduité (lettre 232, ibid. 464). Misel o »cerkvi - vdovi« nahajamo sicer že pri Avguštinu, Enarr. in ps. 145 n. 18 (PL 37, 1897).

⁷ Seveda velja tudi nasprotno, ako se na novo poročeni vdovec spomni svoje prejšnje soproge, in Bog ne daj, da jo še pohvali; tedaj postane nje-

Kje naj se izvrše oklici?

Vprašanje: »Kje naj se okličeta ženin in nevesta, ako je ženin mladoleten, biva ob času oklicev tri tedne v župniji x, prej pa je pol leta bival v župniji y, nevesta pa je pri starših v župniji z? Mnenje in postopanje dušnih pastirjev v tem pogledu ni enako. Nekateri oklicujejo v tem slučaju v župniji, kjer ima mladoletni ženin svojega oblastnika (starše, mater, varuha), dalje za dani slučaj v župnijah x, y, z, drugi pa sodijo, da je to preveč birokratično in da se radi prevelikih stroškov postopanje lahko skrči in omeji.«

Odgovor: Kan. 1023, § 1 določa kratko, da mora (debet) opraviti oklice »parochus proprius«. Ta parochus pa je župnik domovališča in tudi quasi-domovališča. Oba prideta pod pojem »parochus proprius« (kan. 94, § 1), torej oba morata (debent) opraviti oklice.

Mladoleten ženin ima svoj domicilium necessarium tam, kjer ga ima oseba, pod čije oblastjo je; zaradi tega mora biti oklican tam, kjer domuje njegov oče oziroma varuh (kan. 93, § 1). Mladoletnik si more pridobiti lasten quasi-domicil (kan. 93, § 2); če ga ima, mora biti oklican tudi na kraju tega quasi-domicila (prim. Fr. Ušeničnik, Past. bog. II, 617; Wernz-Vidal, Ius matrim nr. 124). Ženin in nevesta v zgorajšnjem vprašanju morata po cerkvenem pravu biti oklicana: 1. v župniji x, ker ima tam ženin quasi-domicil; 2. v župniji u, kjer ima po očetu ozir. varuhu svoj pravi domicil; 3. v župniji z, ker ima tam nevesta svoj domicil. Vsaka druga praksa bi nasprotovala določilom kanona 1023, § 1.

Res da kanon tega izrečno ne zahteva, ker sploh ni kaznično sestavljen. A iz kanonov o domovališču sledi jasno to pravilo. Nadalje je treba pomniti, da se novi kodeks nikjer ne namerava ločiti od prejšnjega prava (kan. 6), ako ni to samoposebi iz besedila razvidno. Pri kanonu 1023, § 1 je navedena kot vir konstitucija Benedikta XIV. »Paucis abhinc« z 19. marca 1758, s katero je bilo predpisano, da se mora oklic izvršiti na kraju domicila in quasi-domicila. Kodeks tega predpisa ni odpravil, ergo še velja.

Pa tudi v župniji y bi se morali oklici izvršiti, ker je tam ženin bival pol leta, vendar more ordinarij odločiti, da teh oklicev ni treba (kan. 1023, § 2).

gova žena naravnost »bestija« iz same ljubosumnosti proti rajni: Multoties evenit, ut assidens mensae maritus prioris uxoris recordatus, leniter fleat; at illa confestim excandescit, et tamquam fera (*θηρπιον*) insilit, et sui in illam amoris poenas exigit. Quod si voluerit laudare defunctam, tum contentionis et pugnae occasio ex laudibus illius; effertur (Chrys. in »Vidua elig.« n. 5 PG 51, 326). V srcu zakonskega pač ne sme biti prostora za dve osebi, tudi če je ena že — mrtva: drugi zakon je le prevečkrat povod za domačo vojsko: saepe secundae nuptiae quotidianarum et pugnarum et contentionum initium et occasionem attulerunt (ibid.).

Po državljanskem pravu pa se morajo izvršiti oklici tudi v župniji y. Ker ženin še ne prebiva 6 mesecev v župniji x, mora biti oklican tudi v župniji y, kjer je bival šest mesecev (§ 720 o. d. z.). Cerkvonopravno je možno, da se izpusti oklic v župniji y, ne pa po državljanskem pravu. Sicer je zakon in foro civilit vešjaven, ako se oklici izvršijo vsaj na obeh krajih, kjer imata ženin in nevesta svoj domicil; a župnik in poročenca zapadejo kazni, ako se oklici ne izvršijo po predpisih civilnega prava (§ 74. o. d. z.).

Da ugodi župnik cerkvenim in državnim predpisom o oklicih, mora dati oklicati zgoraj navedeni par v štirih župnijah: x, y, z in v župniji u, kjer ima mladoletni ženin svoje pravo domovališče (domicilium necessarium). Skrčenje postopanja brez dispenze pristojne cerkvene in civilne oblasti je nepravilno in župnik kazniv. R.

Adventne pridige o milosti.

I. O potrebi dejanske milosti. — »Noč je prešla, dan pa se je približal. Vrzimo torej od sebe dela teme in oblecimo orožje svetlobe« (Rim. 13, 12). Tako nas cerkev kliče k pripravi na prihod Zveličarjev. Na drugi prihod, o katerem govori nedeljski evangelij, da stopimo »oblečeni v orožje svetlobe«, v svatovsko obleko milosti, pred sodbo. Milost nam je zaslužil J. K. s prvim prihodom. Temeljna resnica naše vere je, da je milost božja k zveličanju potrebna.

1. Dejanska milost je potrebna človeku, da more začeti verovati. Sv. Pavel vprašuje: »Kdo te je izločil«, t. j. ločil od nevernikov, da nisi tudi ti nevernik ostal, da si veren kristjan? »Kaj imaš, česar nisi prejel? Če si pa prejel, zakaj se ponašaš, kakor da ne bi bil sprejel?« (I. Kor. 4, 7). Da smo verni katoličani, je neprecenljiva milost božja. Sv. Avguštin je mislil nekaj časa, »da vera, s katero verujemo v Boga, ni dar božji, ampak da je iz nas samih«. Dotlej ni našel prave vere; še le ko je spoznal, da je za verovanje potrebna milost, je našel v ponižni molitvi pravo vero in z njo sveto življenje in zveličanje (De Praedest. Sanct. c. 3, 7). — Iz tega razumemo, odkod med nami brezverci; milosti vere nimajo; nimajo je pa, ker poujene ne marajo sprejeti.

2. Vernik potrebuje milost za vsako dobro delo. Iz lastne izkušnje vemo, da je po izvirnem grehu naša narava bolj k slabemu nagnjena, treba premagovanja za dobra dela. Naša narava je dobila hudo rano. Bolan človek ne more težko delati kakor zdrav, dokler ga zdravnik ne ozdravi. Tako rabi bolna človeška narava zdravila božje milosti, da more Boga prav spoznavati, zapovedi izpolnjevati, skušnjave premagovati. Povrh pa smo namenjeni za nebesa, kjer naj bi gledali in uživali Boga od obličja do obličja. Ta visoki cilj, ki prekaša vse naše naravne sile, je nemogoče doseči, ako Bog z milostjo teh naših sil ne dvigne, poplemeniti in za zaslužna dela usposobi. To stori Bog s svojo milostjo. Brez nje smo popolnoma nesposobni za zveličavna dejanja.

a) »Brez mene ne morete nič storiti« (Jan. 15, 4), je rekel Jezus pri zadnji večerji apostolom in pojasnil to popolno nezmožnost s priliko o trti in mladiki. Življenski sok trte, ki mora delovati v mladikah, je milost, izhajajoča od Jezusa. To velja čisto na splošno in v podrobnem za vsako dejanje, ki naj ima pred Bogom veljavo.

b) Nobene dobre misli, želje ne moremo gojiti, nobene dobre besede izreči brez milosti božje, ki nas v tem podpira. »Ne da bi bili zmožni sami po sebi misliti kaj kakor iz sebe, temveč naša zmožnost je iz Boga« (II. Kor. 3, 5). Naša volja se k dobremu ne nagne, ako ji ne pomaga milost: »Bog je, ki dela v vas, da hočete in dokončate« (Fil. 2, 13). Niti moliti ne moremo brez milosti: »Česa naj prosimo, kakor je treba, ne vemo; temveč Duh sam prosi za nas z neizrečnimi vzdihii« (Rim. 8, 26). »Kakor suha zemlja, če ne dobi mokrote, ne rodi, tako tudi mi, ki smo od začetka suh les, ne bi dobili življenja brez nebeškega dežja« (Sv. Irenej). »Kakor zemlja brez vode sem pred Teboj« (Ps. 142, 6).

c) Tudi pravični, t. j. vernik v stanju posvečujoče milosti, rabi za vsako dobro delo dejansko milost božjo. »Kakor telesno oko, dasi popolnoma zdravo, ne more nič videti, ako ga ne podpira luč, tako tudi popolnoma pravičen človek ne more prav živetl, če ga ne podpira večna luč božje pravice« (Sv. Avguštin).

Spoznajmo in pripoznajmo svojo popolno nezmožnost, za nebesa karkoli zaslužnega storiti brez milosti. Ker nam je milost tako nujno potrebna, prosimo Boga za njo. Sv. cerkev nas navaja, naj molimo: »Začni, prosimo, Gospod, naša dejanja s svojim navdihovanjem in spremljaj jih s svojo pomočjo...« Ponižnim daje Bog svojo milost. Ovire milosti odstranimo iz svojih duš z resničnim kesanjem in spreobrnjenjem. Prevažno je to opravilo, najvažnejše izmed vseh, kar jih imamo v življenju, ker brez milosti ne moremo nič storiti. »Vrzimo torej od sebe dela teme in oblecimo orožje luči!«

II. O delovanju dejanske milosti v nas. — Janezova učenca opozarja Jezus na svoja dela, iz katerih moreta spoznati, da je on obljubljeni Odrešenik in da ni treba drugega čakati, saj se v njem izpolnjujejo prerokbe (Mt. 11, 4—6). Tako tudi milost spoznamo na njenem delovanju v nas, čeprav je nevidna in je z nobenim čutom naravnost ne zaznamo. Kaj in kako deluje milost v nas?

1. Dana je duši, dvojni njeni zmožnosti: razumu in volji. Po izvirnem grehu je razum otemnel, volja je oslabšana, poželjivost se je kakor bolezen razpasla po naši čutni naravi in vpliva na voljo in razum. Vsak človek čuti v sebi, kar opisuje sv. Pavel: »Jaz sem mesen, prodan grehu... Dobrega namreč, kar hočem, ne storim, ampak hudo, česar nočem,

prav to delam... Veselim se postave božje po notranjem človeku, ali v svojih udih vidim drugačno postavo, ki se ustavlja postavi uma mojega in me ima ujetega v postavi greha, katera je v mojih udih...« Vsi prav bridko čutimo to razdvojenost v sebi in marsikdo bi vzkliknil z apostolom: »Jaz nesrečni človek! Kdo me reši iz telesa te smrti?« Zaupljivo in veselo odgovarja sam: »Milost božja po Jezusu Kristusu Gospodu našem« (Rim. 7, 14—25). V drugem pismu Korinčanom priznava sv. Pavel, da trpi hude skušnjave, dano mu je želo v meso; trikrat je prosil Gospoda, naj ga reši, a dobil je odgovor: »Dovolj ti je moja milost, zakaj moč se v slabosti izpopolnjuje« (II. Kor. 12, 9). Milost božja zdravi našo pokvarjeno naravo, razsvetljuje um, krepi voljo.

2. a) Milost božja nas dram i, vzbuja, da dobro delo, katero naj bi izvršili, spoznamo in tudi resnično izvršimo. V raznih prispodobah nam sv. pismo opisuje to delovanje milosti. Vzbuja nas, kot vzbujamo spečega človeka: »Vzbudi se, ki spiš, in vstani izmed mrtvih, in razsvetlil te bo Kristus« (Ef. 5, 14); trka na vrata naše duše: »Glej, stojim pred vratmi in trkam...« (Apok. 3, 20); vleče nas k Bogu: »Nihče ne more priti k meni, če ga Oče, ki me je poslal, ne pritegne« (Jan. 6, 45). Vse dogodke življenja, vse razmere človekove porabi Bog, da nas vzpodbuja in vabi k dobremu, k resnično krščanskemu življenju.

b) Milost nas podpira, do dobro delo dovršimo. »Ne jaz, ampak milost božja z menoj« (I. Kor. 15, 10). Sveti Pavel je res veliko storil za razširjanje božjega kraljestva, mnogo trpel in žrtvoval, a ni se hvalil s tem, ni on sam tega storil, milost božja je v njem delovala. Vsako dobro delo, ki ga opravimo, ni samo naše, ampak je delo milosti božje in naše. Pobožna molitev, ki se ti posreči, — milost božja ti je pomagala; milodar, ki ga daš iz ljubezni do bližnjega, — milost božja te je nagnila itd.

3. Delovanje božje milosti more človeka popolnoma spremeniti, iz grešnika more napraviti svetnika. Zgled je n. pr. sv. Frančišek Asiški. Ko je ponujeno milost božjo sprejel, kako drugače je sodil o vsem, svetnem in nebeškem, o bogastvu, mladostnem razveseljevanju in uživanju, o uboštvu in sramoti, o plemenitosti in apostolstvu... Človek postane pod vplivom milosti ves drug, vzljubi, kar je prej sovražil; zaželi, kar mu je mrzelo; lahko mu je, kar mu bilo težko; sladko, kar mu bilo grenko; svetlo in jasno, kar mu bilo temno in nerazumljivo.

Treba pa je z milostjo sodelovati. Sv. Pavel: Ne jaz, ne pa tudi samo milost, ampak milost z menoj. Sili nas Bog ne! Trka, odpri mu; kliče te, vstani; vleče te k sebi, pojdi! Luč nič ne koristi, če ima kdo oči zatisnjene; solnce ne sije tistemu, ki okna zastre; sveži zrak ne pomaga njemu, ki ne zrači svoje sobe. Zgled: farizeji. Koliko milosti so imeli na razpolago! Kako se je Jezus

trudil, da bi razsvetlil njihov razum, ganil njihovo voljo. Vse je bilo zaman! Niso hoteli sodelovati. — Zgodba o bogatem mladeniču (Lk. 18, 18—23). Kaj bi bil postal, ko bi bil sledil Jezusovemu vabilu: »Prodaj vse, kar imaš, in razdaj ubogim in imel boš zaklad v nebesih; potem pridi in hodi za menoj!« Pa ni sprejel te odlične milosti, vrnil se je k svojemu minljivemu bogastvu ter z njim vred izgubil.

Poslušajmo, kadar kliče milost božja. Storimo, kar nam svetuje razsvetljenje milosti božje, k čemur nagiblje našo voljo! Ves advent je čas milosti. Sprejmimo jo, naj ne gre zaman mimo nas, spreobrnimo in očistimo se, sodelujmo s ponujeno milostjo, da se res vsi spremenimo v take, ki jih bo Bog za svoje spoznal na dobrih delih.

III. O posvečujoči milosti. — K veselju nas sv. Pavel danes opominja: »Veselite se vedno v Gospodu! Še pravim: Veselite se!« (Fil. 4, 4.) Kristjani, imamo mnogo vzrokov, da se veselimo v Gospodu. Vse lahko povzamemo v enega: otroci božji smo. Tudi to po milosti, ki jo imenujemo posvečujočo. Dejanska milost nam pomaga pri vsakem dobrem delu; ko ga dovršimo, dejanska milost preneha; za vsako novo delo da Bog novo milost, t. j. novo pomoč. Posvečujoča milost je pa trajna v duši, dokler se ne omadežuje s smrtnim grehom. Posvečujoča milost je temelj in podlaga vsega nadnaravnega v naših dušah.

1. S posvečujočo milostjo prebiva Bog v nas. »Ali ne veste, da ste tempelj božji in da Duh božji prebiva v vas?« (I. Kor. 3, 16.) V milosti se izpolni, kar je bil Jezus obljubil: »Ako me kdo ljubi, bo moja besedo spolnjeval; in moj Oče ga bo ljubil in bova k njemu prišla in pri njem prebivala« (Jan. 14, 23). Sv. Duh je v nas in razliva v dušo božjo ljubezen (Rim. 5, 5).

2. To prebivanje ni nekaj zgolj zunanjega, ampak preustvari vso naravo duše, duša se dvigne v višje, popolnejše, božje življenje. Sv. pismo imenuje podelitev posvečujoče milosti prerobenje, novo rojstvo (Jez. Nikodemu; Jan. 3, 5). Sv. krst imenuje sv. Pavel: »Kopel preroditve in obnovitve svetega Duha« (Tit. 3, 5), ker smo tam najprej prejeli to božje življenje.

Ker imamo božje življenje v sebi, smo njegovi otroci, deležni smo božje narave (II. Petr. 1, 4). Bog nas z milostjo posilnovi, sprejme za svoje otroke. Ne tako kakor človek koga posilnovi, ki mu da le svoje ime in pravice, ne spremeni pa njegove narave. Bog spremeni našo naravo, ustvari v nas nadnaravno življenje, da smo res njegovi otroci. Dokaz ljubezni božje je to: »Glejte, kakšno ljubezen nam skazuje Oče, da se otroci božji ne samo imenujemo, ampak tudi smo« (I. Jan. 3, 1). Jezus je dal s svojim zasluženjem vsem, ki ga sprejmejo, pravico, da postanejo otroci božji« (Jan. 1, 12). Smo po posvečujoči milosti torej bratje in sestre Jezusovi. Jezus je sin božji po naravi, mi po milosti; isto božje življenje je v nas, le ne v enaki popolnosti; Jezus je enak Očetu po svoji naravi, mi smo Bogu po milosti podobni.

3. Smo dediči nebeški, ker otroci, imamo pravico do očetovih dobrin. »Tako nisi več suženj, ampak sin; ako pa si sin, si tudi dedič po Bogu« (Gal. 4, 7). »Če smo otroci, smo tudi dediči, in sicer dediči božji in sodediči Kristusovi« (Rim. 8, 17). Kaj je dediščina božja? Tukaj na svetu cerkev, božje kraljestvo z vsem bogastvom resnice, z vsemi pripomočki milosti: zakramenti, blagoslovi, molitvami, z zakladom zasluženja. Večna dediščina nam je šele pripravljena. »Zdaj že smo otroci božji, a ni se še pokazalo, kar bomo... njemu bomo podobni, ker ga bomo videli, kakršen je« (I. Jan. 3, 2). Milost je zdaj v naši duši kakor seme božanstva (I. Jan. 3, 9), ki se bo šele razvilo in razvelo v večnosti. Pa kakor ima seme v sebi vso lepoto cvetlice, tako milost vse bogastvo božje dediščine, ki je slava Sina božjega. To nam je sam obljubil: »Oče, hočem, naj bodo tudi ti, katere si mi dal, z menoj tam, kjer sem jaz: da bodo gledali mojo slavo, ki si mi jo dal, ker si me ljubil pred začetkom sveta« (Jan. 17, 24). »Jaz vam prepustim kraljestvo, kakor ga je meni prepustil moj Oče, da boste jedli in pili pri moji mizi v mojem kraljestvu« (Lk. 22, 29, 30).

To dediščino si moramo zaslužiti, da imamo pravico do nje. To sposobnost nam daje posvečujoča milost. Kakor sv. Pavel smemo pričakovati krono pravičnosti (II. Tim. 4, 8), ako smo v milosti.

4. a) Posvečujočo milost moramo visoko ceniti in čislati. Ni večjega bogastva, dragocenejšega zaklada kakor to božje življenje v nas, ki nas stori otroke božje in daje pravico do božje dediščine. Nič nam milosti nadomestiti ne more. V primeru z njo je vse drugo ničevno.

b) Zaradi posvečujoče milosti imejmo pravo spoštovanje do samega sebe. Tempelj božji smo; telo naše zasluži sveto spoštovanje, ne pa, da ga rabimo v naslade in grešne užitke ter skrunimo tempelj, ki ga je Bog sam posvetil. Otroci božji smo, najvišjega rodu in plemstva. Ne spodobi se, da bi pozabljali na to in služili hudobnemu duhu in bili njegovi hlapci, ko smo svobodnorojeni otroci Najvišjega. Ne pozabljajmo na to odliko, misel nanjo nam bo pomagala v marsikateri skušnjavi.

c) Čuvajmo milost, da je ne zgubimo; če jo zgubimo, skrbimo pred vsem, da si jo takoj zopet pridobimo. Zalostno je, da moremo posvečujočo milost tako lahko zgubiti. Tembolj bodimo pazljivi in čuječi. Vsa vzgoja krščanskih otrok mora biti usmerjena na to. V družinah naj vlada prepričanje, da je največja nesreča, če kdo zgubi posvečujočo milost in brez nje živi. Ko bomo posvečujočo milost, božje sinovstvo, prav cenili, jo skrbno varovali, bomo najprimerneje pripravili pot Gospodu in imeli razloga dovolj, vedno se veseliti v Gospodu.

IV. O božji radodarnosti v podeljevanju milosti. — Poslednjič pred božičnim praznikom nas k pripravi opominja cerkev z besedami preroka Izaija, ki je izvoljeno ljudstvo opozarjal, da se ne pripravlja prav na prihod Odrešenika s tem, da obupuje in hodi k malikom; pripraviti morajo vsa srca v ponižni veri, odkritem kesanju, v zatajevanju poželjivosti. Tako pripravimo tudi mi pot Gospodu! Tudi za to rabimo milost! Pa jo li dobimo? Bog da vsakemu človeku zadostno milost, ker je neskončno radodaren v podeljevanju milosti.

1. Bogastvo milosti presega množino in hudobijo grehov. »Ni pa kakor greh tudi dar milosti; zakaj če so po grehu enega (Adama) umrli mnogi (vsi), veliko bolj se je za mnoge (vse) pomnožila milost božja« (Rim. 5, 15). Greh Adamov je splošen, prešel je na vse človeštvo in je zadnji vzrok vseh nešteti osebni grehov; kot žalitev neskončnega Boga je v nekem pogledu sam neskončen; a še splošnejša, še obilnejša je milost, katero je Jezus Kristus zaslužil in pripravil vsem; saj je »bogata za vse, ki ga kličejo« (Rim. 10, 12). Sv. Avguštin večkrat trdi, da je Bog naravnost lakomen našega zveličanja. Novce zbira s strastjo lakomneža, novce, na katerih je odtisnjena njegova podoba, t. j. naše duše. Nas hoče imeti, naše duše hoče imeti; za ta dragoceni biser je plačal najvišjo ceno, samega sebe; višje cene ni.

2. Bog daje toliko milosti, da nikomur ni pretežko izpolnjevati božje zapovedi, izvrševati njegovo voljo. »Zapovedi njegove niso težke« (I. Jan. 5, 3), trdi eden, ki je vse izpolnjeval in ve to iz lastne skušnje. Jezus zahteva od svojih zatajevanje in samopremačevanje, križ naj zadenejo vsak dan na svoje rame, pa vendar pravi: »Moj jarem je sladak in moje breme je lahko« (Mt. 11, 30). Milost božja, njena pomoč nam oslaja in lajša vse, kar Bog od nas zahteva. Sv. Pavel je tolažil Korinčane, ki so hudo preganjanje trpeli, naj zaupajo: »Bog je zvest, ki vas ne bo pustil izkušati čez vaše moči, temveč bo dal z izkušnjo tudi izid, da jo boste mogli zmagati« (I. Kor. 10, 13). Sv. Avguštin lepo razlaga te besede: »Veren si in hodiš po poti pravičnosti in za te ne bi skrbel oni, ki pusti solnce svoje vzhajati nad dobrimi in hudobnimi ter deževati nad pravičnimi in krivičnimi? Varen si, Gospod skrbi za te. Daje ti in te tolaži, da vztrajaš, jemlje ti in te kara, da se ne pogubiš. On te ne zapusti, le ti ga nikar ne zapusti.« — Če ne da takoj one učinkovite milosti, s katero vse ovire preмагаš, ti da pa milost ponižne molitve, s katero se za učinkovito milost moreš primerno pripraviti.

3. Tudi trdovratnim in zakrknjenim grešnikom daje Bog svojo milost, da se morejo spreobrniti. »Nočem smrti grešnikove, ampak da se spreobrne in živi« (Eceh. 33, 11). »Bog je potrpežljiv z vami, ker noče, da se kdo

pogubi, ampak da se vsi spokorijo« (II. Petr. 3, 9). Tolažljiva resnica vsem, ki imajo sorodnike, prijatelje med trdovratnimi grešniki. Milost jim naj prosijo. Milost božja more izbrisati največje grehe. »Ako so vaši grehi rdeči kakor škrlat, beli bodo kakor sneg« (Iz. 1, 18). Vselej in vsem je božja milost na razpolago: »Vsak, ki kliče ime Gospodovo, bo zveličanje dosegel« (Rim. 10, 13). Na najrazličnejše načine vabi milost. Povsod kliče k pokori, k poboljšanju, kliče z dobrotami stvarstva, kliče s tem, da podaljšuje čas življenja, kliče v dobri knjigi, po ustih pridigarja, s tolažbo in usmiljenjem. Morda ni časa in priložnosti spremeniti grešno življenje v sveto? Mar se ne more zgoditi danes, takoj, če hočeš? (Sv. Avguštin.)

Tudi nevernikom, katerim oznanilo Jezusovega nauka še ni zasvetilo, daje Bog zadostno milost, da spoznajo resnico, četudi še ne tako popolnoma, kot je v božjem razodetju, in se zveščajo. Jezus je »prava luč, ki razsvetli vsakega človeka« (Jan. 1, 3). Bog »hoče, da se rešijo vsi ljudje in pridejo do spoznanja resnice« (I. Tim. 2, 4). Jezus je Odrešenik vseh ljudi (I. Tim. 4, 10). Bog najde način in pot, po katerem tudi vsakemu paganu da potrebno milost, da z njo najde pot v večno življenje. Kdor te poti ne hođi, je vedno sam kriv.

4. Vsem pa Bog ne daje enakih milosti. Ne zunanjih. Že razmere v mladosti, ki so odločilne za vse življenje, so tako različne. V dobri krščanski družini je laže ostati bogaboječ kakor v brezbožni okolici. A tudi iz najžalostnejših razmer morejo zrasti svetniki (Sv. Stanislav Kostka: oče lahkomišeln, brat brezveren, razuzdana okolica, ovire na vseh straneh).

Tudi notranje milosti so različne — po božjem svobodnem dopadenju in po sprejemljivosti duše. Sv. Gregor Veliki primerja duše s strunami na harfi; vsaka ima drug glas, četudi isti človek na vse igra. Tako je tudi milost v dušah, a vse dajejo čudovito harmonijo. Bog je popolnoma svoboden v podeljevanju milosti. »Ali ne smem storiti s svojim, kar hočem? Ali je tvoje oko hudobno, ker sem jaz dober?« (Mt. 20, 15.) Različne so milosti, a dobi jih vsak dovolj, če jih le sprejeti hoče.

Ne zapirajmo svojih duš milosti! Široko odprimo v ponižnem kesanju duše, da more vanje Gospod položiti vse bogastvo svoje milosti. Bodimo mu za njo hvaležni. Zaupajmo na Gospoda, ne dvomimo o njegovi neskončni radodarnosti in odločni volji, nas zveličati. S tem bomo pripravili Gospodu pot v svoje duše in deležni postali božičnega miru.

Misli za homilije o berilih I. do V. nedelje po epifaniji.

Berila prvih štirih nedelj po epifaniji so iz drugega, parenetičnega dela Pavlovega lista Rimljanom. V uvodu prve homilije nekaj besed o namenu lista in o okoliščinah, v katerih ga je apostol pisal! V prvem delu (1, 18—11, 36) je Pavel v globokih izvajanjih pokazal,

kakšno bogastvo milosti je v evangeliju in v veri vanj: Virtus enim Dei est in salutem omni credenti... Justitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem, t. j. evangelij je božja moč, ki ji je namen zveličanje vernikov; v njem se razodeva božja pravičnost, pravičnost, ki jo Bog iz vere podeljuje vernikom. V drugem delu (12, 1—15, 13) daje opomine: Verniki naj uredijo svoje življenje po evangeliju, da bodo sami izkusili njega božjo, zveličavno moč!

I. n e d e l j a : Rim. 12, 1—5. Prva dva verza zadostujeta za homilijo¹. Pavel začne svoj opomin resno in svečano: Rotim vas pri božjem usmiljenju! Kaj želi apostol od vernikov? 1. Darujte svoje telo kot živ, svet, Bogu všečen dar, duhovno službo. Svoje telo darujte: apostol je v prvem delu lista Rimljanom povedal, kako vsled izvirnega greha človekovemu telesu gospoduje zakon mesa, ki nasprotuje zakonu duha (7, 17—23). Če smo pa odmrli grehu in živimo Bogu v Jezusu Kristusu (6, 8—11), potem ne sme vladati greh v našem umrljivem telesu, da bi služili njega poželjivosti (6, 12—23). Telo, posvečeno po krstu, evharistiji, ima v sebi kal čistiljivega večnega življenja; telo, ki služi pravičnosti v posvečenje (6, 19), je Bogu všeč in opravlja duhovno službo. — 2. Kako se to doseže? Apostol odgovarja a) negativno: Nolite conformari huic saeculo (poželjivost oči in mesa!); b) pozitivno: Reformamini in novitate sensus vestri, preobrazite se v novem duhu, ki ste ga prejeli iz vere, da namreč preizkusite, kaj je po božji volji; po njej spoznate, kaj je dobro, všečno in popolno. Naobračba na prvo zahtevo: Darujte svoje telo kot živ... dar s treznostjo, delavnostjo, skromnostjo in dostojnostjo v obnašanju in obleki, s sramežljivostjo in čistostjo!

II. n e d e l j a : Rim. 12, 6—16. Apostol nas je zarotil, naj se preobrazimo po novi krščanski pravičnosti in krotimo poželjenje oči in mesa. Danes nas opominja, naj se upiramo napuhu, opominja k ponižnemu in pravilnemu mišljenju o sebi: ne več misliti o sebi, nego je prav, temveč trezno misliti. Zakaj je precenjevanje in povzdigovanje samega sebe kristjana nedostojno? Iz dveh razlogov: 1. Kar vsak ima, ima od Boga (v. 3 in 6); 2. smo eno telo v Kristusu in vsled tega drug drugega udje. Telo ima mnogo udov, posamezni udje pa nimajo istega opravka, eden je višji in ima sebi primerno nalogo, drugi nižji in ima svojo nalogo; vsi pa so potrebni in delo vsakega prispeva za blagor celote. (Prim. 1 Kor. 12, 12—27.) Vsak torej opravlja svoje opravilo dobro, popolno, potem bo imelo svojo vrednost s pogledom na celoto. Apostol navaja nekaj zgledov iz življenja krščanske občine: kdor ima službo v njej, naj zvesto opravlja to službo; kdor poučuje, naj vestno poučuje; kdor opominja, naj pametno opominja; kdor deli milo-

¹ 12. poglavje je razdeljeno na tri nedelje, pa malo premehanično. In tako so misli raztrgane. Izvajanja o pravilnem ocenjevanju samega sebe obsegajo v. 3—8, o izkazovanju ljubezni v. 9—21. Homilet se naj drži teh miselnih skupin, če tudi poseže v homiliji II. nedelje nekoliko v berilo I. nedelje.

ščino, naj jo deli skromno in ne išče zunanjšega priznanja in prazne hvale; kdor je predstojnik, bodi kot predstojnik skrben in vnet; kdor izkazuje usmiljenje, naj ga izkazuje z veselim srcem. Kolika modrost je v teh opominih! Zadovoljnost bi se naselila v srca posameznih in zadovoljnost bi vladala v družbi, če bi jih izpolnjevali. Vsak, ki prav ceni svoje opravilo, bi prav cenil delo drugih, vsak bi se zavedal svoje odgovornosti in bi pretehtal odgovornost svojega bližnjega. Fiat applicatio na vsakdanje življenje v družini, v šoli, v tovarni itd. To je prava reformatio in novitate sensus! In njen sad: nehlinjena, resnična ljubezen, medsebojno spoštovanje (v. 10), vnema in vztrajnost (v. 11), potrpežljivost in zaupna molitev (v. 12), iskreno sočutje (v. 13, 15), blago mišljenje o bližnjem (v. 16)

III. nedelja: Rim. 12, 16—21. Pravilo, ki ga je apostol postavil na konec poglavja, postavimo na začetek premišljevanja: Ne daj se premagati od hudega, marveč premagaj hudo z dobrom! Življenje in vsak dan življenja posebej je borba, ki se mora odločiti z zmago: ali zmagáš, ali si premagán. Ne preмага te zunanje zlo, nesreča, bolezen, trpljenje, preмага te samo notranje, moralno zlo, greh, če se daš premagati. Ako pa si vztrajen, vdan in zvest, si zmagovalec, četudi si v revščini, v trpljenju, v boleznih... Kristus na križu — največji zmagovalec; mučenci v smrtnem trpljenju — zmagovalci. Poslušalcem primerna aplikacija na vsakdanje prilike v življenju... Apostol opozarja posebej na en slučaj, ki se v družbi pogosto ponavlja, v katerem se kristjan lahko da premagati od hudega in krši veliko zapoved ljubezni do bližnjega: to je maščevalnost in nespravljalnost. Za vedenje do nasprotnika daje apostol dve zlata vredni pravili: 1. Ne povračuj hudega s hudim! Ne maščuj se sam, kajti če se ti je zgudila krivica, jo bo Bog maščeval! 2. Bodi pripravljen pomagati sovražniku, če je v potrebi! — Paralelno s tem opominja apostol k miroljubnosti. Če pa se da in kolikor je od vas odvisno, imejte mir z vsemi ljudmi! Pristavek: »kolikor je od vas odvisno«, je za vsakdanje življenje silno važen. Kolikokrat je mir od nas odvisen! Kolikokrat je ena beseda povod svaji in sovraštvu! Ko bi ne bila izgovorjena — quod ex vobis est! Blagor »mirotvorcem« (Mat. 5, 9). Tu velja posebej: Noli vinci a malo — od jeze, maščevalnosti, razdraženosti, »slabe volje«, — sed vince in bono malum!

IV. nedelja: Rim. 13, 8—10. Apostol je v začetku 13. poglavja govoril o dolžnostih do oblasti in predstojnikov in sklenil svoj opomin: Dajajte torej vsem, kar ste dolžni (v. 7). Še enkrat povzame ta opomin, rekoč: Ne ostajajte nikomur nič dolžni (v. 8). Toda, če je kristjan izpolnil vse dolžnosti do bližnjega, bodisi predstojnika ali sovrstnika, ki mu jih nalaga komutativna, legalna ali distributivna pravičnost, ali katerakoli druga s pravičnostjo sorodna krepost, — en dolg mu še ostane: da ljubi svojega bližnjega (v. 8). In tu opozarja apostol na pomen zapovedi ljubezni do bližnjega za vse moralno življenje: kdor ljubi bližnjega, je izpolnil vsa postava. Druge zapovedi se ozirajo na partikularne

odnose med ljudmi. Kdo more izpolniti eno tako posebno zapoved, ne da izpolni drugo; more prekršiti eno, ne da bi prekršil druge. Če kdo greši zoper čistost, ni treba, da bi grešil tudi s tatvino in obrekovanjem; če se kdo varuje nečistosti, greši morda zoper imetje ali dobro ime bližnjega itd. Zapoved ljubezni do bližnjega pa obsega vse partikularne zapovedi, obsega stvarno vse odnose do bližnjega in se ozira na slehernega bližnjega. Zato pravi apostol: Ljubezen do bližnjega ne dela hudega. Ljubezen je izpolnitev postave. (Prim. Mat. 22, 39. 40; Mk. 12, 31—35.) Kdor bližnjega res ljubi, mu ne bo škodoval na življenju in zdravju, ga ne bo pohujševal, bo spoštoval njegovo telo in se varoval nečistosti, mu ne bo prizadeval škode na imetju in dobrem imenu, da, niti želel ne bo kaj takega. Za tako ljubezen do bližnjega pa je človek sposoben le tedaj, ako izpolnjuje prvo in največjo zapoved ljubezni do Boga.

V. nedelja: Kol. 3, 12—17. Zopet nas poučuje in opominja sv. Pavel. Današnje berilo je vzeto iz lista, ki ga je Pavel iz svojega jetništva v Rimu pisal kristjanom v Kolosah v Mali Aziji. Neki njegov učenec Epafras, ki je ustanovil krščansko občino v Kolosah, je bil pri jetniku Pavlu in mu pojasnil nevarnosti, ki so pretile veri in krščanskemu življenju koloških vernikov, in Pavel jim je v svoji gorečnosti za Kristusa pisal poučno in spodbudno pismo, čeprav jih osebno ni poznal. Ne bomo premišljevali vseh opominov, ki smo jih slišali v nedeljskem berilu; saj o opominu k medsebojni krščanski ljubezni smo govorili že zadnjič. Tri opomine pa si hočemo vtisniti v spomin in srce. — 1. Mir Kristusov gospoduj v vaših srcih, h kateremu ste tudi poklicani v enem telesu. Poslušajmo! H Kristusovemu miru smo poklicani (prim. Jan. 14, 27; 16, 33), k miru, ki presega vse človeško umevanje (Fil. 4, 7). To je na zemlji mir čiste vesti, mir z Bogom, mir z bližnjim; ta mir pa je predokus večnega miru. 2. Kristusova beseda prebivaj v vas obilno, da se v vsej modrosti poučujete in spodbujate med seboj! Beseda Kristusova bodi naša voditeljica v vseh prilikah življenja, pri vsaki važni odločitvi (n. pr. volitvi stanu itd.). Da bo pa beseda Kristusova v nas obilno prebivala, jo moramo vase prejemati (pridiga, krščanski nauk, čitanje verskih časopisov in knjig n. pr. »Bogoljub«, »Glasnik«, »Cvetje«, Mohorjeve knjige). Kdor ne posluša in ne bere Kristusove besede, ni mogoče, da bi v njem prebivala ali celo obilno prebivala, on jo polagoma čisto pozabi. Pa Kristusove besede ne smemo imeti samo v svojem srcu, marveč moramo druge poučevati in vzpodbujati, vsi z dobrim zgledom, z besedo pa tisti, ki jim je posebna dolžnost (n. pr. stariši, vzgojitelji). 3. Vse, karkoli storite v besedi ali dejanju, vse delajte v imenu Gospoda Jezusa Kristusa. Naj bi pri svojem govorjenju in pri vseh delih in vseh okoliščinah pomislili, kako bi ravnali, če bi bil Kristus navzoč! V veseli družbi naj bi mislili na Gospoda v galilejski Kani, v trpljenju naj bi imeli pred očmi Gospoda na Oljski gori, v skušnjavah naj bi se ozirali na Jezusa pred skušnjavcem itd.

Lk.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Novi zakon : Uvodna dela.

Novejša katoliška bogoslovna literatura v resnici ni siromašna na deloma prav dobrih uvodih h knjigam NZ (prim. BV 1925, str. 171—176). Kljub temu moremo zabeležiti zopet nekaj novih publikacij iz te stroke.

1. Prof. V o g e l s , čigar »Handbuch der neutestamentlicher Textkritik«¹ je kritika sprejela zelo simpatično, je izdal sedaj tudi kratak u v o d k Novemu Zakonu². V predgovoru naglašja pisatelj sam, da ni nameraval podati nekaj popolnega, ampak samo učbenik za slušatelje teologije, katerim knjiga nikakor ne sme nadomeščati profesorjevih predavanj. Držal se je načela, zbuditi lakoto po sv. pismu, ne nasititi čitatelja. Po strogo zgodovinski metodi pisatelj v običajnem redu najprej na kratko obravnava vprašanje kanona in zgodovine teksta NZ (9—49) ter preide nato k specialni introdukciji v evangelije in ostale knjige NZ (49—246). Na koncu (247—258) so zbrani važnejši teksti k zgodovini kanona. V začetku vsakega večjega odstavka je navedene nekaj najvažnejše literature. — Vogels se tudi v tem kratkem kompendiju na vsaki strani kaže samostojnega znanstvenika, zlasti zgodovinarja in tekstnega kritika. Na splošno prihaja do istih rezultatov kakor ostali novejši znanstveniki (severnogalaška teorija; pismo do Efežanov pisano Laodikejem; Gal 2, 1 nsl. paralela k Apd 15, 1 nsl.; »Comma Iohanneum« nepristen; avtor zadnjega pogl. četrtega evangelija apostol Janez itd.). Pri nekaterih težjih problemih gre pa V. svoj pot, oziroma se približuje precej močno protestantskem stališču. Tako na podlagi notranjih razlogov dvomi o pristnosti Markovega konca (16, 9—20) in ga smatra za poznejši dodatek tuje roke (str. 65); sodi pa, da o vprašanju te perikope še ni padla zadnja beseda. Glede sinoptičnega problema se nagiblje k teoriji dveh virov (v protestantskem smislu); misli, da bo končno rešitev sinoptičnega vprašanja treba iskati v tej smeri, čeprav teorija dveh virov v obliki, v kakršni nam jo predstavljajo danes, še ne more zadovoljivo razjasniti sinoptičnega problema (86). Pri pismu do Hebrejcev je pisatelj zelo nejasen. Dokazi, ki jih navaja proti avtorstvu sv. Pavla, nehotе silijo k sklepu, da sv. Pavel tudi ni mogel biti inspirator tega lista. Čitatelj se nehotе vpraša, če potem list sploh še spada v kanon inspiriranih knjig ali ne. Učbenik, namenjen novincem v biblični vedi, bi moral vsekakor podati jasnejšo sliko o težkem vprašanju, kdo je avtor lista do Hebrejcev. Neumestno je tudi bilo, da je pisatelj tu kakor sploh v knjigi popolnoma ignoriral odloke biblične komisije. Ti odloki podajajo blicistu dobre, jasne, avtoritativne in znanstveno utemeljene smernice za raziskovanje. Smatramo za pomankljivost knjige in preveliko akomodacijo protestantskim teolo-

¹ Münster i. W. 1923.

² Vogels, Dr. H. J., Grundriß der Einleitung in das Neue Testament (Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen und philosophischen Studium). Münster i. W. 1925. 8^o, str. 258.

gom, ker V. odlokov nikjer ne omenja. Knjiga potrebuje še revizije, preden jo bo mogoče priporočati za uporabo teologu-nestrokovnjaku.

2. Obširnejšo introdukcijo, čeprav v prvi vrsti svojim slušateljem (v rimskem semenišču v Lateranu in v zavodu Propagande) namenjeno, piše prof. Ruffini. Od široko zasnovanega uvoda v celo sv. pismo je izšla dosedaj prva polovica uvoda v NZ³. Profesor R. izhaja iz Bibličnega zavoda v Rimu in si je v kratkem času, kar deluje na rimskih visokih šolah, s svojimi znanstvenimi deli pridobil ime. Nedavno je bil imenovan za člana biblične komisije. Prvi del uvoda v NZ obravnava sinoptične evangelije, Apost. dela in vse spise sv. Janeza (evangelij, Razodetje, tri pisma). Pisatelj obdeluje introductorična vprašanja zelo obširno in podrobno ter z velikim znanstvenim aparatom; piše jasno in teze rad ponazoruje s preglednimi tabelami v tekstu. Metoda, ki se je drži, je zgodovinsko-apologetična. V knjigi je zbranega zelo mnogo gradiva; navedena je tudi skoro vsa novejša literatura. Delo priča o solidni in globoki izobrazbi pisateljevi, ne prinaša pa novih, samostojnih znanstvenih rezultatov. Pisatelj zastopa vedno strogo konservativno stališče. Končno sodbo bo mogoče izreči, ko izidejo tudi ostali deli.

3. Toplo je treba pozdraviti misel, da se je tudi Biblični zavod v Rimu odločil izdati obsežnejši uvod v vse knjige sv. pisma. Pobudo za to je dala kongregacija »de seminariis et studiorum universitatibus«. Doslej je izšel prvi zvezek (v dveh delih), obsegajoč splošno introdukcijo v Stari in Novi Zakon (zgodovina kanona z dodatkom o staro- in novozakonskih apokrifih; zgodovina teksta)⁴. Celotno delo bo obsegalo štiri zvezke. Drugi zvezek bo prinesel posebni uvod v knjige SZ, tretji zvezek uvod v evangelije in Apd, četrti v apostolske liste in Razodetje sv. Janeza. Uvodi k posameznim knjigam so tako zamišljeni, da bo z njimi združena tudi eksegeza važnejših in težjih bibličnih mest. Zavod hoče izdati nekaj zares solidnega, na današnji znanstveni višini stoječega; zato ne bo vsega spisal en sam avtor, temveč vsak oddelek poseben pisatelj. Takoj pri prvem zvezku so sodelovali trije strokovnjaki, P. Joh. Ruwet S. J. (De canone), P. Joh. B. Frey (De libris apocryphis) in P. Alb. Vaccari (De textu). Prof. Vaccari je obenem glavni redaktor. Metoda v knjigi je zgodovinska. Pisatelji ne podajajo samo rezultate najnovejše znanosti, marveč posamezna vprašanja obdelujejo samostojno znanstveno. Kar je n. pr. napisal prof. Vaccari o zgodovini bibličnega teksta in o prevodih, zlasti o vulgati, je plod njegovega dolgoletnega študija in vztrajnega znanstvenega raziskovanja. Knjiga je pisana z vsem primernim znanstvenim aparatom. Ob koncu prvega zvezka je dodanih šest tabel na boljšem papirju (razvoj hebrejske pisave; fotografični posnetki starih svetopisemskih rokopisov).

³ Ruffini, Dr. E., *Introductio in S. Scripturam. Pars secunda: Introductio in Novum Testamentum. Liber I.* Torino, Soc. Editr. Internazionale; Roma, Ferrari 1925. Vel. 8^o (XXII + 447).

⁴ *Institutiones Biblicae, scholis accommodatae. Val. I. Lib. I.: De canone. Romae. E Pontificio Instituto Biblico 1925. 8^o (VII, 1—112). — Vol. I. Lib. II.: De textu. Ibid. 1926 (113—232).*

4. V novi (3. in 4.) izdaji je izšel kratki Sickenbergerjev kompendij⁵, to pot v ličnejši in prikladnejši obliki kot prej. Prednost tega uvoda pred Vogelsovim je v tem, da je tvarina obdelana kratko, jasno in zelo pregledno. Tudi literature navaja S. več kot Vogels. Nova izdaja je izpopolnjena z dodatki o novejši literaturi, sicer so pa avtorjevi nazori (n. pr. o sinoptičnem vprašanju: teorija dveh virov v modificirani obliki) ostali nespremenjeni. Za tistega, ki se hoče hitro orientirati v kakem vprašanju iz introdukcije, je ta kompendij dobro došel. Njegovo uporabnost dokazujejo ponovne nove izdaje (štiri tekomi 10 let).

5. Za privatno uporabo svojih slušateljev je izdal uvod v sv. pismo NZ prof. Urban Holzmeister v Innsbrucku⁶. Knjiža se dobi tudi v knjigotrštvu. V predgovoru naznanja pisatelj, da misli delo razširiti in izpopolniti ter potem izdati za širše izobražene kroge. A. Snoj.

Nov donesek k zgodovini cerkvenega razkola v 11. stoletju.

Ako sploh kje občutimo potrebo edino možne zgodovinske razlage, velja to čisto gotovo za grški razkol, ki je bil tudi po zunanje definitivno zapečaten l. 1054. Novo, lani objavljeno delo o Humbertu in Kerulariju¹ priča, kako je na podlagi kritike virov, s študijem še neraziskanega rokopisnega materiala in faktorjev, ki se nam na zunaj ne zde z vprašanjem v nobeni zvezi, mogoče zgodovinsko znanje poglobiti in razširiti in dogodke presoditi v novi luči. Zato bi ne bilo prav, ako bi Michelovo delo prezrli. Naslednje vrste naj nas z njim natančneje seznanijo.

Med vzroki grškega razkola pač lahko navajamo dejstvo, da sta se vzhodni in zapadni krščanski svet drug drugemu preveč odtujila,² vendar si tega medsebojnega odtujevanja ne smemo predstavljati v zgolj negativnem smislu. Vezi edinosti ni pretrgala napačnost nasprotnih teženj po različnih ciljih, marveč so mnogoštevilni zapletljivi ustvarili vozelo, katerega so končni dogodki presekali. Medsebojno odtujevanje, izvirajoče iz medsebojnega nepoznanja je rodilo razlike v mišljenju in pojmovanju, n. pr. nauka o sv. Trojici ali cerkvene ustave, a te razlike se po najnovejših raziskavanjih niso porodile iz shizmatične miselnosti kot take; tej so služile pozneje in ji služijo še danes. Tudi ni popolnoma točno, če rečemo, da se je odtujevanje med vzhodom in zapadom v kulturnih in nacionalnih ozirih zaradi svoje popolnosti

⁵ Sickenberger, Dr. Joseph, Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament³ (Herders theologische Grundrisse). Freiburg i. Br., Herder 1925 (XIV + 148).

⁶ Summa Introductionis in Novum Testamentum. Liber ad privatum auditorum usum editus. Oeniponte, Fel. Rauch 1924. 8^o, str. 236.

¹ Dr. Anton Michel, Humbert und Kerullarios. Studien. Erster Teil. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte herausgegeben von der Görresgesellschaft XXI. Band.) 8^o, VIII + 139. Paderborn 1925. F. Schöningh.

² vsled česar more zopetno medsebojno spoznavanje nasprotno voditi k edinstvu.

preneslo še na versko-dogmatično polje. Stvar je veliko bolj zapletena. Svojih etničnih diferenc Bizantinci niso izvajali iz pokolenja in jezika, marveč iz verskega mišljenja. Patriotična zavest se ni izražala v političnem, ampak v cerkvenem mišljenju. Zato je Kerularij dejal, da sta rimski katolicizem in bizantinski patriotizem očitno nasprotje. Ko je Fotij l. 867. nastopil proti zapadu, je našel mogočen odmev, ker je helensko ljudstvo videlo, da se more na ta način vzdigniti proti svojemu nekdanjemu gospodovalcu, Rimu. S Fotijem vzhod od cerkve še ni bil odtrgan, ampak je obstojala med Latinci in Bizantinci le nacionalna antipatija, ki se je izražala v cerkvenem mišljenju.

Na drugi strani pa je bilo pri Grkih z verskim mišljenjem v najtesnejši zvezi politično mišljenje. Dokler je obstojala enotna rimska država s sedežem v Carigradu, je bila tudi cerkev vključno mnogim razlikam še edina. Ustanovitev zapadnega rimskega cesarstva pa so Bizantinci smatrali za razkol. Z državo zrasla cerkev se je čutila razdeljena. Posledica tega je bila, da so Grki svoj odpad od Rima, središča krščanstva, smatrali za odpad Rima od Carigrada, središča države. Paradokсно sicer, a resnično. Motil bi se, kdor bi mislil, da se je tako pojmovan razkol izvršil vsled nepoznanja skupnih vezi. Ne, ampak ravno dvoboj za skupne vezi je po svojem nesrečnem izidu povzročil razkol. Pripomniti pa moramo, da sta nacionalizem in politika cerkveno mišljenje tako pokvarila, da je bil odkrit povratek k cerkveni edinosti nemogoč celo tedaj, ko so ga zahtevali politični interesi. Kar se je večkrat zgodilo pozneje, se je zgodilo prvič pod cesarjem Konstantinom IX. Monomahom, ki se je prizadeval za cerkveno edinost, a proti nacionalni volji ni mogel uspeti.

Michel nam riše, kako se je razvijal naznačeni boj v dobi od l. 963. do l. 1053. V kronanju Karla Velikega so na vzhodu že videli razpad cerkve. Vendar v karolinški dobi Bizanc še ni docela spoznal dalekosežnega pomena novega rimskega imperija, tudi so Bizantinci morali tedaj posvečati svojo pozornost drugim narodom, ki so skušali navaliti na vzhodno rimsko cesarstvo. Drugačne pa so bile razmere ob času Otona Velikega. Obnovitev zapadnega cesarstva l. 962. je na Carigrad učinkovala kakor bomba. Poleg tega se je zdela tudi Bizantincem dejanska posest starega Rima nujno združena z idejo svetovnega gospostva. Že sam Otonov nastop v Rimu in v spodnji Italiji sploh so smatrali za tiranstvo. Nemški ali nemško misleči papeži, ki so s pomočjo Otonov zasedli papeški prestol, so bili za Bizantince pravo pohujšanje, ki je našlo izraza v tem, da so jih črtali iz diptihov, dočim so pri liturgiji radi komemorirali papeže, ki so stali pod vplivom in varštvom Bizantincem prijaznega rimskega plemstva iz rodu Krescencijev. Bizantinci, Krescenciji in protipapeži (Bonifacij Franco kot protipapež Bonifacij VII. l. 974., vnovič l. 984.; l. 996. Janez Philagathos kot protipapež Janez XVI.) so bili naravni zavezniki proti nemški politiki v Rimu in proti »nezakonitim« cesarskim papežem. Cilj te bizantinske politike ni bil razkol — v to svrhu bi ne potrebovala protipapežev —, ampak

oblast nad starim Rimom. Ko tega cilja Bizantinci niso mogli doseči s prikrito politiko protipapežev, šele tedaj so se v isti namen poslužili razkola. Ko je namreč cesar Oton III. proti poizkusom protipapeža Janeza XVI. krepko ščitil prvega nemškega papeža Gregorja V. in tako obvladal Rim in tudi spodnjo Italijo, je bizantinski cesar Bazilij II. Bulgaroktonos avtokratično imenoval laika Sizinija za patriarha (996—999), ki je črtal papeža Gregorja V. iz diptihov in Fotijevo okrožnico o izhajanju sv. Duba zopet spravil na dan. Brez formalnega izobčenja je bila na ta način cerkvena edinstvo očitno pretrgana. Gregorju V. je sledil prvi francoski papež Silvester II., ki je tudi prejel tiaro iz rok Otona III. Vojni položaj v južni Italiji je trajal dalje. Zato je najbrž iz opozicije povzdignil Bazilij II. Fotijevega sorodnika Sergija II. (999—1019) na patriarhalni sedež. Tudi ta patriarh se je opiral na Fotijevo okrožnico, vsled česar je pod njim Sizinijev razkol trajal dalje; šele o naslednjem papežu Janezu XVIII. (1003—1009) čitamo, da je zopet pridobil vzhodne dežele za cerkveno edinstvo nazaj.

Zanimivo je, kako je do tega prišlo. Po smrti zadnjega Otona (1002) in zadnjega od Otonov odvisnega papeža Silvestra II. (1003) je Carigrad s pomočjo Krescencijev krenil s svojo politiko mahoma v ravno nasprotno smer, zasledujoč isti politični cilj. Da si ne bi zopet pridobil svojega vpliva na Rim nemški kralj (Henrik II.), so Krescenciji s pomočjo svojih papežev Janeza XVII. in Janeza XVIII. obnovili cerkveno zvezo med Rimom in Carigradom. To dokazuje, da je bil patriarh Sergij II. le slepo orodje v rokah cesarjevih in da je tudi Filioque služil le političnim tendencam. Isti patriarh pa je naslednjega papeža Sergija IV. (1009—1012), ki ni bil več od stranke Krescencijev, iz diptihov črtal. Naslednji papeži Benedikt VIII., Janez XIX., Benedikt IX., Klemen II., Damaz II. in Leon IX. so stali na nemški politični strani. Rim je bil v nemški oblasti. Zato je morala tudi cerkvena ločenost trajati pod patriarhoma Evstatijem (1019—1925) in Aleksijem (1025—1043) tja do političnih unijskih poizkusov pod cesarjem Konstantinom IX. in patriarhom (od l. 1043.) Kerularijem, ne da bi v polemičnih spisih stopala na dan. Bila je to doba premirja.

Kritično prerešetani viri nam izpričujejo, da je bil razkol patriarha Sergija II. zadnji. Kerularija n. pr. Niketas Nicejski v tem oziru sploh ne omenja. Peter Antiohijski govori l. 1054. o dolgotrajni neslogi in needinosti, ki nima konca, ter pravi, da se boji, da ne bi Kerularij, ki hoče razkol popraviti, stvari še poslabšal. Patriarhu Kerulariju niti njegov strastni nasprotnik kardinal Humbert ne očita, da bi bil on papeža črtal iz diptihov. Le ako je razkol že prej obstojal, si lahko razlagamo, zakaj papež Viktor II. ni zameril Humbertu, da se mu njegova pogajanja niso posrečila in zakaj so Latinci Humbertovemu nastopu pripisovali celo uspeh. Zanimivo je, da za vzroke tega razkola po lastni izjavi ne vesta niti času tako bližnji priči kakor Niketas Nicejski in Peter Antiohijski, dasi sta tako povpraševala po njih. Ne vesta, ali je ta

shizmatični položaj ustvarilo zametavanje kake dogme ali kaka novotarija ali kaj drugega. Zdi se torej, da vzroki razkola niso imeli verskega značaja. Za to govori tudi lahkota, s katero so reševali verske difference in se glede njih zedinili.

Dobe premirja pa je bilo konec, ko se je pojavila nova politična struja. V spodnji Italiji, na kateri so bili zainteresirani Latinci in Bizantinci, so začeli prodirati Normani. Proti njim je skušal osnovati bizantinsko-rimsko-nemško zvezo langobardski vojvoda katolik Argyros, s katerim se je patriarh Kerularij nahajal v prepiru že od l. 1050. Ker je bila taka zveza po tedanjih nazorih mogoča le na podlagi cerkvene edinosti, se ji je v strahu za svojo avtokefalnost patriarh Kerularij ustavljal. Zato se ni zgodilo slučajno, da se je do tedaj bolj ali manj speči shizmatični duh probudil in se oglasil v literarni polemiki. V sporazumu s Kerularijem je bolgarski nadškof Leon Ohridski naslovil na »vse frankovske nadškofe«, zlasti Apulce in na papeža samega žaljivo pismo, v katerem dokazuje proti Latincem pravovernost Bizantincev, in sicer ne na podlagi spekulativnih prepornih vprašanj Fotijejevih, ampak iz najmalenkostnejšega ritualizma. Latince pod smrtnim grehom poziva k spreobrnjenju.

Papež je na to pismo moral odgovoriti. Iz vsake najmanjše zahteve se je videlo, da si hočejo Bizantinci prilastiti primat. Zato je bilo treba najprej na splošno razložiti pomen rimske stolice, potem pa zavrniti vsak očitek proti Latincem posebej. Za podlago temu naj bi služila zbirka citatov iz cerkvenih očetov.

Splošen odgovor na pismo Leona Ohridskega podaja takozvano prvo pismo papeža Leona IX. patriarhu Kerulariju. Michel dokazuje, da je avtor tega pisma kardinal Humbert, da nadalje specialni odgovor ni nič drugega kakor Humbertov Dialog in da nam je pri zbirki patrističnih citatov misliti najprej na Eneja Pariškega († 870).

Važnost prvega pisma Kerulariju značijo visoki nazori o univerzalnem pomenu rimskega škofa. Iz njega se že oglašča formula o papeški nezmotljivosti (*ex cathedra*). Pismo se poziva na Konstantinovo darilo in je v celoti, kar se da, ostro: Grkom očita več kot 90 herezij in napada Kerularija kot nevednega, intolerantnega in ošabnega patriarha. V posameznih točkah se peča s pamfletom Leona Ohridskega Humbertov Dialog. Za zbirko patrističnih citatov je Humbertu služilo delo Eneja Pariškega, katero je ta napisal proti Fotiju. Enejeva zbirka je morala biti vsled svoje ostrosti proti Grkom Humbertovemu bojevitemu značaju gotovo všeč. Zanimivo je, da se proti Grkom sklicuje na Konstantinovo darilo kot prvi privatno Enej, kot prvi uradno pa Humbert. Enejeva zbirka z vso odločnostjo brani primat rimske stolice kakor tudi različne ritualne in disciplinarne navade zapada.

Med tem, ko je Humbert pripravljajl prvo pismo Kerulariju, svoj Dialog in patristično zbirko kot odgovor na pismo Leona Ohridskega, se je politični in cerkveni položaj v Carigradu spremenil. Dne

18. junija 1053 so Normani pri Civitate papeževo vojsko pobili, malo prej pa je tudi Argyros doživel od strani Normanov pri Sipontu hud poraz. Vest o teh porazih je napravila v Carigradu mučen vtis in obenem naglasila potrebo ozke politične, vojaške in cerkvene zveze z Rimom in nemškim cesarjem. Pod pritiskom teh dejstev je moral Kerularij svojo opozicijo opustiti. V svrhu medsebojnega dogovora je knez Argyros v sporazumu s papežem poslal v Carigrad tranijskega škofa Janeza, ki je našel že pripravljena tla. Skof je pokazal patriarhu rimsko kurijo v tako prijazni luči — Leon IX. je bil tudi v resnici milega in prikupljivega značaja —, da je pozneje patriarh na podlagi teh vtisov poznejša stroga poslaniška pisma proglasil za potvorbe. Patriarh je poslal papežu prijateljsko pismo. Po cesarjevi volji pa naj bi prišli v Carigrad posebni papeževi poslanci ter izravnali še zadnje diference.

S prekipevačim veseljem je papež sprejel te mirovne glasove. Ko sta bila strogo polemični Humbertov Dialog in prvo papeževo pismo vprav gotova, je bilo za mirovno poslanstvo sestavljenih dvoje novih pisem, eno za cesarja, drugo za patriarha. Za poslance je Leon IX. izbral kardinala Humberta, škofa mesta Silva Candida, nadalje Petra, nadškofa mesta Amalfi, in kancelarja Friderika iz lotariške vojvodske hiše, poznejšega papeža Stefana IX.

Bojevitemu značaju teh poslancev so odgovarjala tudi pisanja, ki so jih vzeli s seboj. Marsikatere misli in mnoga mesta v pisemih na cesarja in patriarha so naravnost povzeta iz prejšnjih Humbertovih spisov. V drugem pismu na patriarha se ponavlja srditost Humbertovega Dialoga; takoj spoznamo, da bije v njih polemična žila Humbertovih protisimonističnih knjig.

Prvo pismo patriarhu ni bilo odposlano. Kakor v prvem pismu pa Humbert tudi v drugem pismu zelo ostro graja naslov »ekumenskega patriarha«. Navdušuje se le za petrinsko patriarhalno idejo (Rim, Aleksandrija, Antiohija), ki jo je povzel iz Gregorja Velikega. Humbert s tem ni pokazal diplomatske modrosti, ker je načel nova ali pozabljena vprašanja, preden so bila tekoča vprašanja rešena. Za diplomatsko umetnost se očitno ni brigal. Bizantinsko cerkev neprenehoma imenuje »hčer«, pač, ker jo je ustanovil stari Rim. Na široko razpravlja potem o opresnem kruhu po besedi in smislu čisto tako kakor v Dialogu ter zopet graja Bizantince. Sklepa, da z onimi, ki ostanejo v zmoti, ne more biti miru, kajti zaman spoštuje očeta (Boga), kdor krade čast materi (Rimu). Taki ne tvorijo več cerkve božje, ampak (kakor simonisti) sinagošo hudičevo.

Humbert je tudi avtor papeževega pisma cesarju Konstantinu IX.; v njem izraža svoje upanje, da bo cesar z vso svojo avtoriteto, ki naj izhaja po cesarju Konstantinu Velikem kakor vsa druga laična oblast iz rimske cerkve, posredoval za mir in se hvaležno zavzel za čast in ugled rimske cerkve, duhovne matere vseh kristjanov. Vsled strašnega divjanja Normanov, ki ga slika s krepkimi potezami, pravi, da pričakuje papež pomoč od obeh svojih »rok«, bizantinskega in rimskega cesarja. Papež ne išče nič svojega, ampak

le, kar je Kristusovo. Kakor drugod, slavi Humbert tudi tu rimskega cesarja Henrika III., dočim spominja Konstantina po etimologiji njegovega imena na Konstantinovo darilo, ki ga na široko razgrinja pred cesarjevimi očmi, in zahteva, da ga brani.

Iz spoznanja, da je Humbert avtor poslaniških dokumentov, slede velezanimivi zaključki, ki nam kažejo tako imenovani Kerularijev razkol v novi luči. Kakor na Fotija, tako bo treba tudi na Kerularija odslej drugače gledati. Ko vidimo, s kako brezobzirno samozavestjo in bojevitostjo nastopa Humbert v pismih na patriarha, nam je žal, da je bil voditelj latinskega poslanstva tako nesrečno izbran; namesto z izzivanjem bi bil moral v tako ugodnih zunanjih okoliščinah nastopati ravno nasprotno, irenično. Glede papeževega pisma bizantinskemu cesarju nam dosedaj ni bilo mogoče razložiti pogrešene diplomatične poteze, da se je v tako neprimernem času načelo vprašanje o Konstantinovem darilu. Če sedaj vemo, da je avtor tega pisma Humbert, ki je tako gorel za Konstantinovo darilo, nam stvar postane jasna. Lahko rečemo, da je Humbert veliko bolj kot Hildebrand delal za njegovo uveljavljenje. Še bolj pogrešen, in če naj bi bil avtor pisma Leon IX., še manj razumljiv, je bil predlog, naj se vrnejo Rimu njegove častne pravice in patrimoniji v bizantinski državi.

Dejstvo, da je Humbert avtor tega pisma, pa ima še večji pomen: iz tega dejstva spoznamo, da je bil Humbert prvi, ki je zastopal tako imenovane gregorijanske nazore o politični oblasti. Po pismu cesarju Monomahu izvira tudi bizantinska cesarska krona iz starega Rima. Stari Rim je izvor vseh krščanskih vladarskih oblasti. Laične oblasti (oblast vzhodnega in zapadnega cesarstva) so le »roke« skupne svetovne sile pod vodstvom papeštva.

Poleg pisma je Humbert izročil patriarhu tudi svoj polemični Dialog, in sicer najbrž kot papeški spis. Kerularij je imel tedaj prav, ko je vsa poslaniška pisanja smatral za dela poslancev, akoprav njegov očitek o potvorbi ne velja, ker jih je Humbert izdelal kot papežev državni tajnik. Zopet je Humbert storil usodepoln korak s tem, da je pri svoji mirovni misiji izročil patriarhu tako strogo polemičen spis. Kot orožje za pričakovani boj za primat in za Filioque pa je imel pri sebi pripravljeno še prvo pismo na Kerularija in patristično zbirko.

Umljivo je, ako je patriarh na tako ostra pisanja s strastjo zavzel svojo prejšnjo opozicijo. Tako težke izgube časti in oblasti ni maral sprejeti niti za svojo osebo niti za patriarhalni sedež.

V boju, ki se je na ta način z vedno večjimi sovražnostmi začel razvijati, je kardinal Humbert izdelal v Bizancu tri važne spise: zelo osebno zavrnitev meniha Nikete (Pectorata), s katerim je zmagovito disputiral v samostanu Studionu, dalje zbirko patrističnih tekstov o Filioque, katero je namenil cesarju, in končno strastno ekskomunikacijsko bulo, ki je nesrečni, na tihem že davno izvršeni razkol med vzhodno in zapadno cerkvijo tudi na zunaj zapečatila.

V času, ko se je bivanje poslancev v Carigradu že bližalo svojemu koncu, je stopilo vprašanje o Filioque v nov stadij. Versko razliko Filioque so poznali spodnjeitalski Grki in Rimljani, v Carigradu se v drugem razkolu (pod patriarhom Sergijem II.), kakor se zdi, o tem sploh ni razpravljalo, temveč se je ves prepir nanašal na vprašanja o opresnem kruhu, o sobotnem postu in o obredih. Po izjavi (jul. 1054) dobro poučenega patriarha Petra iz Antiohije je bizantinski patriarh smatral Latince v nauku o sv. Trojici za popolnoma pravoverne, prepiral se je le glede opresnih kruhov; po lastni izjavi ni nevedni patriarh Kerularij do zadnjega ničesar vedel o tej stari kontroverzni točki. Rimljani so veroizpoved anti-hihijskega patriarha tudi brez Filioque smatrali za pravoverno (po zgledu Leona III., Janeza VIII. in Skota Erigena), čeprav so imeli tudi Filioque za versko resnico. Vkljub tozadevni disputaciji na do sedaj neznanem koncilu v mestu Bari l. 1053. ni do junija l. 1054. nihče od Latincev spominjal Bizantincev na to točko. Najbrž je spravil v razpravo to staro kontroverzno slavni polihistor na cesarskem dvoru, Psellos, ki se je za vprašanje zanimal. Že v svoji disputaciji z Niketo se je Humbert nediplomatično dotaknil vprašanja o Filioque. Po ugovorih Bizantincev se je vnel prepir, ki so ga Latinci z naglico in ogorčenostjo prekinili, preden so bila vprašanja pojasnjena. Zato je Humbert dne 24. jun. v cesarjevi navzočnosti razpravljaj o Filioque na podlagi svoje patristične zbirke o Filioque, ki jo je naslovil na cesarja in ki jo je sedaj prvič izdal Michel po edinem zanimivem rokopisu iz 12. stol., nahajajočem se v Bruslju. Med patrističnimi latinskimi in grškimi teksti, ki so bili pred Humbertom deloma neznani, zavzema odlično mesto Avguštin. Izmed prejšnjih zbirk o Filioque se zdi, da mu pismo papeža Hadriana Karlu Velikemu ni bilo znano. Od latinskih pisateljev, ki jih je uporabljal, se razlikuje v tem, da pozna in uporablja, ker je bil več grščine, tudi grške cerkvene očete. Humbert se skuša približati grškemu pojmovanju *δι' υἱοῦ*; grški ugovor, da bi dvojnemu principu odgovarjal dvojni sv. Duh, uspešno zavrača. Helensko mišljenje in helenski (ravnočrtni) diagram se javlja v citatih in razlagah Cirila (?), oziroma Evlogija Aleksandrijskega, da izhaja sad iz korenine in iz veje, ter Leona IX., da je Oče studenec in da morje ne sprejema vode samo iz studenca, ampak iz studenca in potoka. Vsa spiracijska sila Sinova izhaja iz Očeta tako, da izhaja sv. Duh prvotno (principaliter) iz Očeta, a zaeno (communiter) od obeh (de utroque). Prvotnost (principalnost) Očeta ne izključuje sodelovanja Sinovega, ampak je to soodelovanje potrebno, ker je sv. Duh skupna vez (communio) obeh. Fotijev ugovor o ščitih omenja, a se mu ne zdi vredno, da bi se pri njem mudil.

S svojim govorom pa pri danem razpoloženju ni mogel imeti uspeha, tudi če bi proti domnevi o dvojnem principu veliko bolj ostro naglašal spiracijo tamquam ab uno principio v Avguštinovem smislu. Grki so bili tako prežeti Fotijevega mišljenja, da so mu čisto slepo sledili. Tako mu je sledil Kerularij v svoji zbirki patri-

stičnih tekstov, ki naj bi veljala kot odgovor na Humbertovo zbirko. Tudi Kerularijevo zbirko bo Michel prvič izdal. Isti duh veje iz sinodalnega pisma z dne 20. julija 1054., s katerim je Kerularij obsodil papeževe poslanca, poslužujoč se v veliki meri Fotijeve okrožnice. Kerularij v svojem srdu sploh ni hotel imeti s papeževimi odposlanci ničesar več opraviti, iz sovraštva jim je prepovedal maševati, demagoško je ščuval proti njim grško ljudstvo in grajal celo uniji prijaznega cesarja. Tako se je zgodilo, da je Humbert izdal svojo ekskomunikacijsko bulo in zapečatil razkol.

Michel nas končno opozarja še na neki do sedaj neimenovan vir, iz katerega si moremo razlagati motive Humbertovega nastopa v boju s Kerularijem. To so spisi in zgled papeža Gregorja Velikega. Zanimiva je paralela apokriziarja Gregorja v boju s patriarhom Evtihijem na eni strani in kardinala Humberta v boju z Niketo na drugi strani. Razlika je le ta, da pri Gregorjevi disputaciji ni šlo za unijo kakor pri Humbertovem poslanstvu. Še veliko važnejše je dejstvo, da se je Humbert v pobijanju naslova »ekumenskega patriarha« docela postavil na stališče Gregorjevega pojmovanja. Da je Gregor v svojem času energično nastopil proti novemu naslovu, ki ga je bilo mogoče najrazličneje razlagati, je bilo umljivo in pravilno. A da je Humbert po 450 letih, odkar se je naslov udomačil, pri svojem mirovnem poslanstvu z isto oostrostjo na novo odprl staro rano, je bil očitno napačen korak, ki ga tudi Gregor Veliki ne bi odobral. Če bi se bil Humbert zadovoljil vsaj s faktičnim priznanjem rimskega primata od strani Bizantincev, bi se njegovo pogajanje za unijo ne bilo začelo pod vtisom, ki je bil vse kaj drugega kakor *captatio benevolentiae*.

Takozvani Kerularijev razkol znači po svojem postanku prvi veliki, čeprav morda neodkriti, poizkus sprave iz političnih motivov, po svojem izidu pa znači žalostni konec dolgotrajnega shizmatičnega razvoja.

O neuspehu svojega poslanstva je Humbert poročal v svojem kratkem pismu, naslovljenem najbrž na papeža Viktorja II., ki tvori podlago njegovemu obširnejšemu pregnantnemu poročilu, takozvani *Succincta Commemoratio*, in katerega bo izdal Michel po citiranem rokopisu. Strmeti moramo nad plodovitostjo učenege, za cerkev in cerkveno reformo tako gorečega kardinala Humberta, ki je tekom enega leta samo o grškem prepiru izdal 10 spisov.

Z ugotovitvijo vloge, ki jo je pri Kerularijevem razkolu imel kardinal Humbert, si ne razlagamo veliko jasneje samo grškega razkola, ampak tudi marsikaj drugega, kar je za splošno cerkveno zgodovino tiste dobe velike važnosti. Ako je Leon IX., ki je bil drugačnega značaja kakor Humbert, izbral ravno njega za glavnega posredovalca v pogajanjih z Bizantinci, ni, kakor smo že rekli, sicer zadel ravno na pravega moža, a da mu je poveril to svojo veliko srčno zadevo, dokazuje, da je užival pri njem Humbert neomejeno zaupanje. Humbert in ne Hildebrand je bil tisti, ki je kot mogočni minister in rimski državni tajnik prvi posegel v vzhodne

zadeve. Hierarhične ideje, za katere se je vnel pozneje boj, nahajamo več ali manj že pri Humbertu. Gregorja VII. smatramo lahko za Humbertovega učenca, vkolikor si je svoje nazore o primatu pridobil v lotarinški pravni šoli. Humbert je več kot neizprosni borec proti Berengarju. Vse reformne težnje, boj proti simoniji, klerogamiji in laični investituri, rimsko premoč v spodnji Italiji na podlagi Konstantinovega darila, restavracija starega rimskega patriarhata in petrinskih patriarhatov na vzhodu, politično nadoblast papeštva je že v Leonovem času brezobzirno zagovarjal Humbert, ki nastopa tudi radikalneje kakor Peter Damiani. Gregor VII. in Leon IX. sta bila bolj »desna roka« tedanje reforme. Z eno besedo lahko rečemo, da je pod Humbertovim vodstvom storilo reformirano papeštvo tisti energični korak, ki ga je privedel do hildebrandinske moči.

Michelovega dela, ki nam v novi luči kritično pojasnjuje vzroke grškega razkola, moramo biti veseli, vkljub temu, da je po tiskovni pomoti izpadlo šest strani; a ta nedostatek se bo dal popraviti. Med literaturo citira pisatelj tudi Bogoslovni Vestnik.

J. Turk.

b) Ocene.

Jugie Martinus, *Theologia dogmatica christianorum orientali-um ab Ecclesia catholica dissidentium*. Tomus I.: *Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum origo, historia, fontes*. 8^o, 727. Parisiis 1926, Letouzey et Ané.

Polje, katerega se je lotil pisatelj, je še malo obdelano. Najobširneje je doslej o teh predmetih pisal Avrelj Palmieri (*Theologia dogmatica orthodoxa* I. 1—2, Florentiae 1911—1913); zbral je ogromno gradivo, a obdelal je samo nekoliko delov, omagoval je v ogromnem gradivu in mu ni mogel dati zadosti zaokrožene pregledne oblike. Jugie pa nam je v pričujoči knjigi podal poskus preglednega kompendija za znanstveno in šolsko rabo; obdelano gradivo je mnogo obsežnejše nego pri Palmieriju, a vendar se mu je dobro posrečila oblika preglednega kompendija. Pisatelj se zaveda, da to polje še ni toliko obdelano in ne toliko zrelo, da bi bilo že mogoče pisati dovršene kompendije, a vendar je pogumno pričel orati ledino, ker se to pač ne sme več odlašati; katoliška cerkev in teologija je trpela že veliko škodo, ker se je to polje zanemarjalo. Jugie je za to delo usposobljen kakor malokdo. Nad deset let je bil profesor v grško-bolgarskem bogoslovnem semenišču v Kadi-Köju (Kalcedon) pri Carigradu, kjer je predaval dogmatiko s posebnim ozirom na vzhodno cerkev, štiri leta (1918—1922) pa je bil profesor papeškega Vzhodnega instituta v Rimu; v tej službi je sestavil predavanja, ki so deloma zbrana v pričujoči knjigi. To je prvi zvezek obširnega dela; drugi zvezek bo sistematično obravnaval vzhodno teologijo (dogmatiko) s posebnim ozirom na sporna vprašanja, tretji pa bo obsegal teologijo nestorianskih in monofizitskih cerkva.

V uvodu (str. 7—15) prav primerno in skromno pojasnjuje težave in važnost knjige. Katoliška teologija je to polje zanemarjala v škodo znanosti in cerkvi. Ločeni vzhodni teologi pa so ustvarili malo preglednih sistematičnih del; v vzhodni teologiji pogrešamo sistema in doslednosti, celo šolski kompendiji si v važnih vprašanih nasprotujejo.

Z bogoslovnega in psihologičnega stališča smemo na splošno odobravati pisateljeva pojasnila o navadnih nazivih za ločeno vzhodno cerkev (16—31); samo o naslovu »pravoslaven« (26) bi želeli nekoliko več pojasnil. (Gl. M. de la Taille v »Orientalia Chr.« nr. 21, febr. 1926: De Oriente.) Prav dobro irenično razpravlja o dobri veri (bona fides) ločenih vzhodnih kristjanov. To vprašanje še nekoliko pojasnjuje v preglednem poglavju o odnosu ločenih kristjanov do katoliške cerkve, ali so ločeni kristjani člani prave cerkve (32—44). Piše jako tolerantno. V vprašanju o članih cerkve (str. 37—38) bi želeli več preciznosti. Praktično je razpravljanje o načinu, kako naj se ločeni kristjani privedejo k spoznanju prave cerkve.

Po teh uvodnih pojasnilih razpravlja jako obširno (47—391) o bizantinskem razkolu, iz katerega je izšla posebna teologija ločene vzhodne cerkve (grško-slovanske). Tu čitamo zanimiva in pregledna poglavja o povodih in vzrokih razkola, zgodovino in psihologijo razkola. V tem je imel pisatelj že več predhodnikov, posebno Hergenrotherja i. dr. A vendar je pisatelj v načinu razpravljanja samostojen, obenem pa piše jasno in prijetno, da se čita z velikim zanimanjem. Vmes obravnava zgodovino in vsebino glavnih spornih vprašanj, predvsem o primatu in o izhajanju s v. Duha v Fotijevi dobi (110—263) in razvoj teh preprirov do Mihaela Cerularija (279—310), ko se je pridružil še resen spor o rabi opresnega kruha (az ymi) za evharistično daritev (311—343). Bolj na kratko razpravlja o vzrokih razkola po mnenju grških in ruskih teologov in historikov od 12. do 19. stoletja (374—591).

Drugi, skoraj istotako obširni traktat (392—641) podaje pregled zgodovine bizantinske, pozneje grške in slovanske vzhodne teologije. Tudi v tem traktatu je pisatelj mogel uporabljati rezultate drugih znanstvenikov, a ti so tako pomanjkljivi, da je moral pisatelj mnogo dopolnjevati in popravljati.

Tretji krajši traktat (642—682) razpravlja o virih vzhodne teologije, o sv. pismu, o posebnem ruskem nauku o kanonu sv. pisma, o tradiciji, o simboličnih knjigah; ob koncu je razprava o češčenju Fotija v vzhodni cerkvi (683—692) z novimi podatki o tem vprašanju.

V vseh važnejših poglavjih se razodeva pisatelj, ki ne povzema samo rezultate drugih znanstvenikov, marveč tudi samostojno raziskuje in ki je napisal že mnogo znanstvenih raziskav; razodeva se učenjak, a obenem izvežban profesor, ki zna ob kratkem podati pogloblitve rezultate in pregleden pouk s poudarkom važnejših stvari in značilnejših potez. Sam se zaveda, da v tako malo obdelani tvarini ni mogoče podati dovršenega kompendija in da se nahajajo

v njegovem delu še mnogi nedostatki. Tvarina je tako obširna, da nisem mogel vseh poglavij natančno preiskati. Zato navajam samo nekoliko podrobnosti.

Ko razpravlja o pojmu razkola (str. 16—17), bi moral omeniti, da se je po vatikanski definiciji primata vprašanje nekoliko premenilo. Isto dejstvo je treba poudarjati pri razpravljanju o vzhodni polemiki proti primatu; čim bolj se je v katoliški teologiji poudarjal primat (proti protestantom, galikancem i. dr.), tem bolj se je pozornost vzhodne polemike obračala na to točko, predvsem pa po vatikanski definiciji.

Vprašanje o cerkvenem članstvu heretikov in razkolnikov (37—38) ni zadosti točno rešeno; gl. mojo »Cerkev« str. 274, nr. 187, 3.

O dopisovanju papeža Janeza VIII. s Fotijem je strasburški profesor A m a n n v »Dictionnaire de théol. catholique« zv. 8, st. 607—609, postavil hipotezo, da so bila papeževa pisma pisana v dvojni redakciji, t. j. da je papež po razgovoru s carigrajskimi poslanci prvotno redakcijo nekoliko ublažil. Jugie (str. 143—144) kratko odklanja to hipotezo, a stvar bi bila vredna večje pozornosti.

Na str. 280 trdi, da so se prve poteze teorije pentarhije pojavile v 9. stoletju in se popolnoma razvile v 11. stoletju; a v resnici se je pentarhija pojavila že prej in je že v 9. stoletju dosegla višek, v 11. stoletju se je samo bolj razširila.

V razpravi o Petrovem in papeževem primatu v Fotijevi dobi in pozneje (279—286 i. dr.) bi bilo dobro ločiti med priznavanjem Petrovega in papeževega prvenstva; kakor nekateri protestanti, tako tudi nekateri vzhodni teologi priznavajo samo Petrovo prvenstvo, a zametajo papeževo, ker bodisi tajé, bodisi prezró medsebojno zvezo obeh.

Za slavistiko in za našo zgodovino so važni Jugievi dokazi (str. 310 in »Echos d'Orient« 1924, str. 5—8), da je Theophylakt res pisatelj grške legende o Klementu Bolgarskem s podatki o sv. Cirilu in Metodu in njihovih učencih.

V grškem spisu »Proti Frankom« se med »latinskimi zmotami« navaja, da Latinci trdijo, da se sme Bog slaviti samo v treh liturgičnih jezikih. Proti temu se je boril že slovanski apostol sv. Ciril, kakor se obširno navaja v staroslovenski legendi. Tu bi bilo zanimivo vprašanje, če so v tej točki Slovani (staroslovenska legenda) kaj vplivali na Grke; Grki sami niso imeli toliko razloga, da bi to poudarjali, ker tudi sami niso radi dovoljevali novih liturgičnih jezikov.

Na str. 384—385 se omenja, kako ruski historik A. P. Lebedev sodi o razkolu; a treba bi bilo pripomniti, da tako ostro in enostransko sodi v knjigi za šolsko rabo, a v poznejši bolj samostojni knjigi (Duhovenstvo drevnej vselenskoj cerkvi, Moskva 1905, str. 243—244) sodi o istem vprašanju bolj objektivno.

Karakteristika bizantinskih, grških in ruskih teologov je na splošno dobra, kratka in jasna, a o mnogih pisateljih bi želeli nekoliko več opazk, posebno o novejših grških teologih (534—537), še bolj pa o Homjakovu (609), Solovjevu (610), Makariju in Malinovskem (612—614).

V pregledu srbske teologije (635—637) je mnogo netočnosti. Belgrajska bogoslovska fakulteta je bila ustanovljena leta 1920. (ne 1905). Netočno se navajajo srbski bogoslovni in cerkveni časopisi. Važnejše srbske bogoslovne časopise iz predvojne dobe in njih točne naslove bi pisatelj mogel najti v »Slavorum litterae theol.« 1905 in sl. Tam se navajajo in deloma ocenjajo: Vesnik srpske crkve (Belgrad), Hrišćanski Vesnik (Belgrad), Istočnik (Sarajevo), Glasnik pravoslavne crkve (u kraljevini Srbiji), Glasnik pravoslavne dalmatinske crkve (Zadar), Bogoslovski Glasnik (Srem, Karlovci). V povojni dobi so nastali: Glasnik srpske pravoslavne patriaršije (Srem, Karlovci), Srpska crkva (Sarajevo 1919—1920), Hrišćanski Život, Bogoslovlje (Belgrad 1926), obnovil se je »Vesnik srpske crkve« (Belgrad).

Na str. 227 navaja moj latinski prevod Metodovega nomokanona, ki sem ga objavil v knjigi »Cerkveno prvenstvo«, a bolje bi bilo, če bi navedel

uglajeni prevod iz knjige »Cerkev«, str. 185—187; smel bi omeniti, koliko je svoj prevod izpopolnil na podlagi mojega prevoda.

Naslove ruskih knjig navaja samo v latinskem prevodu, očitno zato, ker ima prevelike težave s transkripcijo ruske cirilice; transkripcijo ruskih imen je skušal prilagoditi francoskemu pravopisu, a tako, da je težko, včasih celo nemogoče spoznati prvotno obliko. Zapadni teologi se bodo pač morali zediniti za kako primernejšo transkripcijo.

V knjigi je ostalo še veliko številno tiskovnih pomot.

Jugievo delo spada med najvažnejše pojave v novejši katoliški teologiji.¹ Gotovo bo znatno olajšalo in pospešilo zanimanje za vzhodno teologijo. Vsak izobraženejši duhovnik, posebno pa vsak profesor bogoslovja bi moral to knjigo poznati. Katoliška teologija se mora končno pričeti primerno ozirati na vzhod. Sedanje stanje katoliške teologije v tej smeri je nevzdržno. Znano je, da sedanji sveti oče katoliško teologijo resno opozarja, naj se v tej smeri preorientira. Ta orientacija se ne sme več odlašati. Očitno je, da bi tukaj mogli mnogo pripomoči vprav katoliški Slovani. Neslovanski zapad bi o nas sodil jako neugodno, ako bi mi to polje zanemarjali.

F. Grtvec.

1. Spáčil, P. Theoph. S. J., *Doctrina theologiae Orientis separati de sacramento baptismi*. [Orientalia Christiana VI, 4.] 8^o, 87 str. Roma 1926, Pont. Institut. orientalium studiorum (Piazza della Pilotta 35).

2. Freericks, Dr. Herm., *Die Taufe im heutigen Protestantismus Deutschlands*. Eine dogmatische Studie. [Münsterische Beiträge zur Theologie H. 6.] 8^o, XII in 238 str. Münster i. W. 1925. Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung.

Dve temeljiti monografiji o zakramentu sv. krsta po nauku pravoslavne in nemške protestantske teologije.

1. P. Spáčil je raztegnil svoje raziskovanje na simbolične knjige pravoslavne cerkve (na veroizpovedi Petra Mogila, Dositeja in Metrofana Kritopula, na dekret carigradske sinode iz l. 1672. proti Cirilu Lukarisu², na odgovore patriarha Jeremija II. würtemberškemu teologom in na Filaretov katekizem) ter na novejše grške in ruske teologe. Omejitev na novejšo teologijo, t. j. na one od srede 19. stol., je stvarno upravičena, ker so ti vse posneli, kar so starejši važnega povedali. Svoja 79 strani polneča izvajanja — 10 strani se porazdeli na naslov, predgovor, seznam literature in kazalo — je Sp. razvrstil v 7 paragrafov in 112 krajših odstavkov. V § 1. analizira nauk simboličnih knjig, ki ga v § 2. sintetično podaje in primerja s katoliškim naukom. Simbolične knjige terjajo za krst trikratno potapljanje, nekatere kot za veljavnost potrebno; nejasen je njih nauk o veljavnosti krsta, ki ga podeli laik razen slučaja skrajne sile, ali heretik;

¹ Apostolstvo sv. Cirila in Metoda v Ljubljani (in v Zagrebu) ima na razpolago nekoliko izvodov po znižani naročniški ceni 80 Din.

² Ta carigradska sinoda se je vršila istočasno z bolj znano jeruzalemsko. Prim. A. Diomedes Kyriakos, *Geschichte der Orientalischen Kirchen*. Übers. v. E. Rausch (Leipzig 1902) 102.

s katoliškim naukom se ne sklada trditev, da dobi krščeni otrok opravičenje po veri staršev ali botrov. V § 3. je pregledno sestavljen nauk novejših grških in ruskih teologov in ta pregled izpopolnjujeta naslednja paragrafa. V § 4. zvmemo, da imajo nekateri teologi trikratno potapljanje za bistveno, drugi pa za edino legitimno, oblikanje pa le v sili ali celo le v skrajni sili dopustno. Še večjo neizvestnost nam kaže § 5. v vprašanju o veljavnosti krsta, podeljenega izven pravoslavne cerkve, torej tudi katoliškega krsta. Praksa vzhodnih cerkva ni bila in ni enotna. Obširneje pojasnjuje pisatelj nauk grških teologov o oikonomiji, češ, da more cerkev krstu, ki se podeli izven pravoslavne cerkve in je sam po sebi neveljaven, priznati veljavnost. Rusi imajo katoliški krst za veljaven, v utemeljevanju pa se ne izražajo točno in določno. V § 6. primerja avtor nauk pravoslavnih teologov s katoliškim in našteva razlike. V 7., najboljšežnejšem paragrafu razpravlja o treh najvažnejših razlikah ter dokazuje: 1. da je veljaven krst, ako se tudi izven slučaja sile podeli z oblikanjem ali škropljenjem; 2. da je veljaven krst, naj se podeli v cerkvi ali zunaj cerkve, naj ga podeli vernik ali nevernik, ako se le porabi veljavna materija in forma in ima krstitelj namen storiti, kar dela cerkev; 3. da se neveljaven krst ne more poveljaviti z nikakšno oikonomijo. — Zahvali za jasno pisano in skrbno izvedeno razpravo naj dostavim željo, da bi avtor, ki mu je v papeškem vzhodnem institutu na razpolago vzhodna teološka literatura, prav kmalu enako obdelal vse druge zakramente.

2. Kot pripominja Sp. na koncu svoje studije, je zadnji in najgloblji razlog, zakaj so pravoslavni teologi glede krsta v marsičem nejasni ali so že zašli na stranpote, dejstvo, da se ne morejo orientirati ob nezmotljivem cerkvenem učiteljstvu. Če se že tam kaže zmeda, je v protestantizmu naravnost obupna zmešnjava. To izpričuje Freericksova z obsežnim znanjem in veliko marljivostjo sestavljena dogmatična studija o krstu v sodobnem nemškem protestantizmu. Da bi knjiga preveč ne narasla, se je pisatelj omejil na doktrino, pustil v nemar cerkvenopravna vprašanja, liturgičnih pa se dotaknil, kolikor pride v poštev način krščevanja; tudi ne primerja protestantske doktrine s katoliško niti ne analizira in ocenjuje podanega bibličnega dokazovanja. V dveh odstavkih na koncu 1. in 4. pogl. presoja podane nauke s stališča dotične verske skupine. Preiskava upošteva dogmatično literaturo zadnjih 50 let. Avtorjevo delo ni bilo lahko, kajti enotnega naziranja o krstu danes pri protestantih ni, kakor tudi ni enotnosti v nauku o prerobenju; tako je moral zbrati naziranja posameznikov ter sorodna spraviti v skupine. V prvih dveh poglavjih (str. 1—117 in 118—156) je podal učenje pozitivnih ali ortodoksnih lutherskih dogmatikov, v 3. pogl. (str. 156 do 199) naziranja liberalnih ali radikalnih teologov, v 4. pogl. (stran 199—236) pa nauk reformiranih, menonitev in baptistov. O podrobnostih ne morem razpravljati, kajti napolniti bi moral nekaj strani. — Tudi Freericksu bo vsak dogmatik hvaležen za njegovo knjigo, ki je zahtevala mnogo truda in potrpežljivosti. F. K. Lukman.

Grumel, P. Venance, des Augustins de l'Assumption, **Marc d'Ephèse**. Vie — Ecrits — Doctrine. (Extraits d'Estudis Franciscans a. XIX, vol. XXXVI, 1925.) 8°, 26 p. Barcelone-Sarria 1926.

Asumpcionist p. Venancij Grumel, čigar temeljiti članek o Leontiju iz Byzantija je prinesel Dictionnaire de théologie catholique v najnovejšem snopiču (t. IX, 1 col. 400—426), je objavil v barcelonski reviji oo. kapucinov Estudis Franciscans 1925 o Marku Evgeniku, efeškem metropolitu, neupogljivem nasprotniku cerkvene unije na koncilu v Ferrari in Firenzi, studijo, ki je izšla tudi v posebnem zveščku. V prvem delu (str. 3—11) podaja Markov življenjepis. V vprašanju, kdaj je Marko umrl, gre G. za atenskim nadškofom Petitom, ki je določil 23. juni 1444 kot smrtini datum (Patrologia Orientalis t. XVII. fasc. 2 pag. [189. 190]). J. Dräseke je v Zeitschrift f. Kirchengesch. XII (1891) 97 plediral za l. 1443. in njemu sta se pridružila Phil. Meyer (Realencyklop. f. prot. Theol. u. Kirche XII^a, 287) in O. Braun (Kirchl. Handlex. I, 1374); drugi so predlagali poznejša leta, n. pr. 1447., 1449., 1451. Petitova argumentacija za l. 1444. je solidna. Škoda, da je G. popolnoma ignoriral vprašanje, ki ga je postavil Ph. Meyer (Realencyklop. XII^a, 288), ali in koliko so Markovo ravnanje na koncilu in po njem določali zgolj politični motivi. V drugem delu (str. 11—16) je G. pregledno sestavil Markove spise, ki jih našteva 35, ne vštévši govore v grških aktih florentinskega koncila. Markove spise, ki se nanašajo na koncil v Firenzi, je z latinskim prevodom izdal sedanji atenski nadškof Mons. L. Petit, Patrologia Orientalis XV, 1 in XVII, 2. — V tretjem delu (str. 16—26) je G. posnel Markov nauk, pa upošteval je samo tri točke: izhajanje sv. Duha, eshatologijo in hesihastične ideje. V nauku o sv. Duhu je bil Marko ne samo nespravljiv nasprotnik dostavka »filioque« in zapadnega nauka o izhajanju sv. Duha, marveč je celo zmisel vzhodne formule »po Sinu (διὰ τοῦ)« po svoje zvil: po, διὰ pomeni, ali da Oče po Sinu razodeva sv. Duha ali pa, da izhajata Sin in sv. Duh ob enem in sta istega bistva. Nerad pogrešam Markov ostro začrtan nauk o epiklezi. — Ker je G. napisal zaokroženo razpravo o Markovem življenju, pisateljevanju in učenju, bi bil zelo ustregel, ako bi bil podal bibliografijo o njem ali vsaj izpopolnil slovstvene podatke v Meyerjevem članku v Realencyklop. XII^a, 287. Izmed najnovejših govori mnogo o njem L. Mohler, Cardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. I. B. (Paderborn 1923).

F. K. Lukman.

Schurhammer G. S. J., **Der heilige Franz Xaver, der Apostel von Indien und Japan**. Mit 9 Bildern und einem Kärtchen. 8° (XII in 288 str.). Freiburg i. B. 1925, Herder.

P. Schurhammer že 15 let pripravlja obsežno biografijo sv. Frančiška Ksaverija, ki bo obsegala štiri zvezke ter uporabila vse ogromno gradivo, ki je na razpolago za prva leta Družbe Jezusove in za razvoj jezuitskih misijonov na daljnem vzhodu. Predhodnica velike biografije je knjiga, ki jo tukaj naznanjam; pisatelj jo imenuje »preprosto, najširšim krogom namenjeno povest o življenju sv. Fran-

čiška Ksav.«, v resnici pa je naravnost v z o r n a svetniška biografija. Mojstrsko slika pisatelj vsakokratno okolico, v kateri je Frančišek živel; svetnikova osebnost se razvija in raste pred nami, zlasti postanejo umljivi njegovi včasih presenetljivi sklepi v misijonskem delu na daljnem vzhodu. Priznam, da se mi je po dveh življenjepisih, ki sem jih doslej bral, zdelo marsikaj, kar je storil, prenačljeno, iz tega življenjepisa pa je jasno, da je bila pri Frančišku apostolska gorečnost združena z občudovanja vredno modrostjo, preudarnostjo in izredno organizatorično spretnostjo. Frančiškovo življenje je tesno spojeno z nastankom in prvim razvojem Družbe Jezusove, ki ji je bil zvesto vdan, ne manj ko njen ustanovitelj Ignacij Lojolski, in tako imamo pred seboj lepo sliko prvega razvoja Družbe, njenih borb in njenih uspehov. Ko bi nova izdaja, ki bo brez dvoma kmalu potrebna, prinesla poleg preglednega zemljevida, ki je tej pridejan, še posebne zemljevide za svetnikovo delovanje v Prednji Indiji, Zadnji Indiji in njenem otočju ter karto vsega japonskega otočja, bi bilo knjigi le v korist.

Izborna knjigo najtopleje priporočam.

F. K. Lukman.

1. C o c c h i Guidus, **Commentarium in Codicem Iuris Canonici ad usum scholarum**. Liber V: De delictis et poenis. 8^o. VIII + 424 str. Taurinorum Augustae 1925, Marietti.

2. C a p p e l l o Felix M. S. I., **Tractatus canonico-moralis de censuris iuxta Cod. Iur. Can.** Editio altera ex integro reconcinata. 8^o, XVI + 517 str. Taurinorum Augustae 1925, Marietti.

3. C i p o l l i n i Albertus D., **De censuris latae sententiae iuxta Cod. Iur. Can.** 8^o, VIII + 261 str. Taurini 1925, Marietti.

1. S tem zvezkom je C o c c h i svoj kratki komentar dovršil ter tako podal »ad usum scholarum« najnujnejšo navodilo za razumevanje kodeksa. Avtor si ni stavil naloge v s e s t r a n s k o razložiti posamezne kanone ali zaključiti razne kontroverze in probleme cerkvenega zakonika; hotel je podati samo besedno in kratko, pregledno vsebinsko razlago. Znanstveni aparat je skrčen zaradi tega na minimum, uporabljena le najvažnejša literatura. Važnost polaga C. na to, da pregledno disponira vsebino kanonov in poda shematično njihovo medsebojno zvezo, da stopi ves sistem kodeksa pred oči.

2. Večjo znanstveno vrednost ima C a p p e l l o v o delo, a je za to omejeno samo na cenzure in ne obravnava celotnega kazenskega prava. C. je zelo marljiv. V kratkih presledkih izhajajo njegova dela in so dobra, temeljita. Po rimskem načinu obdelavanja kodeksa združuje vedno moralno in pravno stran v eno celoto. Uporabil je bogato literaturo — tudi nemško, prav posebno pa črpa razlago kanonov iz zakladnice dekretov in reskriptov kurialnih oblastev, da bo C. delo mnogim nadomestovalo zbirke avtentičnih dekretov. Ne izogne se nobenemu dvomnemu vprašanju, vsakemu skuša priti do dna, pa najsi je navidezno tudi manj važno (n. pr. kaj je res pretiosa in kaj res notabilis valoris str. 352—356). Kot profesor prava na papeškem vzhodnem zavodu se ozira tudi na vzhodne cerkve, kolikor pridejo pri cenzurah v poštev (str. 24 sl.: »Utrum Orientales

subsint censuris in Codice contentis» dokazuje, da veljajo za vzhodne cerkve cenzure kanonov 2314, 2316, 2318, 2319, 2320, 2332, 2335, 2367, 2371; str. 394 sl.: »Utrum Orientales subsint potificiis dispositionibus quae delictum sollicitationis respiciunt«). Historične opombe so sicer kratke, a točne; v uvodu napoveduje avtor skorajšnji izdajo zgodovine kazenskega prava katoliške cerkve. Iz Cappellovega peresa smemo pričakovati temeljito delo.

3. Ves drugačen je Cipollini, profesor v semenišču svetega Cirila in Metoda v Orchard Lake, Mi. v Ameriki. Omejil se je na cenzure latae sententiae. Ne uporablja namenoma nobene literature, samo starejšo omenja parkrat mimogrede, novejše pa sploh nobene: »nolui quempiam me inter et canones arbitrari, ne meo forte abdicarem iudicio et interpresem fierem interpretum.« Vidi se pa, da pozna starejšo literaturo dobro ter jo tudi uporablja. Razlaga je obširna in natančna, vendar se mi zdi, da bi knjiga svojemu namenu še bolje služila, ako bi avtor vsaj toliko literarnih opomb pridal, da bi imel novinec v kan. pravu kažipot za lastno nadaljno delo, vsaj v nekaterih važnejših in kontroverznih točkah. Rožman.

Mitterer, Dr. Max, **Geschichte des Eehindernisses der Entführung im kanonischen Recht seit Gratian.** [Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- u. Socialwissenschaft. 43. Heft.] 8^o, X + 128 str. Paderborn 1924, F. Schöningh.

Ta monakovska disertacija ne obdelava sicer nobene kanoniščne ledine, pa vendar na podlagi skoraj vseh v poštev prihajajočih tiskanih in rokopisnih virov prinaša nekaj novih momentov in razjasnjuje še poslednje dvome. Temeljito se bavi avtor s tako zvanim raptus in parentes ter dokazuje, da je kanon. veda konsekventno zastopala mnenje, da otmica voljnega dekleta proti volji staršev ne tvori zadržka in ne zločina raptus. S tega stališča daje dekretalu c. 6 X. 5, 17 svojo lastno interpretacijo, ki po mojem mnenju popolnoma drži. Zakonodaja se je prilagodila v tem slučaju popolnoma vеди. Da pokaže končno fazo razvoja tega zadržka, podaja ob koncu razlago zadržka v Cod. I. C. in ta kratka razlaga dobiva svojo jasnost in preciznost iz celotne razprave. Rožman.

Schulte, Dr. theol. Adalbert, **Die Hymnen des Breviers nebst den Sequenzen des Missale.** Fünfte, durchgesehene Auflage. 8^o, XII + 355 str. Paderborn 1925. Ferd. Schöningh.

Namen knjigi ni znanstven, ampak docela praktičen. Pisatelj ne raziskuje historičnih vprašanj o početku in razvoju cerkvenih pesmi, ampak podaje duhovnikom samo pomoček za laglje umevanje himen v brevirju in misalu. Da tak pomoček pogosto zelo dobro služi, bi mogel potrditi ne samo mlad klerik, ki šele začenja moliti oficij, ampak tudi mašnik, ki že leta in leta ponavlja himne v dnevnih molitvah. Konstrukcija v tej in oni himni je nekoliko težka, besede so časih tuje, nenavadne, logična vez misli ni povsod takoj vidna. Naj spomnim za zgled samo himno, ki jo molimo ob

nedeljah pri hvalnicah: Aeterne rerum conditor. Morda si že često molil to himno, a če je nisi kdaj posebej proučil, dvomim, da bi ti bila umevna vsaka beseda, jasna vsaka misel. In takih himen je še več, ne samo v oficijih de tempore, ampak tudi v oficijih de Sanctis. Schulte je razvozljal zapletene kitice, raztolmačil redke besede in pokazal logični potek misli. Hotel je, da ne samo vsako misel, ampak tudi vsako besedo, kolikor mogoče, točno izrazi, in zato je prevedel himne v prozi, ne v vezani besedi. Da je s tem mnogim ustregel, priča dejstvo, da je knjiga izšla že v peti izdaji. To je nje najboljše priporočilo.

Naj dodamo par opomb. V predgovoru k 5. izd. piše avtor, da je himne za praznik sv. Družine izpustil, ker po reformi Pija X. tega praznika ni več v brevirju. K temu je pripomniti: z dekretom z dne 26. oktobra 1921 je S. R. C. praznik sv. Družine uvedla za vso Cerkev. Na str. 11. v uvodu veli, da narodna pesem zloge šteje, umetna pesem pa zloge meri. Bolje bi označil razliko med eno in drugo poezijo, ko bi rekel: v stari klasični poeziji je ritem kvantite (vrsté se redoma dolgi in kratki zlogi), v narodni (cerkveni) poeziji pa je ritem akcentov (vrsté se naglašeni in nenaglašeni zlogi). Le v dobi propadanja cerkvene pesmi so zloge samo šteli brez ozira na naglas. V seznamu literature navaja tudi drobno knjižico Dreves: Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern (Kempten und München 1908); prezel pa je istega pisatelja večje delo: Ein Jahrtausend Lateinischer Hymnendichtung, 2 T. (Leipzig 1909). Pri hvalnici Te Deum laudamus (str. 29) bi bilo treba še omeniti, kar piše Blume S. J., Stim. aus M. Laach, Bd. 81 (1911) 274 ss., in Bardenhewer, Gesch. der altchristl. Lit., III^e (1923) 604. Za sekvenco Veni S. Spiritus (str. 214) veli pisatelj po Kayserju (Beiträge zur Gesch. u. Erklärung der ältesten Kirchenhymnen, II. Bd. 1886, S. 61), da jo je zložil francoski kralj Robert II. (996—1031) ali papež Inocencij III. Novejši himnologi sodijo, da je avtor sekvence Štefan Langton, nadškof Canterburyski, † 1228 (gl. Eisenhofer, Grundriss der kath. Liturgik, 1924, 194). Ko govori pisatelj o početku sekvence Dies irae (str. 232), bi moral pač navesti, kar je pisal Blume S. J., Dies irae. Tropus zum Libera, dann Sequenz (Caecilienvereinsorgan 1914, 55—64). Fr. Ušeničnik.

T e r a š, P. Mavricij, O. M. Cap., **Pod zastavo sv. Frančiška.** V spomin sedme stoletnice Frančiškove smrti. Izdal in založil tretji red v Skofji Loki, 8^o, str. 102.

Kapucinski pater Mavricij Teraš je v letih 1923.—1925. napisal v Cvetju vrsto člankov o tretjem redu. Nekaj teh člankov je zbral, nekoliko preuredil, dopolnil jih z nekaterimi novimi poglavji in jih izdal v obliki knjige. Izdal jih je v spomin na sedemstoletnico smrti sv. Frančiška. Nakratko, pa točno je razložil misel in pomen tretjega reda, njegovo zgodovino, dolžnosti, dobrote in milosti. Knjiga bo dobro služila voditeljem tretjega reda; s pridom pa jo bodo prebirali vsi, ki jih je skrb napredka v duhovnem življenju. Našli bodo v knjigi soliden nauk in zdravo askezo. Lavantinski škof, dr. Andrej Karlin, je napisal knjigi prisrčno toplo priporočilo za na pot.

Na str. 16. je tiskovna napaka l. 1321. namesto 1421.; in na str. 18. l. 1676 namesto 1776.

F. U.

Uredništvu priposlane knjige.

(Od 15. julija do 12. novembra 1926.)

Allwohn, Die Ehe des Propheten Hosea. Gießen, Töpelmann. — Baumgartner, Das Buch Daniel. Gießen, Töpelmann. — Bihlmeyer, Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. v. Funk neubearbeitet. I. Teil. Paderborn, Schöningh. — Bopp, Das Jugendalter und sein Sinn. Freiburg, Herder. — Cathrein, Die lässliche Sünde. Freiburg, Herder. — Čule, Misli velikih umova o Kristu i katoličkoj crkvi. Mostar, Tiskara F. P. — Debevec, Sv. Alojzij Gonzaga. Ljubljana, »Glasnik«. — Fischer, Die Septuagintavorlage in Pentateuch. Gießen, Töpelmann. — Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben. München, Max Hueber. — Herr, Praktischer Kursus der Homiletik. Paderborn, Schöningh. — Hölscher, Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie. Gießen, Töpelmann. — Jubiläums-Almanach des Verlags Jos. Kösel und F. Pustet, München. — Keller, Aufwertungsrecht und Gewissenspflicht. Freiburg, Herder. — Kuhn, Erklärung des Buches Koheleth. Gießen, Töpelmann. — Meschler, Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola. II. Teil. Freiburg, Herder. — Misijonska okrožnica sv. očeta Pija XI. Domžale, Misijonišče. — Muckermann, Neues Leben. IV. Sinn und Wert der Eucharistie. Freiburg, Herder. — Opeka, Božji dnevi. Ljubljana, Prodajalna KTD. — Pribilla, Um die Wiedervereinigung im Glauben. Freiburg, Herder. — Przywara, Gott. München, Oratoriumsverlag. — Rauschen, Grundriß der Patrologie. Freiburg, Herder. — Sauer, Wesen und Wollen der christlichen Kunst. Freiburg, Herder. — Scharsch, Spoved malih grehov. Ljubljana, Prodajalna KTD. — Schilling, Die christlichen Soziallehren. München, Oratoriumsverlag. — Simon, Hiob, Jeremia, Der Prediger, Salomo. München, Chr. Kaiser. — Štular, Sveti Stanislav Kostka. Ljubljana, »Glasnik«. — Talija, Neumrlost čovječje duše u povijesti i umovanju čovječanstva. Dubrovnik, »Jadrano«. — Teraš, Pod zastavo sv. Frančiška. Škofja Loka. — Tricerri, I Canti Divini. Vol. I. Torino, Marietti. — Wolker, Der Religionsunterricht in der Fortbildungsschule. Freiburg, Herder. — Zbornik znanstvenih razprav, V. letnik. Ljubljana, Jurid. fakulteta. — Živković, Katolička crkva i duh evropske kulture. Zagreb, Katolički list.

Naročnikom.

Ko stopa »Bogoslovni Vestnik« v sedmo leto, prosimo gg., ki so mu bili zvesti naročniki doslej, naj mu ostanejo zvesti tudi poslej in naj mu pridobe novih prijateljev. Naročnina bo ostala stara: **50 Din** za Jugoslavijo, **60 Din** za inozemstvo.

Uprava »Bog. Vestnika« izraža dve prošnji: 1. Večje število naročnikov še ni plačalo naročnine za VI. letnik, nekateri so jo na dolgu še celo za V. letnik. Revija, ki se vzdržuje samo z naročnino, mora zopet in zopet opominjati, naj se zaostala naročnina vendar plača. — 2. Druga prošnja je ta: Gg.: naročniki naj **takoj** pošljejo naročnino za novi letnik. Tudi za naročnino velja: Bis dat, qui cito dat; kajti če je vsa naročnina plačana, je mogoče narediti točen načrt in proračun in je odveč skrb, da bo proti koncu letnika treba krčiti obseg.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. VII. (1927) 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.