

Poština za kraljevino SHS
v gotovini plačana.

Čakota

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO III

ZVEZEK I

LJUBLJANA 1923

NATISNILA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

- Ušeničnik Fr., Rigorizem naših janzenistov (De janse-
nitarum rigorismo in dioecesi Labacensi) 1
Fabijan, O umskem dokazovanju dogme o izvornem grehu
(De rationali demonstratione culpae originalis) 50
Bock, Što uči i slavi istočna Crkva u pogledu tjelesnog
uznesenja Gospina u nebo? (Quid Ecclesia orientalis
doceat et celebret circa assumptionem B. V. Mariae) . . . 67

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

- Pij XI. o vzgoji duhovniškega naraščaja (R.) 75 — Nepravichen
dobiček (Jos. Ujčić) 76 — Rimski misal v hrvaščini in nekaj misli
o liturgičnem jeziku (Jos. Ujčić) 77 — Ali smejo verniki pri sv.
maši mašniku odgovarjati in glasno moliti molitve v kánonu?
(F. U.) 79 — Prefacija mrtvaških maš v pridigi (Lukman) 80 —
Absolucija po črni maši (V. Močnik) 81 — Blagoslov vode za
vernike na veliko in binško soboto (V. Močnik) 82 — Do-
voljenje za veljavno poroko (G. Rožman) 83 — Oblast župniko-
vih namestnikov glede zakona (G. Rožman) 83 — Ostavka na cer-
kveno službo 84 — Odprava kumulativnih župnikov (Rožman)
84 — Razmerje med župnikom in kaplanom (G. Rožman) 85.

Slovstvo (Literatura):

- Oberški, Hrvati prema nepogrešivosti papinij prigodom
vaticanskog sabora 1869/70 (J. Srebrnič) 86 — Jindřich,
Vladimir Sergejevič Solovjev (F. G.) 86 — Kramp, Meßliturgie
und Gottesreich I—III (F. Ušeničnik) 87 — Stroj, Liturgika
(F. Ušeničnik) 89.

Beleške (Analecta):

- Metodovo potovanje v Carigrad (F. Grivec) 90.

Iz kršćanskega sveta (Orbis christiani memorabilia):

- Versko-etnološki tečaj v Tilburgu (Dr. L. Ehrlich) 91 — Iz
ruske cerkve (F. Grivec) 95.



Dr. Fr. Ušeničnik — Ljubljana:

Rigorizem naših janzenistov.

(De jansenistarum rigorismo in dioecesi Labacensi.)

Summarium: 1. Ex pastorali epistola (a. 1804) Michaelis Brigido, archiepiscopi Labacensis (1787—1806) aliisque documentis apparet, sub finem saeculi XVIII et initio saeculi XIX multos jansenistarum libros prae manibus cleri Labacensis dioecesis fuisse. Omissis aliis enumerentur: Sacy, *Le Nouveau Testament de N. S. J. C.*; eiusdem: *Explication de la Sainte Bible*; Habert, *Pratique du Sacrement de Pénitence*; Treuvé, *Le directeur spirituel pour ceux qui n'ont point*; auctoris anonymi: *Le directeur des âmes pénitentes*; Fleury, *Catéchisme historique*; Pouget, *Instructions générales en forme de catéchisme*; Méseuguy, *Exposition de la doctrine chrétienne*. — 2. Errores quinque illarum propositionum, quae ex Cornelii Jansenii libro, cui titulus Augustinus, decerptae et a Summis Pontificibus damnatae sunt, in dioecesi non divulgabantur. — 3. Sed rigorismum jansenistarum in administratione sacramenti poenitentiae et SS. Eucharistiae docuerunt sacerdotes et in usu habuerunt. — 4. Auctor rigorismi fuit Carolus Herberstein, episcopus Labacensis (1772—1787), qui litteris pastoralibus, datis ad clerum a. 1773, et exhortatione ad confessarios praemissa libro, cui titulus S. Caroli Borromaei monitiones et instructiones (ed. Labaci 1773), sacerdotes graviter admonuit, ne sint faciles in absolvendis poenitentibus; nam, dicit episcopus, doloris ac propositi signum est mutatio morum, vitae emendatio; quapropter si haec verae conversionis signa desint, non pigeat tamdiu absolutionem differe, quousque de recta poenitentium dispositione prudenter certi sint confessarii. — 5. Medio saeculo XIX, cum in scholis seminarii doctrina s. Alphonsi recepta est, confessarii de rigore jansenistarum remiserunt.

Naši kulturni in literarni historiki, ki so pisali o janzenizmu med Slovenci, se ujemajo v sodbi, da so bili naši janzenisti mrki in ljudomrzni, črnogledi, moralno tesnosrčni, rigorozni. V čem pa se je kazala ta moralna tesnosrčnost, kako daleč je segel rigorizem naših janzenistov, tega bolj natanko ni preiskal nobeden naših historikov. Vprašanje o janzenistovskem rigorizmu je seveda teološko vprašanje, in zato bolj zanima teologa, nego historika. Vendar bi se kulturni historik vprašanju ne smel docela izogniti; preden more za gotovo soditi, tega in tega pojava v našem kulturnem življenju je kriv janzenizem, mu mora biti jasno, kaj je bil pravzaprav pri nas janzenizem in z njim v zvezi moralni rigorizem.

Poskusimo stvar razbistriti.

I. Janzenistovsko slovstvo med našimi duhovniki.

Moralne nazore naših janzenistov moremo razbrati iz knjig, ki so iz njih v tistih časih slovenski duhovniki zajemali bogoslovno znanje. Katere so bile te knjige, se dá precej natanko dognati, nekaj iz uradnih virov, nekaj iz privatnih poročil one dobe.

Najvažnejši uradni vir za poznavanje bogoslovne izobrazbe naše duhovščine one dobe je pastoralno pismo nadškofa Brigida. Mihael Brigido je vladal ljubljansko škofijo za Karlom Herbersteinom od l. 1787 do 1806.¹ Leta 1804 je izdal pastoralno pismo, ki je kakor načrt za reformo klera v ljubljanski škofiji.² Vladika kaže v pismu dobro voljo, a premalo ostro loči zmoto in resnico; vidi se tudi, da ni bilo v njem tiste energije, ki je potrebna, da bi se taka reforma izvedla.

V uvodu k pastoralni poslanici toži Brigido: Od onega dne, ko Nas je božja previdnost odbrala, da vladamo to razsežno škofijo, Nas ni nič tako skrbelo kakor veliko pomanjkanje duhovnikov. Žetev je velika, a delavcev je malo. Tu in tam so verniki brez dušnega pastirja. Duhovniki, ki neumorno delajo v vinogradu Gospodovem, pa so jih leta upognila ali neprestani napori utrudili, prosijo pomoči, da ne bi omažali na poti; pa pomoči zastoj čakajo. To zlo močno obžalujemo in pogosto premišljujemo, kaj je tega krivo. Vzrokov je v sedanjih hudih časih mnogo, a prvi in glavni vzrok, tako sodimo, je preziranje duhovskega stanu. Mladina je že po naravi taka, da jo zgodaj mika tisti stan, ki je bolj čislán mimo drugih. Ker se sv. mašništvo danes tako hudo prezira, se mladeniči, ki so mnogo obetali, po dovršenem modroslovnem tečaju, iz strahu pred preziranjem, obračajo rajši k drugim vedam kakor k teologiji. Vse se je zarotilo zoper duhovnike in vero. Proti nam se druží zlob-

¹ Mihael Brigido, baron lupoglavski in brezoviški, liber baro de Marenfels et Bresoviz (Lupoglav in Brezovica v Istri) se je rodil v Trstu 1742; bogoslovja se je učil pri jezuitih na vseučilišču v Gradcu. Gl. dr. Fr. Ilešič, Baroni Brigidi (Izvest. muz. dr. za Kranjsko, XVI [1906] 42.)

² Michaelis I. Archiepiscopi Labacensis, S. R. I. Principis e Lib. Bar. Brigido de Marenfels et Bresoviz, Pastoralis Epistola in qua praescribitur ordo in Archidioecesi servandus, dum sacrae res peraguntur, aliaque monita ad Parochos continentur, ut suo rectius officio fungantur, Labaci, anno 1804. — Pismo omenja dr. Jos. Gruden v razpravi »Početki našega jansenizma« (Čas X [1916], 134). Imel pa je Gruden pred seboj samo prvi osnutek v rokopisu, ki ga hranijo v ljubljanskem škof. arhivu. Osnutek nima nobenega datuma. Navaja pa se na prvi strani pisanega osnutka okrožnica cesarja Franca II. z dne 2. aprila 1802 (Caesaris Augusti Encyclica ad omnes Episcopos dđto 2. aprilis 1802). Iz tega je Gruden pomotoma sklepal, da je bilo pastoralno pismo izdano l. 1802. V tiskanem izvodu, ki ga hranijo v škof. arhivu, čítamo na koncu: Labaci ex Residentia Archiepiscopali die 23tia Martii 1804. Michael Archi-Episcopus m. p. — Loči se tiskan izvod od osnutka v rokopisu ne samo po lepšem, bolj uglajenem jeziku, ampak tudi po mnogih stvarnih popravkih.

nost, zvijača in prevara, besnost in razbrzdanost v besedi in pisanju. Sramoté nas po knjižurah in izročajo javnemu posmehu in porogi; že smo ljudem v pregovor.

Cesar je v okrožnici do škofov z dne 2. aprila 1802 odredil, kar je potrebno, da se čuva sv. vera in čast duhovskega stanu. Priznajmo pa odkrito, tudi mi ali vsaj nekateri izmed nas, — to smo pri kanoničnih vizitacijah na veliko žalost opazili, — so mnogo krivi, da svetni ljudje tako zaničujejo našo sveto službo. Razlogi so zlasti ti-le: 1. zanemarjanje bogoslovnega študija; 2. zanikarnost v oznanjevanju božje besede; 3. razlika v nauku, ki ga oznanjamo; 4. razlika v javni božji službi; 5. življenje nekaterih duhovnikov, ki se ne ujema s sv. poklicem; 6. preziranje stare discipline, kakor jo določajo kánoni.

To so glavne misli nakratko posnete iz uvoda Brigidovega pastoralnega pisma. Slika tedanjega časa, kakor nam jo razkriva škof v početku svojega pisma, je žalostna. Med ljudstvom je bilo zavladalo globoko preziranje duhovnikov, in kandidatov za mašniški stan ni bilo več. Mnogo so bili krivi duhovniki sami. Škof našteva šestero glavnih vzrokov in o vsakem vzroku je napisal posebno poglavje v svoji pastoralni poslanici do klera. Nas zanima najprej poglavje zanemarjanja bogoslovnega študija; druga poglavja pa le toliko, kolikor so v zvezi z janzenizmom one dobe.

Do mladih duhovnikov, ki so prav kar zapustili semenišče, se obrača škof in jim govori: Kaj naj pričakujemo od tistih, ki po dovršenih bogoslovnih naukah zanemarjajo čitanje in učenje; ki mislijo, da so storili svojo dolžnost, če so odmolili kanonične molitve, maševali in po vrhu opravili nekatere zunanje stanovske posle, potem pa gredo po svojih potih ali se vdajajo brezdelju ali se vmešavajo v posvetne opravke. Tisto malo, kar so slišali v šoli, počasi izgine iz spomina, in temà nevednosti zagrne razum... Kako naj odgovarjajo tistemu, ki ugovarja resnici, če sami ne poznajo resnice? Kako naj zdravnik zdravi bolnika, če ne pozna bolezní in zdravila? Kako naj sodnik sodi, če ne preišlje po noči in po dnevnu božjih zapovedi?

Ko pa pravimo, da je znanost potrebna dušnemu pastirju, ne mislimo lažne posvetne znanosti, ki je nespamet pred Bogom, ampak ono sladko modrost vse modrosti, nad vse visoko znanje Jezusa Kristusa, ki so v njem vsi zakladi modrosti in vednosti, ono znanje, ki ga je sv. Pavel prejel od zgoraj, pa je rekel o sebi, da ne misli, da kaj zna, razen Jezusa Križanega.

To znanost svetnikov nam predvsem nudijo svete knjige stare in nove zaveze. Zato proučujte sv. pismo. V sv. pismu boste našli resnice naše sv. vere, npravne zapovedi in mir vašim dušam. Čitajte pa sv. pismo v ponižnosti in molitvi.

Poleg svetega pisma čitajte sv. očete, te svete, duhovno maziljene razlagavce božjih kn'ig; čitajte odloke cerkvenih zborov, ki se v njih hranijo tradicije naših prednikov; in čitajte

spise najboljših teologov, ki so zajemali svoje nauke iz pristnih in čistih virov.

»Zato zelo želimo, da bi si vsak mašnik Naše nadškofije oskrbel sveto pismo v latinskem in domačem jeziku in si izbral razlagavca, ki tolmači ali celo sv. pismo ali vsaj nekatera in bolj težka mesta. Med temi naj bodo priporočeni: Calmet, du Hamel, Sacy, Aleksandra Natalisa komentar k evangeliem in listom.«

»Za dogmatiko: Gazzaniga, Bertieri, Contenson *Theologia mentis et cordis.*«

»Za moralno teologijo: sv. Gregorija papeža *Moralia*, Bessombes, Genetto, Antoine v najnovejši rimski izdaji.«

»Za cerkveno pravo: Rieger, Pehem, Van Espen.«

»Za pastoralno navodilo: sv. Gregorija papeža *Regulae pastores*, sv. Karla Boromejskega *Monitiones et instructiones*, Habert *Praxis poenitentiae.*«

»Za katehetiko: *Catechismus Romanus*, Pouget, Fleury *Catechismus historicus.*«

»Med asketičnimi knjigami, ki naj jih dušni pastirji čitajo sebi in ljudstvu v pouk, priporočamo: sv. Avguština *Confessionum libros in Soliloquia*; sv. Krizostoma *libros de Sacerdotio*; knjigo Hoja za Kristusom; vsa dela sv. Frančiška Saleškega; Muratori *de vera religione*; *Erkenntniss Christi*; Abely *Sacerdos Christianus.*«

»Za sv. obrede imej vsak *Rituale Labacense*, ki se bo o svojem času nanovo izdal, ker je zadnja izdaja pošla. Vsak imej tudi *Concilium Tridentinum in Pontificale Romanum.*«

»Temu bi mogli dodati še mnoge druge prav dobre knjige.«

To je značilen imenik knjig, ki ga je sestavil nadškof Brigido za svoje duhovnike. Posneli smo ga do besede po tiskanem izvodu pastoralne poslanice. V prvem osnutku, ki se nam je ohranil v rokopisu, se naštevajo še nekateri drugi pisatelji. Za eksegezo: Maldonatus, Tostatus, Estius. Za dogmatiko: Gervasius. Za moralno bogoslovje: Schanza. Za pastoralno bogoslovje: Lauber *Institutiones Theologiae pastoralis*. Za katehetiko: Natalis Alexandri *Theologia dogmatica et moralis*, in pa Mezanguii *Expositio doctrinae christianae.*

Vse knjige, ki jih priporoča nadškof Brigido svojim duhovnikom, tvorijo celo biblioteko. Seveda nadškof ni zahteval, da bi si moral vsak duhovnik omisliti vse. Odločno pa je hotel, da si vsak oskrbi vsaj po eno knjigo iz raznih bogoslovnih strok. Ob koncu tega imenika veli, da bo pri kanonični vizitaciji posebej pregledaval tudi knjižnice duhovnikov.

Iz poročil one dobe doznavamo, da so v drugi polovici 18. stoletja in v početku 19. stoletja naši duhovniki dobivali iz tujine še druge bogoslovne knjige, ki jih nadškof Brigido ne našteva v svoji pastoralni poslanici. Ko je l. 1801. znana knjižnica Janeza Debevca: Kratki navuki, regelce inu molitve za

zakrament te pokore, — izšla v 4. izdaji, je pisal neimenovan ocenjevalec v »Annalen der österreichischen Literatur« (zv. za november in december 1802): Vsa tri poglavja v knjžici so francoskega izvora in torej, kakor se lahko sklepa, pisana v duhu gospoda iz Port-Royala. Slovenski prevajalec jih je posnel z najhnimi izpremembami iz del: *La conversion du pécheur, le directeur des âmes, les maximes pour le sacrement de pénitence.*³

Več nego neznani kritik nam je pozneje v malo besedah povedal bibliotekar ljubljanske licejske knjižnice, Matija Čop. Čop je l. 1831. pisal v zgodovini slovenskega slovstva Šafařiku: »Pri naši duhovščini ne najdemo nič tako pogostoma kakor spise francoskih tako imenovanih janzenistov, knjige Nicoleove, Besoigneove, Mézanguyevе itd. itd.« (Zbornik Slov. Mat. I, 1899, 148.)

Da je bilo v onem času v resnici mnogo janzenistovskih knjig med kranjskimi duhovniki, se lahko še sedaj uverimo, če gremo v ljubljansko semeniško knjižnico. Tu so celi predali napolnjeni z janzenistovskimi knjigami. In mnogo teh knjig so podarili knjižnici naši duhovniki.

Tudi to, k a k o so razne knjige v teh poročilih označene, nam kaže, da so bile janzenistovske knjige v tistem času v naši deželi zelo udomačene. Časih čitamo v teh seznamih samo naslov knjige brez avtorja; navadno pa avtorja brez knjige. Kdo bi mogel danes povedati, katero knjigo je škof priporočal pod naslovom: »Erkenntniss Christi«? In kateri naših duhovnikov danes vé, kdo je Besombes in Pehem, kdo Pouget in kdo Habert? V onem času so gospodje vse te avtorje in njih dela poznali, drugače škof ne bi bil mogel v svoji poslanici naštevati samo gola imena.

Kakšne pa so te knjige po vsebini?

V sistemu janzenizma treba ločiti dogmatične zmote in reforme v cerkveni disciplini. Boj zoper dogmo o milosti, odrešenju, svobodni volji je v 18. stoletju na Francoskem ponehaval. Neutrudno in pogosto brezobzirno pa so janzenisti zahtevali v knjigah in v praksi razširjali reforme, ki so jih bili zamislili v cerkveni disciplini. Za zakrament sv. pokore in prejemanje sv. obhajila so uvajali neznosen rigorizem. Za liturgijo so hoteli preprosto obliko prvotne cerkve, brez vsega nakita in zunanje lepote. V boju proti dogmatičnim odlokom rimske stolice so iskali pomoči v parlamentu, zato pa so dajali državi pravice, ki ji po božjem in naravnem zakonu ne pristojé. Razvilo se je janzenistovsko cerkveno pravo. Vsi ti nazori janzenistov o reformah v cerkveni disciplini in o oblasti države nad cerkvijo so se docela ujemali z načeli brezvernih filozofov »prosvetljenega« stoletja.

³ To oceno Debevčeve knjižice je priobčil I. Vrhovnik v Izvest. muz. dr. za Kr. VIII (1898) 103.

Janzenizem v tej obliki združen z racionalizmom se je v drugi polovici 18. stoletja začel širiti v Avstriji. Cesarju Jožefu II. ni bilo za dogmatično zmoto janzenistov, njemu so ugajale samo praktične reforme v kultu in disciplini in pa janzenistovsko novobizantinsko cerkveno pravo. Janzenisti so hoteli liturgijo brez zunanega sijaja. Jožef je uvedel »čisto, pametno bogoslužje« in določil, koliko sveč sme goreti na oltarju. Janzenisti so bili zoper odpustke, češ da z odpustki gine strogi duh spokornosti. Zato so v Avstriji prepovedali, da bi se odpustki razglašali brez višjega, dvonnega dovoljenja. Janzenisti so bili proti božjim potom in bratovščinam, češ, po božjih potih in bratovščinah se pospešuje pogostno sv. obhajilo in se dobivajo odpustki. Cesar Jožef je odpravil bratovščine in zabranil ljudem hoditi na božja pota. Janzenisti so bili proti ljudskim pobožnim vajam in proti pogostnemu izpostavljanju sv. Rešnjega Telesa. Avstrijska vlada se je tudi v tej reči z njimi strinjala. Janzenisti so podredili cerkev državi. Cesar Jožef si je prisvajal take pravice nad cerkvijo, da je cerkev v resnici zaslužnil državi.

Ta avstrijski janzenizem je pri nas uvedel škof Karel H e r b e r s t e i n (1773—1787). In v duhu avstrijskega janzenizma so izvečine pisane knjige, ki jih nadškof Brigido v svoji pastoralni poslanici priporoča duhovnikom. (Izvečine, pravim, ne vse. Zakaj poleg Sacyja, Van Espena, Haberta in drugih našteva nadškof Brigido tudi sv. Gregorija Vel., sv. Avgušтина, sv. Kri-zostoma, sv. Karla Boromejskega.) V teh knjigah se ne ponavljajo več dogmatične zmote, ki jih je Cornelius Jansenius učil v knjigi »Augustinus«. Zagovarjajo pa možje, ki so te knjige napisali, janzenistovske reforme v cerkveni disciplini, rigorizem pri sv. izpovedi in v prejemanju sv. obhajila, in zavračajo milejši nauk jezuitov. Cerkvi odrekajo bistvene pravice in jo ponižujejo pod državo.

Oglejmo si najprej skupino dogmatikov obenem s skupino eksegetov in katehetskikh pisateljev.⁴

Med d o g m a t i k i se imenuje na prvem mestu Gazzaniga. Peter Marija G a z z a n i g a (1722—1799) je bil iz reda dominikancev. Od l. 1760. do 1782. je bil profesor dogmatike na dunajski univerzi; prej že je učil na univerzi v Bologni. Kot profesor je užival velik sloves. Na Dunaju ga je hodil poslušat celó kardinal Migazzi, pa tudi cesarica Marija Terezija. Ko se je l. 1782. papež Pij VI. mudil na Dunaju, je odlikoval patra Gazzaniga s tem, da je prišel k njegovemu predavanju. Gazzaniga je spisal »Praelectiones theologiae« v štirih zvezkih,

⁴ Za biografične in bibliografične podatke gl. Dictionnaire des livres jansénistes, 4. tom., Anvers 1755 (to delo hranijo v škofijski knjižnici v Ljubljani); H. Hurter, Nomenclator literarius theol. catholicae, 5 tom., ed 3. Oeniponte 1903—1913; Wetzer u. Welte, Kirchenlexicon, 2. Aufl.

ki so izšli na Dunaju v prvi izdaji l. 1763.—1766. V ljubljanski semeniški knjižnici hranijo 3. izdajo iz l. 1774.—1777. V tretjem zvezku (cap. V., pag. 328 ss., cap. VI., pag. 355 ss.) govori Gazzaniga o Janseniju in Quesnelu in obsoja njiju zmote, kakor jih je obsodila rimska stolica; dostavlja pa, da po njegovih mislih bi tisti, ki ne bi sprejel papeževe obsodbe, bil sicer kriv »*gravis inobedientiae*«, ne bil bi pa heretik. Bil je oster nasprotnik molinistov in probabilizma. In isti Gazzaniga, ki je v knjigah odklanjal dogmatične zablode janzenizma, je v dejanju pospeševal janzenistovski rigorizem in reforme v cerkveni disciplini. Za svoje slušatelje, alumne dunajskega semenišča, je naročal janzenistovske knjige. Z ljubljanskim škofom Herbersteinom je bil v tesni prijateljski zvezi. Bil je škofu svetovalec v bogoslovnih vprašanjih; bajé mu je izdelaval celo pastirska pisma.⁵ Škof pa mu je materialno pomagal pri izdajanju knjig. Iz hvaležnosti je Gazzaniga tretji zvezek svojega dela v tretji izdaji posvetil Herbersteinu »*Maecenati suo beneficentissimo*«. V predgovoru hvali škofa, ker je skrbel za to, da bi imeli mašniki njegove dieceze najboljše teološke knjige v rokah. Potem pa pravi: »O Tvojih odličnih zaslugah za cerkev ne smem govoriti, ker si mi to v pismu prepovedal. Storili bodo to drugi in hvalili Tvojo veliko radodarnost do siromakov, Tvojo neumorno vneto za zveličanje duš in Tvojo gorečnost za prosep znanosti, zlasti pa Tvojo skrb, da bi mašniški stan dobil zopet svojo prvotno čast in svoj prejšnji sijaj. Vsi vedo, kako obiskuješ tudi najbolj oddaljene kraje svoje škofije, da bi spoznal duhovnike in ljudstvo in kako si vsem v lep zgled in kako daješ vsem zveličavne opomine in nauke.« Tako je pisal p. Gazzaniga v početku meseca februarja l. 1774, ko je bil Herberstein šele dobro leto škof ljubljanski. O njegovih odličnih zaslugah za cerkev sedaj zgodovina drugače sodi; in koliko uspeha je imel njegov trud za duhovniško čast, nam pripoveduje Brigido v svojem pastoralnem pismu.

Poleg profesorja iz tomistične šole je na dunajski univerzi v onem času učil dogmatiko tudi profesor iz avguštinske šole. Vrstnik Gazzanigov je bil Jožef Bertieri iz reda avguštincev. Nadškof Brigido ga priporoča obenem z Gazzanigom. Doma je bil v Piemontu. L. 1770 je prišel na Dunaj in tam ostal do l. 1789. Potem je bil škof v Comu in nazadnje škof v Paviji. Umril je ok. l. 1806. Kot profesor dogmatike na dunajskem vseučilišču je med l. 1773 in 1777 izdal: *De sacramentis in genere, De Verbo incarnato, Theologia Dogmatica in systema redacta*. V poglavju o milosti zagovarja nauk svoje redovne šole, obsoja pa Jansenija in Quesnela (*Theol. dogm., pars. II., §§ 187. 188*). Kakor Gazzaniga je tudi Bertieri bil zaupnik škofa Herbersteina.⁶

⁵ Jos. Gruden, čas X (1916) 127.

⁶ Jos. Gruden, čas X (1916) 127.

Tretji dogmatik, ki ga Brigido posebej imenuje v svoji poslanici, je *Contenson*, dominikanec. Vincencij Contenson je bil duhovit, izredno nadarjen teolog. Umrli je l. 1674, še mlad, bilo mu je samo 33 let. Napisal je dogmatično-moralno delo z naslovom »*Theologia mentis et cordis*«, ki je prvič izšlo v 9 zvezkih majhne oblike v Lugdunu 1673—1676. V ljubljanski semeniški knjižnici je beneška izdaja iz l. 1790, v 4 zvezkih in folio. Contenson zavrača dogmatične zmote Jansenijeve; v morali pa je bil, kakor veli sv. Alfonz, »*auctor rigidissimus*« in v praksi je pogodoval janzenistom.

Med eksegeti, ki jih našteva Brigidovo pismo, se v zgodovini janzenizma najbolj pogosto imenuje *Sacy*. Njegovo pravo ime je Louis Isaac Le Maistre. Sacy ali Saci je anagram besede Isaac. Zloglasni Arnauld mu je bil stric. Sacy je prevedel novi zakon na francosko in ga izdal prvič l. 1667 v Amsterdamu. Sveto besedilo je na mnogih krajih potvoril in izkrivil, kakor je bolj služilo naukom Jansenijevim. Papež Klemen IX. je prevod obsodil l. 1668 in iznova Inocencij XI. l. 1679. Janzenisti so Sacyjev prevod zopet in zopet nanovo izdali in uporabljali v svojih knjigah. Ko je Paskazij Quesnel pisal svoje »*Réflexions morales*« k novemu zakonu, mu je bil za podlago Sacyjev tekst. Iz »*Réflexions morales*« so povzete one teze, 101 po številu, ki jih je Klemen XI. l. 1713 obsodil v buli »*Unigenitus*«. Sacy je začel prevajati tudi stari zakon, pa dela ni dokončal. Po njegovi smrti (l. 1684) so prijatelji začeto delo nadaljevali in izdali celotno sv. pismo v 32 zvezkih pod naslovom: *La S. Bible en latin et en françois avec des explications du sens littéral et du sens spirituel*, Paris 1682—1706. Tudi ta prevod je ponekod janzenistično nadahnen, vendar je vobče boljši kakor Sacyjev novi zakon iz l. 1667. Cerkevna oblast dela v celoti ni prepovedala. V ljubljanski semeniški knjižnici imamo celotno delo v francoskem izvorniku (izd. Bruxelles 1700), v nemškem (izd. Augsburg 1793) in dvojnem laškem prevodu (Venezia 1775—1780, Genova 1787—1792).

Drugi eksegeti, ki jih omenja Brigidovo pismo, Calmet, Alexander Natalis, Maldonatus, Estius, so znani avtorji. Ko so Japel, Kumerdej, Škriner i. dr. pod Herbersteinom in Brigidom prevajali sv. pismo, so uporabljali knjige vprav teh eksegetov.⁷

Katehetski pisatelji nas zanimajo samo toliko, kolikor posegajo v dogmatiko. Brigido priporoča duhovnikom v katehetsko izobrazbo poleg rimskega katekizma Pougetov in Fleuryjev katekizem.

François-Aimé Pouget († 1723) je spisal *Instructions générales en forme de catéchisme*. Knjiga je prvič izšla v Parizu l. 1702. Pozneje so jo večkrat ponatisnili. Pouget uči

⁷ Gl. uvod k V. in VIII. delu starega testamenta in uvod k I. delu novega testamenta (V Ljubljani 1798, 1800, 1784).

Quesnelove zmote o milosti. Zato so v Rimu knjigo prepovedali z dekretom 12. jan. 1721. Pisatelj pa je knjigo predelal in prevedel na latinsko, a je umrl, preden je delo izšlo pod naslovom: *Institutiones catholicae in modum catecheseos*, Paris 1725, 2 tom. in folio. V tej novi, predelani obliki rimska stolica knjige ni prepovedala. Iz naše poslanice v rokopisu se vidi, da je hotel Brigido priporočiti samo popravljeni latinski prevod, ne pa izvirnika, ki je uvrščen v Index. V ljubljanskem semenišču hranijo beneško latinsko izdajo iz l. 1742. — Naši duhovniki so poznali Pougetovo delo že prej, nego ga je priporočil Brigido v svoji poslanici. Leta 1778 je izdal škof Herberstein dekret, v katerem določuje red za božjo službo v cerkvi sv. Franciška Ks. pri Gornjem Gradu (*Decretum pro constanti cultu et directione ecclesiae Divi Xaverii in Strascha. Ex officio spirituali Labaci die 24. maii 1778. Carolus Episcopus*). V tej listini veleva škof Karel Herberstein: Vse nedelje in zapovedane praznike naj bo pri jutranji maši krščanski nauk (catechesis). Mašnik naj razlaga resnice sv. vere po rimskem katekizmu. Za one reči pa, o katerih ne govori rimski katekizem, mu bodo najboljše služile »*institutiones catholicae praestantissimi Pouget*«. ⁸

Claude Fleury († 1723) je znan katehetom. Spisal je *Catéchisme historique*, ki je prvič izšel l. 1679. Fleury govori premalo točno o verskih resnicah, premalo loči naravni in nadnaravni red. Rimska stolica je leta 1728 prepovedala knjigo »*donec corrigatur*«. Slovenski prevod Fleuryevega katekizma je že l. 1791 obetal Jurij Japel. ⁹

V rokopisu Brigidove poslanice se med katehetskimi pisatelji imenuje tudi Mésenguy; v tiskanem izvodu tega imena ne čitamo. Po Čopovem poročilu pa Mésenguy ni bil neznan tedanjim duhovnikom. ¹⁰

François Philippe Mésenguy (Mezzanguy) se je rodil l. 1677 v Beauvaisu. Okoli l. 1700 je bil profesor retorike v domačem mestu, pozneje je prišel v Pariz za kateheta v mladeniškem vzgojnem zavodu. Umrl je v Parizu l. 1763. Kot katehet je začel pisati katehetične knjige.

Med Mésenguyevimi spisi so najbolj čitali: Razlaganje krščanskega nauka, *Exposition de la doctrine chrétienne ou instruction sur les principales vérités de la religion*. Delo je bilo prvič natisnjeno v 6 zvezkih l. 1744 v Utrechtu. Mésenguy je obnovil zmote Jansenijeve in Quesnelove. V človeku gospoduje ali božja ljubezen ali poželjivost. Iz tega dvojnega vira poteka vse naše dejanje. Kar izvira iz ljubezni, to je dobro;

⁸ Na ta odlok škofa Herbersteina me je opozoril profesor dr. Lukman in mi tudi preskrbel izvirno listino, da sem posnel po njej to in še nekatere druge stvari.

⁹ Gl. uvod k I. delu sv. pisma starega testamenta (V Ljubljani 1791).

¹⁰ Zbornik Sl. Mat. I (1899) 148.

kar izvira iz poželjivosti, je slabo. Strah pred peklom zadržuje samo roko, ne pa volje. Človek, sam sebi prepuščen, samo greši. Bog sam vse dela v naši duši, brez naše volje.

Vendar pa Mésenguy te trditve, ki so zmotne, sam omejuje, ko piše: tudi človek, ki v njem gospoduje poželjivost, lahko kaj dobrega stori; da vbogajme zavoljo Boga; ustavi se izkušnjava, ker Bog prepoveduje greh; in narobe, tudi pravični, ki je pod gospodstvom ljubezni, kaj stori, kar ne izvira iz ljubezni. Poleg dogmatičnih zmot je učil Mésenguy tudi rigorizem v prejetanju sv. zakramentov.

Dvolično govorjenje Mésenguyevo je bilo povod, da so bile misli o knjigi razdvojene. Congregatio Indicis je knjigo prepovedala 28. jul. 1755. Navprek prepovedi pa so v Italiji knjigo prevedli na laško in dva dominikanca sta prevod potrdila. Mésenguy je našel sebi zagovornike celo med prelati in kardinali. Tedaj je papež Klemen XIII. dal knjigo v pretres dvanajstim teologom; s pismom z dne 14. jun. 1761 je papež knjigo prepovedal¹¹ in škofom naročil, naj duhovniki rabijo samo rimski katekizem in nobenega drugega. — V ljubljanski semeniški knjižnici hranijo Mésenguyevo razlaganje krščanskega nauka v francoskem izvirniku, v nemškem in laškem prevodu (izd. Paris 1767, 4 zv.; Wien 1781, 4 zv.; Bassano 1781, 4 zv.).

Dodajmo še eno knjigo, ki je naša poročila ne omenjajo, pa je bila tiskana v Ljubljani leta 1791; mislimo: Acta et decreta Synodi dioeceseanae Pistoriensis a. 1786. Labaci, cum adprobatione supremae caesareo-regiae censurae 1791. Značilno je za ono dobo, da je knjiga izšla vprav pri nas. Pij VI. je po konstituciji »Auctorem fidei« l. 1794 obsodil kot zmote 85 tez posnetih iz dekretov pistojske sinode. Med temi so tudi Jansenijeve in Quesnelove zmote o pravičnosti prvega človeka, o milosti, o dvojni ljubezni. Koliko so naši duhovniki to knjigo čitali, ne vemo. V semeniški knjižnici se nam je ohranil en izvod.

II. Ali so učili naši janzenisti Jansenijeve dogmatične zmote?

V knjigah, ki jih je nadškof Brigido priporočil duhovnikom za proučevanje dogmatike, se Jansenijeve dogmatične zmote ne ponavljajo, ampak izrečno obsojajo. Teh knjig pri nas ni uvedel šele Brigido, ampak so bile duhovnikom dobro znane že iz dobe Herbersteinove. Oba profesorja dogmatike na dunajski univerzi, Gazzaniga in Bertieri, sta bila zaupnika škofa Herbersteina. Gazzaniga se škofu še posebe zahvaljuje, da je oskrbel duhovnikom dobrih knjig in njemu samemu pomagal pri izdajanju knjig. Vprav tisti zvezek, v katerem obsoja Jansenijeve zmote, je Gazzaniga posvetil svojemu »velikoduš-

¹¹ Cf. Index libr. prohib. (1900) s. v. Exposition etc.

nemu Mecenu«, škofu Herbersteinu. To nam kaže, da naši janzenisti niti za vlade Herbersteinove niso učili Jansenijevih dogmatičnih zmot.

V tej misli nas potrjuje tudi pismo, ki ga je škof Herberstein dne 6. novembra 1779 izdal do duhovnikov ljubljanske dieceze. Pismo je natisnjeno v direktoriju iz leta 1780.¹² Škof graja v pismu razvado, da so po nekaterih podružnicah duhovniki na sveti večer opolnoči trikrat maševali; potem prepoveduje, da bi bili mašniki za krstnega ali birmskega botra. Ob koncu pa ukazuje: pri izkušnji za mašniško posvečevanje mora ordinand znati rimski katekizem; kdor pa hoče dobiti jurisdikcijo za dušno pastirstvo, mora znati sv. Karla Boromejskega »Navodilo za spovednike« (Instructiones S. Caroli Borromaei ad Confessarios) in katekizem v slovenskem jeziku, ki je vprav kar izšel. — Med temi knjigami, po katerih so delali izkušnjo ordinandi pred posvečenjem in mladi duhovniki pro cura animarum, ni nobene, ki bi bila kakorkoli sumna, ampak so vse strogo katoliške. Slovenski katekizem, ki ga pismo omenja, so izdali avstrijski škofje s kardinalom Migazzijem leta 1777; pomagal je pri tem delu znani pedagog in reformator ljudske šole, saganski opat Ignacij Felbinger. Na slovensko ga je predstavil Jurij Japel pod naslovom Ta velki Catekismus (l. 1779).¹³

V pastoralnem pismu l. 1781 zagovarja Herberstein napak umevano versko toleranco, oznanja krive nazore o vladarjevi oblasti nad cerkvijo, o škofovski jurisdikciji, o eksempciji cerkvenih redov, o molitvi in obredih, o ljudskih pobožnostih (Hirtenbrief an die Geistlichkeit und das Volk der Laybachischen Diöces, Wien 1782). Papež Pij VI. je v pismu z dne 16. maja 1787 vse te nazore Herbersteinove obsodil kot zmotne. (Pismo hranijo v škofijskem arhivu.) Toda te Herbersteinove zmote niso Jansenijeve zmote o odrešenju, o milosti in svobodni volji.

Na pobudo in s podporo Herbersteinovo so Jurij Japel, Blaž Kumerdej in drugi začeli prevajati sv. pismo na slovensko.¹⁴ Ali se morda v tem prevodu nahajajo zmote Jansenijeve? Primerjajmo za poskušnjo izrek apostola Pavla v 1. listu do Korinčanov (15, 10), ki so ga janzenisti vedno potvarjali in izrabljali v dokaz svojih trditev. Apostol piše: »Po milosti božji sem to, kar sem, in milost božja v meni ni bila prazna, ampak sem delal več kot vsak njih, toda ne jaz, ampak milost božja z menoj.« Zadnji del stavka so janzenisti trdovratno prevajali takole: »J' ai travaillé plus que tous les autres, non pas moi toutesfois.

¹² Na to pismo je opozoril V. Steska v Izvest. muz. dr. za Kr., XIX, 165.

¹³ Iv. Grafenauer imenuje Veliki katekizem »jožefinski« (Kratka zgod. slovensk. slovstva. V Ljubljani 1919, 94). A v Velikem katekizmu je čist katoliški nauk; o jožefinizmu ni v knjižici nobenega sledu.

¹⁴ »Hortatu et adminiculis non vulgaribus« Celsissimi (Praefatio k I. delu sv. pisma nov. testamenta 1784).

mais la grâce de Dieu, qui est avec moi.«¹⁵ Ta »qui est avec moi«, namesto »la grâce de Dieu avec moi«, pretvarja pomen. V se dela milost, brez naše volje. Volja ni v resnici svobodna. Japel in Kumerdej sta izrek apostola Pavla čisto pravilno prevedla: »Delal sem več kakor vsi drugi, ali ne jest sam, ampak gnada božja z mano.«¹⁶

Da naši duhovniki niso učili dogmatičnih zmot Jansenijevih, nam priča tudi Čopovo poročilo Šafařniku l. 1831.¹⁷ Čop piše: V knjigi »Zbrane molitve iz Nemškiga na Kranjsku preložene od Jurja Japelna« (1786) se čuti vpliv očiščenih verskih nazorov. Ti očiščeni verski in nravni nazori, ki se jim je od dobe škofa Karla Herbersteina velika večina kranjske duhovščine klanjala in se jim večjidel še klanja, se navadno imenujejo janzenistovski, dasi ne v pravem pomenu; zakaj naša duhovščina ni v boju z Rimom in ni do Rima v tistem razmerju kakor pravi tako imenovani janzenisti na Nizozemskem.«

Če trdimo, da naši janzenisti niso učili Jansenijevih dogmatičnih zablod, pa s tem nočemo reči, da ni bilo med njimi nobene izjeme. Prav lahko je mogoče, da je ta ali oni, ko je govoril ljudem v cerkvi o božji ljubezni ali nerednem poželenju, premalo ločil katoliški nauk od Jansenijevih zmot in namesto resnice morda nevede oznanjal zmoto. Nadškof Brigido priznava to možnost, ko piše v svoji poslanici (III, § 5): Ko bi se zgodilo, da bi kdo iz Vaših bratov krenil s pota resnice, ga skušajte privedi nazaj, a ga nikar ne sramotite; pomagajte mu, a ga nikar ne grdite.

Prebiral sem govore Japlove, Metelkove, Travnove, pa ne morem reči, da bi bilo v njih kaj dogmatično zmotnega.

Japel preveč navaja samo naravne nagibe, premalo pa uporablja sv. pismo; čuti se pri njem vpliv racionalizma (gl. Pridige, 2 dejla. V Lublani 1794).

Metelko je pridigoval v ljubljanski stolnici od l. 1817 do 1858 vsako leto na pustni ponedeljek. Pridige, 40 po številu, hranijo v rokopisu v semeniški knjižnici.¹⁸ Janzenistovskih krivih naukov ni v teh govori, dasi je Metelko pogosto govoril o resnicah, ki so jih janzenisti potvarjali. Pridiga na pustni ponedeljek l. 1817 nosi na čelu rek: Bog je ustvaril človeka po svoji podobi. V govoru razlaga Metelko izvorni greh in njega posledice; o janzenistovskih zmotah ni nobenega sledu. L. 1822 je govoril o veri, upanju in ljubezni do Boga. Ves nauk o božji

¹⁵ Sacy, Epitres de Saint Paul aux Corinthiens, tom. II, Bruxelles 1709, 463.

¹⁶ Svetu pismu novięa testamenta. Pars II. Labaci 1786.

¹⁷ Zbornik Slov. Mat. I (1899) 147.

¹⁸ Zanimivo je menjavanje slovenskega črkopisa v teh pridigah. Do l. 1824 je pisal Metelko z bohoričico, od 1825 do 1845 z metelčico, 1846—1855 zopet z bohoričico, od l. 1856 naprej pa z gajico.

ljubezni je pravilen; nobene besede ni o tistem gospodstvu ljubezni, pod katerim ni več svobode za našo voljo.

Janez Traven je hud rigorist; rad uporablja retorično amplifikacijo; a dogmatičnih zmot mu ne moremo očitati (gl. Opominjevanje k pokori v svetim letu 1826, to je, Pridige od odpustikov, od pokore in nekterih drugih resnic, ktere grešnika k pravi pokori budé).

Ne samo rigorizem, ampak tudi janzenistovske dogmatične zmote pa se kažejo v knjigi, ki jo je »zložil« Gašpar Švab pod naslovom: »Nauk katoliške cerkve od opravičevanja grešnika« (V Ljublani 1832). Švab nam pripoveduje: »Naša volja v sedanjem stanu nima drugega nagnjenja k dobremu, kakor kar ga ji Bog skozi gnado sv. Duha dodeli.« Človek sam iz sebe samo greši. Vse naše dobro delo je le delo milosti.¹⁹ — To so očitno Quesnelove zmote.

Ker Švab v naslovu pravi, da je knjižico samo »zložil«, me je mikalo dognati, po katerih virih je te zmote posnel. Primerjal sem Mésenguyevo »Razlaganje krščanskega nauka« in Švabov »Nauk katoliške cerkve od opravičenja grešnika« in se uveril, da je Švab izvečine do besede prevedel Mésenguyevo »Razlaganje« v nemški izdaji: Auslegung der christlichen Lehre, III. Band (Wien 1781): Von der Rechtfertigung, pg. 3—195. Nekatero stvari je sprejel iz drugega zvezka, kjer govori Mésenguy o ljubezni (II. Band, pg. 240—300).

Švabov »Nauk« je torej samo prevod enega razdelka v Mésenguyevem »Razlaganju«, in zato ni čuda, da se v knjižici ponavljajo Mésenguyeve zmote.

Ali se je Švab zavedal teh zmot in namenoma oznanjal Slovencem krive nauke? Mislím, da ne. Saj v isti knjižici, v kateri nam pripoveduje, da človek sam iz sebe samo greši, priznava, da v človeku, ki ni v milosti božji, vendar niso vsa dela grešna (str. 169).

Razen knjižice »Nauk od opravičenja« je izdal Švab tudi »Katoliški nauk od zakramentov svete pokore in presvetiga réšniga telésa« (V Ljublani 1826), »Pridige za vse Nedelje in Praznike celiga leta (2 dela, V Ljublani 1835) in prevod nemške knjige »Pogled v večnost ali premišljevanja štirih poslednjih reči človekovih« (V Lj. 1833). V pridigah, zlasti pa v knjižici o sv. pokori in sv. Rešnjem Telesu se pač kaže Švab hudega rigorista, a janzenistovskih dogmatičnih zmot tu ne uči. Vprav nasprotno. Švab v svojih pridigah zavrača janzenistovske zmotne nauke. Janzenisti so učili, da je človek nujno pod gospodstvom ljubezni ali poželjivosti. Volja torej ni svobodna, ampak jo s silo nagiblje ali ljubezen ali poželjivost. Švab govori: »Ako praviš, da se nisi mogel premagati, se le nisi hotel pre-

¹⁹ G. Švab, Nauk kat. cerkve od opravičenja grešnika, str. 7. 8. 19—21. 35. 158. 160. 179.

magati, ali pa nisi potrebnih perpomočkov v premagovanje svojiga poželenja zvesto obračal« (Pridige, I. 8). Janzenisti so trdili: tudi pravični ne more izpolnjevati vseh božjih zapovedi, ker mu časih nedostaja zadosti močne milosti. Švab v govoru na god vseh svetnikov dokazuje, »de zamore vsak človek na svetu, in sicer v slehernim stanu, svet biti« (Pridige, II. 385).

Švab je bil strog v svojih nazorih, a krivih naukov v pridigah ljudem ni oznanjal. Kako torej, da je izdal v slovenskem jeziku odlomek iz knjige »Exposition de la doctrine chrétienne«, ki v njej Mésenguy razlaga janzenistovske zmete? — Mislim, da ne sodim krivo, če pravim, da je Švaba premetilo Mésenguyevo dvoumno govorjenje. Mésenguy trdi nekaj, kar je zmotno; a če čitaš naprej, pa misliš, da zmoto popravlja in uči resnico. V tem so bili janzenisti vedno veliki mojstri, da so umeli pod obrazom resnice prikrivati laž. Odtod tudi pojav, da so Mésenguyevo delo precej od kraja, ko je izšlo, tako različno presojali. In duhovi se tudi potem še niso pomirili, ko je rimska stolica izrekla svojo sodbo o knjigi. Vprav v poglavju o opravičenju, ki ga je Švab prevedel na slovensko, se meša zmeta in resnica. Zato tudi ni čuda, če je naš Metelko, ki sam v svojih pridigah v ljubljanski stolni cerkvi ni učil nič napačnega, v kritiki o Švabovi knjigi rekel: »Prav lepi nauki v hvale vredni slovenščini.²⁰

III. Rigorizem v knjigah, ki so jih čitali naši duhovniki.

Janzenistovskih dogmatičnih zmot našim duhovnikom v oni dobi vobče ne moremo očitati. Le izjemoma in, kakor se zdi, bolj ponevedoma je kdo kaj zapisal ali preložil na slovenski jezik, kar se ne ujema z resnico. Tem bolj pa je bil med našimi duhovniki razširjen janzenistovski rigorizem.

Če so v kakem moralnem vprašanju teologji med seboj bili raznih misli, so janzenisti bili redno za tisti nazor, ki je bil bolj strog. Naj navedem za zgled samo vprašanje de fine et usu matrimonii. Ta zgled sem izbral zato, ker je tudi eden naših rigoristov napisal o tej reči posebno knjigo z naslovom: »Sensa sanctorum Ecclesiae Doctorum ac Patrum circa usum Matrimonii«, Viennae 1832. H knjigi je izšel še dodatek: »Supplementum ad Sensa sanctorum Ecclesiae Doctorum ac Patrum circa usum Matrimonii«, Viennae 1835. Pisatelj je izdal knjigo anonimno. Marn pa nam poroča v Jezičniku (XXIII. 1885, str. 49), da je napisal knjigo in dodatek slovenski duhovnik Janez Traven, isti, ki je izdal tudi »Opominjevanje k pokori v svetim letu 1826, to je: Pridige od odpustikov, od pokore in nekterih drugih resnic, ktere grešnika k pravi pokori budé«.

²⁰ Gl. Marn, Jezičnik XXIII (1885) str. 47.

Med moralisti je bilo v 18. stoletju še preporno vprašanje, če ne naredi majhnega greha, kdor sklene zakon »principaliter ob remedium concupiscentiae«. Sv. Alfonz in mnogi drugi so učili, da v tem ni nobenega greha, tudi majhnega ne, »modo contrahens non excludat finem procreandae prolis«. ²¹ Rigoristi so trdili nasprotno. Dosledno je učil sv. Alfonz in drugi, da ne grešé zakonski, »qui copulam habent principaliter ad concupiscentiam sedandam«. Rigoristi pa so v tej reči obojali zakonske. Znani Alexander Natalis piše: »Usus Matrimonii non est inculpabilis, nisi fiat causa prolis procreandae vel debiti reddendi« (regula II.). »Coniugalis concubitus vitandae solum fornicationis causa (i. e. in remedium contra propriam incontinentiam) non immunis est a peccato veniali... Si intendit vitare fornicationem in conjuge, non est peccatum« (regula III.). ²² Isti strogi nauk oznanja Daniel Concina: »Duobus solis modis absque omni peccato conveniunt (conjuges), sc. causa prolis procreandae et debiti reddendi; alias autem semper est ibi peccatum, ad minus veniale.« Liberi a peccato non sunt, »qui matrimonio utuntur in remedium contra propriam incontinentiam.« ²³

V rokopisu ohranjeno pastoralno pismo nadškofa Brigida priporoča našim duhovnikom Natalisa Aleksandra dogmatično in moralno teologijo. Ivan Traven je poznal njegova dela. Kakor Natalisu Aleksandru je tudi Travnu zakonsko združenje, nisi fiat »ex desiderio prolis vel timore fornicationis in comparte«, vsaj mali greh. Kako daleč pa da je v posameznem slučaju do smrtnega greha, kdo bi mogel to presoditi. ²⁴

Med našimi tedanjimi duhovniki je morala Travnova knjiga o sv. zakonu vzbuditi pozornost. Metelko se je strinjal z nazori pisateljevimi in je knjigo pohvalil; »Travnovim bukvam bi se po vsi pravici smelo reči cvet sv. pisma v zrekih svetih očakov; ker v duhu sv. pisma zedinjeni vsi le eno učé.« ²⁵ Nekateri pa, tako se zdi, so ugovarjali pisatelju. Pisatelj je hitel, da zbere za svoje nazore novih dokazov. Zbral jih je in izdal kot »Supplementum ad Sensa«, kakor pravi sam, iz tega namena, »da bi zadovoljil tudi menj prijaznega čitatelja in zaprl vsako pot ugovorom« (Praefatio).

V praktičnem življenju knjiga ni mogla dobro vplivati na nravnost našega naroda. Zakonski, ki so jih izpovedniki vodili po teh rigoroznih načelih, so morali biti vedno v dvomu, ali jim je zakonsko življenje dovoljeno, in vedno v strahu, ali niso morda smrtno grešili.

²¹ S. Alphonsus, Theol. mor. lib. 6, n. 882.

²² Alexander Natalis, O. Pr., Theologia dogmatico-moralis, tom. III, Venetiis 1769, pg. 150.

²³ Daniel Concina, O. Pr., Theologia christiana dogmatico-moralis tom. X, Romae 1768, pg. 236.

²⁴ Sensa, 162, 163.

²⁵ Gl. Marn, Jezičnik XXIII (1885) 59.

Ta rigorizem v zakonskih rečeh, ki ga Traven uči v knjigi namenjeni izpovednikom, so drugi oznanjali tudi v pridigah. Gašpar Švab je nekoč pridigoval: Sv. zakon »je marsikomu priložnost greha in pogubljenja, če med mejniki zakonske čistosti ne ostane. Poželjivost je tudi v svetim zakonu poželjivost, torej prepovedana.«²⁶ Zadnji stavek obsega tisti rigorozni nauk: *liberi a peccato non sunt, qui matrimonio utuntur in remedium contra propriam incontinentiam*. Obenem je to govorjenje tako nedoločno, da je moralo v poslušavcih buditi strah v duši in negotovost v vesti.

Ko se je pred nekaj leti v naših listih razvila živahna polemika o Jeranovih literarnih nazorih, je pisec tiste razprave v »Času« mimogrede spomnil tudi vprašanje, odkod to, da imajo naši ljudje časih vso spolnost za grešno, in pravi: »Lehko je tako mišljenje refleks izvenzakonskega spolnega občevanja na zakonsko življenje. Ali pa je samo pretiran izraz tiste resnične zavesti, da je po izvirnem grehu v spolnosti neki nered, ki ga občuti človek za ponižanje in se ga tudi sramuje, ko vidi, kako se vzbuja poželenje kot nekaj živalskega tudi proti volji in pameti. Tudi ta zavest se lahko izprevrže v misel, da je sploh vse to greh.«²⁷ Resnična sta pač oba razloga, drugi bržkone še bolj nego prvi. A rigorizem naših janzenistov je brez dvoma mnogo zakrivil, da se je tista, sama posebi prava zavest nekega nerada v našem čutnem želenju izrodila v zmotno misel, kakor da je vse spolno življenje sam greh.

Če pravimo, da so bili janzenisti v morali rigorozni, s tem nočemo reči, da so bili rigorozni v vseh moralnih vprašanjih. So stvari, ki o njih enako sodijo rigoristi in zmerni moralisti, in ni med njimi nobene razlike. Tako n. pr. govore vsi enako o prilikah, ki vodijo v nečistost. Mésenguy piše: Vzrok nečistosti je vse tisto, kar je bližnja prilika za nečistost, n. pr. preveč svobodno in zaupno občevanje z osebo drugega spola, gledališke predstave, plesi, shajanje v zabavo, čitanje romanov, komedij in nekaterih povesti, nečiste podobe, nesramna obleka. Duša, zapletena v nečiste prilike, je vsa raztresena in kakor iz sebe; raztresenost jo odvrta od vsega, kar je temeljito in resno; v srcu se vzbuja nepremagljiv stud do božje besede, do duhovne knjige, molitve, in do vseh vaj pobožnosti in čednosti. Da se izognemo izkušnavam, se ogibajmo vsega, kar se sladka čutom in mehkuži srce.²⁸

Če se v kaki preporni stvari moralisti med seboj ne ujemajo, so bili janzenisti redno za strožji nazor. Vendar se janzenistovski rigorizem ni javljal toliko v teoretičnih moralnih vprašanjih, ampak mnogo bolj v praksi. Kazal se je posebej pri zakramentu

²⁶ Pridige, II. del (1835) str. 421. 422.

²⁷ A. Ušeničnik »Jeranov problem« (Čas XI, 1917, str. 110).

²⁸ Mésenguy, Auslegung der christl. Lehre, II. Bd, Wien 1781, 718—728.

sv. pokore in pri sv. obhajilu. Za ta dva v krščanskem življenju najbolj važna zakramenta so janzenisti uvajali starokrščansko prakso, pri tem pa so se zapletli v zmote, ki jih je morala Cerkev obsoditi. Anton Arnauld, ki je v knjigi *De la fréquente Communion* začel s to prakso, pravi sicer, da ne misli nikogar izključevati od sv. obhajila za več let, kakor so to delali v Cerkvi v prejšnjih časih, in še manj hoče komu nalagati javno pokoro. Če pa kdo sam o sebi sodi, da je obhajila nevreden in se ga zato nekaj časa zdrži, da ga bo potem prejel bolj pripravljen in bolj očiščen, kdo bi se smel taki upravičeni in krščanski nameri upirati.²⁹ In potem pripoveduje: V Parizu je Bog na petindvajsetih krajih obnovil živo podobo starokrščanske spokornosti. Tu vidite spokornike, ki ne samo sprejemajo pokoro, ki se jim nalaga, ampak sami željno prosijo pokore in delajo pokoro z vnemo in želé, da bi njih pokora bila čim strožja in čim daljša. Ne ugovarjajo, če se jim obhajilo odreče; še sami hočejo, da so izključeni od obhajila. V cerkev ne gredó, ker se smatrajo za nevredne, da bi združili svojo molitev z molitvijo božjega ljudstva in da bi srečni gledali strašne in svete skrivnosti. Zunaj cerkve so, tam pri vratih, v globoki ponižnosti. Ko drugi pojó, oni jokajo. Molijo bolj z vzdihom kakor z besedami.³⁰

Tako so začeli. Uspeh pa je bil docela drugi, kakor so pričakovali.³¹ K sv. obhajilu je prihajalo vedno manj ljudi. V Port-Royalu redovnice pod janzenistovskim vodstvom po cela leta niso prejemale sv. obhajila in so umirale brez sv. popotnice.

Arnauld je govoril o starokrščanski disciplini, učil pa je z mote. Ker je Cerkev časih za večje grehe zahtevala daljšo pokoro, grešnika izločila iz krščanske občine, za čas pokore mu odrekla sv. obhajilo in šele po dokončani pokori sprejela spokornika v krščansko občino; zato je Arnauld trdil, da vsak grešnik mora najprej opraviti pokoro, potem šele se mu more dati odveza; to da veleva zapoved Kristusova in hoče narava zakramenta sv. pokore. Kdor je smrtno grešil, mora najprej delati pokoro in s pokornimi deli se očistiti, potem šele sme prejeti sv. obhajilo. Če prejme sv. obhajilo v času, ko bi moral delati pokoro, ga prejme nevredno, sakrilegično. Čistost srca, ki se zahteva za sv. obhajilo, mora biti primerna najpopolnejši čistosti brezmadežnega božjega jagnjeta, ki se daruje na naših oltarjih. Le tisti je vreden sv. obhajila, ki se je odtrgal od pokvarjenega sveta, se združil z Bogom in je trden in stanovitven v krščanskih krepostih, čigar življenje je čisto, čigar dejanje

²⁹ Antoine Arnauld, *De la fréquente Communion*, Préface, n. VI (11. éd. Lyon 1739, pg. 15).

³⁰ Arnauld, *De la fréquente Communion*, Préface, XXXIX (11. éd. pg. 109).

³¹ Nekateri mislijo, da je bil namen janzenistov, odvrniti ljudi od sv. obhajila. Če je to res, potem bi morali reči, da jim je načrt popolnoma uspel.

je popolno. V komer še ni čiste božje ljubezni, brez vsakega pogrška, ne sme prejeti sv. obhajila (qui n'ont pas encore l'amour divin pur et sans aucun mélange).³²

Rimska stolica je Arnauldov nauk kot zmoten obsodila.³³

Arnauldove zmote je obnovil Quesnel. Besede, ki je z njimi zmote izrazil, so druge, a stvar je v bistvu ista. Arnauld je rekel: preden dobi grešnik odvezo, mora delati pokoro. Quesnel pa veli: Veliko modrost in razsvetljenje in ljubezen kaže dušni pastir, če da spokorni duši priliko in čas, da bo čutila stan greha in ga v ponižnosti prenašala, prosila duha spokornosti in kesanja in vsaj začela zadoščevati božji pravici, preden jo odveže. Če hočemo, da bi se nam takoj vrnile dobrote, ki smo jih izgubili po grehu, in se upiramo ponižanju, ki smo ga z grehom zaslužili, ne vemo, kaj je greh in kaj je resnična pokora.³⁴

Rimska stolica je Quesnelov nauk kot zmoten zavrгла in obsodila.³⁵

Obsodba Quesnelovih zmotnih nauk je vzbudila med jansenisti viharen odpor. Quesnel sam je napisal zagovor, ki obsega sedem zvezkov. Kako brani svoje zmote, se prav bistro vidi v sedmem zvezku, kjer zagovarja baš ona dva obsojena stavka (87. in 88.) o pokori. Na široko pripoveduje in dokazuje, da so ga cenzorji krivo umeli, da mu podtikajo stvari, ki jih v

³² Arnauld, De la fréquente Communion, part. I, chap. 4; part. II, chap. 8, 13; part. III, chap. 7 (11. éd. pg. 184, 401—411; 473—493; 738).

³³ Errores damnati decret. S. Off. 7. dec. 1690, n. 16: »Ordinem praemittendi satisfactionem absolutiōni induxit non politia aut institutio Ecclesiae, sed ipsa Christi lex et praescriptio, natura rei id ipsum quodammodo dictitante.« (Denzinger, Enchiridion¹⁰, n. 1306.) Isto zmoto je že prej učil Petrus Martinez de Osma, in Sikst IV. je njegov nauk obsodil Bulla »Licet ea« 9. avg. 1479 (Denzinger, Enchiridion¹⁰, n. 728). — Nauk, ki veli, da spokornik ne more prejeti sv. obhajila, dokler ni dovršil pokore, pa je obsodila kongregacija sv. oficija z istim dekretom 7. dec. 1690, n. 22: »Sacrilegi sunt iudicandi, qui ius ad communionem percipiendam praetendunt, antequam condignam de delictis suis poenitentiam egerint.« (Denzinger, Enchiridion¹⁰, n. 1312.) — Takisto je v tem dekretu (n. 23) obsojena zmota, da sv. obhajila ne sme prejeti tisti, ki v njem še ni najčistejše božje ljubezni: »Similiter arcendi sunt a sacra communione, uibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis expers« (Denzinger, Enchirid.¹⁰, n. 1313).

³⁴ Le Nouveau Testament en françois avec des Réflexions morales, tom. III, Amsterdam 1727, pg. 355; tom. V, Amsterdam 1727, pg. 126. (Knjigo hranijo v škofijski knjižnici v Ljubljani.)

³⁵ Errores Paschasi Quesnel damnati const. dogmatica »Unigenitus« 8. sept. 1713, nn. 87, 88: »Modus plenus sapientia, lumine et caritate est dare animabus tempus portandi cum humilitate et sentiendi statum peccati, petendi spiritum poenitentiae et contritionis, et incipiendi ad minus, satisfacere iustitiae Dei, antequam reconcilientur.« — »Ignoramus, quid sit peccatum et vera poenitentia, quando volumus statim restitui possessioni bonorum illorum, quibus nos peccatum spoliavit, et detrectamus separationis istius ferre confusionem« (Denzinger, Enchiridion¹⁰, nn. 1437, 1438). — Oba stavka sta do besede posneta iz prej navedenega Quesnelovega dela Le Nouveau Testament en françois avec des Réflexions morales, tom. III pg. 355, tom. V pg. 126.

svojih spisih ne uči; potem pa sklepa: »Arnauldova knjiga *De la fréquente Communion* je sijajna apologija vprav teh dveh obsojenih stavkov (87. in 88.). Ko bi Arnauld ne bil storil nič drugega, kakor da je napisal to knjigo, bi moral njegov spomin za vedno biti blagoslovljen v francoski cerkvi. Njemu se mora zahvaliti za obnovo krščanske morale in discipline v zakramentih.³⁶

S temi besedami je Quesnel sam najbolj točno označil pravec, v katerem je pisan zagovor.

Kriv nauk je bil obsojen, a je naprej troval duhove. Iz teorije so prenesli zmote v prakso; iz krivih načel so izvajali posledice, ki so se pokazale v obliki rigorizma pri zakramentu sv. pokore in pri sv. obhajilu.

Načelo, po katerem se v naši dobi izpovedniki splošno ravna v odvezavanju spokornikov, je to-le: Če mašnik po pameti sodi, da se spokornik v resnici kesa in se hoče poboljšati, mu sme dati odvezo. Za veljavno odvezo je treba namreč samo kesanja in trdnega sklepa. Trdni sklep poboljšanja pa spokornik pri izpovedi more imeti, če tudi se zdi verjetno, da bo v prihodnje zopet grešil. — Načelo ni novo. Teologi so ga priznavali v teoriji in praksi, dokler niso janzenisti s svojim rigorizmom zmedli pojmov o pogojih za zakramentalno odvezo. Kardinal Joannes De Lugo iz jezuitskega reda (1583—1660), prej profesor na gregorijanski univerzi v Rimu, je to načelo o zakramentalni odvezi izrazil jasno in preprosto: »*Doctrina communis et vera est: si sacerdos, hic et nunc, non obstante consuetudine praeterita, iudicet, poenitentem habere verum dolorem et propositum non peccandi, posse eum absolvere, quia dispositio sufficiens est dolor et propositum praesens, non emendatio futura; atque ita poterit absolvi, licet iudicetur relapsurus.*«³⁷ S v. A l f o n z L i g., ki mu je Lugo »doctissimus (vir), qui post D. Thomam non temere inter alios theologos facile princeps dicit potest«³⁸, je ponovil Lugoov nauk o odvezavanju spokornikov.³⁹ — Janzenisti so ta nauk zavrgli. Kar je bilo prej »doctrina communis et vera«, so proglasili za kriv, dušam poguben nauk. Njim ni zadostovalo resnično kesanje in trdni sklep poboljšanja, ampak so hoteli, naj spokornik redno po poskušnji daljšega časa prej pokaže, da se je v resnici poboljšal, potem šele se mu sme dati odveza. Zato so spokornikom odvezo zopet in zopet odlagali, ne morda samo recidivnim, ampak

³⁶ Pasquier Quesnel, Septième mémoire pour servir à l'examen de la Constitution »Unigenitus« contre le Nouveau Testament en françois accompagné de Réflexions morales. 1716 (s. l.) pg. 61. (To delo hranijo v škofijski knjižnici v Ljubljani.)

³⁷ Joannes D. Lugo, De Sacramento Poenitentiae, disp. 14, n. 166 (Disputationes scholasticae et morales, ed. Venet. 1718, tom. 6, pg. 168).

³⁸ S. Alphonsus de Lig., Theol. mor. lib. 3, n. 552.

³⁹ S. Alphonsus de Lig., Theol. mor. lib. 6, n. 459.

tudi drugim grešnikom. To prakso moremo posneti iz knjig, ki so jih pri nas duhovniki rabili proti koncu 18. stoletja in v prvi polovici 19. stoletja.

Brigidovo pastoralno pismo je priporočalo duhovnikom Ludovika Haberta »Praxis sacramenti poenitentiae«.

Habert (1635—1718) je bil med tistimi francoskimi duhovniki, ki niso hoteli sprejeti konstitucije »Unigenitus«. Napisal je dogmatično delo z naslovom: *Theologia dogmatica et moralis* (7 tomi in 12^o, Lugduni 1709—1712). Mnogi škofje, med njimi tudi Fénelon, so knjigo obsodili. Habert ponavlja Jansenijev nauk, da je človek nezmožen, da bi izpolnjeval božje zapovedi, in da je v njem moralna sila (*necessitas moralis*), ki določuje vsa njegova dejanja. V knjigi »Praxis sacramenti poenitentiae« se kaže Habert hudega rigorista. Knjiga je prvič izšla pod naslovom: *Pratique du Sacrement de Pénitence* (Paris 1714). Pozneje so delo prevedli na latinsko.⁴⁰

Druga knjiga, ki je bila našim duhovnikom one dobe znana, je: *Directeur des âmes pénitentes*.⁴¹ Knjigo je uporabljal Janez Debevec, ko je pisal *Kratke navuke, regelce inu molitve za zakrament sv. pokore* (1. izdaja l. 1783). Kaj učita Habert in Voditelj spokornih duš?

Habert in Voditelj spokornih duš večkrat ponavljata misel, ki jo čitamo tudi v drugih janzenistovskih knjigah, da je kesanje izredno težka reč. Nešteta množica ljudi (»une infinité de personnes«) se moti in vara sama sebe, ko misli, da se kesa, pa se v resnici ne kesa. Kesanje obuditi ni lahko. Za milost kesanja je treba vztrajno moliti; a le malo ljudi je, ki bi to storili. Grešnik naj torej nekaj dni pred izpovedjo mnogo moli in zdihuje k Bogu, daje miloščino, dela pokoro in živi bolj zase, samotno, da bo dosegel milost kesanja.⁴² Zlasti za one, ki greše iz navade, je skoraj da nemogoče, da bi brez mnoge in dolge priprave mogli obuditi kesanje nad grehi. Habert veli: Težko da bi delali prav oni izpovedniki, ki takoj odvežejo spokornika omreženega z grešno navado, češ, da sami dopolnijo, kar je nedostatnega v spokornikovi pripravi. Preden bi verjel, da je taka odveza veljavna, bi se moral prepričati, da ima izpovednik poseben dar, da dela čudeže, kakor jih je delal prerok Elija, ki je dal pripravljeno daritev politi z vodo, pa je planil ogenj izpod neba in použil žrtev.⁴³ Pa tudi tedaj, ko spokornik kaže najočitnejša znamenja resničnega izpreobrnjenja (apertissima

⁴⁰ V semeniški knjižnici v Ljubljani hranijo dva izvoda: *Praxis Sacramenti Poenitentiae sive Methodus illius utiliter administrandi auctore Ludovico Habert. Venetiis 1791.*

⁴¹ Knjiga je izšla anonimno v dveh zvezkih prvič l. 1721. V ljubljanski semeniški knjižnici je nova izdaja: Paris 1730, in laški prevod Il Direttore delle anime penitenti, 3 tom. Venezia 1793.

⁴² *Directeur des âmes pénitentes* (Paris 1730), tom. I, pg. 41. 51. 184.

⁴³ Habert, *Praxis sacram. poenit.* (Venet. 1791) pg. 414.

argumenta verae conversionis) in izpovednik prav nič ne dvomi o izpreobrnjenju, naj mu ne da odveze, če vidi, da je spokornik še zelo slab, in iz tega sklepa, da utegne kmalu zopet pasti. Izpovednik mora skrbeti ne samo za to, da zakramenta ne podeli neveljavno, ampak tudi, da bo spokornik ohranil zakramentalno milost; ne samo, da bo spokornik prejel milost, ampak tudi, da milosti ne bo izgubil.⁴⁴

Kedaj naj torej izpovednik da spokorniku sv. odvezo? — O tem nas »Voditelj spokornih duš« takole poučuje: Izpovednik mora spokornika dalje časa preskušati, da se uveri o njegovem izpreobrnjenju. Začetek izpreobrnjenja ni dovršeno izpreobrnjenje. Dovršeno je izpreobrnjenje, ko je v srcu zavlada ljuбезen. Začetek izpreobrnjenja ne zadostuje za odvezo. Izpovednik naj dobro loči dve reči: ali je spokornik samo za nekaj časa p r e n e h a l grešiti, in ali je r e s n e h a l grešiti (l' interruption et la cessation du pêché). Nehal je grešiti, kdor dalje časa ne pade nazaj v greh. Pa tudi če je kdo nehal grešiti, to samo zase ni še zadosten dokaz, da se je izpreobrnil. Ni sicer izpreobrnjenja, dokler spokornik ne neha grešiti; vendar samo to, da več ne greši, ni dosti, če ni obenem drugih znakov izpreobrnjenja. Če se kdo na zunaj dolgo časa varuje velikih grehov, to morda izvira iz čisto drugega nagiba, nego iz ljubezni do Boga; izvira morda iz golega servilnega strahu ali iz podobnega vzroka.

Izpovednik mora torej v istem času, ko grešnik dela pokoro, dobro paziti, kaj se godi v spokornikovi duši. Opazovati mora njegova čuvstva, njegovo razpoloženje, nagnjenje; skrbno naj preiskuje, kaj spokornika veseli, kaj ga žalosti, česa želi, česa se boji; ali je njegova največja žalost ta, da je žalil Boga, ali je njegov največji strah ta, da ne bi ga zopet žalil. Tudi srce govori. Če je izpovednik kreposten in moder, bo polagoma razkril, če je Bog predmet spokornikovih želj in predmet njegove prevladujoče ljubezni; ali ni nobene stvari, ki bi ji dajal spokornik prednost pred Bogom; ali se spokornik rad bavi s pobožnimi mislimi, zveličavnimi resnicami; ali čita dobre knjige; ali mu pobožne vaje niso težko breme, ampak nasprotno so mu prijetne in zanj tolažljive; ali se zaveda, koliko dolguje božji pravici; ali se vadi v pokori in ne prizanaša sam sebi; ali je voljan, zanaprej hoditi po pravi poti; ali se je odpovedal grešnim strastem. Po teh in podobnih znakih bo izpovednik previdno presodil, če je spokornik izpreobrnjen in če mu sme dati odvezo.

Celò tedaj, ko ima izpovednik moralno izvestne dokaze o popolnem izpreobrnjenju, ni vselej dolžan, dati spokorniku odvezo brez odlašanja. Izpovednik odloži odvezo, kadar sodi, da bo spokorniku, dasi je že izpreobrnjen, bolj koristno, če še nekaj časa čaka na odvezo. S tem bo izpovednik utrdil spokornika

⁴⁴ Habert, Praxis, pg. 430.

v dobrih sklepih. Za spokornika se je morda bati, da bo po odvezi popustil v čuječnosti in drugih pobožnih vajah. Morda tudi še ne čuti dosti živo velike nesreče, v katero ga je greh pehnil; ne umeje še morda, katera je cena krščanski pravičnosti.

Gre za to, da spokornik vse življenje, do smrti, ne bo več grešil; zato pa treba pred odvezo tolike priprave in utrjene volje.⁴⁵

Po teh načelih je jasno, da morajo taki, ki greše iz navade, priti k izpovedi po trikrat, štirikrat, preden dobé odvezo. Prvi pot izpovednik odslovi grešnika, češ, naj prej po izkušnji pokaže, da se je res poboljšal. Po enem tednu se spokornik vrne. Če se je ta čas greha varoval, naj ga izpovednik pohvali, ker je bil zvest svojemu dobremu sklepu; odveze pa naj mu nikar ne dá, ampak mu reče, da je še preslab, da bi mogel zakramentalno milost ohraniti; treba je, da ga preizkuša še en teden. Ko bi spokornik ugovarjal proti odlaganju odveze, mu odgovóri: božja prepoved mi brani, da bi mogel ustreči tvojim željam po odvezi; izpovedniki imamo pravila, ki od njih tudi za las ne smemo odnehati. — Mine teden in spokornik pride iznova. Če ni grešil ves ta čas, odkar se mu odveza odlaga, mu reci izpovednik: izpremembra, ki se je v tebi izvršila, odkar se resno trudiš, da bi izkoreninil grešno navado, ta izpremembra kaže, da pri prejšnjih izpovedih nisi imel resničnega kesanja in trdnega sklepa, in zato je verjetno, da so vse tvoje prejšnje izpovedi bile neveljavne in jih bo treba ponoviti; za pripravo na dolgo izpoved pa potrebuješ še nekaj dni; vrni se v tem in tem času. S tem izgovorom bo izpovednik vtretje odslovil spokornika brez odveze, če misli, da je potrebno, da se spokornik še bolj potruži za poboljšanje in z vajo dobrih del še bolj utrdi svojo slabotno voljo.⁴⁶

To je praksa, ki so jo uvajali janzenisti za izpovedavanje grešnikov iz navade. Če se bo spokornik, ki se je že poboljšal, pa ga izpovednik zopet in zopet odslavlja brez odveze, res vrnil k izpovedi tretjič, četrtič, tega rigorist Habert ni povedal. Pa tudi tega nam ni povedal, kako naj ravna izpovednik, če spokornik, ki se tri, štiri tedne brez zakramentalne milosti bori z izkušnjavami, zopet greši.

Drugi avtorji, ki jih našteva Brigidova poslanica, ne govoré o zakramentalni odvezi tako skrajno rigorozno kakor Ludovik Habert, vendar vobče zahtevajo, da mora grešnik v dejanju in nehanju pokazati svoje izpreobrnjenje, potem šele more dobiti sv. odvezo.

Tako piše Natalis Alexander, O. Pr. (1639—1724): »Peccatores absolvi non possunt, nisi facti sunt nova creatura in Christo idque sacerdos compertum habeat ex poenitentiae fructibus... Sa-

⁴⁵ Directeur des âmes pénitentes, tom. I (Paris 1730), pg. 203—208.

⁴⁶ Habert, Praxis sacramenti poenitentiae (Venet. 1791), pg. 447—449.

cerdos absolvere peccatorem non debet, nisi conversionem eius sinceram esse certis moraliter indicii cognoscat, quia corda non novit ut Deus« (Theologia dogmatico-moralis, de sacram. poenit., cap. 7, ed. Venet. 1769, tom. 2, pg. 218—220). — Vincentius *Contenson*, O. Pr. (1641—1674): »Sacerdos illis solum absolutionem impendat, quos rationabiliter credit esse conversos nec in pristina flagitia relapsuros« (Theologia mentis et cordis, lib. 11, diss. unica, cap. 2, ed. Venet. 1790, tom. 4, pg. 352). — Franciscus *Genet* (Genetto, 1640—1702): Znamenje resničnega kesanja »est cessatio a peccato«. »Ordinarie loquendo confessarius non debet absolvere poenitentem in mortale peccatum saepe delapsum, nisi per aliquod tempus ipsum probaverit et noverit in eo initium emendationis« (Theologia moralis, de poenit. cap. 5, ed. Bassani 1769, tom. 4, pg. 48). — Jacobus *Besombes* († 1713): »Suspendenda est absolutio his, qui sunt in vitiosa consuetudine peccandi mortaliter, donec serio et efficaciter eam eradicandam satagerint; nam peccatores consuetudinarii prudenter iudicantur non esse vere contriti« (Theologia moralis christiana, tract. 8 de Sacramentis, ed. Venet. 1772, tom. 2, pag. 265). — Paulus Gabriel *Antoine*, S. J. (1679—1743), ki ga tudi omenja Brigidovo pismo, je po sodbi sv. Alfonza sicer auctor »doctrinae valde rigidioris« (Homo apostol., tract. 16, n. 108), vendar je papež Benedikt XIV. dovolil, da so njegovo knjigo, Theologia moralis universa, rabili v kolegiju de Propaganda Fide (Hurter, Nomenclator IV^a 1352). — Vse te knjige hrani ljubljanska semeniška knjižnica, nekatere celò v raznih izdajah.

Prej smo že rekli: janzenisti so utemeljevali svoj rigorizem s starokrščansko prakso. Strogo disciplino v pokorjenju grešnikov v oni prvi dobi so zamenjavali z bistvom zakramenta sv. pokore. Pa ta zmeta ni edini razlog janzenistovskemu rigorizmu. Drugi, globlji razlog je janzenistovski nazor o predestinaciji. Po tem nazoru je večina ljudi že naprej obsojena v pogubljenje. Bog da daje samo izvoljenim zadostne milosti; drugim pa da dovoljuje samo tako milost, ki z njo hudih izkušnjav v sedanjem stanu v resnici ne morejo premagovati. »Voditelj spokornih duš« veli: Vera nas uči, da je število izvoljenih mnogo manjše nego število pogubljenih. Zato, tako sklepa »Voditelj«, je več navideznih spokornikov, kakor resničnih.⁴⁷ Še bolj jasno govori Ludovik Habert o notranji zvezi med rigorizmom in janzenistovskim mračnim nazorom o predestinaciji. Takole opravičuje svoj rigorizem: Če bo Bog večini ljudi odrekel nebesa, sledi iz tega, da jim ne daje milosti sv. zakramenta. Izpovedniku pa bodi glavna skrb, da bo njegovo ravnanje v skladu z božjim ravnanjem. Nič ni slabše, kakor če izpovednik sprejme grešnika, ki ga je Bog zavrgel, če dá odvezo onim, ki jih je Bog obsodil (»nihil ab eo. sc. confessario, deterius fieri potest, quam si recipiat, quem rejicit Deus, absolvat quos ille condemnat«).

⁴⁷ Directeur des âmes pénitentes I (Paris 1730) 159.

Izpovednik, ki sili vanj množica slabo pripravljenih spokornikov in hoče od njega sv. odvezo, imej toliko moči in vztrajnosti, kolikor je treba, da se bo upiral nerednim željam lažnih spokornikov, ki drzno in trdovratno zahtevajo, kar se jim na noben način ne more dovoliti.⁴⁸

To so jasne, a strašne besede skrajnega rigorizma.

Rigorozni so bili janzenisti ne samo v odvezavanju spokornikov, ampak vprav tako tudi v dovoljevanju sv. obhajila. In to je bilo za krščansko življenje še bolj pogibelno.

Antoine Arnauld je trdil, da za sv. obhajilo ne zadostuje zakramentalna odveza, ampak mora človek po izpovedi najprej delati vredno pokoro za grehe, potem šele sme prejeti sveto obhajilo. Sv. cerkev je ta nauk kot zmoten obsodila (l. 1690).⁴⁹

Med avtorji, ki jih našteva Brigidova poslanica, uči Arnauldovo zmoto zlasti Vincencij Contenson. Contensonovo delo »Theologia mentis et cordis« je prvič izšlo l. 1673, torej prej nego je rimska stolica izrečno obsodila Arnauldov nauk; a zmota se ponavlja tudi v poznejših izdajah. Contenson veli: »Christiani post amissam baptismatis innocentiam, ii praesertim qui in peccata mortalia iteratis lapsibus recidunt, non debent ante actos dignos laboriosae poenitentiae fructus ad Communionem accedere«. ⁵⁰ Enako govori Frančišek Genet. Njegovo delo »Théologie morale« je bilo prvič natisnjeno l. 1670. Pozneje (l. 1702) je delo izšlo v latinskem prevodu, a zmote avtor ni popravil.⁵¹

Knjige, ki smo o njih govorili (Habert, Praxis sacram. poenit., Directeur des âmes pénitentes i. dr.), so bile namenjene duhovnikom-izpovednikom. Izpovedniki naj bi se v teh knjigah učili, kako naj v duhu stare, stroge discipline spokornikom odvezo odlagajo, obhajilo odrekajo. So pa druge knjige, ki niso bile namenjene samo duhovnikom, ampak so bile pisane tudi za ljudstvo. Verno ljudstvo naj bi v njih čitalo, kako mora po zgledu pokornikov prvih časov delati pokoro in se pripravljati za prejem sv. Evharistije. Duhovnikom so te knjige služile, da so iz njih vernikom razlagali krščanski nauk. Med te knjige štejemo že prej omenjeno Mésenguyevo Razlaganje krščanskega nauka (Exposition de la doctrine chrétienne).

Mésenguy piše: Ali more spokornik takoj ali kmalu po odvezi iti k mizi Gospodovi? Odgovor: Mnogi tako mislijo... A kdor se drži načel, ki smo jih določili za opravičenje, brž umeje, kako je ta misel, pa naj je še tako razširjena in po praksi mnogih izpovednikov priporočena, nasprotna nauku in duhu

⁴⁸ L. Habert, Praxis sacram. poenit. (Venetiis 1790), pg. 436. 437.

⁴⁹ Gl. zgoraj str. 18, opomba 33.

⁵⁰ V. Contenson, O. P., Theolog. mentis et cordis, lib. 11, pars 2, diss. 4, cap. 2 (ed. Venet. 1790, tom. 4, pg. 226).

⁵¹ Cf. F. Genet. Theol. moralis, de S. Eucharistia, cap. 11 (ed. Bassani 1769, tom. 3, pg. 151).

sv. cerkve. Če naj izpovednik ne izpostavlja spokornika nevarnosti, da bo skrunil sv. Rešnje Telo; mu mora naložiti primerno pokoro, odvezo odložiti, dokler s svojim dejanjem in življenjem ni dokazal, da se je v resnici poboljšal... Kdor pa je dobil odvezo precej po izpovedi, naj, razen v sili, ne hodi k obhajilu, dokler ni opravil pokore. Kes in sklep poboljšanja je pogosto le malo časa trajen. Človek misli, da je srce premenjeno. A srce je kmalu zopet tako, kakršno je bilo. Dobri sklepi so pozabljeni, in človek je vedno isti. Odveza ne spremeni srca. Zato odveza ni nobeno poročstvo, da smo se z Bogom spravili, če se nismo iz celega srca k njemu izpreobrnili. Treba je torej vselej preskušnje, ki se pokaže v delih. In vedno je (da ne rabimo hujše besede) velika predrznost, iti k mizi Gospodovi, preden smo dostali preskušnjo.⁵² Zelo mnogi prejemajo sv. obhajilo za veliko noč sakrilegično. Zakaj, da kdo prejme sv. obhajilo vredno, mora biti ali nedolžen ali pa spokorjen; to se pravi, nedolžnost, ki smo jo prejeli pri sv. krstu, moramo ohraniti neomadeževano ali pa jo moramo zopet dobiti v zakramentu sv. pokore. Število onih, ki jo v resnici dobé je zelo majhno... Ljudje, ki so za veliko noč šli k izpovedi, žive po veliki noči, kakor so živeli prej. To je trden dokaz, da se niso izpreobrnili, da njih obljube niso bile resne; slabotno, trenutno željo po izpreobrnjenju so imeli za resen sklep. Zato se po odvezi niso spravili z Bogom. Prejeli so zakrament sv. pokore sakrilegično in temu sakrilegu dodali še božjeropno sv. obhajilo.⁵³

Najbolj pa se je razširjal v naših krajih rigorizem v prejetanju sv. obhajila po knjigi, ki jo je nadškof Brigido priporočil duhovnikom med ascetičnimi deli »pro sui populique aedificatione« pod naslovom: »Erkenntniß Christi«. Kaj je ta knjiga? Duhovniki sedanje dobe je ne poznamo več. Po dolgem iskanju sem jo našel v ljubljanski semeniški knjižnici. Celotni naslov knjige se glasi: Von der Erkenntniß Jesu Christi, wie er in seinen Geheimnissen und bey seinen verschiedenen Eigenschaften betrachtet werden kann (2 Bde, 2. Aufl., Laibach 1804. 1805). Iz uvoda je razvidno, da je knjigo napisal Peter Croz († 1736), tajnik in kapelan škofa Joahima Colberta v Montpellierju. (Colbert je bil med tistimi štirimi francoskimi škofi, ki so l. 1717 zoper konstitucijo »Unigenitus« apelirali na prihodnji občji cerkveni zbor.) Iz francoskega je knjigo na nemško prevedel Kaspar Karl, ravnatelj bogoslovnih šol in predstojnik duhovskega semenišča v Brnu. Pisatelj je v obliki meditacij zbral v dveh zvezkih govore, ki jih je imel v bolnišnicah v Montpellierju. V drugem zvezku govori o sv. Evharistiji. Tam pravi: Sv. obhajilo prejemamo o veliki noči, da nam je kakor plačilo in cena za naše poniževanje in zatajevanje v postnem času (II., 361). »Priprava

⁵² Mésenguy, Auslegung der christlichen Lehre, Bd III (Wien 1781), pg. 415—417. 420.

⁵³ Mésenguy, Auslegung etc., Bd II, pg. 862—866.

na sv. obhajilo ni tako lahka, kakor si mnogi domišljujejo. Mislijo, da je dosti, če se grehov izpovedó; če rekó, da jim je žal; če sprejmó majhno pokoro, ki se jim naloži. To je zmota (II., 366). Preden gre kdo k sv. obhajilu, je treba, da je v resnici izpreobrnjen, da se nekaj časa vadi v dobrih delih in primerni pokori. Izpoved sama ni zadostno znamenje izpreobrnjenja. Tudi sklep in obljuba, da nočemo več grešiti, ni zanesljivo znamenje. Izgubljena krstna milost se dóbi le z mnogimi solzami in velikim trudom. Mašnik mora spokornika preskušati, če je res izpreobrnjen. Preiskovati mora njegovo srce, življenje, prejšnje grehe, presoditi, če je izpreobrnjenje zadostno, da bo smel iti k sv. obhajilu. Spokornik mora jokati in vzdihovati, dobra dela delati, svojo dušo s postom in zatajevanjem toliko časa poniževati, da more izpovednik po pameti o njem misliti, da je zapustil grešna pota, naredil konec grešnim navadam, in da sme upati, da bo izpreobrnjenje stanovito (II., 368—373).

Knjiga, ki v njej čitamo te trde pogoje za sv. obhajilo, je nam danes popolnoma tuja. V početku 19. stoletja so jo naši duhovniki dobro poznali. To moremo razbrati že odtod, da je v Brigidovi poslanici knjiga tako nakratko, nepopolno označena. Drugič je pomniti, da so knjigo natisnili v Ljubljani, in sicer prvi zvezek tisto leto, ko je nadškof Brigido izdal svojo poslanico (l. 1804), drugi zvezek šele naslednje leto. Izvodu, ki se je ohranil v semeniški knjižnici, se pozna, da ga je nekdo marljivo uporabljaj.

Še strože nego Croz piše o prejemanju sv. obhajila Simon Treuvé († 1730) v knjigi: *Le directeur spirituel pour ceux, qui n'en ont point*. Dunajski janzenist Anton Wittola je prevedel delo iz francoskega na nemško.⁵⁴

Treuvé zahteva za sv. obhajilo čisto ljubezen do Boga. Kdor hoče prejeti sv. obhajilo, je moral odmreti grehu, svetu in sebi. Biti mora čist po duši in telesu, okrašen s čednostmi, bogat dobrih del, resnično pobožen. Kdor je tako pripravljen, naj prejme sv. obhajilo večkrat; kdor pa ni tako pripravljen, naj ga ne prejme nikoli v življenju.

Za vsakdanje sv. obhajilo je potrebna izredna svetost. Kdor želi prejemati sv. obhajilo vsak dan, ta je moral že popolnoma odmreti sam sebi in živeti mora samo za Boga. Imeti mora vse kreposti v nenavadni meri. Kakor da je mrtev, mora biti brezčuten za hvalo in grajo, za vse, kar ima svet dobrega ali hudega. Obvladati mora popolnoma vse strasti; poželjivost

⁵⁴ Simon Michael Treuvé, Geistlicher Gewissensrath für die, welche keinen haben. Aus dem Französischen von Anton Wittola. Wien 1771. — Knjigo priporoča po svojem rigorizmu znani brnski profesor Jožef Lauber v *Institutiones theologiae pastoralis* (ed. 2, tom. 2, § 341, Viennae 1783, pg. 526). Lauberjevo pastoralno bogoslovje našteva Brigidova poslanica med tistimi knjigami, ki naj bi se po njih izobraževali naši duhovniki. Zato Treuvéjevo delo ni moglo biti neznano v naših krajih. V ljubljanski semeniški knjižnici hranijo en izvod.

ne sme biti v njem, razen v korenini; delati ne sme iz drugega nagiba, kakor iz nagiba sv. Duha. Ker pa ni skoraj nikogar na svetu, ki bi živel v tako čisti in vzvišeni popolnosti, zato tudi skoraj nikogar ni, ki bi smel vse dni prejemati sv. obhajilo.⁵⁵

Omenil sem v opombi Lauberja, profesorja pastoralne teologije v Brnu. Pri njem se očito vidi, kako so knjige francoskih janzenistov kvarno vplivale na teologe v avstrijskih deželah. Lauber uči v pastoralnem bogoslovju goli janzenistovski rigorizem. Zakramentalna odveza se ne dá toliko časa, dokler spokornik ne pokaže v dejanju, da se je stalno poboljšal. Če je torej spokornik po zadnji izpovedi manj grešil kakor prej, ga izpovednik pohvali, da je tako srečno začel delo izpreobrnjenja; obenem pa ga opomni, da še ni dosti storil za resnično in popolno izpreobrnjenje srca in da se bo moral še mnogo bolj truditi in začeto delo nadaljevati. Če pa je spokornik docela nehal grešiti, mu reci, naj nikar ne misli, da je storil že vse, ampak bo treba čas poskušnje še podaljšati; vrne naj se za nekaj dni ali tudi za nekaj tednov.

Spokorniku, ki greši iz navade, se sv. odveza ne da, dokler se ni v resnici izpreobrnil in poboljšal. Odveza se mu odlaga tem dalje, čim dalje je živel v grešni navadi in čim redkejša mu je prilika, da bi zopet grešil. Zato se more grešnik iz navade odvezati časih šele po štirih, petih, šestih tednih, časih po treh ali štirih mesecih, časih tudi šele po daljšem času.⁵⁶

Za izobražene verne laike in tudi za preproste ljudi je napisal Lauber knjigo v štirih snopičih z naslovom: Strogí izpovednik.⁵⁷ V knjigi upravičuje in zagovarja prakso rigoristov. V kratkih povestih v obliki dialoga pripoveduje, kak omed sto spokorniki ni niti deset takih, ki bi bili vredni odveze; razlaga, zakaj mora grešnik po petkrat priti k izpovedi, preden more dobiti odvezo; kako mora mašnik spokorniku, ki greši iz navade, odlagati odvezo toliko časa, da bo spokornik grešno navado do cela premagal in da bo tisto posebno nagnjenje do greha v njem minulo. Našteva tudi knjige, ki naj bi jih ljudje čitali; poleg Filoteje sv. Frančiška Saleškega jim priporoča zlasti Mésengueyovo Razlaganje krščanskega nauka in Treuvéjevo knjigo Duhovni voditelj. Duhovnike opomni mimogrede, naj posebej proučujejo Haberta. V zadnjem snopiču dokazuje, da je rigorizem v zakramentu sv. pokore utemeljen v starokrščanski praksi.

⁵⁵ Treuvé, Geistlicher Gewissensrath etc. (Wien 1771), pg. 139. 140. 164.

⁵⁶ Jos. Lauber, Institutiones theol. pastor., ed. 2, tom. 2, Viennae 1783, pg. 129. 132.

⁵⁷ Jos. Lauber, Der strenge Beichtvater statistisch betrachtet. 3. Aufl. Erstes Stück. Wien 1782. — Der strenge Beichtvater. Theologisch betrachtet. Zweites Stück. Wien 1782. — Der strenge Beichtvater. Praktisch am Krankenbette betrachtet. Drittes Stück. Wien 1783. — Der strenge Beichtvater historisch betrachtet. Viertes und letztes Stück. Wien 1784.

Za poznavanje rigorizma v praksi je poučna zlasti zgodba, ki jo pripoveduje Lauber v 3. snopiču pod naslovom: Luiza in mašnik.⁵⁸ Posnemimo jo na kratko:

Luizo, dobro vzgojeno, pošteno deklè, zводи v greh ničvreden človek. Z zapeljivcem pobegne z doma. Po mnogih blodnjah pride na smrt bolna v bolnišnico. Obišče jo mašnik, izpovednik. Vsa razburjena pripoveduje Luiza mašniku blodnje svojega življenja. Da bi ji Bog odpustil grehe, pravi, da ne more upati; pa tudi sama da ne more odpustiti zapeljivcu. Mašnik jo miri in ji daje poguma. Posebej ji govori o tem, da moramo odpustiti onim, ki so nam kaj žalega storili, če hočemo, da bo Bog nam odpustil. To naj preišljeje po noči.

Drugo jutro zgodaj je mašnik zopet prišel. Bolnica je zelo premenjena. Od kraja še ugovarja mašniku in zatrjuje, da ne more odpustiti zapeljivcu. Kmalu pa se vda in je voljna, vse odpustiti, kar ji je oni človek hudega prizadel. Na mašnikovo vprašanje, če hoče odpustiti, odgovori: »Odpustim mu, kakor želim, da bi Bog meni odpustil. In ko bi mu mogla kaj hudega narediti, ne bi mu naredila.« Mašnik moli z njo molitev za duha spokornosti in za milost izpreobrnjenja. Naroči ji še, naj ohrani v srcu spokorne misli. Obljubi ji, da bo zvečer zopet prišel.

Proti večeru je mašnik res zopet prišel. Pozdravi bolnico in jo vpraša: »Kako ti je, otrok moj? Vidi se, da ti je slabo.« Luiza odgovori: »Velike bolečine trpim in vedno slabše mi je. Pa teh bolečin sem sama kriva; ko bi ne bila tako razuzdano živela, bi manj trpela. Sedaj šele prav vidim, kako hudo sem grešila. Da bi mi le Bog odpustil!« Mašnik jo tolaži: »Bog ti bo odpustil. Saj si ti tudi odpustila.« Luiza: »Da, odpustila sem; Bog mi je priča; zato upam, da bo tudi On meni odpustil.« Z mašnikovo pomočjo obudi potem bolnica popolno kesanje nad grehi. Ob slovesu ji mašnik veli, naj ta večer in tudi po noči, če ne bo mogla spati, večkrat obudi vero, upanje, ljubezen in popolno vdanost v božjo voljo; zjutraj pa, da bo zopet prišel. Tedaj pa je posegla vmes Luiza: »Častiti gospod, nekaj bi Vas rada prosila. Izpovejte me vendar še nocoj.«

Mašnik: »Ne mudi se še. Ti bom že povedal, kedaj bo treba opraviti izpoved.«

Luiza: »Mogla bi pa nocoj že umreti.«

Mašnik: »Toliko časa si živela v grehu, pa se nisi bala, da bi umrla; danes prvič misliš na smrt; to je prav; toda pusti meni to skrb; jaz ne vidim, da bi bila smrtna nevarnost že tako blizu...«

Tretji dan zjutraj je mašnik zopet prišel. Luiza ga odgovori: »Kako vesela sem, da Vas vidim. To je bila strašna noč. Bolečine so vsak trenutek hujše; moči v meni pojemajo od ure do ure; čutim, da je smrt blizu... Ali boste kmalu tako dobri, da me boste izpovedali?«

Mašnik: »Kmalu, otrok moj, a ne smemo se pre nagliti.«

⁵⁸ Luise und der Priester (Der strenge Beichtvater. Praktisch am Krankenbette betrachtet. Drittes Stück. Wien 1783, pg. 7—73).

Luiza: »A jaz sem vedno slabša.«

Mašnik: »Nevarnost ni še najhujša...«

Popoldne tega dne, pri petem obisku, je mašnik ubogo bolnico vendarle izpovedal.

Po končani izpovedi reče Luiza: »Sedaj sem mirna, in upam, da je Bog pozabil vse moje pregrehe. Toda, častiti gospod, ali mi ne boste dali tudi sv. obhajila?«

Mašnik: »Ne ša, dobri otrok; rekel sem ti že, prepusti meni vso skrb. Danes se še pripravljaj z molitvijo in vzdihni na to nebeško milost. Jutri zjutraj, če ne bo kake zapreke, ti bom izpolnil željo. Da pa ne bova česa zamudila, te bom danes zvečer še enkrat obiskal in videl, kako ti bo.«

Pozno zvečer je mašnik res prišel še enkrat pogledat bolnico. Luiza je potožila: »Slabo mi je, zelo slabo; popolnoma sem onemogla, mnogo trpim; dvomim, da bi preživela še to noč.«

Mašnik odgovori: »Ni še taka sila; sv. obhajilo lahko odložimo do jutri zjutraj. Vztrajaj v molitvi in srčnem hrepenenju po Jezusu!«

Četrty dan zjutraj je slednjič mašnik dal na smrt bolni Luizi sv. popotnico. Dan potem je Luiza umrla.

Kako naj označimo to prakso? Grešen človek, na smrt bolan, ki čuti, kako pojemajo v njem moči, in zrè s strahom v večnost, ves skesan radi svojih grehov, prosi mašnika sv. izpovedi, prosi sv. obhajila; mašnik pa mu odgovarja: ni še sila, jutri, pojutrišnjem...

Sv. rimska stolica je l. 1736 proti janzenistovskemu rigorizmu dala mašnikom posebno navodilo, po katerem naj bi se ravnali pri zakramentu sv. pokore. V tem navodilu je praksa rigoristov obsojena v dveh besedah: »crudelis praxis«. ⁵⁰ Kdor čita Lauberjeve spise, mora reči, zares, kruta praksa, ki so jo uporabljali rigoristi pri ubogih spokornikih. Verno ljudstvo ni moglo umeti te strogoti in se je z nezaupanjem obračalo proč od rigoristov.

Lauber je bil izmed glavnih predstavnikov janzenistovskega rigorizma v avstrijskih deželah. Njegove knjige so čitali tudi naši duhovniki. ⁶⁰

Kako se je torej javljal rigorizem pri nas?

⁵⁰ C. de Prop. F., instr. 3. oct. 1736 (Collectanea S. C. de Prop. F. n. 321).

⁶⁰ Med ascetičnimi knjigami priporoča Brigidovo pismo tudi: Muratori, De vera devotione, in pa Abely, Sacerdos Christianus.

Ludovik Anton Muratori (1672—1750), slavni arhivar in knjižničar v Modeni, ki je napisal toliko učenih del, je izdal tudi knjižico o resnični pobožnosti, Della regolata divozione de' Cristiani (Venezia 1723). Knjižico so prevedli v razne jezike. V semeniški knjižnici v Ljubljani hranijo latinski prevod: De recta hominis christiani devotione (Venetiis 1760); in nemški prevod v treh izdajah: Die wahre Andacht des Christen (Bamberg 1770; Wien 1773. 1777). Nekatere pisateljve misli o krščanski pobožnosti so iz-

IV. Rigorizem pri nas.

Uradno, avtoritativno je pri nas začel uvajati janzenistovski rigorizem Karel Herberstein, škof ljubljanski 1772 do 1787. Že v prvem pastirskem listu, ki ga je izdal leta 1773, naroča izpovednikom, naj opravljajo svojo službo previdno in naj ne dajo preveč lahko svete odveze, »ker so redki pravi spokorniki, ki bi se iz vsega srca izprebrnili k Bogu«; takisto naj ne bodo preveč prizanesljivi pri nalaganju pokore, ker v tej reči nas zlasti stari cerkveni kánoni učé strogosti.⁶¹ V istem letu 1773 je dal Herberstein za duhovnike ljubljanske škofije natisniti sv. Karla Boromejskega nauke in navodila za duhovnike.⁶² Škof sam je napisal uvod k tej knjigi pod naslovom: *Exhortatio ad Confessarios*. V tej ekshortaciji govori Herberstein o izpovedni praksi vprav tako, kakor govore francoski rigoristi v svojih spisih. Obsoja laksizem, uvaja pa rigorizem.

Škof Herberstein piše: V našem nesrečnem času ljudje popivajo in živé vedno bolj razkošno; ljubijo igro in razsipajo svoje imetje; roditelji zanemarjajo vzgojo otrok; vera gine med narodom, ljubezen do Boga in bližnjega ugaša; ljudje opuščajo pobožne vaje ali jih opravljajo samo še na videz; najbolj žalostno pa je, da preprosti ne znajo več resnic sv. vere, napol izobraženi pa o skrivnostih sv. vere drzno dvomijo ali jih grdo smeše.

Da bi se, kolikor je moči, povodenj nenravnosti zajezila, bodi izpovednikom največja skrb, da ljudje ne bodo skrunili sv. zakramentov in pili strupa, kjer je pripravljeno zdravilo za njih bolezen. Izpovedniki naj pazijo, da ne bodo oni sami tega krivi. Nič ni bolj kruto kakor preveliko prizanašanje o nepravem času. Tako se rane ne celijo, ampak postanejo neozdravljive.

zvale odpor; rimska stolica knjige ni prepovedala (Wetzer u. Welte, *Kirchenlex.*³ VIII 2015). Zanimivo je, da je že škof Herberstein v pismu, ki je z njim določil red za božjo službo v cerkvi sv. Frančiška Ks. pri Gornjem Gradu, priporočal duhovnikom, naj uporabljajo za govore poleg Pougetovega katekizma tudi Muratorijevo »zlató knjigo« de vera devotione (*Decret. pro constanti cultu et directione eccl. divi Xaverii in Strascha, 24. maii 1778*).

Ludovik A belly (1604—1691) je bil pobožen, učen, strogo katoliški teolog. L. 1664 je bil imenovan za škofa rodeskega (Rodez), a se je po treh letih odpovedal škofiji in živel potem v samoti pri misijonarjih sv. Vincencija P., pri sv. Lazarju v Parizu. Sloví zlasti kot biograf sv. Vincencija P. Knjiga, ki jo priporoča Brigidovo pismo, je izšla l. 1656 z naslovom: *Sacerdos christianus seu ad vitam sacerdotalem pie instituendam manuductio* (Wetzer u. Welte, *Kirchenlex.*³ I 33. Hurter, *Nomenclator*³ IV 602).

⁶¹ Gl. J. Gruden, Pričetki našega janzenizma (Čas, 1916, 124).

⁶² S. Caroli Borromaei *Monitiones et Instructiones quas in cleri sui usum Celsissimus Princeps Carolus e Comitibus ab Herberstein exemptae cathedralis ecclesiae Labacensis Episcopus recundendas mandavit*. Editio S. Caroli Borromaei et S. Francisci Salesii Episcopi apophthegmatis ornata. Labaci 1773.

Ni dvoma, da so sakrilegičnih izpovedi mnogo krivi tudi površni in popustljivi izpovedniki, ki jih ni skrb potrebne dispozicije v spokornikih in jim z neverjetno lahkoto dajó odvezo. Zato so tako mnogi, ki se z jezikom obtožujejo grehov, a se v srcu nikoli ne izpreobrnejo; zato je tudi greha vedno več in je svet od dne do dne slabši. Gotovo ljudje ne bi s tako lahkoto grešili, ko ne bi izpovedniki s tako lahkoto odvezavali... Mnogo laglje greši izpovednik s prevelikim prizanašanjem, kakor s prevelikim rigorizmom. Proti rigorizmu vpijejo, a niti ne vedó, kaj je rigorizem.

»Zato ne dajajte zlahka odveze. Prej se uverite, ali spokornik vé in veruje, kar mora vsak vedeti in verovati; ali je skrbno izprašal vest; ali se je grehov obtožil odkritosrčno in natanko; zlasti pa pazite, če je obudil v srcu resnično žalost in stud nad grehi, in če je trdno sklenil, da ne bo več grešil. V tej reči je treba tem večje pozornosti, čim laglje spokorniki varajo sebe in izpovednike.«

Nedvomno znamenje resničnega kesanja in trdnega sklepa je prememba nravov, poboljšanje življenja, beg pred grešnimi prilikami, uporaba onih sredstev, ki moremo z njimi božji pravici dati zadoščenje za prejšnje grehe in se varovati novih grehov. Če teh znamenj resničnega izpreobrnjenja ni, izpovedniku ne bodi zoprno, odvezo toliko časa odlagati, dokler si ne ustvari po pameti izvestne sodbe o resnični dispoziciji spokornikovi. Spokorniku dopovej, da ga vara hudobni duh, če misli, da se v resnici kesa grehov, ko je v njem šele majhen začetek žalosti in samo neka želja, ne pa prava volja, ne več grešiti.

Gotovo je, da ni zlahka verjeti tistim, ki pravijo, da se kesajo, a ne kažejo nobenih znamenj izpreobrnjenja in zopet padajo v grehe. Morda je v njih začetek žalosti, ne pa resnična žalost; greh še vedno gospoduje v njih. Srce bi se rado izpreobrnilo k Bogu, a zapleteno je še v zemeljske želje. Takim je treba pomagati do resnične spokornosti; izpreobrnjenje, ki se je po božji milosti v njih že začelo, se bo po novi milosti v njih krepilo in dopolnilo.

»Kar smo rekli o znakih resničnega kesanja, velja za vse grešnike; posebej pa treba na te reči paziti pri onih, ki se je v njih ukoreninila grešna navada. Tem se mora odveza tako dolgo odlagati, dokler grešne navade s korenino ne izrujejo.«

To so glavne misli, ki jih je napisal škof Herberstein za uvod h knjigi »Opomini in nauki« sv. Karla Boromejskega.

V knjigi so zbrane razne reči: dvojna kratka biografija o sv. Karlu Bor.; šest govorov, ki jih je sv. Karel govoril pri milanskih provincialnih concilijih; opomini za klerike in duhovnike, posneti po četrtem milanskem concilu; nauki za ordinande; *instructio*nes pastoraes v treh delih: 1. de praedicatione verbi Dei; 2. de administratione Sacramenti Poenitentiae; 3. de administratione Sacramenti

Eucharistiae; dodatek o zakramentu sv. pokore in o obiskovanju bolnikov; ob koncu so zbrani pomembni reki sv. Karla Bor. in sv. Frančiška Sal.⁶³

Samo po sebi je umevno, da sv. Karel ni ničesar učil, kar ne bi se ujemalo z naukom sv. cerkve. A francoski rigoristi so izrabljali njegove spise v svoje namene. Anton Arnauld je v knjigi o pogostnem obhajilu napisal dvanajst poglavij, v katerih dokazuje, da je sv. Karel v navodilu za izpovednike zagovornik rigorizma, kakršnega je on uvajal.⁶⁴ Kako malo utemeljeno je vse to dokazovanje, moremo že iz tega razbrati, da se rimska stolica v odlokih, ki v njih obsoja rigorozno prakso v zakramentu sv. pokore, sklicuje vprav na nauk sv. Karla Boromejskega. O navodilu za izpovednike še posebe veli: in praeclarissimis Instructionibus S. Caroli Borromaei ad confessarios datis nihil nisi sanctum, rectum atque huic qua vivimus Ecclesiae disciplinae accommodatum.⁶⁵

Toda Arnauld je pisal, da je sv. Karel učil rigorizem v smislu janzenistov, in od takrat so rigoristi pogosto navajali zâse spise sv. Karla, zlasti njegovo navodilo za izpovednike. To je razlog, da je tudi škof Herberstein za naše duhovnike dal ponatisniti poleg drugih stvari tudi navodilo za izpovednike v latinskem prevodu.

Podobno, a še bolj porabno knjigo za izpovednike je napisal sv. Alfonz Lig. Knjiga je prvič izšla l. 1755 pod naslovom: *Practica del Confessore, per ben esercitare il suo ministero*. Že leta 1757 so knjigo prevedli na latinsko (*Praxis confessarii ad bene excipiendas confessiones*). V vedno novih izdajah se je knjiga v malem času povsod razširila.⁶⁶ Škof Herberstein te zlate knjige sv. Alfonza niti ne omenja.

Sicer pa škof Herberstein ni bil prvi, ki je pri nas izdal sv. Karla Bor. navodilo za izpovednike. V arhivu ljubljanskega stolnega kapitlja sem našel drobno knjižico z naslovom: *Regula aurea confessoriorum, id est, Instructiones saluberrimae, quas s. Carolus Borromaeus pro Confessoribus edidit*. Labaci 1721. Ob koncu, na zadnji strani čitamo, da je dal »imprimatur« 26. junija 1721 Joannes Jacobus Schilling, vicarius generalis

⁶³ Góvori in spisi sv. Karla, zbrani v tej knjigi, so ponatisnjeni iz »Acta Ecclesiae Mediolanensis a S. Carolo condita«, ed. Bergomi 1738. Navodilo za izpovednike, v naši zbirki pod naslovom; *instructio pastoralis de administratione Sacramenti Poenitentiae*, je sv. Karel napisal v laškem jeziku. V »Acta Ecclesiae Mediolanensis« (pg. 760—771) je spis natisnjen z naslovom: *Avvertenze di Monsig. Illustriss. Cardinale di S. Prassede Arcivescovo di Milano. Ai Confessori di Città e Diocesi sua*.

⁶⁴ A. Arnauld, *De la fréquente Communion*, part. II, chap. 33—44 (ed. Lyon 1739, pg. 586—657).

⁶⁵ S. C. de Prop. F., instr. 3. oct. 1736; 29. apr. 1784 (*Collectanea S. C. de Prop. F.* nn. 321. 569).

⁶⁶ Gl. S. Alphonsus Maria de Lig., *Praxis confessarii*, ed. Gabriel. Mar. Blanc (Romae 1912) Praefatio, pg. VIII—XI.

Labacensis. V uvodu pripoveduje izdajatelj, kako so bili v onem času teologi med seboj razdvojeni »circa praxim administrandi Sacramentum Poenitentiae«. A te stvari da so vsem znane; nikogar ni, ki bi jih ne vedel. Iz te opazke moremo sklepati, da so bili naši duhovniki v tisti dobi dobro poučeni o boju, ki so ga tedaj vodili francoski rigoristi proti zmernim moralistom. Izdajatelj sam, ki je napisal ta uvod, se je nagibal na stran rigoristov.

Odtod pa se tudi vidi, da se vprašanje o rigorizmu pri nas ni pojavilo šele za škofa Herbersteina, ampak že mnogo poprej. Med duhovniki so bili zagovorniki nove izpovedne prakse, preden je Herberstein napisal uvod k spisom sv. Karla Boromejskega. Onim, ki so bili protivni novi struji, so odgovarjali, da se boré proti stvari, ki je ne poznajo. Zato je Herberstein s podarkom zapisal besede: »S povzdignjenim glasom vpijemo proti rigorizmu, pa niti ne vemo, kaj je rigorizem.« Res pa je, da se je začela za Herbersteina noya doba za janzenistovski rigorizem. Herberstein se je kot škof odločno izjavil za rigorozno izpovedno prakso, to prakso je duhovnikom priporočal že v prvem pastoralnem pismu in jo uvedel tudi v bogoslovne šole.

Nekako iste misli, ki jih je škof Herberstein napisal za uvod k spisom sv. Karla Bor., je l. 1778 ponovil v pismu, ki je z njim določil red božje službe za romarsko cerkev sv. Frančiška Ks. pri Gornjem Gradu. Škof naroča mašnikom, ki izpovedujejo na tej božji poti, naj pridno proučujejo sv. Karla Bor. navodilo za izpovednike. Opominja jih, naj se čuvajo prevelike strogosti, a tudi mehke popustljivosti. Dostavlja pa, da je laglje biti popustljiv nego strog. Romarjem, ki prihajajo sem na božjo pot, naj nikar tako lahko ne dajó odveze; zakaj mnogi so, ki nimajo resničnega trdnega sklepa, da se hočejo poboljšati in svoje življenje premeniti, pa mislijo, da se jim odveza mora dati zato, ker so prišli na božjo pot na čudodelen kraj, tu opravili svojo pobožnost in dali vbočajme. — Patrov frančiškanov iz Nazareta naj nikar ne kličejo, da bi pomagali pri izpovedovanju.⁶⁷

V tem pismu škof Herberstein mašnike svari pred veliko strogostjo. A dve reči nam razkrivata njegove rigorizne nazore: v opominu do izpovednikov izražena misel, da se mnogi romarji izpovedujejo brez resničnega kesanja; in pa izrečna prepoved, da patrov frančiškanov ne smejo vabiti za izpovednike.

Med duhovniki, ki so delali v duhu škofa Herbersteina, se je odlikoval zlasti Janez Debevec (1758—1821).⁶⁸ Leta 1783 ✓ je izdal knjižico o zakramentu sv. pokore, ki v nji preprostemu

⁶⁷ Decretum pro constanti cultu et directione ecclesiae divi Xaverii in Strascha, 28. maii 1778.

⁶⁸ Življenje in delo Janeza Debeveca je popisal I. Vrhovnik v Izvestij. muz. društva za Kranjsko, V 1895, str. 62 ss. 94 ss.

vernemu ljudstvu razlaga rigorozno izpovedno prakso.⁶⁹ Kakor sem že prej omenil, je Debevec uporabljal pri pisanju francoske janzenistovske vire, zlasti »Directeur des âmes pénitentes«. Preprosti ljudje, ki so se rigorizmu upirali, naj bi se po tej knjižici uverili, da je nova izpovedna praksa edino prava.

Debevec piše: »Kaj pomaga prenegla inu čez regelce Jezusa Kristusa inu njegove cerkve dodejléna odveza? Ona je nevarna za té, kateri njo dodejlé; ona je nepridna inu tudi prav škodliva za té, kateri njo prejimejo. Nikar ne želi, de bi tebi spovednik zanašal, ampak skerbi, de te ozdravi.«

»Tistim, kateri v navadi enega greha živé, se more odveza takú dolgu odlašati, de se poboljšajo.«

»De grešnik odvezo k pridú prejime, more resničnu preobernen biti; inu de mašnik odvezo po pameti dodejli, se more od njegoviga preobernenja previzati. Kakušne znamenja imaš ti inu zamoreš od tvojiga preobernenja dati?«

»Ti se bojiš brez odveze umreti; boj se za veliko več brez preobernenja odvezan biti, inu senco eniga preobernenja že za preobernenje deržati.⁷⁰

Janez Debevec je bil od l. 1806 do 1817 katehet pri uršulinah v Ljubljani. V kakšnem duhu je vzgajal mladino v šoli, moremo presoditi po tej knjižici.

Kako so mašniki rigoristi v oni dobi uporabljali rigorozne nazore pri izpovedavanju, o tem seveda nimamo mnogo poročil. Neznani pisatelj, ki v knjižici, natisnjeni l. 1783, opisuje delovanje škofa Herbersteina in duhovnikov janzenistov, pripoveduje o izpovedovanju janzenistov tole: Voditelj božje poti sv. Franciška Ksaverija pri Gornjem Gradu se je hvalil, da celo leto niti enemu izmed nešetih romarjev ni podelil sv. odveze. Tudi bolnikom naši janzenisti niso dajali odveze, če se niso prej trikrat ali štirikrat izpovedali.⁷¹ — Delali so torej natanko po Habertovih in Lauberjevih naukih.

Še bolj očito se zli vpliv francoskih rigoristov na naše duhovnike kaže v prvih treh desetletjih 19. stoletja. Dva glavna predstavnika janzenistovskega rigorizma v tej dobi sta Gašper Švab in Janez Traven.

Janez Š v a b je bil posvečen v mašnika l. 1820; bil je kapelan na Brezovici in v Stari Loki, potem pa župnik v Hotevdršici in v Dobu, kjer je umrl l. 1866. Za njegovo knjigo »Nauk katoljske cerkve od opravičenja grešnika« sem že poprej rekel, da je samo prevod enega poglavja Mésenguyevega dela »Razlaganje krščanskega nauka«. Zato ni čuda, da se v tej knjigi kažejo janzenistovske dogmatične zmote, pa tudi ves janzeni-

⁶⁹ Kratki navuki, regelce inu molitve za Zakrament te pokore. Od Joanesa Debevca, v Lublanski duhovni hiši mašnika. V Lublani 1783. — Leta 1807 je bila knjižica v petič natisnjena.

⁷⁰ Kratki navuki itd., 4. izdaja (1801), str. 25—30.

⁷¹ J. Gruden, Čas, 1916, 132.

stovski rigorizem. V pridigah⁷² dogmatičnih zmot ne ponavlja, oznanja pa svojim poslušavcem najstrožji nauk o pokori in izpreobrnjenju.

Švab uči: Veliko kristjanov umrje v nespokorjenosti in nesrečna Judeževa smrt je smrt neizrečeno veliko grešnikov (Prid. I 307). To dokazuje s tem, da je naša pokora večji del pokora brez žalosti, brez trdnega sklepa in poboljšanja. Kristjani skrbé le za to, da svoje grehe izpovedniku pripovedujejo, in molitev, kateri grevinga pravimo, je le pristavek k njih izpovedi. Tako je tudi na zadnjo uro. Le malokdo se v resnici kesa (I 309. 315). »Ložej takiga najdeš, ki ni nikoli padel, kakor pa, ki je z resnično pokoro od svojiga padca vstal.« »Malokdo nedolžno živi, in le malokdo spokorno umrje« (I 380. 384). Iz zdihovanja, žalovanja, prošnje in obetanja še ne moreš sklepati, da si se gotovo poboljšal; da si se resnično poboljšal, še le spoznaš iz prihodnjega življenja; in kako hočeš to na smrtni postelji prav spoznati? (I 13).

Za otroke je Švab zložil »Katoljški nauk od zakramentov svete pokore in presvetiga rešniga telesa« (V Ljubljani 1826). V uvodu pravi, da se hoče varovati »prevelike ojštrosti«, pa tudi »prevelike mehkode«. In res je v nauku o sv. pokori za otroke mnogo milejši nego v pridigah za odrastle; ko govori otrokom o kesanju in zadoščevanju, ne pretirava. Tem bolj strog pa je, ko pripravlja otroke za sv. obhajilo. Kaj so si morali otroci misliti, ko jim je katehet Švab govoril: »K svetimu obhajilu veliko več ljudi po nevrednim perstopi, kakor kdo misli.« »Ljubi moji otroci! lejte, kaj nam je iz zgornjiga nauka skleniti? Torej je veliko ljudi, sosebno veliko mladih ljudi, da sveto rešno telo po nevrednim prejemajo. Ta sklep je strašen, pa je tudi resničen.« »In zares koliko izmed tistih otrok sveto rešno telo po nevrednim prejme, kateri se prvič k svetimu obhajilu perpravljajo.«

»Jaz se tresem, kadar to pišem; kaj bi vi mogli kaj taciga brati, da bi se ne tresli. Morebiti jih je nekoliko med vami, kateri meni poreko, kar je nekda nezvesti apostel svojimu božjimu zveličarju prederzno rekel: Gospod, ali sem jaz? — Jaz ne vem, ne morem za gotovo reči; toda zavoljo raztresenja vaše mladosti se bojim, da bi ne bili vi v številu tacih ljudi« (str. 95 do 97).

Za one, ki po sv. obhajilu iznova greše, pravi: »Če nas ne zapelje v greh slabost naše natore, ampak naša ljuba huda strast, je (to) gotovo znamenje, da smo sv. rešno telo oskrunili« (str. 98).

Odrastlim, ki so sv. obhajilo nevredno prejeli, govori: »Nevredna prejetev sv. rešnega telesa nej tak greh, da bi ne mogel

⁷² Pridige za vse Nedelje in Praznike celiga leta, katere je pridigoval Gašper Švab, fajmošter v Dobu. V Ljubljani 1835, 2 dela.

odpuščen biti.« A »taka pregreha, ko je ta, hoče pokoro ne-skončno. Vi morate, ali cel čas svojiga življenja ojstro pokoro delati, ali pa večno v peklu goreti« (str. 98—100). Isto misel ponavlja v pridigah: Po naukih sv. vere ni nobenega greha večjega od nevednega obhajila. To pregreho malokdo po vrednosti objokuje. Cerkev sicer zamore od tega greha odvezati, pa malokoga najde, ki bi ta greh po zasluženju objokoval (Pridige, II, 41).

Švab sam pravi, da je knjižico o zakramentu sv. pokore in sv. Rešnjega Telesa »zložil«. Rabi torej isti izraz kakor za knjigo: »Nauk katoliške cerkve od opravičenja grešnika«, in hoče reči, da knjižica ni njegovo izvirno delo, ampak da jo je sestavil po drugih knjigah. Katere vire je uporabljal, nisem mogel dognati.

Janez Traven je bil jako nadarjen in teološko izobražen duhovnik. To se vidi iz njegovih spisov. Rodil se je l. 1781 v Dobu; v mašnika je bil posvečen l. 1813. Služil je za kapelana pri Sv. Petru v Ljubljani in potem za vikarja pri stolni cerkvi; odtod je šel za župnika v Poljane nad Škofjo Loko (1821—1834), od tam pa za dekana v Ribnico; tu je umrl l. 1847.⁷³

Traven je izdal pridige, ki jih je govoril v svetem letu 1826, in latinsko pisano knjigo »circa usum Matrimonii« (1835) z dodatkom. Obe knjigi sem že prej omenil. Marn našteva med Travnovimi spisi še drugo v latinskem jeziku pisano knjigo z naslovom: Regimen animarum ad ss. Patrum mentem sive Tractatus Patristicus de summo officii pastoralis momento, perniciosissimisque in illud peccati sequelis (Labaci, 1848, 8^o, 354).⁷⁴ Za poznavanje Travnovih nazorov o dušnem pastirstvu bi bila brez dvoma najbolj zanimiva knjiga Regimen animarum. A žal, knjige nisem mogel nikjer najti.⁷⁵

Razberimo Travnove misli o pokori iz pridig in iz knjige o življenju v zakonu.

Za Travnove pridige je rekel Metelko: »Ti nagovori so posebno lepi in v vsakem oziru presežejo vse, kar je dosedaj taciga bilo natisnjenega.« Marn, ki navaja Metelkove besede, pripominja: »morda v preostrem duhu tedanje dobe (?).« Naš dobri Marn bržkone ni čital Travnovih pridig, drugače k svoji že itak mili sodbi ne bi bil dostavil vprašanja (?).⁷⁶

Kakor vsi rigoristi tudi Traven rad ponavlja in poudarja misel, kako izredno težko je grešniku obuditi resnično kesanje;

⁷³ I. Vrhovnik, Dom in Svet, 1920, 250.

⁷⁴ J. Marn, Jezičnik XXIII (1885) 59.

⁷⁵ Iskal sem knjigo v semeniški, škofijski, frančiškanski, licealni in muzejski knjižnici; pa nikjer ni o njej sledu. Po Marnovih podatkih je knjiga izšla v Ljubljani l. 1848, torej šele leto po pisateljevi smrti. Morda bi kateri izmed gg. duhovnikov, zlasti onih v ribniški dekaniji, vedel za knjigo?

⁷⁶ Jezičnik XXIII (1885) 59.

da ni kesanja brez popolne ljubezni do Boga; da je treba za kesanje mnogo časa; takemu, ki greši iz navade, da se odveza ne sme dati, dokler navade ne premaga.

Traven je pridigoval⁷⁷: »Pihaj v mertev ogel kolikor hočeš in moreš, ne boš ga dobil ognja iz njega; ravno tako je ne boš obudil nobene prave grevinge, perzadevaj si kolikor le hočeš in moreš, če je tvoje serce za Boga mertvo, če ni v njem žive žerjavice ljubezni božje. Grevenga se ne da, kadar bi človek hotel, kakor s kljuke sneti, ali iz aržeta vzeti in se more že znati v sercu, de jo boš mogel obuditi; znajdlo se je pa le toliko bo v njem, kolikor ti je za Boga kaj mar, na njegovi prijaznosti kaj ležeče. Na to tedaj, moj kristjan! naj gre vsa tvoja skerb, če hočeš s pravim resničnim obžalovanjem svojih grehov Boga k usmiljenju omečiti in odpušenje doseči, de boš Boga čez vse ljubil. Iz te ljubezni bo grevinga tudi že sama od sebe prišla« (str. 267). »Ni ga nobeniga družiga gotoviga znamenja, da je tvoje serce spreobrnjeno, da imaš pravo resnično grevingo, ... kakor le poboljšanje tvojiga življenja« (str. 284). Dober izpovednik mora govoriti spokorniku: »Dokler tvojih grešnih navad ne zapustiš, zate ni in nikoli ne bo nobeniga odpušenja grehov in se ti potim takim ne more, tedaj ne sme dati nobena odveza« (str. 322—324). Tudi po več izpovedih naj izpovednik ne da odveze. Izpovednik, »ki odvezuje in pošilja k sv. obhajilu, ni dober in tvoja duša je v slabih, nezvestih rokah«. Take »nevredne odveze so ti potuha v tvojih pregrehah, tedaj zate narveči nesreča, nar neusmiljeniši usmiljenje« (str. 329). Dober izpovednik ti ne bo dal odveze, »dokler iz tvojiga zadržanja, iz tvojih del ne spozna, da si ves drugi, da si svoje grehe zapustil ali saj, da si vse perzadevaš, storiš vse, kar le moreš, da bi jih popolnoma in za vselej zapustil. Zaupaj z vso svestjo, da ti bodo tvoji grehi kadar ti jih bo (izpovednik) že poboljšanimu in spreobrnjenimu odpustil, tudi v nebesih odpušeni« (str. 332).

Kar je Traven v pridigah oznanjal preprostim ljudem, vprav to je v latinskih knjigah razlagal duhovnikom. V knjigi o življenju v zakonu⁷⁸ je ob koncu (str. 166—234) dodatek v obliki dialoga (*Dialogus in quo proponuntur ac diluuntur, quae forte libelli huius principiis contraria videantur*). V tem dodatku zavrača pisatelj pomiselke zoper nazore, ki jih zagovarja v knjigi; vmes pa govori tudi o pokori, izpovedni praksi in o odvezi.

Oblika dialoga nas spominja na Lauber'a, ki je takisto svoje rigorozne nazore v knjigi »Der strenge Beichtvater« branil v obliki

⁷⁷ Opominjevanje k pokori v svetim letu 1826, to je: Pridige od odpustikov, od pokore in nekterih drugih resnic, ktere grešnika k pravi pokori budé. Jih je pridigoval Janez Traven, fajmošter v Poljanah nad Loko. V Ljubljani (1828).

⁷⁸ *Sensa sanctorum Ecclesiae Doctorum ac Patrum circa usum Matrimonii. Viennae 1832.*

dvo govora. V Travnovem dialogu se pogovarjata župnik in dekan. Župnik ugovarja anonimnemu pisatelju knjige »circa usum Matrimonii«, dekan pa odgovarja.

Župnik začne razgovor s pozdravom: Plurimum Reverende Decane, salve!

Decanus: Salve et tu Paroche mi charissime! Quid novi adfers?

Parochus: Rem sane novam, scilicet libellum de usu matrimonii nuperrime uditum.

Decanus: Mihi libellus iste non amplius est novus; iam legi eum, et quidem summa attentione, necnon ipsa ex SS. Patribus citata, quibus quod in eo legitur, probatur, ad strictissimum vocavi examen, ut ex ipsis, de quibus hausta sunt fontibus, veritatem dictorum discerem.

Parochus: Tanto melius; hac enim de causa hodie ad te veni, ut tuam de eo sententiam exquiram.

Decanus: Quid ergo tu dicis de illo? etc.

»Koliko časa naj torej delajo pokoro oni, ki so Boga hudo razžalili?« — vpraša župnik dekana.

Dekan: »Dokler se ne izpreobrnejo od svojih grešnih del.«

Župnik: »Torej več let?«

Dekan: »To očitaj Kristusu, zakaj on je rekel: če se ne spokorite, boste vsi ravno tako poginili (Luc. 13, 5). In Janez Krstnik, ki je pripravljaj pot Gospodu, je zahteval vreden sad pokore, ne pa listja; prvi in najbolj bistven sad pa je izpreobrnjenje od grešnih del.«

Župnik: »Toda cela leta! Ali ni to trdo?«

Dekan: »Kdo se je kdaj drznil reči, da je podanik vreden odpuščenja samo zato, ker je že več let trdovraten in uporen?«

Župnik: »Pa zakaj ne bi verjel, da se je grešnik izpreobrnil, če mi pravi, da se kesa za grehe in jih studi, in če obljudi, da v prihodnje ne bo več grešil? Ali je treba, da čakam dejanj?«

Dekan: »Mogoče je, da se je grešnik izpreobrnil, a navadno ni tako; več kot zadosti nam izpričuje vsakdanja izkušnja, da se grešna volja ne izpremeni zlahka v dobro, ne nagloma, ampak stopnjema, počasi, počasi... Zato bi bilo treba izredne božje milosti in skoraj čudeža. Kako moreš reči, da je drevo dobro, preden vidiš, da rodi dober sad? Besede, vzdih, solze spokornikove so kakor listje na drevesu, ne pa sad; znamenja so sadu, a nezanesljiva znamenja, zelo pogosto lažna znamenja; saj so tudi rastline, ki na njih listje in cvetje obeta najboljši sad, ki pa rodé strup...«⁷⁹

⁷⁹ To misel, da je zelo težko obuditi resnično kesanje in da se volja le polagoma izpremeni, so janzenistovski rigoristi vedno in vedno ponavljali.

Zloglasna pistojska sinoda, ki v svojih odlokih izraža janzenistovski rigorizem, veli, da se grešniki tudi pri duhovnih vajah ali pri misijonu morda nikoli ali pa le redko kedaj v resnici izpreobrnejo; recidivnim grešnikom se ne sme dati odveza »nisi post longissima experimenta«. (Acta et

Župnik: »Grešniki, ki pravijo, da so se izpreobrili, ali govoré resnico ali pa lažejo; če govoré resnico, so vredni odveze; če lažejo, je to njih škoda; jaz si bom umil roke med nedolžnimi.«

Dekan: Grešniki nas varajo, zato ker sami sebe varajo. Ko premišljujejo ostudnost greha in njega posledice, jih morda obide neka žalost, ki je z njo združena nekaka želja, da bi se poboljšali. Ta želja je največkrat docela prazna in brez moči, njim pa se zdi resnična prememba srca in trden sklep novega življenja... Navadno torej ne lažejo, a ker sami sebe ne poznajo, ne govoré resnice...

Župnik: »Če smo usmiljeni z grešniki, bomo vsaj to dosegli, da ne bodo zakramenta sv. pokore prezirali in izpovedi popolnoma opustili; če moramo s tako strogotostjo zahtevati, da se grešnik najprej poboljša, kdo bo še prišel do izpovednika?«

Dekan: »Kdor se v resnici hoče z Bogom spraviti; za druge je boljše, da ne prihajajo; tisti namreč, ki nočejo prihajati razen, če se jim dovoli, da jedo in pijo sodbo, ker ne razločujejo telesa Gospodovega, in da hité varno proti peklju, potem ko so izgubili strah pred peklom in si utešili grizočo vest. Če je njih srce tako trdo, da se ne dajo omečiti za pokoro, naj vsaj vedó, da se niso spokorili; naj vedó, da so grešniki; naj vedó, da so vredni pogubljenja...«

Tako je pisal Ivan Traven, ko je bil še župnik v Poljanah nad Škofjo Loko. Kakšne uspehe so dosegli duhovniki, ki so se v praksi ravnali po teh načelih, to je pokazal Traven sam v onih letih, ko je bil za dekana v Ribnici. Ignacij Holcapfel, ki je bil Travnov naslednik v Ribnici, je l. 1849 na prižnici javno povedal, da v veliki ribniški župniji nad polovico ljudi že dvajset let ni prejelo sv. obhajila. Jožef Benkovič, ki to poroča,

decreta Synodi dioec. Pistoriensis a. 1786, sess. 5, de poenitentia § 10. [ed. Labaci 1791, pars I, pg. 207. 208]).

Sv. Alfonz Lig. odgovarja rigoristom: »Nec verum est, quod sola temporis probatio unicum sit signum mutatae voluntatis, nam voluntatis mutatio pendet a divina gratia, quae tempore non indiget, sed in instanti operatur, et ideo non solum per experimentum temporis, sed etiam per alia quidem signa patefieri potest. Imo aliquando alia signa praesentis dispositionis multo melius manifestant mutationem voluntatis, quam experientia temporis; nam signa illa directe indicant dispositionem poenitentis, experientia vero tantum indirecte; adeo ut non raro evenire poterit, quod aliquis etiam longo tempore se a vitiis pro mundi huius honestate contineat, et nihilominus non sit dispositus. Propterea, quoties poenitens affert vera signa doloris et propositi, toties bene absolvi poterit (Theol. mor. lib. 6, n. 459)«. — K temu lahko še tole dostavimo: da za popolno kesanje, oziroma za popolno ljubezen ni treba nobene posebne, izredne in milosti, to je razvidno že odtod, ker je zapoved o ljubezni do Boga prva in glavna zapoved, dana za vse ljudi; kar pa je vsem ukazano, ne samo svetovano, kar je prvo in glavno, to ne more biti izredno težko; za to mora zadostovati že navadna milost. (Gl. L. Billot, De virtutibus infusis. Romae 1901, 415. F. U. Pastoralno bogoslovje, I 161).

dostavlja: kakor dekan Traven so delali dekani Dagarin, Vojska, Mušič, župniki J. Stanonik, Fil. Grošelj i. dr.⁸⁰

O delovanju janzenistovsko rigoroznih kapelanov v Šent Rupertu je že l. 1815 pisal župnik Fr. Bučar ribniškemu graščaku Josipu Rudežu: Biti bi moral močan kakor Herkules, da bi naredil to, kar bi bilo potrebno narediti. Tako malo mi pomagajo moji kapelani. S trmo in odurnostjo odganja novejša sekta rigoristov ljudi od sebe in si tako lajša težko breme dušnega pastirstva in ga odklada na rame milega poznavatelja in prijatelja ljudi. Če je to prav, o tem višji predstojniki nočejo razmišljati, in zdi se, kakor da želé, da naj novejši dušni pastirji, kamor pridejo, z izgubljenimi ovcami ne ravnajo evangelijsko ljubeznivo, ampak naj prihajajo med svojo čredo z ognjem in mečem.⁸¹

Rigorizem torej ni bil v prospeh krščanskemu življenju med našim narodom. Tolika strogost je ljudi ostrašila in niso prihajali več k izpovedi in opuščali so sv. obhajilo. Z nezaupanjem so se obračali od janzenistovskih dušnih pastirjev in iskali mašnikov, ki bi bili po duhu in srcu podobni Njemu, ki je bil ves dobrotljiv in ljudomil, ki je grešnike ljubeznivo sprejemal, ki ni pehnil od sebe očitne grešnice in ni obsodil prešuštné žene, ki je razbojniku še na križu odpustil in obljubil nebeški raj. Tak mašnik, poln evangelijskega duha in božje ljubezni, je res prišel v oni dobi med naše ljudstvo. Bil je to Friderik Baraga.

Friderik Baraga (1797—1868) se je vzgojil v šoli sv. Klementa Hofbauerja. Hofbauer mu je bil izpovednik in dušni voditelj v onem času, ko je Baraga na Dunaju študiral pravo. V Hofbauerjevi šoli se je mladi pravnik učil askeze in morale sv. Alfonza Ligvorskega. Ko je pomladi l. 1820 Hofbauer umrl, se je Baraga poslovil od Dunaja, pustil pravoslovne nauke in vstopil v ljubljansko bogoslovno semenišče. To je bilo tisto leto, ko je bil v mašnika posvečen rigorist Gašpar Švab. V semenišču je Baraga ostal zvest asketičnim načelom resnobe in milobe svojega učitelja Hofbauerja. L. 1821 je svoji sestri Amaliji za novo leto poslal podobico dobrega pastirja Jezusa, ki jo je bil sam naslikal; na sličico je zapisal: »Podobica ti kaže dobrega pastirja, ki je dal življenje za svoje ovce, in ki jih devetindevetdeset zapusti, če se mu izmed sto ovac le ena izgubi. Ti poznaš dobrega pastirja, kaj ne, ljuba Amalija?« Te besede nam lepo označujejo duh in srce mladega bogoslovca. Na svetega Mateja dan 1823 je bil Baraga posvečen v mašnika. Ostal je še eno leto v semenišču, potem pa so ga poslali za kapelana v Šmartin pri Kranju. Ko je odhajal mladi mašnik v svojo prvo dušnopastirsko službo, je pisal svoji sestri: »Stal sem brez

⁸⁰ Slovenec, letnik 27, 1899, št. 34.

⁸¹ Nemško pisano pismo je priobčil dr. Iv. Prijatelj v Zborniku Slov. Mat. IX (1907), str. 236.

dela na trgu tega sveta; kar stopi predme On, čigar ime je Ljubezben, in pokliče ubogega posvetnjaka ter mu reče: Pojdi tudi ti tja, in dal ti bom, kar je prav. Glej! Gospod, tukaj sem; daj mi torej, kar mi gre; daj mi moč in krepost, katero je imel sveti apostol Pavel.»

Z apostolsko gorečnostjo in požrtvovalnostjo je začel Baraga dušnopastirsko delo. K njegovim pridigam so hodili ljudje po več ur daleč. Njegova izpovednica je bila kar oblegana. Iz mnogih, včasih zelo oddaljenih krajev so prihajali, da bi opravili pri njem sv. izpoved. Po tri, štiri ure daleč so ga klicali k bolnikom. Priporočal je vernikom zlasti češčenje prebl. Device Marije, razširjal je pobožnost do presv. Srca Jezusovega in do sv. Evharistije in posebej pospeševal prejemanje sv. obhajila. Napisal je molitvenik »Dušna paša«, ki je bila pobožnim Slovencem poleg Tomaža Kempčana »Hodi za Kristusom« do konca 19. stoletja najbolj priljubljena knjiga.

Baraga je bil za kapelana v Šmartinu štiri leta. Dne 18. februarja 1828 se je starološki dekan Jernej Božič pritožil pri ljubljanskem škofijskem ordinariatu zoper Baragovo delovanje. Ordinariat je uvedel preiskavo. Uspeh preiskave je bil, da so Baraga še tisto leto premestili iz Šmartina v Metliko. V Metliki je ostal dve leti. Pri duhovnikih je zopet našel samo odpor zoper vse, kar je začel. Zato se je leta 1830 umeknil v Ameriko.⁸²

Če primerjamo dušnopastirsko delo Friderika Baraga z delom in nauki Janeza Travnca, Gašparja Švaba, nam bo takoj jasna globoka razlika med askezo in moralo svetnikov, Klemena Hofbauerja, Alfonza Lig., in med rigorizmom janzenistov. Jasno nam bo, kaj je bil janzenistovski rigorizem v teoriji in praksi in kakšen je bil njega pomen za krščansko življenje vernega naroda.

V. Janzenistovske reforme v liturgiji. Jožefinsko cerkveno pravo.

Reforme v liturgiji in janzenistovsko cerkveno pravo niso strogo v zvezi z našim vprašanjem. Zato hočem te stvari samo nakratko povzeti.

Janzenisti so hoteli, da se zopet uvede prvotna preprosta oblika cerkvene liturgije. Ves zunanji sijaj in nakit naj bi izginil iz cerkva. Posebe so obsojali »ljudske pobožnosti«, izpostavljanje presv. Rešnjega Telesa, križev pot, rožni venec, romanje in zbiranje vernikov v raznih bratovščinah.

Škof Herberstein, ki je že v prvem pastoralnem pismu leta 1773 priporočal duhovnikom strožjo prakso pri zakramentu sv. pokore, ni v tem času odredil nobene premembe v božji službi. Odpravil je samo pasijonske izprevede in prepovedal

⁸² Jos. Benkovič, Venec cerkv. brat., I (1897) 83—84. Voditelj v bogosl. vedah IV (1901) 374. — Zapisnik o preiskavi zopet Baraga se hrani v škofijskem arhivu; priobčil ga je dr. Iv. Prijatelj v Zborniku Slov. Mat. IX (1907) 12. 13.

uvajati nove bratovščine in pobožnosti. Ko pa je cesarica Marija Terezija v svojih deželah uvedla bratovščino »vednega češčenja sv. Rešnjega Telesa«, je tudi Herberstein pohitel, da ustreže najvišjim željam in je evharistično češčenje v ljubljanski škofiji tako uredil, da je ob vsaki uri podnevu in ponoči vsaj en vernik molil pred najsvetejšim zakramentom.⁸³ Tudi v odloku z dne 14. maja 1778, ki je z njim uredil božjo službo v cerkvi sv. Frančiška Ksaverija pri Gornjem Gradu, ne prepoveduje romarskih in ljudskih pobožnosti. Duhovnikom naroča, naj romarje prijazno sprejemajo, jim radi postrežejo, zlasti naj bodo vedno pripravljene za izpovedovanje. Z romarji naj molijo rožni venec in križev pot. Za križev pot so v odloku še posebej določeni mnogi dnevi v letu. Vodijo naj bratovščino sv. Frančiška Ksaverija in bratovščino sv. Barbare, ki sta obe ustanovljeni v cerkvi. Kvatrne nedelje naj mašnik po pridigi prečita imena umrlih udov in moli zanje. Kadar so dnevi odpustkov, se opravi sv. maša za žive, naslednji dan pa za umrle člane; takisto se daruje sv. maša v bratovske praznike.⁸⁴

Reforme v bogoslužju so se začele, ko je l. 1780 umrla cesarica Marija Terezija in je cesar Jožef II. zavladal. Slovesna božja služba, cerkvene svečanosti, redovi in bratovščine, vse, v čemer se kaže moč in življenje katoliške cerkve, vse je moralo prenehati. Bratovščine je prepovedal cesarski ukaz z dne 2. majnika 1783; in cesarski ukaz iz l. 1787 je določil red za javno božjo službo. Vendar se reforme niso povsod enako hitro izvrševale. Škof Herberstein veli sicer že v pastoralnem pismu l. 1781, da bo treba nekatere pobožne vaje, ki se ne strinjajo z duhom in častjo katoliške cerkve, vprihodnje odpraviti. Podrobne predpise o tej stvari pa da bo izdal pozneje (*Hirtenbrief an die Geistlichkeit und an das Volk der Laybachischen Diöces.* Wien 1782, 58). A za cerkve v Novem mestu n. pr. vemo, da je šele prošt Nikola Peršič l. 1791, ko ni bil več med živimi ne Herberstein ne cesar Jožef, dosegel pri ordinariatu, da niso smeli več javno moliti križevega pota, rožnega venca in opravljati štirideseturne pobožnosti pred izpostavljenim sv. Rešnjim Telesom. Že l. 1797 pa je ordinariat ustregel prošnji Novo-meščanov in dovolil, da se sme križev pot zopet moliti; tudi rožni venec se v praznike Matere božje lahko moli, če ljudstvo želi; štirideseturna pobožnost pa naj se opravi enkrat na leto.⁸⁵ To se nekako ujema s tem, kar čitamo v Brigidovem pastoralnem pismu iz l. 1804. Kvatrne nedelje je bila v naših krajih navada, da je bilo sv. Rešnje Telo ves dan izpostavljeno v cerkvah. Nadškof Brigido dovoljuje ta običaj za prihodnje samo še za mesta in večje vasi, drugod pa naj se te nedelje izpostavi

⁸³ Jos. Gruden, *Čas*, X (1916) 125.

⁸⁴ Carolus Herberstein, *decret. pro constanti cultu et directione ecclesiae divi Xaverii in Strascha*, 24. maii 1778.

⁸⁵ Fr. Ilešič, *Izvestja muz. društva za Kranjsko*, XVI (1906) 76. 77.

sv. Rešnje Telo le med glavno božjo službo. V prvem pisanem osnutku ukazuje Brigidova poslanica, da bodi slovesno češčenje sv. Rešnjega Telesa zadnje tri predpustne dni zanaprej samo v stolnici. V tiskani poslanici tega dostavka ni. Za rožni venec pravi poslanica, naj ga molijo javno vsaj vse sobote, vigilije in praznike Matere božje. O križevem potu tiskano pismo molči. Prvi osnutek pa značilno veli: »Po cerkvah se smejo na stene obešati podobe, ki kažejo vernikom skrivnosti Gospodovega trpljenja; a podobe se morajo ujemati s sv. pismom. Povse pa hočemo, da se odpravi navada, ki se je v nekaterih krajih uvedla proti naši volji, da hodi ljudstvo v izprevodu od postaje do postaje; ta navada nasprotuje tudi cesarskemu odloku iz l. 1787.«⁸⁶

Po prvem načrtu za pastoralno pismo torej ni bilo dovoljeno, da bi verniki v sprevodu hodili od postaje do postaje in molili križev pot. Smele pa so se, vernikom v spodbudo, obešati na stene podobe, ki predstavljajo dogodke iz trpljenja Gospodovega. A te podobe, tako značilno dostavlja Brigidova poslanica v osnutku, se morajo skladati z besedilom sv. pisma. Ta dostavek nas spominja na znanega pistojskega škofa Scipiona Riccija, ki je hotel, naj se pri križevem potu izloči vse, kar nam pripoveduje samo ustno izročilo in ni izrečno utemeljeno v sv. pismu; torej trojni padec Gospodov, Veronika i. dr. Izdal je Ricci posebno knjižico, ki v njej uči, kako naj se vpridhodnje moli križev pot.⁸⁷ Na tak križev pot je mislil tudi nadškof Brigido v svoji poslanici. Premišljevanje za ta križev pot, ki bi bil natanko po sv. pismu narejen, je v slovenskem jeziku sestavil Anton Klementini l. 1808.⁸⁸ Da je ostalo število 14 postaj, je uvrstil v križev pot druge dogodke iz trpljenja Jezusovega. Za prvo in drugo postajo je izbral dva dogodka na oljski gori: Jezus poti krvav pot; Jezusa ujamejo sovražniki. Za tretjo postajo: Jezusa tožijo pred Pilatom. Po tem navodilu so tudi slikarji one dobe delali »janzenistovske« križeve pote. Leopold Layer je n. pr. naslikal križev pot s postajami, kakor jih našteva Klementini, za župno cerkev v Tržiču; to Layerjevo delo je sedaj na hodniku za kapelo v škofijskem zavodu v Št. Vidu nad Ljubljano. Za šentpetersko cerkev v Ljubljani je dal napraviti tak križev pot župnik Bedenčič; podobe je naslikal učitelj risanja Dorfmeister.⁸⁹

⁸⁶ Mich. Brigido, pastor. epist., 23. mart. 1804, IV §§ 7. 11. 23; v pisanem osnutku, IV § 27.

⁸⁷ Gl. K. A. Kneller S. J., Geschichte der Kreuzwegandacht (Freib. i. Br. 1908) 185.

⁸⁸ Sveti križovi pot, to je premišljevanje terpljenja Jezusa Kristusa, iz Svetiga Pisma napravljeno. V Lublani 1808. — Fr. Rebol dokazuje v Času II (1908), str. 375. 376., da je prva izdaja izšla že leta 1806. Četrto izdajo je l. 1826, pomnoženo in močno popravljeno, oskrbel Janez Bedenčič, župnik pri Sv. Petru v Ljubljani.

⁸⁹ Imeli so janzenistovski križev pot tudi v drugih cerkvah. — Gl. Izvestja muz. društva za Kranjsko, let. IX, str. 137. 292. Carniola, 1914, str. 5 s. Dom in Svet, 1920, str. 250.

Iz dovoljenja, ki ga je nadškof Brigido l. 1797 dal Novo-meščanom, in iz njegovega pastoralnega pisma iz l. 1804 se vidi, da so polagoma opuščali reforme, ki jih je bil uvedel v bogoslužje cesar Jožef II. Kaže pa se v Brigidovem ravnanju tudi neko omahovanje. Kar je nadškof Brigido za en kraj že dovolil, to v prvem osnutku pastoralnega pisma vobče prepoveduje in se sklicuje na cesarsko odredbo; v tiskani poslanici o tem molči.

Cesarske naredbe so prepovedovale tudi vse procesije, razen onih, ki so v katoliški Cerkvi že od nekdanj v navadi. Nadškof Brigido veli v svoji poslanici, da je treba za vsako izredno procesijo škofijskega dovoljenja; v bolj oddaljenih krajih pa naj se duhovniki obrnejo do svojega dekana; preden napravijo za kako izredno zadevo procesijo, naj se v tisti namen vsaj tri dni izpostavi sv. Rešnje Telo v javno čiščenje.⁹⁰ V tej določbi nadškofa Brigida so nekoliko omiljene cesarske naredbe. Janzenistovski duhovniki pa so se upirali sploh vsaki posebni procesiji in so se proti škofijskim odredbam sklicevali na cesarske odloke. Denimo sem en zgled. Šentpeterčani v Ljubljani so že od početka 18. stoletja hodili vsako leto v procesiji na Šmarno goro. L. 1815 so od kapitularnega vikarja Jurija Gollmayrja dobili dovoljenje, da smejo po stari navadi na binkoštni torek zopet iti v procesiji na božjo pot na Šmarno goro; spremljal pa naj bi jih kapelan Janez Traven. Župnik Ivan Bedenčič, janzenist, se je upiral temu romanju, a ker ga ni mogel zabraniti, je naročil kapelanu, naj na Šmarni gori v pridigi govori zoper romanje. Kapelan Traven je govoril tako ostro, da je razdražil in pohujšal vse poslušavce. Pohujšanje je bilo toliko, da so se šentpeterski župljani pritožili pri ordinariatu in zahtevali, naj se premetita oba, župnik Bedenčič in kapelan Traven. Ordinariat je dal Travnu strog ukor in mu priporočil za prihodnje več pastoralne modrosti v pridigah. Pravda za to procesijo se je potem vlekla tja do l. 1819, ko je škofijski ordinariat Šentpeterčanom romanje na Šmarno goro za vselej dovolil.⁹¹

O bratovščinah, ki je bil vse zatrl Jožef II., ne govori Brigidovo pastoralno pismo. Torej so bile v tem času še vedno v moči cesarske odredbe za to reč. In tako je ostalo še nekaj desetletij, kakor se vidi iz preiskave zoper Baraga l. 1828. V tožbi starološkega dekana Jerneja Božiča zoper šmartinskega kapelana Baraga je bil najhujši očitok ta, da nabira Baraga ude bratovščine Srca Jezusovega in razširja pobožnost na čast Materi božji s slavo in častjo kronani. Med vprašanji, ki jih je potem v preiskavi šmartinski župnik Jurij Kalan dal Baragu, da nanje pismeno odgovori, je bilo tudi to-le: »Ali Vam ni znano iz bogoslovja, da so vse bratovščine odpravljene in strnjene v eno samo, namreč v delavno ljubezen do bližnjega?« Baraga

⁹⁰ Pastor. epist. (1804), IV, § 20.

⁹¹ O tej procesiji šentpeterskih župljanov je napisal podrobno razpravo I. Vrhovnik, Dom in Svet, 1920, 246—250.

je odgovoril: »Res mi ni neznano, da je marsikaj odpravljeno, kar je bilo dobro, in marsikaj uvedeno, kar ne nadomesti starega dobrega.« K Baragovemu odgovoru je pripomnil župnik Kalan: Bratovščina Srca Jezusovega je že jako razširjena po vsej kranjski župniji in tudi po nekaterih krajih starološke župnije.⁹²

Iz poročila o preiskavi proti Baragu je razvidno, da se je v onem času med našim narodom razširjala vprav ona pobožnost, ki so jo janzenisti najbolj mrzili, namreč pobožnost do Srca Jezusovega.

Obenem z reformami v liturgiji je Jožef II. uvajal in brezobzirno izvajal janzenistovsko cerkveno pravo. Pa to je stvar, ki ne sodi v našo razpravo. Omenjeno bodi samo to: kanonisti, ki jih Brigidovo pastoralno pismo priporoča našim duhovnikom, Van Espen, Pehem, Riegger, so vsi zagovorniki onega sistema, ki hoče cerkev vsužnjiti državi. Rimski stolici odrekajo bistvene pravice, pa jih dajó vladarjem. Van Espenova dela so bila zato že l. 1704 obsojena na index. Pehem je bil za Jožefa II. profesor kanoničnega prava na dunajskem vseučilišču. Učil je n. pr.: Vladar ima pravico nadzorovati cerkvene zakone (*ius inspiciendi leges ecclesiasticas*). Sklicevati sme cerkvene zборе. Pristoji mu pravica, da določuje, katera svojstva in katero znanje morajo imeti oni, ki želé prejeti mašniško posvečenje. Vladar lahko preminja redovna pravila, če ne ustrezajo državi (*ius reformandi regularium statuta*); on sme ukiniti eksempcijo in redove podrediti škofovski jurisdikciji. Gre mu tudi pravica, da zmanjša število redovnikov in skrči njih razne vrste.⁹³ Iste nauke je oznanjal Jožef Riegger (1742—1795), profesor v Pragi. Tudi on daje vladarju pravico, da lahko sklicuje škofove svojih dežela na koncil, če papež ne skliče koncila, pa je potrebno, da se določi resnica in zmota obsodi. Nobena papeževa odredba se ne sme objaviti »sine placeto regio«.⁹⁴ Pehemovo in Rieggerjevo knjigo so rabili v bogoslovnih semeniščih kot učno knjigo kanoničnega prava.

Pri nas je načela janzenistovskega cerkvenega prava prvi proglasil škof Herberstein v znanem pastirskem listu iz l. 1781. Istih nazorov kakor Herberstein je bil tudi njegov naslednik nadškof Brigido. To nam priča pastoralna poslanica iz l. 1804. Bil je Brigido, kakor velí njegov biograf, »constantissimo osservatore dei Sovrani voleri«, vedno uslužen vladarjevim željam, zato pa zelo ljub Nj. veličanstvu cesarju Jožefu II.⁹⁵

⁹² Iv. Prijatelj, Zbornik Slov. Mat. IX (1907), 12. 13.

⁹³ Jos. Joann. Nep. Pehem, *Praelectiones in Ius ecclesiasticum univ. sum*, pars I (Viennae 1788), pg. 529. 548—550. 555.

⁹⁴ Jos. Ant. Steph. Riegger, *Institutiones iurisprudentiae ecclesiasticae*, pars I, §§ 336. 352 (Viennae 1774), pg. 295. 315.

⁹⁵ P. Stanković, *Biografia degli uomini distinti dell' Istria* (Trieste 1829, I 478), cit. dr. Fr. Ilešič, *Baroni Brigidi*, *Izvest. muz. društva za Kranjsko XVI* (1906) 42.

Poznejšim našim janzenistom so vladni možje časih očitali, da premalo spoštujejo najvišjo državno oblast.⁹⁶ Za vse janzeniste se to ne more reči. Med Švabovimi pridigami je ena, ki kaže, da je bil janzenist Gašpar Švab poln uslužnosti in spoštovanja do vladarjeve osebe. Švab je pridigoval: Cesar je zavoljo svoje imenitne službe naš Gospod, zavoljo svojega mazičenja je naš Oče, in zavoljo pravice, da sme dobre plačevati, hudobne pa kaznovati, je naš sodnik.« »Že cesar sam po sebi vas mora s spoštovanjem navdajati; vse v vas spoštovanje do cesarja budi, kar koli okrog njega vidite; njegov visok stan, kraljevi sedež, na katerim sedi, kraljeva palica in meč, kteriga ima v rokah; bliš, ki je okrog njega; častite imena, ktere ima; njegova moč in oblast čez življenje in smert, ter čez blago in premoženje; vse to vas mora s spoštovanjem do cesarja v sercu, v besedi in v djanji navdajati.« »Bežite torej od tacih podložnih, kteri se prederznejšo cesarjeve dela kleti ali kteri njegovo življenje slabo izlagajo; bežite od njih, kteri se prederznejšo slavo njegovih čednosti zmanjševati in svitlobo njegove sreče temniti; bežite od njih, kteri hočejo njegove sklepe pregledati in s prederznejšo roko zagrinjalo odgrinjati, s kterim svoje skrivnosti perkriva.«⁹⁷

To, kar nam Švab v tej pridigi pripoveduje, ni drugega nego janzenistovsko cerkveno pravo v popularni, ljudstvu uumevni obliki.

VI. Kdaj je pri nas ponehal janzenistovski rigorizem?

Dogodek Baragov nam živo kaže, kako je bilo pri nas tam okolo l. 1830. Mlad, vzoren mašnik, s srcem polnim ljubezni do Boga in do neumrljivih duš, neumorno delaven, nesebičen in požrtvovaven, blag in ljudomil, mora zapustiti domovino in gre v misijone. Pregnali so ga duhovni bratje, janzenisti. In vendar je moč janzenizma v tej dobi že pojemala. Cesar Franc II. (1792—1835) ni bil sovražen cerkvi in duhovščini, a prva leta svoje vlade je bil ves zapleten v same vojske, in tako je ostalo vse, kakor je bilo: državna oblast nad cerkvijo se je ona leta le še bolj utrdila. L. 1802 je cesar poslal vsem škofom posebno okrožnico, v kateri je odredil, kar je sodil, da je v oni dobi obče npravne propalosti nujno potrebno, da se čuva vera in čast duhovščine. To cesarjevo odredbo omenja tudi Brigidovo pastoralno pismo. Ko je bil sklenjen mir l. 1815, je Franc II. kazal dobro voljo, da bi se cerkvene zadeve v državi nanovo uredile. L. 1820 je cesar po mnogem prizadevanju Klemena Hofbauerja

⁹⁶ To je n. pr. l. 1820 očital svétnik Mayr, duhovnik, ko je pri guberniju poročal, kakšen mora biti mož, ki bi ga namesto Antona Clementinija izbrali za ravnatelja bogoslovnih študij na ljubljanskem liceju. Poročilo je priobčilo Iv. Prijatelj v Zborniku Slov. Mat. IX (1907), 10. 11.

⁹⁷ G. Švab, Pridige, II. del (1835), 371—379.

dovolil redemptoristom, da so se mogli kot kongregacija naseliti na Dunaju. Devet let pozneje so se smeli tudi jezuiti vrniti v avstrijske dežele. Ko se je cesar leta 1819 mudil v Rimu, mu je papež Pij VII. izročil spomenico, ki je v njej označil krivice storjene cerkvi, ki naj bi se popravile. Franc je povprašal svoje svetnike, kaj oni sodijo, a ti so odklonili vsako premembo. Vendar je vlada bila odslej bolj mila v uporabi strogih jožefinskih dekretov. Dovolila je romanja na božja pota (tudi pri nas so šentpeterčani vprav v tem času izvojevali pravico, da so smeli v procesiji hoditi na Šmarno goro); škofom je vlada priznala nadzorstvo nad bogoslovnimi učilišči (1822) in cenzuro teoloških spisov (1824); v racionalistovskem duhu pisane knjige so umeknili iz šol.⁹⁸ Naš dr. Jakob Zupan se je moral odpovedati profesorski stolici (l. 1835) najbolj radi svojih janzenistovskih in racionalistovskih nazorov.⁹⁹

Vlada je torej v praksi polagoma popuščala, vendar okovi, ki jih je bil Jožef II. s svojimi odredbami nadel cerkvi, so cerkev še oklepali. Te okove je strla in cerkvi vrnila svobodo šele revolucija l. 1848. Cerkev, ki je bila po nazorih janzenistovskih in jožefinskih kanonistov državna ustanova, je bila zopet avtonomna. Vse tiste prepovedi glede ljudskih pobožnosti in bratovščin so prenehale. Pri nas so še l. 1828 očitali Baragu kot največji pregrešek to, da je razširjal bratovščino Srca Jezusovega, in so se pri tem sklicevali na odredbe Jožefa II. L. 1850 sta Luka Jeran in Andrej Zamejc brez kakega ugovora mogla izdati knjigo: »Jezusa in Marije dvoje najsvetejših Serc. Moli-

⁹⁸ V pravdi zoper dr. Jakoba Zupana je pisal škof Wolf dne 24. maja 1829 dvorni komisiji na Dunaju: Vse, kar se more Zupanovim predavanjem očitati, je to, da se kot vnet čestilec in, če se ne motim, tudi učenec Jahna ne more ločiti od njegovih, nekdanj predpisanih knjig in da ima načela tega moža za svoja. Ker pa so te knjige v resnici spotekljive, jih je vlada po pravici odpravila in leta 1826 nadomestila z Ackermannovo »Archeologia« in »Introductio in libros novi foederis«. (Gl. dr. Iv. Prijatelj, Dr. Jakob Zupan v preiskavah, Zbornik Slov. Mat. IX, 1907, 18.) — Janez Jahn (1750—1816), ki ga omenja Wolfovo pismo, je bil iz reda premonstratencov, od l. 1798 do 1805 profesor biblične vede na dunajski univerzi. Bil je mož obširnega znanja in marljiv pisatelj, a dal se je preveč voditi načelom racionalizma in šel je preko mej trezne kritike. Radi racionalistovskih nazorov se je moral odpovedati profesorski stolici l. 1805. Da se je častno umeknil, so ga imenovali za kanonika pri stolni cerkvi sv. Štefana. Njegovi knjigi, ki ji je vlada prepovedala za akademična predavanja, sta: 1. *Introductio in Il. sacros V. T. in epitomen redacta, Viennae 1804*, ed. emend. 1814 (to je posnetek večjega dela: *Einleitung in die göttlichen Schriften des A. B.*, Wien 1792, nova izdaja 1802—1803, v 4 zvezkih); 2. *Archaeologia in compendium redacta, Viennae 1805*, ed. emend. 1814 (posnetek večjega dela: *Biblische Archäologie*, Wien 1797—1804, nova izdaja 1807—1815, v 5 zvezkih). Oba kompendija, namenjena za bogoslovne šole, je prepovedala tudi congregatio indicis dne 26. avgusta 1822. (Gl. Hurter, *Nomenclator*, ed. 3, tom. 5, p. 1, 670. 671.) Vsa Jahnova dela hranijo v ljubljanski semeniški knjižnici.

⁹⁹ To je razvidno iz referata vladnega svetnika, profesorja dogmatike na dunajski univerzi Pletza, člana c. kr. študijske dvorne komisije. Posnetek iz referata je priobčil dr. Iv. Prijatelj v Zborniku Slov. Matice IX, 1907, 26.

tevne bukve za vse, ki Jezusovo in Marijino serce pobožno častijo, in zlasti za brate in sestre teh neomadežanih Serc.«

Janzenistovske reforme v božji službi in ljudskih pobožnih vajah so izginile. Ginil je tudi duh janzenistovskega rigorizma v zakramentu sv. pokore. V ljubljanskem bogoslovnem učilišču so preokrenili okolo l. 1840. V tem času so uvedli za pouk moralnega bogoslovja Stapfove knjige.¹⁰⁰ Stapf je odločno zavrzel janzenistovski rigorizem in sprejel v svoje knjige nauk kardinala Lugona in sv. Alfonza Lig. Janzenisti so trdili: spokorniku se zakramentalna odveza mora odlagati, dokler ne pokaže v življenju, da se je v resnici poboljšal; torej ni dosti, da se spokornik kesa in sklene, poboljšati se; če je kesanje resnično, to naj spokornik dokaže v dejanju; za to pa je treba poskušnje daljšega časa. Starejši teologi, med njimi zlasti kardinal Joannes De Lugo, so učili: za sveto odvezo je treba resničnega kesanja in trdnega sklepa; in kesanje je vprav sedaj lahko resnično, dasi je morda verjetno, da bo spokornik zopet padel. Vprav to je pozneje učil tudi sv. Alfonz Ligvorski.¹⁰¹ Stapf si je v odporu proti janzenistovskemu rigorizmu osvojil zopet nauk Lugonov in Alfonzov. On piše: *Propositum sit firmum et efficax, quod tamen non de effectu futuro, sed de praesentibus animi effectu intelligendum est*. Tudi če izpovednik naprej vidi, da bo spokornik zopet padel, »poenitens pro hinc et nunc nihilominus propositum firmum habere potest.«¹⁰² Čim je to načelo v bogoslovnih šolah prodrlo, je bilo konec janzenistovskemu rigorizmu. V praksi se seveda preobrat ni tako nagloma izvršil. Duhovniki, ki so bili vzgojeni v starem, strogem duhu, so le polagoma odnehavali v rigorizmu. Za tega in onega starega župnika pripovedujejo, da je še tam okolo l. 1860 zahteval od spokornikov, da so morali po trikrat, štirikrat priti k spovedi, preden so dobili sv. odvezo. Mlajši rod, ki je prihajal iz semenišča, je uvajal milejšo prakso. Tisti pretirani strah pred sv. obhajilom, ki so ga janzenisti vcepili ljudem, pa je nezavedno deloval v duši našega naroda tja do konca 19. stoletja.

Ob koncu naj na kratko povzamem, kar sem skušal v razpravi pojasniti in dognati.

¹⁰⁰ Jožef Ambrozij Stapf (1785—1844) je bil profesor bogoslovja in kanonik v Brixenu. Spisal je: *Theologia moralis in compendium redacta*, 4 tom., Oeniponti 1827, ed. 7. 1857. *Epitome Theologiae moralis publicis praedicationibus accommodata*, 2 vol. Oeniponti 1832. *Die christliche Moral*, 3 Bde, Innsbruck 1841—1842. Da je v ljubljanskih bogoslovnih šolah v oni dobi vladalo veliko zanimanje za Stapfove knjige, je razvidno odtod, da so se vse našteje knjige ohranile v semeniški knjižnici in še v raznih izdajah. *Compendium theol. mor. imamo v 3. izdaji (1832), 4. izdaji (1836) in 5. izdaji (1841—1842).*

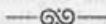
¹⁰¹ Gl. v tej razpravi str. 19.

¹⁰² J. A. Stapf, *Theol. mor. in compendium radacta*, ed. 3, tom. 4., § 595 (1833), pg. 182. *Epitome theol. mor.*, ed. 2, vol. 2., § 319 (1843), pg. 370.

Iz razprave, mislim, je jasno, da naši janzenisti niso učili janzenistovskih dogmatičnih zmot. Knjige, ki jih je za učenje dogmatike uvajal škof Herberstein in jih je v svojem pastoralnem pismu priporočil nadškof Brigido, izrecno obsojajo te zmote. Tudi v pridigah in spisih naših janzenistov se te zmote ne označujejo. Le izjemoma in, kakor se zdi, bolj ponevedoma je kdo kaj napisal, kar se ne strinja z dogmatično resnico. Kako dokazuje Cornelius Jansenius svoje zmote v knjigi »Augustinus seu doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses«, o tem naši janzenisti niso razpravljali. Janzenizem, ki se je pri nas razširjal, ni bil dogmatični, ampak praktični janzenizem. Naši janzenisti niso tajili verske resnice o milosti in svobodi volje; branili pa so janzenistovsko jožefinsko cerkveno pravo, ki je cerkev zaslužnijo državi; izvrševali so v praksi janzenistovske reforme v bogočastju; in uvajali so za zakrament sv. pokore in sv. Rešnjega Telesa neznosen rigorizem. Početnik in vnet pospeševatelj janzenizma v tej obliki je bil pri nas škof Herberstein.

Janzenisti so bili rigorozni do spokornikov, odlagali so jim zopet in zopet sv. odvezo, nalagali jim težko pokoro in za sveto obhajilo zahtevali skoraj neizpolnive pogoje. Napak pa bi sklepal, kdor bi sodil, da so bili janzenisti za to, ker so bili pretirano strogi do grešnikov, rigorozni v vseh rečeh, v vseh moralnih in kulturnih vprašanjih. Res je, če se v kakem moralnem vprašanju teologi niso ujemali med seboj, so janzenisti redno zagovarjali strožji nazor; a v mnogih rečeh so se ujemali z zmernimi moralisti. Da bi bili janzenisti posebej rigorozni v presojanju kulture, umetnosti, zlasti literarne umetnosti, to se iz janzenistovskih knjig ne dá posneti.¹⁰³ Umetnost presojuje janzenisti, vprav tako kakor zmerni moralisti, ne estetično, ampak samo npravno, po tem, kako vpliva umetnost na našo npravnost. Kdaj in koliko utegne ta vpliv biti kvaren za npravnost, o tem govoré enako Mésenguy in Habert, pa sv. Alfonz in njegovi učenci. Zato tudi ni zgodovinsko utemeljeno, če se govori o neki nezavedni janzenistovski tradiciji, ki se nje vpliv v literarnem naziranju naše duhovščine kaže do sedanjega časa.

¹⁰³ Ant. Arnauld govori v svojih spisih, in teh je 50 zvezkov, samo enkrat o slabih knjigah in enkrat o gledišču. O knjigah brezvernih filozofov pravi v nekem pismu, da nam že naravni zakon brani take knjige čitati, če nimamo za to posebnega vzroka (lettres 835, 30. nov. 1691). V drugem pismu odsvetava hoditi v gledišče k operam in komedijam, če nima kdo za to posebnega razloga (lettres 480, a. 1684). (Œuvres, tom III. (Paris 1775), pg. 406. tom II., pg. 438.)



Dr. Janez Fabijan — Ljubljana:

O umskem dokazovanju dogme o izvirnem grehu.

(De rationali demonstratione culpae originalis.)

Summariu. — Dogmata de peccato originali et de redemptione, si quoad totum sumuntur, certe sunt mysteria. Cum vero prae ceteris intimam connexionem cum vita naturali et empirice nota habeant et quasi compendium historiae relationis naturae et gratiae exhibeant, facile intelligitur esse exorta conamina probandi ea argumentis naturalibus ex vitae miseris desumptis. Ex inverso plures de problemate mali philosophice meditantes unicum solutionem in existentia alicuius culpae originalis inveniunt. Quam solutionem etiam M. Scheler in opere »Vom Ewigen im Menschen« proponit.

I. Conspectus historicus breviter delineatur. — S. Augustinus iam malum physicum, quod praesertim infantes et innocentes patiuntur, et inundationem mali moralis dicit posse intelligi solummodo, si existentia alicuius culpae haereditariae admittitur. Videtur tamen ipse ex lumine ideae Dei supernaturaliter cogniti et providentiae argumentatus esse. S. Thomas clarius inter rationes naturales et supernaturales distinguens putat satis probabile esse argumentum, si providentia supponatur. — Ad S. Augustinum falso Lutherus, Calvinus, Baius, Jansenius provocabant docentes errores de statu hominis primo et de depravatione intrinseca humanae naturae, unde facile potuit fundari peccatum aliquod originale. Etiam theologorum Augustinianorum sententia de impossibilitate status naturae purae indicatur. Bl. Pascal simili modo aenigma mali solvendum esse putat, similiter A. Nicolas. Card. Newman; Aut non datur creator aut peccatum originale datur; certus est de hoc ultimo ut de propria existentia sua.

II. Philosophia mali a Scheler proposita. — Ex idea Dei, quam scientificam obtinendam et fundandam non esse argumentis metaphysicis sed ex analysi actus religiosi ope methodi phaenomenologicae, procedit Docet aliquem optimismum relativum quoad mundum creabilem. Cum mundus, de facto creatus, non sit bonus, clare patet ipsum decidisse a statu perfectionis suae primordialis. Malum non potest esse nisi culpa vel poena. Hic defectus mundi non potuit causari per hominem solum, sed propter universalitatem et magnitudinem mali, propter tragicam connexionem cum bono ex philosophia de valore necessario concludendum est aliquam vim extrinsecam superiorem et malam mundum avertisse a Deo. Ex idea Dei, teleologia a Deo concepta, ex solutione sic proposita problematis mali infert necessitatem redemptionis a Deo. Redemptio solum ut factum est veritas positiva.

III. De philosophia mali a Scheler proposita iudicium. — 1. Actum religiosum esse primum aliquomodo admittimus, quatenus omnia et etiam homo ut rationalis habeant relationem transcendentalem ad Deum. Videtur tamen sine principio causalitatis non posse scientificè fundari persuasionem de Dei existentia. Argumentum eudaemonologicum supponit finalitatem. — 2. Existentia finalitatis in mundo factum certum est. Limitatio mundi quoad perfectiones, energiam, durationem, mors universalis naturaliter ex constitutione organismi sequens per se solum ostendunt Deum liberrime voluisse mundum limitatum et aliquando defecturum, insuper probant necessitatem concursus naturalis. Sine homine haec omnia utique non haberent sensum. Logice optimismus Sch. ad affirmationem ducere videtur Deum non posse creare mundum vel eius naturam necessario

ornare donis immortalitatis aliisque. — 3. Magnitudo mali moralis revera aliquid mysterium manet, si naturaliter spectatur, unde facile suspicio exsurgit grave aliquid iugum super filios Adam esse. Quae suspicio subjective in firmam persuasionem crescere potest. — 4. Non agnoscitur principium: omne malum aut est culpa aut poena, cum Deus malum propter fines positivos velle vel permittere possit. — 5. Potest fieri argumentatio ex infirmitate hominis in statu praesenti ad implendam constanter legem naturalem, quae tamen impotentia ex documentis revelationis plenam certitudinem obtinet. — 6. Non videmus quomodo argumentatio Sch. logice non ducatur in philosophia mali ad aliquem dualismum, quem ipse rejicit. — 7. Directe sententia Sch. non est opposita decisionibus ecclesiasticis etsi non videmus quomodo cum iis componi possit et vitetur rationalismus. — 8. Psychologice magnam vim habet, praesertim quoad eos, qui per longius tempus in via erroris vel vitae malae incedentes ad lumen veritatis pervenerint (Augustinus, Newman). Talis argumentatio apte dispositionem cordis ad veritates fidei assumendas parare potest.

Dogmi o izvirnem grehu in odrešenju spadata med glavne skrivnosti krščanske vere. Lepo je naglasil to misel sv. Avguštin: »In causa duorum hominum, quorum per unum venundati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis... proprie fides christiana consistit.«¹ S temi besedami je dobro označil tudi tesno zvezo obeh skrivnosti. Dogmi sta v bistveni zvezi z verskimi resnicami o nadnaravnem smotru, o skrivnostnem povišanju človeške narave po posvečujoči milosti, zato sta in ostaneta že s tega vidika skrivnosti. Racionalizem to zanika, a to naziranje poteka iz poviševanja človeškega uma na škodo ideje o Bogu, ki jo hoče utesniti v meje svojega obzorja. Tudi semi-racionalizem ponižuje nadnaravno, ga priliči naravnemu in ga izenačuje z njim. Skrivnosti segata v višave, ki brez razodetja vsaj v celotnem obsegu, umu samemu niso dostopne. Vendar pa sta obenem tudi skrivnosti, ki bolj kakor druge skrivnosti delujeta v življenju, v katerem človek dejansko živi, ki se ga empirično zaveda. V njih dobimo razlago za stanje moralne slabosti, nevednosti, notranje neenotnosti, trpljenja, smrti po eni strani, imamo poročstvo za zmago istočasno v človeku živega hrepenenja po izpopolnjevanju, po moralnem in intelektualnem napredku, po sreči, harmoniji, po Bogu. Ti skrivnosti sta nekak kompendij resnične zgodovine zveze milosti z naravo.

Ker dejstvo izvirnega greha po svojih posledicah sega globoko v človekovo naravno življenje, zato ni manjkalo poskusov, to dogmo vsaj deloma racionalno utemeljiti in dokazati. Vprašanje je: ali je med empirično spoznatnimi dejstvi v naravi in v človekovem življenju, ki so dejansko, kakor nam je znano iz razodetja, posledice izvirnega greha, in med izvirnim grehom bistvena notranja zveza? Notranja posledica greha, upora proti Bogu, je nered, zlo, kazen. Ali je zlo na svetu možno le kot kazen za greh, ali nas splošno razširjeno zlo nujno vodi do spoznanja neke splošne krivde, do izvirnega greha?

¹ De gratia Chr. et de pecc. orig. II, 24, 28.

Pri racionalnem dokazovanju dogme o izvirnem grehu ni bila vodilna vedno le antipatija do nadnaravnih resnic ali pa pretirano avtonomno teženje človeškega razuma. Problem zla je bil v vseh časih teoretično in praktično eden najtežjih. Mnogi so pri svojem reševanju zašli v pesimistična ali drugače zmotna naziranja, mnogi so zdvojili nad idejo o Bogu in izgubili vero vanj.² Drugim pa je bilo zlo uganka, sfinga, v katero so z grozo pogledovali ali pa si zakrivali obraz pred njo. Mnogi pa, ki so se trdno držali ideje o Bogu, o katerem so bili prepričani kot o svoji eksistenci, so filozofsko razglabljali dejstvo zla na svetu. Edini ključ do rešitve tega vprašanja, edina možnost, kako bi združili dejstvo zla z idejo božjo, jim je priznanje neke osnovne, temeljne krivde v človeškem rodu. Vse zlo je kazen za neko krivdo vsega človeštva.

Tako rešuje problem zla v svetu v zadnjem času mnogo priznani nemški filozof Maks Scheler.³ Zlo na svetu, pravi, moremo razložiti le teistično, a ne brez dejstva neke prvotne krivde, nekega »padca« vsega vesoljstva, popolnoma razrešiti ga moremo pa le, ako naravno pridobljeno idejo o Bogu spojimo z idejo odrešenja sveta po Bogu.

V filozofskem in teološkem oziru so Schelerjeve trditve in dokazi, dasi ne popolnoma novi, vendar zanimivi in zaslužijo, da jih s kratkim pregledom o zgodovini teh dokazov pred Schelerjem presodimo.

I. Zgodovinski pregled dokazovanja.

Ko čitamo Schelerjevo razpravo in njegovo dokazovanje, se spomnimo na sv. Avgušтина.⁴ Veliki cerkveni učitelj se je boril proti dvema ekstremnima zmotama; maniheizmu in pelagianizmu. Maniheizem je izvajal vse zlo iz nekega božanstvenega zlega prapočela. Proti njemu je sv. Avguštin dokazoval, da je svoboda stvari, človeka, vzrok hudih dejanj. Pelagianizem pa je poviševal človeško naravo in ji pripisoval neko popolno moralno prostost za dobro in za hudo. Človek more s svojo svobodno voljo premagati vse slabo nagnjenje, postati popoln, brezgrešen. Vse zlo na svetu je naravno. Izvirnega greha ni. Sveti Avguštin je zagovarjal ognjevito in živahno cerkveni nauk o izvirnem grehu. Poleg svetopisemskih dokazov je omenjal tudi dokaz iz dejstva zla, trpljenja. To zlo je slikal zelo živo.⁵ Človekove moči in zmožnosti so zelo oslABLJENE. Nagibajo se rajši k slabemu kakor k dobremu.

² Prim. A. Messer, *Glauben und Wissen* (München 1920) str. 36 ss.

³ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen I. B. Religiöse Erneuerung* (Leipzig 1921). Razprava: *Religion und Philosophie*.

⁴ Cfr. J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus. II.* (Freiburg im Br. 1909) 154 ss.

⁵ *De civitate Dei* 22, 22, 3; v delih zoper pelagiance n. pr. C. Jul. 3, 10; *Op. imperf. c. Jul. 1, 49.*

Vendar pa sv. Avguštin nikakor ne trdi, da je človek v sedanjem stanju brez svobodne volje, ampak izrecno poudarja večkrat, da je človek *liberum arbitrium* ohranil.⁶ Teksti, o katerih se zdi, da trdijo nasprotno, govore navadno ali o izpolnjevanju cele postave, ali pa o nadnaravnem načinu izpolnjevanja.⁷

Posebno zlo, ki zadeva otroke, je sv. Avguštinu jasno znamenje neke prvotne krivde vsega človeškega rodu. Zakaj bi sicer nedolžni otroci trpeli? Trpljenje najrazličnejše vrste, ki jih muči, zanje nima pomena kazni za osebno krivdo, ne pomena preizkušnje ali prilike za čednost. Torej je le kazen za neko ne osebno krivdo, ampak prvotno na naravi ležečo, na vsem človeškem rodu. Bog je moder, pravičen in dober.⁸

Ravnotako razmišlja sv. Avguštin o moralnem zlu, ki ga vidi v svetu, o moralni slabosti, ki jo čuti v sebi. Zakaj je greh tako splošen pojav, zakaj v tako veliki meri,⁹ odkod je ta »aegritudo animi« (Conf. 8, 12)? Drugega odgovora na to ne moremo dobiti, kakor da je izvirni greh povzročil slabost človeške narave, da je svobodna volja dveh ljudi zadala celemu človeštvu rano, da se opoteka vsled nje.

Načelo, da fizično zlo korenini v moralnem, ki ga Scheler rabi, se zdi, da je že sv. Avguštin suponiral. Zlo je kazen ali krivda. Ako vzamemo to načelo kot splošno metafizično načelo, potem ga seveda ne moremo priznati. Verjetno pa je najbolj, da ga sv. Avguštin ni umeval kot čisto metafizično načelo. Sv. Avguštin v boju proti pelagiancem ni vselej strogo ločil med naravnim in nadnaravnim načinom dokazovanja. Pelagianci so priznavali razodetje. Če vzamemo idejo Boga, kakor se nam razkriva po razodetju, idejo skrbnega, dobrega Očeta, ki z ljubeznijo skrbi za vse svoje stvari, potem to načelo dobi veliko večjo moč, dasi seveda tudi še ni popolnoma splošno in strogo veljavno. Sv. Avguštin je gotovo dokazoval v tem smislu.¹⁰

Bolj jasno kakor sv. Avguštin je sv. Tomaž ločil med dokazovanjem *ex ratione* in *ex revelatione*. Zato je tudi točneje označil dokazilno moč obeh načinov z ozirom na izvirni greh.

⁶ Prim. J. Tixeront, *Histoire des dogmes II* (Paris 1909) 478 nsl.; D. Palmieri, *De Deo creante et elevante* (Romae 1878) 613. Prim. dalje tekste, ki jih iz Avguštinovih del navaja Rouët de Journal, *Enchiridion patristicum* nn. 1436. 1510. 1556. 1710. 1722.

⁷ Rouët de Journal, *Enchir. patr.* nn. 1855. 1883.

⁸ »Deus igitur in tot ac tantis malis quae parvuli patiuntur aut iustitiam aut omnipotentiam aut ipsam curam rerum humanarum est perditurus; quodlibet autem istorum dixeris, vide, quid eris.« *Op. imperf. c. Jul. 1, 49.* — »Nemo igitur potest in tot tantisque poenis parvulorum praedicare Deum iustum, negans originale peccatum.« *C. Jul. 3, 9.*

⁹ *Op. impf. c. Jul. 5, 1; De civ. Dei 22, 22, 1.*

¹⁰ Cfr. J. Mausbach, *op. cit.* 153, 154; J. B. Heinrich, *Dogmatische Theologie VI* (Mainz 1887) 588.

V Summa c. Gentiles 4, 52 podaja apologijo nauka o izvirnem grehu. Na ugovore proti možnosti izvirnega greha odgovarja, da je možen in je tudi naravno verjeten, saj izkustvo nanj kaže. Moremo sicer razlagati, da so razne napake, trpljenje itd. naravne, da slede iz narave stvari in človeka in niso nikakor kazenskega značaja. Ali, »si quis recte consideret, s a t i s p r o b a b i l i t e r poterit aestimare, divina providentia supposita«, da je Bog ustvaril popolnejšo naravo. »Sic igitur huiusmodi defectus, quamvis naturales videantur homini absolute, considerando humanam naturam ex parte eius quod est in ea inferiorius, tamen considerando divinam providentiam et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest huiusmodi defectus esse poenales; et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum.«¹¹

Na sv. Avguština so se sklicevali razni heretiki in skušali z njegovo avtoriteto utemeljiti svoje zmote o izvirnem grehu, o notranji izkvarjenosti človeške narave, o izgubi svobodne volje, o grešnosti vseh naravnih dejanj in o milosti. L u t e r ,¹² K a l v i n , B a j , J a n z e n i j in razni janzenistični epigoni so slabost človeške narave pretiravali. Baj in Janzenij sta trdila, da so darovi, ki je Bog z njimi izpopolnil človeško naravo prvih staršev, bili posledica stvarjenja, torej ne izraz svobodne milosti božje.¹³ Spadali so k naravi.

Izvirni greh je te »darove« uničil, tako pokvaril naravo, odvzel ji nekaj nujno potrebnega, svoboda volje je tudi izgubila in le milost, ki sili človeka, ga more rešiti. Jasno je, da bi Bog take narave ne mogel ustvariti. Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur,¹⁴ je bajanski stavek, ki je bil zavržen, vsaj v kolikor je sam na sebi dvoumen, v Bajevem smislu pa popolnoma zmoten. Ne gre za to v prvi vrsti, ali je to stanje, v katerem se sedaj človek rodi, popolnoma enako onemu, v katerem bi Bog človeka ustvaril, ako bi mu dal samo človeško naravo brez drugih darov, ampak zмота tiči predvsem v Bajevi negaciji nadnaravnega. Po njegovem mnenju je seveda takozvani status naturae purae nezdržljiv z idejo pravičnosti in ljubezni božje. Vsako zlo, trpljenje more biti le kazen za neko krivdo. Nedolžnega ne sme zadeti nobeno trpljenje. Zato se seveda jasno spozna izvirni greh iz sedanjega stanja človeštva, brez njega ni mogoče razložiti zla.¹⁵

Avguštinove refleksije o trpljenju in zlu so ti zmotni teologi prenesli na naravno, metafizično polje in jih poostrili; da bi

¹¹ Prim. tudi argumentacijo sv. Tomaža v istem poglavju.

¹² Denzinger - Bannwart, Enchir. symbolorum¹³ n. 776.

¹³ Denz. - Bannw. nn. 1006. 1021. 1026.

¹⁴ Denz. - Bannw. n. 1055.

¹⁵ Cfr. J. B. Heinrich, Dogm. Theol. VI 588.

natančno razložili naravno zlo, so uničili nadnaravnost, zato so bili od cerkve obsojeni.

Na sv. Avguština se sklicujejo tudi teologi iz reda avguštincev, ko govore o možnosti status naturae purae, s čimer je v zvezi njihovo dokazovanje izvirnega greha. Ločijo se od bajanske in janzenistične zmote pač v tem, ker priznavajo, da bi Bog absolutno, če gledamo stvar samó z vidika njegove vsemogočnosti (potentia Dei absoluta), mogel sicer ustvariti človeka v tem stanju, v kakršnem se zdaj rodi, to je, brez nadnaravnih darov in s temi nepopolnostmi, da pa vendar njegova modrost in dobrot, ki jo posebno po razodetju spoznamo, ne moreta pripustiti, da bi dejansko človek bil tako ustvarjen (potentia Dei ordinata). De Norris¹⁶ brani sv. Avguština pred očitkom pretiravanja, ker je dokazoval izvirno krivdo »ex innumeris humanae vitae miseriis«. Ad salvandam Dei iustitiam moramo priznati, da imajo že novorojenci krivdo na sebi. Toliko zlo, ki napolnjuje svet in tudi zadeva one, ki nimajo osebnega greha, more biti le kazen za neko osnovno krivdo. Posebno zlo smrti to dokazuje. »Igitur qui maximam miseriarum, nempe mortem sine peccato homini accidere dicit, iniustum facit Deum quod est S. Augustini argumentum.« Če sponiramo pri sv. Avguštinu, da je imel pred očmi, da je Bog človeka določil za nadnaravni smoter, potem je ta dokaz »manifestum atque apertissimum«. De Norris misli, da govori njemu v prilog tudi drugi kánon oranškega cerkvenega zbora.¹⁷ A vendar govori dotični kánon, kakor tudi drugi odloki, s katerimi hoče dokazovati, o dejanskem stanju, v katerega je Stvarnik človeka prvotno postavil, kakor vemo iz razodetja, status naturae innocentis, v katerem je seveda smrt kazen za greh.

Tudi Berti¹⁸ razpravlja o tem dokazu in pravi, da ima »fide supposita quod Deus condiderit hominem rectum (sanctum, innocentem)« ta dokaz veliko prepričevalno moč. Smrt, poželjivost ni »conditio naturae«, ampak kazen za greh.

Razlikuje se mnenje teh teologov od Bajeve in Janzenijeve zmote v tem, da ne taji brezpogojno, da more Bog ustvariti človeško naravo v stanju nepopolnosti, v katerem je sedaj. Vendar pa je tudi tu dosti očitien princíp, da smrt etc. more biti le kazen za greh, ker je Bog moder, pravičen in dober.

Blizu janzenistične poti o pokvarjenosti človeške narave, hodi tudi duhoviti Bl. Pascal v svoji apologiji nauka o izvirnem grehu. Zlo na svetu je nerazrešljiva uganka; edino resnica o izvirnem grehu jo more razrešiti; neizogibno kaže vse zlo na prvotno krivdo, ki leži kakor težko breme nad vsem človeštvom. »Chose étonnante cependant, que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du

¹⁶ Vindiciae Augustinianae (Patavii 1707) § III.

¹⁷ Denz.-Bannw. n. 175.

¹⁸ De theologicis disciplinis II (Romae 1768) l. 13, d. 1, c. 3.

péché, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous mêmes.¹⁹

Po janzenistični in Pascalovi argumentaciji spoznamo torej izvorni greh iz dejstva velikega zla, smrti in pa zla hudega nagnjenja v človeku. Bog ni mogel take narave ustvariti od začetka. V tem tiči misel, da je človeška volja sedaj popolnoma obrnjena proti slabemu in je torej le po milosti možno kaj dobrega napraviti.

Zelo živo opisuje svetovno zlo in prepričevalno dokazuje na podlagi tega izvorni greh francoski filozof-apologet A. Nicolas.²⁰ Izvirni greh je za moralni svet to kar vesoljni potop za fizičnega. Svobodna volja ni kakor ubran instrument, kar bi po svojem bistvu morala biti. Čednost zahteva napora. Ali je mogel prvi človek tako nagnjenje dobiti od Boga? To bi se reklo tajiti božjo modrost, Boga, zakaj Boga spoznamo iz reda, lepote. Ta žalostni položaj človekov je ali obtožnica proti Bogu ali proti človeku. Istotako dokazuje smrt, trpljenje izvorni greh. Pod pravičnim Bogom ni nihče nesrečen, razen kdor zasluži. Torej je človek zaslužil, in ker je kazen dedna, je tudi krivda bila prvotna in je dedna.

Obenem je v človeku le še kal dobrega, težnja po samozipopolnjevanju. A ta je učinek nadnaravnega usmiljenja. Tako je tudi odrešenje nujno. Padec in odrešenje sta kakor dva tečaja, okrog katerih se sučejo vse skrivnosti človeške narave.²¹ Cela filozofija o človeški naravi se more spraviti v sledečo formulo: Človek je uganika; ena razrešitev se imenuje izvorni greh, druga odrešenje.²² Tudi splošno razširjeno prepričanje med različnimi narodi o neki pravičvi dokazuje, pravi Nicolas, da je edino možen odgovor na vprašanje o zlu le izvorni greh.

Scheler pri dokazovanju izvirnega greha citira kardinala Newmana. V svoji »Apologija pro vita sua« veliki konvertit res brani dogmo o izvirnem grehu z naravnimi, empiričnimi argumenti.

Bivanje božje mu je tako izvestna resnica, kakor je jasna zavest njegovega lastnega jaza. Prepričanje o bivanju božjem dobi predvsem iz refleksije o samem sebi, dasi je razloge za to izvestnost težko spraviti v logične oblike.²³ Če pa pogleda v

¹⁹ B. Pascal, *Pensées*; cit. Labauche, *Leçons de théol. dogmatique II*^o (Paris 1911) 104; nemško Laros, *Pascals Pensées* (Kempton 1913) 170. 173.

²⁰ *Études philosophiques sur le Christianisme*; nemški prevod je po 7. francoski izdaji priredil S. Heftner: *Philos. Studien über das Christentum II*^o (Paderborn 1855).

²¹ *Philos. Stud. üb. d. Christentum II*^o 20.

²² Op. cit. II^o 26. Vidi se, da segajo tudi tu misli nazaj na sv. Avguština.

²³ »Starting then with the being of a God, (which, as I have said, is as certain to me as the certainty of my own existence, though when I try to put the grounds of that certainty into logical shape I find a difficulty in doing so in mood and figure to my satisfaction).« *Apologia pro vita sua* (London 1905) 241.

zunanj svet, se mu zdi, kakor bi cel svet tajil resnico, od katere je celo njegovo bistvo prežeto. Ne vidi v svetu sledov Stvarnika. Ko bi glas vesti in glas srca v meni ne govorila tako glasno, bi me pogled, v svet napravil za ateista, panteista ali politeista.²⁴ Pri pogledu na žalostno sliko sveta in človeštva v vsakem oziru se duh ne more obraniti misli, da tu pač v ozadju deluje velika skrivnost. »Kaj naj rečem na to dejstvo, ki napolni srce s trepetom in omotico. Jaz morem odgovoriti le: Ali ni Stvarnika, ali pa se je človeški rod v svojem sedanjem stanju izključil od njegove navzočnosti.«²⁵ Če je Bog, in Bog je, mora biti človeštvo zapleteno v strašno dedno krivdo, ne sklada se več z nameni Stvarnika. To dejstvo je tako gotovo kakor moja eksistenca. In tako je nauk o izvirnem grehu tudi naravno umsko popolnoma izvesten.²⁶

II. Filozofija zla pri M. Schelerju.

Preidimo po tem kratkem zgodovinskem pregledu na filozofijo zla pri Schelerju!

Katere filozofske trditve postavlja Scheler? V fenomenologiji religije razmotriva dejstvo fizičnega in moralnega zla, ki poplavlja in pretresa svet in posebno človeštvo in ki se ne zmanjšuje in oblažuje, ampak se naravno le večja in bohotnejše razrašča. Zlo ni samo dediščina ene ali druge stvari, ampak breme vesoljstva. Ni samo neka akcidentalna lastnost empirično-znanega sveta, ampak je notranje spojeno z njim; v svetu vlada neka negativna tendenca; zlo ima svojo določno smotrenost. Dejstvo zla stavi Scheler v luč svoje ideje o Bogu. Po tem primerjanju sklepa o izvoru zla na svetu. Ta empirično znani svet, pravi Scheler, se ne nahaja več v istem stanju, v katerem je mogel biti in je zato tudi bil ustvarjen od Boga. »Padel« je s svoje prvotne smeri in popolnosti. Izvesten umski sklep je zato, da je neko duhovno bitje s svobodno voljo prevrglo prvo ravnovesje in usmerjenje celega stvarstva, ki ga je določil Stvarnik.²⁷

To je bila prvotna krivda, padec človeštva in sveta, izvirni greh.

²⁴ Op. cit. 241.

²⁵ Op. cit. 242.

²⁶ »And so I argue about the world; — if there be a God, since there is a God, the human race is implicated in some terrible aboriginal calamity. It is out of joint with the purposes of its Creator. This is a fact, a fact as true as the fact of its existence; and thus the doctrine of what is theologically called original sin becomes to me almost as certain as that world exists and as the existence of God.« Op. cit. 243.

²⁷ »Sicherer Vernunftschluß ist es, daß die Welt durch eine freie geistige Ursache nach ihrer Schöpfung in eine grundlegend andere Verfassung geraten sei als diejenige war, in der sie sich unmittelbar befand, als sie aus den Schöpferhänden hervorging.« Op. cit. 494.

A svetovnega zla ne moremo razložiti že s tem, da se je človek s svobodno voljo uprl Bogu. Nujno moramo sklepati, da se je neka višja, zlobna o s e b n a sila uprla Bogu in zapeljala tudi človeštvo. To bitje je seveda moralo imeti neki vpliv na svet. Umska resnica je torej, da bivajo hudobna bitja, močnejša, vplivnejša kakor človek, ta bitja so tudi človeštvo zapeljala in tako povzročila, da se je izpremenil red določen od Stvarnika.²⁸ Iz te moralne krivde izvira vse zlo na svetu. Metafizika, pravi Scheler, seveda ni zgodovina in zato se ne more kakor ta pripovedovati natančno o dogodkih, ki so se vršili med Bogom in človekom. Vendar pa more sklepati iz ideje o božjem bistvu in dejanskega stanja sveta, da so se neki taki dogodki morali odigrati. Direktni vir zla gotovo ne more biti v zadnjem počelu sveta (im Weltgrunde),²⁹ tudi ga ne moremo iskati samo v človeku. Zato moramo sklepati, da ima zlo svoj vir v neki metafizični vmesni sferi med Bogom in človekom, in sicer v svobodnem uporu neke moči, neke osebe, ki ima vpliv na svet.³⁰ Torej je eksistenca nekih duhovnih bitij, ki so višja kakor človek, s tega vidika znanstvena resnica. Ravnotako je tudi njihov greh, njihov upor proti Bogu filozofsko izvestno dejstvo. Ta bitja morajo imeti posebno zvezo s svetom, s človeštvom, da morejo obrniti ves svet v drugo smer in ga tako pahniti v zlo.³¹

S tema postavkama o izvoru zla pa je v notranji zvezi tretja filozofska postavka: Svet nujno kliče po odrešenju (Erlösungsbedürftigkeit), vse stvarstvo s človekom ječi za odrešenjem. Bog mora podati svojo rešilno roko, ako hoče izvesti prvotno zamišljeno teleologijo sveta. Sam se svet ne more odrešiti, le Bog ga more. Scheler ne govori o načinu in dejstvu, po katerem je Bog svet odrešil s svojim prihodom na svet, le hipotetično nujnost poudarja.

Kako pride Sch. do teh trditev; po kakšni metodi, s kakšnimi dokazi jih podpre? Omenil sem že, da je ideja o Bogu izhodišče za te trditve. Sch. je poleg Husserla eden najodličnejših zastopnikov fenomenološke metode. Ta metoda ne skuša priti do izvestnega spoznanja po strogo deduktivnem sklepanju, ampak prodira do najglobljega spoznanja stvari bolj a priori,

²⁸ »Der Fall des Menschen ausschließlich aus seinem freien Willen heraus, ohne Versuchung durch ein höheres und mächtigeres böses Element über ihm — ist für den gottgeschaffenen, gottebenbildlichen Menschen undenkbar, auch wenn ihm die echte Person- und Wahlfreiheit beigelegt wird.« Op. cit. 500.

²⁹ Schelling, Ed. v. Hartmann; splošno mora vsak panteizem privedi do te trditve.

³⁰ Op. cit. 502.

³¹ »So wird uns die freie Tat eines der menschlichen Macht überlegenen Geistes überhaupt, durch die die Welt in jene Verfassung geraten ist, zu einer sicheren Wahrheit der Vernunft. Der sogenannte ‚Fall‘ ist mithin eine vom Theismus unablässbare Wahrheit der Vernunft und nicht bloß der Offenbarung.« Op. cit. 495.

potom nekovrstne intuicije predmeta (Wesenschau), razmišljanja o njem, razporejanja predmetov, ki dajejo svojstvenost duševnim dejem (conceptus obiectivus). Religija in metafizika imata čisto drug intelektualni predmet, ki se lahko realno popolnoma ujemata in se tudi. Zato tudi religiozno spoznanje ni nikakor odvisno od metafizičnega, religija ne sme logično temeljiti v metafiziki. Religiozni akt je prvotni akt pri človeku. Cilj religije je zveličanje človeka po združitvi z Bogom, religija korenini v ljubezni do Boga in v teženju po zveličanju človeka in vseh stvari, k temu je človek tudi najprej usmerjen. Religija je zato najprej pot zveličanja. Predmet religije je najvišje dobro, summum bonum, ne pa absolutna resničnost tega bitja; religiozni akt je vsled tega tudi čisto poseben akt.³² Ne moremo priti s pomočjo metafizičnih premis do resnic religije, ampak le po razglabljanju religioznega akta, njegovega pomena, spoznavnega predmeta. Ta bistvena različnost subjektivnih virov religije in metafizike pa seveda ne izključuje zveze, ki leži v bistvu obojnega spoznavnega predmeta, zveze obeh intencij v človeškem umu in obeh predmetov v eni in isti realnosti.³³

Obenem je Sch. tudi zastopnik takoimenovane »vrednostne filozofije« (Wertphilosophie). Ločiti je treba pri predmetih med znakom realne in nerealne »resničnosti« (Sein, Wirkliches) in znakom vrednote (Wert). Zato tudi moramo ostro razlikovati med sodbami o resničnosti in sodbo o vrednosti (vrednočenje, Seinsurteil in Werturteil). Zmotno je, če hočemo slednjo vedno opirati na prve. So absolutne vrednote, ki ne zahtevajo, da so prej že resnične.³⁴

Težko je v kratkih potezah očrtati versko filozofijo Sch. A že iz teh stavkov se more razvideti, da Sch. ni naklonjen tradicionalnim metafizičnim dokazom za bivanje božje. Tudi njegova filozofija zla je vzrok, da se mu ti dokazi ne zde prepričevalni, kar opažamo tudi pri drugih filozofih ali teologih (Newman), ki iz eksistence zla sklepajo na dejstvo izvirnega greha. On misli, da iz refleksije o religioznem aktu samem pridemo tudi do spoznanja, da je Bog tudi realno bivajoče bitje. Religiozne akte motri po njihovem bistvu, njihovi samosvoji zakonitosti in realni eksistenci. Moramo vprašati po predmetih teh aktov, pa tudi po vzroku njihovega bivanja. Edini pametni odgovor na to vprašanje se mora glasiti: Le realno bivajoče bitje

³² »Das Ziel der Religion ist nicht rationale Erkenntnis des Weltgrundes, sondern das Heil des Menschen durch Lebensgemeinschaft mit Gott — Vergottung.« Op. cit. 327. — »Das Summum bonum, nicht das absolut Wirkliche und sein Wesen, ist der erste Intentionsgegenstand des religiösen Aktes.« Op. cit. 325.

³³ To svojo zamisel imenuje Scheler konformitetni sistem. — Obe značnosti, metafizika in religija, vodita torej k istemu realnemu cilju.

³⁴ Prim. tudi A. Messer, *Natur und Geist* 49; *Glauben und Wissen* 102.

z bistvenim znakom božjega more biti vzrok te osnovne religiozne sposobnosti (Anlage) v človeku. To bitje je hkrati predmet in vzrok religioznih aktov.³⁵ Ne samo iz eksistence religioznega akta, ampak predvsem iz bistva, iz zakonov sklepa.

Realno bivajoči svet je pri-tvoritvi ideje in prepričanja o Bogu le neki vzmet (Sprungbrett); nekako a priori z ozirom na svet stvorimo pojem o Bogu s formalnimi atributi samobitnosti, neskončnosti in absolutne svetosti, iz razglabljanja o teh značilnih lastnostih pa pridemo takoj do prepričanja o njegovem realnem bivanju. Iz fenomenologije religioznega deja dobi tudi attribute najvišje dobrote in ljubezni.³⁶

Iz te tako osnovane teodiceje prihaja Scheler z ozirom na stvarjenje sveta a priori do nekęga optimizma. Od Boga, ki je neskončno svet, neskončno dober in moder ter poln ljubezni, moramo pričakovati, da ustvari, če hoče ustvariti, svet, ki je popolnoma dober³⁷ in smiseln (sinnvoll). Naš empirično znani svet pa ni tak.³⁸ V svetu je vse polno fizičnega in moralnega zla, svet vedno bolj propada, — ako je sebi prepuščen. Da, v svetu je neka notranja tendenca za zmanjšanjem vrednot, tako nižjih kakor višjih. Vse svetovno bivanje in življenje, ki ga ogrožajo nesreče, trpljenje, gre iz sebe proti splošni katastrofi in smrti. Karakterističen znak vsega bivajočega je ta tendenca. Svet je metafizično padel in zato sedaj fizično vedno pada.³⁹ V svetu je negativno stremeča sila. Že površen pogled v svet to dokazuje. Izvestna umska resnica je tudi, da je svet omejen, končen po prostoru, času, masi, energiji.⁴⁰ Življenje se bori s tvarnostjo in skuša premagati te negativne smeri. A prvič izgubi mnogo moči že v samem boju s tvarnostjo in potem pa tudi njena pozitivna smer za ohranjenjem življenskih vrednot zapade smrti. Tudi človek s svojimi višjimi zmožnostmi ne more ustaviti tega procesa in povečavati vred-

³⁵ »Der Gegenstand der religiösen Akte ist zugleich die Ursache ihres Daseins. Alles Wissen um Gott ist notwendig zugleich ein Wissen durch Gott.« Op. cit. 547. Prim. str. 350: »Alles religiöse Wissen um Gott ist ein Wissen auch durch Gott im Sinne der Art der Empfängnis des Wissens selber« (naravno in pozitivno razodetje). Prim. tudi str. 433.

³⁶ Scheler je prepričan, da je le nauk sv. Avguština o spoznanju Boga, poglobljen in utemeljen s fenomenološko metodo, uspešen in pravi (op. cit. Vorwort). Njegova verska noetika spominja delno tudi na umovanje Gratraja, ki misli, da neposredno preidemo iz ideje končnega do neskončnega in njegovega bivanja (argumentum metalogicum). Nehote se spomnimo tudi na tako imenovani ontologični dokaz za bivanje božje (sv. Anzelm, Descartes, Leibnitz), dasi je tudi velika razlika med tem in med Schelerjevim dokazovanjem.

³⁷ Brez zla, ne absolutno najboljši.

³⁸ »Die wirkliche uns bekannte Welt ist weit schlechter als sie ihrem Grunde entspricht.« Op. cit. 495.

³⁹ Op. cit. 501. »Die uns gegebene Welt qua Welt fällt immer.« Op. cit. 505.

⁴⁰ Op. cit. 506. 508. Relativitetna teorija, zakon entropije.

not s tem, da življenje nekako poduhovi (Vergeistigung des Lebens) z znanostjo, moralnostjo in religioznostjo. Največ sil bo človek vedno porabil v onem brezuspešnem boju z mrtvo snovjo. In kako majhen je napredek v najvišji znanosti, filozofiji! Ali moremo reči, da versko življenje, moralnost in globoko versko prepričanje napreduje? »Das also,« tako sklepa Scheler, »ist der Aspekt einer sich selbst überlassenen Welt: das Tote stürzt ins Nichts, das tote Arbeitsfähige ins Arbeitslose; das Leben in das Tote; der Geist stürzt in die Strudel des Lebens — überwältigt von Trieb und Leidenschaft.«⁴¹

Takega sveta Bog ni mogel ustvariti. Zato pa ta svet tudi ni tisti, ki ga je Bog v resnici ustvaril. Torej je svet, in sicer celoten, »padec« iz svoje prvotne popolnosti.⁴²

Kdo je povzročil ta »padec«? Bog gotovo ne. Najviše vidno bitje, človek? Gotovo, a vendar ne prvotno. Čeprav je bil zelo popoln, z močno osebnostjo obdarjen in s svobodno voljo, vendar ni mogel sveta vreči iz tečajev. Zakaj svoboda volje je ceteris paribus po svoji naravi vendar le bolj svoboda za dobro in volja bolj nagnjenje k dobremu kakor k hudemu, težiti mora v prvi vrsti za dobrim. Zato da izvoli hudo, mora vplivati nagib izven človeka in višji kakor človek. Vrhtega pa vse fizično zlo (Übel) izvira in more izvirati le iz moralnega zla.⁴³ Zlo je kazen za krivdo.⁴⁴ Moralno zlo pa more biti le lastnost osebe. Zato tudi pravilna metafizika vrednot mora trditi, da vse zlo sveta (Weltübel) korenini in temelji v koncentrirani moči moralnega zla, v moralno zli osebnosti. Le o svobodnih duševnih dejanjih izrekamo, da so moralno slaba. Ta svobodna duševna dejanja so slaba, v kolikor so dejanja svobodnega in zavednega upora proti višji, ne popolnoma jasno spoznani moči. Fizično zlo kot kršenje smotrnosti more biti le posledica tega upora, »für jede Anschauung, die überhaupt einen geistigen Grund der Welt annimmt.«⁴⁵

Fizično zlo je za empirično znani svet nujni sestavni znak, vzročno spojen z dobrim; celo razlog za to, da nastane, ima posamezno zlo v tej zvezi dobrega in hudega. Tudi v človeški naravi vidimo to tragično zvezo.⁴⁶ Ker fizično zlo pretresa ves svet in to zlo more slediti le iz moralnega, ki tudi tragično raste v človeku in preplavlja svet, zato tudi ne moremo iskati samo

⁴¹ Op. cit. 512.

⁴² »Der auffällige Widerstreit einer von Gott gut geschaffenen Welt und dieser wirklichen Welt führt uns notwendig zur Annahme des Falles.« Op. cit. 499.

⁴³ Fizično zlo opredeli Sch.: »Inbegriff negativer außermoralischer Werte, sofern sie außergeistigen Gegenständen zukommen.« Op. cit. 500.

⁴⁴ Op. cit. 500.

⁴⁵ Op. cit. 500. 502.

⁴⁶ »Jeder hat die Tugenden seiner Fehler — und die Fehler der Tugenden.« Op. cit. 501.

v človekovem uporu vira za zlo sveta, ampak v neki osebi, ki je višja, močnejša in vplivnejša kakor človek. Po tej poti je moralno zlo prišlo, iz tega izvira fizično zlo, ki je zato tudi vedno človeku v skušnjavo.⁴⁷

Iz optimizma o prvotno ustvarjenem svetu in iz te filozofije zla sledi logično, da mora Bog svet rešiti. Ako hoče svoj cilj doseči, mora svet vedno »dvigati«, vedno znova »odrešiti«. In med prostimi božjimi idejami mora biti tudi ideja odrešenja. Le On more. Svet nima moči samoodrešenja. Odrešenje je metafizična resnica.⁴⁸

III. Kritika filozofije zla.

Ni mogoče v kratkih stavkih oceniti cele Schelerjeve verske filozofije. Tudi bi mu lahko napravili krivico.⁴⁹ Nekaj misli izrazimo z ozirom na spoznanje Boga in nekaj pripomb k Sch. optimizmu in racionaliziranju izvirnega greha in odrešenja.

1. Scheler poudarja, da je potrebno vrniti se v religiozni noetiki k nauku sv. Avguština, tega poglobiti in utemeljiti s pomočjo fenomenološke metode.⁵⁰ Koliko je Sch. verska filozofija avguštinska in koliko ne, tega tu ne moremo preiskovati, še manj seveda upravičenost dileme: ali sv. Avguštin ali sv. Tomaž.⁵¹

Zdi se nam nemogoče, da bi brez uporabe načela vzročnosti mogli spoznati bivanje božje. Osnovni in najbistvenejši znak sveta in človeka je ontološko res ta, da je ustvarjen, končen, omejen in da mu je vtisnjen tako odnos do Boga, posebno tudi, v kolikor je intelektualno in moralno bitje. Tako je gotovo »religiozni« akt nekaj prvotnega v človeku, vsak človek naravno teži za Bogom in ga seveda tudi spoznava, a nejasno. Pa tudi dokaz iz hrepenenja po popolni sreči se zdi, da ne more samostojno brez načela vzročnosti in brez supozicije smotrnosti v svetu privedi do objektivne ideje o Bogu in do izvestnosti o njegovem bivanju. Res je, da v našem času psihološko najbolj vplivajo taki dokazi in nimajo takozvani metafizični dokazi subjektivno mnogo prepričevalne moči, ampak so nekako otemneli.

⁴⁷ Op. cit. 502.

⁴⁸ »Nur die Tatsache der Erlösung ist theologisch positiv in einem freien Willensakte Gottes wurzelnd, nicht diese hypothetische Notwendigkeit.« Op. cit. 502.

⁴⁹ Prim. o tem K. Eschweiler, Religion und Metaphysik. Zu Max Schelers »Vom Ewigen im Menschen«. Hochland 1921/22, 3. in 4. zv.

⁵⁰ Op. cit. Vorwort.

⁵¹ Prim. o teh vprašanjih: J. Hessen, Augustinische und thomistische Erkenntnislehre (Paderborn 1921); Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus (Münster 1916); Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus (Paderborn 1919); Der augustinische Gottesbeweis (Münster 1920).

A potrebni so za znanstveno utemeljitev in tudi delujejo, dasi manj zavestno.

2. Smotrnost v svetu je jasno dejstvo. Posamezna bitja teže za svojim ciljem in ti individualni smotri so ali podrejeni ali se ujemajo s smotri drugih bitij. Tudi pri živih bitjih vlada notranja tendenca za »vrednotami«. Cel svet tudi jasno kaže veličasten red. Narava, bodisi da jo razglablamo kot statično ali dinamično bitje, teži, da ohrani in poveča svoje dobro. A vendar propada, življenje umira, splošna smrt grozi enkrat! Jasno nam to dokazuje samo, da je svet končen, da, če gledamo v naravo, ne bo več, in obenem dokazuje tudi nujnost ohranjevanja in vladanja sveta (conservatio, concursus, providentia naturalis). In Bog je hotel tak svet. Zakaj bi ne mogel in smel? Popolnoma svobodno je ustvaril svet in mu dal ta znamenja minljivosti. Hotel je lahko, da je nekaj časa in da se postara. Ali ima pa to kak smisel? Brez človeka res ne moremo videti, kakšnega naj bi imelo. A človek je po svoji naravi neumrljiv, duša živi večno, smrt je ne uniči.

V svetu je res dovolj pojavov »disteleologije« (Haeckel)! Mnogo nepotrebnege, mnogo stvari ovira druge, da ne morejo dosežati svojega smotra. To je resnično, a mnogokrat pa tudi le navidezno ali vsaj nepopolno. In zakaj bi ne smel Bog ustvariti narave, iz katere vsled njene omejenosti slede razne protismotrnosti?

Zlo se prične v višjem organskem svetu. Zakaj pojav zla nujno vključuje čutenje, spoznanje. Zla ne smemo zamenjati z omejenostjo, končnostjo, prigodnostjo, ampak sledi lahko iz teh osnovnih lastnosti. Iz ustroja organskih bitij sledi smrt, ki je znikanje vrednote življenja. Manj splošno je drugo fizično zlo kakor to.

Schelerjev apriorni optimizem z ozirom na stvarjenje sveta bi logično dovedel do trditve, da bi sploh Bog ne mogel ustvariti bitij z organsko naravo ali da bi vsaj po posebnem vplivu jim vedno ohranjeval življenje. Bog pa je svoboden v stvarjenju bolj ali manj popolnega, dobrega sveta. »Protismotrnost« zla pa je vendar lahko v zvezi z dobrim, v katerem se nahaja, pozitivno smotrna. Bog je zlo hotel zaradi pozitivnih smotrov.

3. Pri zlu, ki zadeva človeka, pride vmes kot činitelj seveda mnogokrat njegova svobodna volja. Ta povzroča res veliko fizičnega zla. Odloči se lahko za moralno zlo. A nagnjena je bolj proti hudemu kakor dobremu. Zavedamo se, da je čednost težavna, a greh delati jako mikavno. Kako bi mogel vsevedni Bog dati človeku, ki bi ga ustvaril, tako slabo voljo, da bi potem iz osebnih odločitev svobodne volje vrelo tako morje moralnih zablod? Vsevedni je to videl naprej.

Tu je gotovo uganka, ki jo je težko razrešiti brez neke krivde človeškega rodu. Res raste po osebnih grehih tudi nagnjenje, moralna slabost in veliko gorje nastane iz tega. A ostane

pa vedno vprašanje: »Kako moremo združiti s svetostjo božjo, da je dala človeku tako voljo? Tu je skrivnost. Ko iščemo odgovora nanjo, pa vstane slutnja, da je človeštvo v stanu kazni. Ta slutnja lahko subjektivno dobi jasnejši izraz in večjo izvestnost ali pa popolno.

Objektivno pa se zdi, da ostane vprašanje, zakaj toliko zla, skrivnost, ki jo zadovoljivo vsestransko nikakor ne moremo razrešiti brez luči razodetja.⁵²

4. Načela, da mora vse zlo biti ali krivda ali pa kazen za krivdo, ne moremo priznati. Če ima fizično trpljenje zase kak smisel, zakaj bi ga Bog ne mogel hoteti? In smisel more imeti in ga dejansko ima. To načelo vsebuje trditev, da bi Bog ne mogel ustvariti narave, v kateri se fizično zlo nahaja, in tako trditev, da je telesna neumrljivost nujna posledica stvarjenja. Veliko fizičnega zla izhaja res iz moralne krivde, a mnogo tudi iz ustroja narave.

5. Scheler ne pretirava moralnega zla v človeku tako, da bi tajil človekovo svobodno voljo, le veliko njeno slabost poudarja in iz obsega in velikosti moralnega zla dokazuje. V resnici je volja zelo oslABLJENA, in sicer se to pokaže takoj pri otroku. Iz razodetja vemo, da se noben človek z naravnimi svojimi močmi, s svojo voljo ne more varovati dolgo časa težke krivde. Teološko izvestna resnica je, da vsak človek, če bi bil sebi prepuščen, kmalu pade in greši.⁵³ Ako se pritegne to dejstvo iz razodetja, potem seveda dokaz drži popolnoma v toliko, da Bog ni mogel ustvariti človeka, katerega volja bi bila tako slaba, bi imela tako malo nagnjenja do čednosti in bila dostopna vsem vplivom hudega.⁵⁴ A izvestno spoznamo to moralno slabost človeštva, dediščino narave, le iz razodetja.

6. Ako ne moremo naravno dokazati izvirnega greha, potem tudi druge postavke Schelerjeve niso naravno popolnoma razvidne. Da bivajo hudobni duhovi in da imajo dejansko vpliv na svet, moremo morebiti sklepati iz pojavov v fizičnem (obsedenost, špiritizem itd.), pa tudi v moralnem svetu (»demonško« sovrašтво proti Bogu in božjemu). A da prihaja ta vpliv in se more razlagati le na podstavi izvirnega greha, to zopet vemo le iz razodetja. Če je človeštvo v svoji korenini grešilo, potem seveda je pri popolnem stanju, v katerem je bilo, veliko lažje razložiti ta padec vsled zunanjega vpliva višje moči. A ti empirično spoznatni pojavi višje zlobne moči morejo biti tudi kazen za osebne krivde. Ker prvotna zamisel stvarstva ne izključuje nujno zla, ki bi izviralo iz narave ali pa bilo vsaj pripuščeno, zato tudi

⁵² A tudi razodetje nam skrivnosti zla popolnoma ne razsvetli. Vedno lahko trepeti tiho, čeprav verno vprašanje: Zakaj, o Bog, si dopustil toliko zla na tem svetu?

⁵³ Rom. 7.

⁵⁴ Podobno dokazuje L a b a u c h e op. cit. 114 ss.

spoznanje izvirnega greha ne vodi do postulata odrešenja iz razloga, če je Bog hotel ohraniti prvotno zamišljeno teleologijo sveta. Zdi se nam, da način, kakor dokazuje Scheller, da je svet pod vplivom neke višje zlobne osebnosti padel, vodi logično do nekega maniheističnega dualizma, dasi nikakor ne mislimo Schelerju očitati, da bi to učil, saj sam nastopa proti takemu dualizmu. A če moramo osredotočiti zlo v neki osebnosti, ki ima oblast nad svetom in ki more prevreči vso notranjo usmerjenost sveta, potem vsaj vstane vprašanje: kako se to zloga z lastnostjo božje moči, modrosti in dobrote? Ali pa ponovimo isto vprašanje kot prej: kako je mogoče, da je to bitje s svobodno od Boga ustvarjeno voljo ves svet s človeštvom vred moglo vreči iz njegovega odnosa do Boga? Kako je mogel Bog to pripustiti?

7. Kako je v skladu dokazovanje Schelerja in drugih filozofov ali teologov s katoliškim naukom? Izvirni greh obstoji po nauku katoliške cerkve v pomanjkanju nadnaravnega stanja, v katerem je bil človek prvotno ustvarjen. Nadnaravno stanje človekovo je obstajalo predvsem v posebni notranji svetosti, ki je tvorila tesno zvezo z Bogom. Tej svetosti, milosti, so bili priključeni darovi, ki so varovali človeka moralne slabotnosti (concupiscentia), smrti, velike nevednosti in trpljenja. Niso nujno bili združeni z nadnaravno svetostjo, ampak so bili dar svobodne Stvarnikove volje. Da je bila ta prvotna popolnost človeške narave res svobodno sama zase zamišljena od Boga, je izraženo v cerkvenih odločbah proti Baju⁵⁵ in sklepom jansenistično-jozefinske sinode v Pistoji. Ni sicer dogmatično, vendar pa teološko določeno, da stanje popolnosti ni nujno postulat narave. Mogel bi biti človek ustvarjen brez teh darov, torej brez darov, ki jih je dejansko dobil in potem izgubil. Ni pa seveda z ravno tako teološko razvidnostjo gotovo, da bi mogel biti takozvani status naturae purae možen z vsem obsegom nepopolnosti, zla, kakor ga kaže sedaj človeška narava. To velja posebno za moralno slabost in nemoč, ko gre za stano vitno izpolnjevanje temeljnih naravnih postav, za naravno pošteno življenje. In v tem okviru se giblje Schelerjevo dokazovanje in prvi vrsti, dasi gredo njegove trditve po našem prepričanju predaleč in jih je težko, če sodimo posebno po izražanju, spraviti v sklad s pravim umevanjem nadnaravnosti prvotnega stanja človeštva in oprostiti nekega racionalizma glede skrivnosti izvirnega greha.⁵⁷

⁵⁵ Denz. - Bannw. n. 1026. 1055.

⁵⁶ Denz. - Bannw. n. 1516.

⁵⁷ V svojem pojmovanju sedanjega in prvotnega možnega stanja človeštva in veseljstva se Scheler giblje torej med trditvami Baja in mnogih katoliških teologov. Ti teologi trdijo, da se sedanje in prvotno naravno človekovo stanje poleg izgube nadnaravnih darov razlikujeta tudi v tem, da je človek sedaj nekako pod stalnim vplivom hudobnega duha, da nima tudi

8. Ako pa seveda postavimo dejstvo v luč ideje Boga in previdnosti, ki jo imamo po razodetju, tedaj nas refleksija psihološko nujno privede do neke skrivnosti. In iz skrivnosti tega stanja pa ravno tako naravno zraste slutnja, da je to zlo kazeno za neko veliko krivdo, ki dedno teži človeški rod. Tako je pač sv. Avguštin dokazoval in ta Avguštinova mistika ni šla brez vpliva mimo Scheleria.

Psihološko ima argumentacija iz zla gotovo veliko prepričevalno silo. Posebno vpliva na one, ki so bolj pesimističnega mišljenja in občutja, pa zraven verni. Saj je celo Schopenhauer dejal, da spada nauk o izvirnem grehu k najglobokejšim naukom krščanstva. Jako lahko umljivo je, da posebno one prepriča, ki so hodili dolgo po potih zmot, po temi verske in moralne nevednosti. Ko ti pridejo do resnice vere in žive pod močnim in osrečujočim delovanjem milosti, po kateri so več ali manj hrepneli, gledajo s strahom nazaj na pota, po katerih so hodili. Gledajo vprašujoče k Bogu, ko vidijo toliko bede in revščine z ozirom na najvišje človekove smotre. Imena: sv. Avguštin, Newman in Scheler nam to dobro osvetlijo. Posebno po svetovni vojski čuti vse človeštvo notranjo razdvojenost, zlo se kopiči v posameznikih, v družbi. Vse ječi za prerodom, a nihče si ne ve sam pomagati. Tu more Schelerjeva argumentacija odpreti oko za resnice vere, pripraviti duševno razpoloženje in dovtetnost za vero. Velikokrat poudarjamo teoretično in praktično, da more ta prerod izvršiti le religija. Začne se po prerodu mišljenja in teženja. In to mišljenje, teženje, življenje, če je prerod le po religiji možen, morejo izvesti le religiozne resnice in vrednote. Naloga apologije je potem tudi, da odkriva pomen teh resnic za življenje in kaže lepo harmonijo med naravnim in nadnaravnim svetom. Edino možnost, zadovoljivo rešiti uganko zla, nudi le religija, da, resnica o prakrivdi⁶⁸ in o božjem načrtu, ki je s prejšnjo tesno spojen — dasi ne nujno —, da hoče svet zopet dvigniti, odrešiti. Popolno izvestnost spoznanja te zveze imamo iz razodetja.

mnogih sredstev (možnost, da stapovitno izpolnjuje naravno postavo) in da tudi ni več sposoben, da doseže svoj naravni najvišji smoter.

⁶⁸ Cfr. E. Kr e b s, Dogma und Leben. I (Paderborn 1921) 299—319.

I. P. Bock D. J. — Sarajevo;

Što uči i slavi istočna Crkva u pogledu tjelesnog uznesenja Gospina u nebo?

(Quid Ecclesia orientalis doceat et celebret circa assumptionem B. V. Mariae.)

Summarium. — 1. Orthodoxi doctrinam de assumptione B. M. V. communiter tenent. Doctrinam synodi Sisana armena a. 1342 et Hierosolymitana a. 1672 profitentur. — 2. 3. Orientalis liturgiae testimonia. — 4. Doctrina de Deipara in caelos assumpta ecclesii orientali et occidentali communis concordiae ecclesiarum viam sternit.

Oštra a valjda i preoštra kritika bavila se zadnjih godina pitanjem o mogućnosti svečane definicije nauke o tjelesnom uznesenju Majke Božje u nebo, brzo iza smrti njezine. Isporedi osobito hiperkritični članak E. Portasa »De assumptione Mariae Virginis« u »Acta Academiae Velehradensis«. ¹ Kad bi dogmatski temelji za svečanu definiciju ove nauke tako slabi i »ništetni« bili, kako to spomenuti pisac hoće da dokaže, ne bismo se dosta mogli začuditi tomu, što već onamo od vatikanskog sabora toliki broj katoličkih biskupa, među njima i sav naš jugoslavenski episkopat, opet i opet moli Svetu Stolicu za dogmatizaciju ove istine. Napose je pok. papa Benedikt XV. kanoniku della Croce privatno izjavio, da i onako sav kršćanski puk čvrsto vjeruje i slavi ovo otajstvo. Isto tvrdi i uvaženi bogoslov G u t b e r l e t, gdje veli: »Daß die seligste Jungfrau körperlich in den Himmel bereits aufgenommen ist, steht allen Kindern der Kirche so fest, daß es einer formellen Definition gar nicht bedürfte, um jene Sicherheit des Glaubens zu erlangen, welche den kirchlich formulierten Dogmen eigen ist.« ² Scheeben kaže, da bi »dogmatska definicija tjelesnog uznesenja Marijina istotako lako moguća bila kao što je bila moguća definicija bezgrješnog Začeca«. ³ A Hurter ⁴ kao i Bujanović ⁵ i mnogi drugi stavljaju tezu, da se ova nauka bez drskosti ne može zanijekati. Chr. Pesch ⁶ cituje ugledne bogoslove u prilog toj tvrdnji, a napose Benedikta XIV., »qui dicit illicitum esse hanc doctrinam aspernari vel refellere (De festis B. M. V. 2, 8, 18)«.

Zdravu kritiku Crkva dopušta, jer konačno i ova pomaže, da se istina još više razbistri i u što većem svijetlu zasja. Sed ne quid nimis! Učeni pisac E. Portas očito prevršuje svaku mjeru, kada kod opravdanog pobijanja ruskog bogoslova A.

¹ Vol. X (1914—1919) 421—427.

² Die Gottesmutter (1917) 100.

³ Handbuch der kath. Dogmatik II 2 (1882) 587 n. 1761.

⁴ Compendium theol. dogm. II¹¹ (1903) 513 n. 617.

⁵ Mariologija str. 85.

⁶ Praelectiones dogmaticae IV³ 348, n. 614.

Bulgakova i podmetnute nam nauke, da Crkva katolička tobože »onamo od polovice 19. stoljeća drži tjelesno uznesenje Gospino za dogmu«, daje se zanijeti u drugi ekstrem i tvrdi: »Testimonia autem quae afferuntur (pro definibilitate doctrinae huius) nihil valent.«⁷

Da se međutim ne bi upustili u druge njegove razloge, očito nije nikako ispravna njegova tvrdnja; »Non ex Ecclesia orientis (scl. affertur aliquid contra sententiam negantem); ibi enim assumptio celebratur, non autem corporis.«⁸ Za ovu općenitu tvrdnju badava tražimo kakav dokaz. A već površni pogled na staroslovenske i grčke liturgične knjige pa i na one promjenjive tekstove, koji se na blagdan »Uspenija Gospina« umeću u samu euharističnu liturgiju, uvjerit će svakoga bogoslova, da pisac nije ni zavirio u ove iste knjige, iz kojih se ipak najsigurnije razabire predmet svetkovanja.

1. Pitao sam ovdje u Sarajevu jednog učenog pravoslavnog sveštenika, koji se puno bavio patrističkim naukama, što njihova Crkva drži o toj nauci. On mi je odgovorio, da »se njihovi sveštenici drže stare tradicije o tjelesnom uznesenju, koju također zorno prikazuju na svojim ikonama presvete Bogorodice, tijelom slavno na nebo uznesene«. A puk da više »implicite« vjeruje ono, što uče sveštenici. — Međutim imamo također barem dvije autentične sinodalne izjave nesjedinjenih istočnjaka o ovoj nauci. U članku Herderova crkvenog rječnika »Marienfeste«,⁹ što su ga napisali Kraus i Schröd, čitamo ove izjave, o kojima nema ni traga u jednostrano-negativnom članku E. Portasa: »Vjeru u tjelesno uznesenje Marijino u nebo grčka je Crkva izrekla na sinodi armenskih biskupa u Sisu g. 1342. (Mansi, XXV, 1185 ss.)¹⁰ i na sinodi, što su je protiv Kalvinaca g. 1672. pod patrijarhom Dositejem držali (Harduin, XI, 171 ss.)«.

Jeruzalemska bo sinoda protiv 18. poglavlja kalvinističke vjeroispovijesti patrijarha carigradskoga Ćirila Lukarisa spominje (Harduin, op. cit. 198 s.) odlomke iz prijašnje pravovjerne homilije istog patrijarha »o uspeniju« Gospinu, gdje bez ikakva osvrt na apokrifna svjedočanstva i uz poziv na Pjesmu nad pjesmama (c. 8) te na »veliki znak« apokaliptični (12, 1 ss.) izričito prikazuje Gospu kao trećega dana poslije smrti tijelom slavno uznesenu u nebo. Time sinoda brani opravdanost štovanja Marijina protiv kalvinističke nauke. Ipak o definiciji nauke o tjelesnom uznesenju nema tu govora, koliko sam mogao

⁷ Acta Acad. Velehrad. X, 424 b.

⁸ Vol. cit. 425.

⁹ Kath. Kirchenlexikon VIII^o 814.

¹⁰ Scheeben op. cit. n. 1759. ovako spominje taj tekst: »Ecclesia Armenorum credit et tenet, quod S. Dei Genitrix virtute Christi assumpta fuit in coelum cum corpore.« — Jürgens spominje taj tekst u »Zeitschr. f. kath. Theol.« 1880, 647, a vrelo mu je Martène, Veterum scriptorum et monumentorum nova collectio VII, 250.

razabrati iz akata sinodalnih. No činjenica, što sinoda u ovim aktima opširno navodi tu homiliju Ćirila Lukarisa bez ikakva ukora ili pridržaja, dapače uz uključno odobrenje te nauke, dovoljno pokazuje, kako su se i sami članovi sinode i Crkve njihove poput tadanje i prijašnje Crkve carigradske u običnom i općenitom propovijedanju svome i u liturgičnoj praksi držali pobožne nauke o tjelesnom uznesenju Gospinu na nebo. U tom se potpuno slažu sa rimo-katoličkom Crkvom srednjeg i novoga vijeka, kako nas može uvjeriti pogled na sredovječnu liturgiju rimsku i zapadnu (*Sacramentarium Gregorianum, Collecta ad processionem in festo assumptionis; Missale gothicum*,¹¹ mozarabicum v. Guéranger-Heinrich, *Das Kirchenjahr XIII*, 474—539; Kramp, *Ecclesia orans VIII*, 301 s.) pa i pogled na sadašnju našu liturgiju 14. i 15. augusta i osobito 11. februara na dan Ukazanja Gospe Lurdske, kada se mjesto poslanice čita Otkrivenje 11, 19—12, 1 ss. o škrinji zavjetnoj u otvorenom hramu nebeskom i o velikom znaku na nebu, t. j. ženi obučenj u sunce.

2. Napose što se tiče istočne liturgije, imamo u glavnim liturgičnim knjigama upravo sjajnih i posve jasnih svjedočanstava za tjelesno uznesenje Marijino, i to jednako u sjedinjenoj kao što i u nesjedinjenoj Crkvi. N. Nilles u svom jednako na istoku i na zapadu uvaženom djelu »*Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae*«¹² piše: »*Latinis iam festum Assumptionis ss. Deigenitricis V. M. appellatur, nec tamen inusitata antiquitus in occidente fuit appellatio dormitionis*¹³ vel *pausationis*¹⁴ s. Mariae, quemadmodum nec orientales latuit occidentalium *Assumptio*, quam dubium non est idem fuisse atque Graecorum *μετάστασις*, in *Menologio Basiliano* et in *Menaëis* memoratam Syrisque etiam et Arabibus usitatam. Quamvis Graeci festum *κοίτησιν* vocent, iidem nihilominus tamen minus cum Latinis credunt, eodem die et obiisse et ad coelos, reducta in corpus anima, assumptam esse s. Deiparam, quemadmodum produnt orationes Patrum, quas post Fabricium, *Biblioth. gr.*, tom. 9, p. 116, permultas enumerat *Biblioth. hagiogr. gr.*, pp. 80—82. Videnda etiam de eodem argumento est epistola *Michaëlis Glycæe*, auctoris saeculi, ut *Allatii* putat, XV., quam cum versione latina et doctis annotationibus primum vulgavit *Morcelli* K. E. CP. hoc die, nec recentiores *Sergii* archimandritae negligendae curae ad hunc diem de corporali in coelum Assumptione B. V. M., quam Graeci iam *τὴν εἰς οὐρανὸς ἔνσωμον* sive *ὀύσσωμον μετάστασιν τῆς Θεοτόκου* appellant. Cfr. *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1878, p. 213, et 1880, p. 646.«

¹¹ Dolje sam barem neke tekstove nanizao kao paralelu uz staroslovenske tekstove, koji imaju zajednički izvor u starogrčkoj liturgiji.

¹² I^o 245 s.

¹³ Cfr. martyrolog. Bedae, Adonis et Usuardi.

¹⁴ Ita refertur in *Kalendario J. Frontonis*.

Na prvom mjestu toga časopisa Nilles proti starokatoličkoj »očitoj zabludi« odmetnika Reusch a, da grčka Crkva tobože ne govori o uznesenju Gospinu, ističe više grčkih liturgičnih tekstova. »U menejima čitamo na 15. avgusta: »Časno uznesenje (*μετάστασις*) naše preslavne Gospe, Bogorodice i Vazda-Djevice Marije«; isp. također Migne, PG 157, 381; a Bazilijev menologij istoga dana veli izričito, »kako je Bog, kad mu se svjedelo presvetu Majku svoju k sebi uzeti, navijestio joj po anđelu uznesenje njezino (*τὴν αὐτῆς μετάστασιν*) PG 117, 585—586; dapače i službeni carigradski *ὀρολόγιον τὸ μέγα εἰς οὐρανούς ἔνσωμον μετάστασιν*) presvete Bogorodice u nebo primila iz predaje otaca (*ἐκ παραδόσεων πατρικῶν*)«. Isti horologij (časoslov) grčki govori prije None u rubrici *περὶ τῆς ὑψήσεως τῆς παναγίας*, kako su (apostoli) došli grobu, i ne našavši njezino tijelo, uvjeriše se u istinu, *ὅτι σώσωμος ζῶσα τριήμερος ὡς ὁ υἱὸς αὐτῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστᾶσα καὶ μεταστῆσα εἰς οὐρανούς μετέστηκεν, σὺν Χριστῷ βασιλεύουσα . . .*

Taj tekst spominje Jürgens na drugom mjestu gore navedenog bogoslovnog časopisa. Isti pisac spominje sa Nillesom i više jasnih tekstova, koji svjedoče za istu vjeru Araba, Siraca sjedinjenih Kopta i Armenaca.

Pri koncu svoje rasprave o svetkovini Uznesenja Gospina u svom Kalendariju Nilles donosi na grčkom i latinskom jeziku doslovni tekst glavne legende, koja je iz 2. homilije svetog Ivana Damašćanina »in dormitionem B. V. M.« prešla u grčka synaxaria i u latinski časoslov (18. kolovoza) i koja se također kod Armenaca nalazi.¹⁵ O svršetku te legende, naime o mjestu, koje radi o prisutnosti Dionizija Areopagite kod smrti Gospine itd., veli na temelju kritičnih istraživanja Stiglma y r a i drugih, da je »insititium commentum recentioris interpolatoris«. Dobro dakle razlikuje između ove interpolirane izmišljotine na kraju i između ostale legende, koja i po sudu veoma kritičnog Sch e e b e n a¹⁶ ne krije ništa u sebi, što bi bilo nemoguće ili nedolično, ako se n. pr. isporedi s prizorom, što ga Daniel (14, 32—38) pripovijeda o proroku Habakuku. Ono čudesno sjedinjenje svih apostola moglo je imati tu svrhu, da glavari vojujuće Crkve uz primanje zadnjeg blagoslova Gospina počaste Mariju kao Majku svete Crkve na rastanku njezinu isto tako, kao što joj je Krist sa knezovima nebeskim došao u susret kod svečanog uznesenja. Sch e e b e n uz ovaj nutarnji razlog navodi i apokaliptičku sliku žene okrunjene krunom od 12 zvijezda i analogiju prisutnosti svih apostola kod uzašašća Gospodinova, pa na ovom temelju drži legendu i pozitivno vjerojatnom. Uz hipotezu zdrave faktične jezgre najlakše se tumači i postanak i šire-

¹⁵ M ö s i n g e r, Vita et martyrium s. Bartholomaei Ap. 13.

¹⁶ Op. cit. n. 1762; cfr. n. 1737.

nje te legende. Međutim prevelike važnosti ni Scheeben ne pripisuje toj legendi. Dapače na temelju samih liturgičnih tekstova veli,¹⁷ da su čisto dogmatski razlozi bili mjerodavni kod ustanove te svetkovine, pa tako su i predmet svetkovine nazvali »sacramentum« ili »mysterium«, kao što kod svetkovina Gospodinovih. A to tvrdi i dokazuje isto tako za grčku kao i za latinsku Crkvu. I P e s c h pravo veli: »Fabulas Ecclesia catholica reiecit, ut vulgatus G e l a s i u s papa (vel alius ignotus) decreto de libris recipiendis testatur. Ergo apocrypha Ecclesia non admisit, sed traditionem assumptionis B. V. M. fovit et propagavit.«¹⁸

3. To možemo i dalje utvrditi nekim dragocjenim staroslovenskim tekstovima, koji se na blagdan »Uspenija« Gospina umeću među nepromjenjive tekstove same euharistične liturgije. Prije svega čujmo kompetentni autoritet presv. g. dr. Dionizija Njaradija, križevačkog vladike, o današnjem shvaćanju unijata. U molitveniku za grkokatolike »Gospodu pomolimsja!«¹⁹ on jasno svjedoči, kako je »cijela Crkva od davnih vremena vjerovala, da je Bl. Djevica uznesena na nebo...« — »Tijelo je iza smrti ostalo neraspadljivo, duša se opet s njim sjedinila, i tako je proslavljena uznesena na nebo.«

Ali što više vrijedi, isti presvijetli vladika donosi također iz same misne liturgije staroslovenske slijedeće tekstove, koji se doslovno slažu sa tekstovima nesjedinjene ruske Crkve, kako ih protorej Aleksije Malcev spominje i na njemački prevodi u svom menologiju.²⁰ Pomoću moga kolege, profesora staroslovenskog jezika, o. Ferd. Brixija, i njemačkog prevoda ruskog liturgičara Malceva nanizat ću ovdje dotična mjesta staroslovenska²¹ uz hrvatski i latinski prevod njihov.

Tropar prvina liturgiji iz a prokimen a o v a k o g l a s i (Njaradi 514, Malcev 726):

»V roždestve devstvo sohranila esi, v uspeniji mira ne ostavila esi, Bogorodice, predstavilasja esi k životu, Mati sušti Života, i molitvama tvojimi izbavljaeši ot smerti duši našja.«

U porodu djevičanstvo sahranila esi, usnuvši svijeta ostavila nijesi, Bogorodice, prašla si k životu, (kao) sama Mati Života, i molitvama svojim izbavljaš od smrti duše naše.

In partu virginitatem servasti, in dormitione mundum non dereliquisti, Deigenitrix, transiisti ad vitam, (utpote) ipsa Mater Vitae, et precibus tuis salvas a morte animas nostras.

¹⁷ Op. cit. n. 1758.

¹⁸ Op. cit. pag. 351.

¹⁹ Žovka 1909, str. 513.

²⁰ II. dio (Berlin 1901) 726 ss.

²¹ Što sam metnuo među zaporke, to prikazuje neznatne varijante ruskog liturgičara Malceva.

Missale Gothicum (in collectione post nomina) također veli: »...Nec per assumptionem de morte sensit inluviem, quae Vitae portavit Auctorem...«

Kontakion post »Gloria« (Kondakiza »Slava« i »Ninje«, Njaradi 515, Malcev 731):

<p>»V molitvah neuspještuju Bogorodicu i v predstavi telstvih nepreložnoe upovanie, grob i umeršt(e)vlenie ne uderžasta: jakože bo Života Mater, k životu prestavi, vo utrobu vselivijsja prisno-destvennuju.«</p>	<p>U molitvama neiscrpljivu Bogorodicu i u zagovoru neuskolobivo ufanje grobi smrt ne svladaše: jer kao Mater Života k životu prevede (Mariju) onaj, koji se uselio u utrobu vazdadjevičanstvenu.</p>	<p>In precibus inexhaustam Deiparam et in intercessionibus inconcussam spem sepulcrum et mors non superaverunt: nam ut Matrem Vitae ad vitam transtulit qui in ventre semper virginali habitulum sibi comparavit.</p>
--	---	---

S ovim kondakom isporodi u sakramentariju Gregorijevu onu kolektu ad processionem (ante missam): »Veneranda nobis, Domine, huius diei festivitas opem conferat sempiternam, in qua S. Dei Genitrix mortem subiit temporalem, nec tamen nexibus mortis deprimi potuit, quae Filium tuum Dominum nostrum genuit incarnatum.« Kad je nestalo procesije, nestalo je i ove molitve, osim što su je u neka Propria pod misom uvrstili.

Grob i smrt svladali bi dadako Bogorodicu, da nije ona tijelom uskrsnula. Kao što je u naslovu »Mati Života« tjelesni život uključen, dapače i poglavito označen, tako se i riječi »k životu prestavi« imaju razumjeti o tjelesnom preobraženju i uskrsnuću njezinu. To potvrđuje i dodatak »vo utrobu vselivijsja...«, označiv glavni uzrok tom uskrsnuću. Uz ovo dostojanstvo utrobe Djevice-Bogorodice i Sina njezina istaknut je ovdje kao i u nekim drugim tekstovima također drugi bogoslovni razlog tjelesnom uznesenju njezinu, naime: služba svemogućće i neumorne zagovornice, koja se nama ne bi dosta jakom pokazala, kada Gospa ni sebi ne bi mogla isprositi ili de congruo zaslužiti tjelesnog uznesenja iza smrti. U ovom je osobnom i zvaničnom dostojanstvu Majke Božje i naše istočna Crkva na divni način izrazila najdublji dogmatski temelj ovom otajstvu.

Nadalje: mjesto »Dostojno« poslije pre tvorbe (Njaradi 515, Malcev 733):

<p>(Veličanie): »Angeli uspenije Prečistija videnje, udivišasja, kako Deva(ja) voshodit ot zemli na nebo.</p>	<p>Anđeli, vidjevši uspenije Prečiste, zavidivše se, kako uzlazi od zemlje na nebo.</p>	<p>Angeli, videntes demirationem Purissimae, ascendit a terra in coelum.</p>
---	---	--

(Veličaj, duše moja, ot zemli na nebo čest- noe prestavlenie Božija Matere.)*	(Veličaj, dušo moja, časni uzlazak Majke Božje od zemlje na nebo.)	Magnifica, anima mea, honorabilem as- censum Matris Dei a terra in coelum.
--	---	---

I r m o s iza toga (Ibid.):

Pobeždajutsja estel-
stva ustavi (σὶ ἔσσι) v
tebe, Devo čistaja:
devstvuet bo rožde-
stvo, i život predobru-
čaeť (προμνηστεύεται)
smert (θάνατος). Po rož-
destve Deva i po smerti
živa, spasaeši prisno,
Bogorodice, nasledie
tvoe.

Pobjeđuju se gra-
nice naravi (scl. na-
turaliter essendi)
u tebi, Djevo čista:
djevičanski bo je po-
rod, a smrt (nomina-
tiv) snubi život. Po-
slije porođa Djeva i
poslije smrti živa, Bo-
gorodice, nasljedstvo
svoje.

Superantur termini
naturae²² in te, Virgo
pura: virginalis est
enim partus, et vitam
expetit mors. Post
partum Virgo et post
mortem viva, semper
salvas hereditatem
tuam.

Ovdje se među pobjedama nad »granicama naravi« spominje uz djevičansko materinstvo također »život poslije smrti« tjelesne. To se ne može drukčije razumjeti nego li o čudesnom životu tjelesnom poslije smrti tjelesne. Jer drukčije ne bismo mogli ovdje govoriti o osobitim pobjedama nad granicama naravi. Doista, ljepših i jasnijih svjedočanstava o tjelesnom uznesenju Gospinu nemamo ni u latinskoj liturgiji.

Da upotpunim dokaz iz istočne liturgije u staroslovenskom jeziku, još ću ovdje navesti neke tekstove, koji se oslanjaju na Sveto Pismo. Daljno obrazlaganje tih mjesta možemo odgoditi na drugu prigodu. Potonji sv. Oci sa sv. Tomom Akvinskim spominju osobito svečani prenos škrinje zavjetne kao tip tjelesnog uznesenja Gospina po onoj psalmista: »Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae« (Ps. 131, 8). Na liturgiji prokimena Malcev²³ na blagdan Uspenija Gospina navodi isti redak kao liturgičnu sastavinu iza dva prva retka hvalospjeva »Veličit duša moja« i čitanja apostola Filipljanima (2, 5—11). Taj redak ovako glasi: »Alliluja: Voskresni, Gospodi, v pokoj tvoj, ti i kivot svjatini tvojeja!« Nuz-

²² Ovo dvostruko čudo zajedno ističe kod Grka sv. Andrija Kretske, De dorm. B. V. M. or. 2: »Ut minime corruptus est parturientis uterus, ita nec periit defuncta caro. O miranda res! Partus omnem corruptionem effugit, nec sepulchrum illam a morte extremam corruptionem admisit.« A kod Latinaca imamo posve slična svjedočanstva u knjizi, koje sastavine sižu do 6. stoljeća, Missale gothicum, in contestatione (praefatione): »... Quae nec de corruptione exceptit contagium, nec resolutionem pertulit in sepulchro... Recte ab ipso suscepta es in assumptione feliciter, quem pie suscepisti conceptura per fidem, ut quae terrae non eras conscia, non teneret rupes inclusam.«

²³ Op. cit. II, 734.

gredno budi spomenuto, da staroslovenska liturgija i na Blagovijest prikazuje Gospu kao škrinju Gospodinovu, izvodeći drugu sličnost tipa i antitipa. U istom svom menologiju Malcev²⁴ donosi ovaj tekst:

»Jako oduševljenomu Božiju kivotu da nikakože kosneš; a ruka skvernih; ustne že vernih Bogorodice nemolčno glas angela vospevajuše, s radostiju da vopijut: Radujsja, Blagodatnaja. Gospod s tobou!«

»Animatam enim Dei arcam nequaquam tangat manus profanorum; at labia fidelium, incessanter dictum angeli concinentes, cum gaudio clament: Ave, gratia plena (αεγχαριτωμένη) Dominus tecum!«

I tekst Lk. 11, 27: »Beata viscera... suxisti«, što ga Crkva i danas svaki dan meće u usta svojim svećenicima u oprodnoj molitvi iza časoslova, i što su ga razne liturgije od vajkada primijenile na tjelesno uznesenje Gospino (u lat. liturgiji današnjoj nalazi se u evanđelju predvečerja), navodi se u staroslovenskom stihiru na litiji²⁵ ovako:

»Blagoslovenna ti v ženah, blažennoe črevo vmestivšee Hrista: Togo svjatim rukam dušu predavši, molisja, Prečistaja, spastisja dušam našim!«

»Benedicta tu in mulieribus, beatus venter complexus Christum: Ipsius sanctis manibus postquam tradidisti animam, ora, o Purissima, ut animae nostrae salventur!«

4. Baš u ovom slavnom otajstvu preobražene i slavno na nebo uznesene Bogorodice imamo divnu dodirnu točku i zlatan most, koji bi mogao biti kadar uz milost Božju, da i u ostalim crkvenim naukama malo po malo opet posve sjedini istočnu Crkvu sa zapadnom po zagovoru Gospinu. Ne mareći dakle za hiperkritiku nekolicine duhova u jednom i drugom taboru, pregnimo svojski da osvitlimo sve više nebesko slavlje one, kojoj Crkva meće u usta riječi vječne Premudrosti: »Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt« (Crkvenica 24, 31).

²⁴ II, str. 104, baš prije natpisa: »Na liturgiji«, br. 9.

²⁵ Malcev, op. cit. II, 727.

Prispevki za dušno pastirstvo.

Pij XI. o vzgoji duhovniškega naraščaja. — Z datumom 1. avgusta 1922 je naslovil papež Pij XI. na kardinala Bisletija, prefekta seminarske kongregacije, pismo, v katerem naroča, kako naj se vrši pouk in vzgoja v deških in duhovskih semeniščih, da se odpomore splošnemu pomanjkanju duhovnikov, kajti »*officiorum omnium sanctissimorum ... nullum sane nec maius est nec patet latius, quam curare et efficere ut Ecclesiae ad divina sua munia obeunda bonorum ministrorum satis magna copia suppetat.*« Izgube in moralna škoda vojne to dolžnost še bolj poudarja. Ni dvoma, da Bog v vsakem času obuja zadostno število poklicev, »*alioquin necessaria in re Deus unquam deesset Ecclesiae suae, quod nefas est dicere.*« Skrbeti pa se mora, da se ti poklici ohranijo, oziroma da se poklicanim omogoči študij. V ta namen je predvsem potrebna *m o l i t e v*, ker je božja previdnost tako uredila, »*ut c o m m u n e s p r e c e s amplissimum locum habeant ad impetrandum.*« Potem pa imajo *d u h o v n i k i*, *p o s e b n o ž u p n i k i*, važno nalogo, kakor jim *Codex Iuris canonici can. 1353* nalađa, da izbirajo dečke, ki kažejo znake duhovskega poklica, ter jih s posebno skrbjo varujejo a saeculi contagiis, jih navajajo k pobožnosti in jim študije omogočijo s tem, da »*bonorum animos excitent ad succurrendum, proposita rei tum sanctitate, tum etiam incredibili utilitate.*« Sv. oče prosi vse, ki cerkev ljubijo, naj podpirajo društvo »*O p u s v o c a t i o n u m e c c l e s i a s t i c a r u m*«, ki ima namen omogočiti revnejšim dečkom pripravo na duhovski stan.

Najvažnejše pa je sv. očetu, da se uredi vsa deška semenišča v duhu cerkve; verske vaje, pouk in vzgoja, vse mora meriti edino na to, da se gojenci bolj ko mogoče usposobijo za svečeniško službo, zato ne sme biti v semeniščih prostora za gojence, kateri ne kažejo nagnjenja za duhovski stan — ako se vodstvo semenišča ne drži tega principa, potem je semenišče le po imenu, lahko mnogo koristi »*civili societati, at sacro ordini vix aliquid aut omnino nihil proficere.*« To poudarja papež zelo energično: »*Haec esto Seminariorum omnium, nullo excepto, sanctissima lex; cui quidem si religiosius usque adhuc obtemperatum esset, tanta fere ubique non esset paucitas sacerdotum.*«

Glede pouka v deških semeniščih zahteva papež, da se naj zelo marljivo goji *l a t i n š č i n a*, »*quam linguam scientia et usu habere perceptam, non tam humanitatis et litterarum, quam religionis interest. Etenim Ecclesia, ut quae et nationes omnes complexu suo contineat, et usque ad consummationem saeculorum sit permanens, et prorsus a sui gubernatione vulgus arceat, sermonem suapte natura requirit universalem, immutabilem, non vulgarem. Huiusmodi cum sit sermo latinus, divinitus provisum est ut is mirifico esset usui Ecclesiae docenti, idemque Christifidelibus doctioribus ex omni gente magnum ministrat vinculum unitatis; iis dando scilicet non solum unde ... facile inter se sensa mentis et consilia conferrent, sed etiam,*

quod maius est, unde, quae Ecclesiae matris sunt, altius cognoscerent et cum Ecclesiae capite artius cohaerent.« Ako je znanje latinščine za vsakega izobraženega laika velikega pomena, tembolj za duhovnika, ki jo mora že braniti, ker so ji sovražniki cerkvene edinosti v 16. stoletju srdito nasprotovali. Brez temeljitega znanja latinščine ni mogoče črpati teološke vede iz bogatih virov sv. očetov in cerkvenih učencov, in papež obžaluje, da bi morali bogoslovci pridobivati »idoneam sibi doctrinae copiam a recentioribus auctoribus, in quibus fere non modo perspicuum dicendi genus et accurata disserendi ratio solet, sed fidelis etiam dogmatum interpretatio desiderari.«

Za duhovna semenišča, ozir. učilišča zahteva Pij XI. v soglasju s kodeksom (cc. 1365, 1366) prvič »minimum« dveleten filozofičen kurz na podlagi nauka sv. Tomaža Akvinčana; drugič poudarja važnost in potrebo skolastične metode poleg sedaj v navado prihajajoče zgolj pozitivne metode v dogmatiki. »Illa enim positiva methodus necessario quidem scholasticae adiungenda est. sed sola non sufficit.« Tretjič pa predpisuje, da se skrbno poučuje pastoralno bogoslovje, ker sedanji čas prav posebno zahteva, da so mladi duhovniki dobro pripravljeni za težavno dušno pastirstvo. »Multa enim in populi christiani mores rerum cursus induxit, patrum nostrorum inaudita temporibus; quae pernovisse hodie sacerdotem oportet, ut nova novis remedia malis in Iesu Christi virtute reperiatur, et salutarem Religionis vim in omnes venas afferat humanae societatis.«

Končno se priporoča škofom, ki zaradi raznih potežkoč ne morejo ustanoviti lastnih seminarjev, naj ustanove meddiecezanske ali regionalne seminarje (kan. 1365, § 3), ki so vsem prizadetim škofijam po načelih enakopravnosti odprti.

S. Congregatio de Seminariis et studiorum Universitatibus je papež poveril, naj skrbi, da se bodo ti njegovi predpisi v vseh škofijah izvrševali. (AAS XIV [1922] 449 ssl.) R.

Nepravičen dobiček. — Da bi olajšala bedo vojnih pohablencev, je naročila deželna uprava v B. svojemu invalidnemu odseku, naj uvede v korist te človekoljubne akcije dobrodelno loterijo. V vodstvo podjetja je bil poklican tudi Astucij, uradnik pri »Mutualni banki«, zelo znan po svojih finančnih spretnostih. Na njegov predlog izda invalidni odsek 20.000 srečk po 100 K z različnimi dobitki, od kojih znaša najvišji 100.000 K. — »Mutualna banka« naroči po Astucijevega priporočilu 500 srečk, ki jih dobi prav hitro v lepo opremljenem zavitku, in sicer številke 2001 do 2500. Stvar gre precej dobro ter banka razproda 400 srečk, dočim je ostalo 100 srečk nerazprodanih. — Dne 1. oktobra se vrši žrebanje. Astucij je tudi pri tem pravi faktotum, kakor se ima sploh vsa akcija zahvaliti v prvi vrsti njegovi spretnosti, da je precej dobro uspela. Kot prvo številko izvele nedolžna roka malega fanta 2450, kateri pripade potemtakem glavni dobiček v znesku od 100.000 K. Astucij se takoj spomni, da ta številka ni prodana, temveč da se nahaja v banki. Pa mož se ne zove zastonj Astucij: odhiti v bančno pisarno, vpiše še številke 2401—50 med pro-

dane, jih plača ter jih vzame seboj; čez nekoliko dni pošlje svojega prijatelja k loteriji, katera izplača srečnemu donositelju srečke 2450 vsoto 100.000 K. »Mutualna banka« pa razglasi v svrhu reklame, da je bila ta srečna srečka kupljena ravno pri njej. Da Astucij ni prepustil denarja svojemu prijatelju, marveč ga vzel zase, je pri tako spretnem finančniku samo ob sebi umevno.

Quid ad casum?

Odgovor:

1. Najprej je treba poudariti, da je Astucij zlorabil uradno tajnost, ko je kupil srečke. Da je taka uporaba uradne vednosti v sebične interese nemoralen čin, o tem pač ni dvoma; torej je že sredstvo, s katerim je prišel do denarja contra iustitiam commutativam.

2. Astucijevo dejanje je pa tudi sicer pristna tatvina. Prej ko so začeli vleči številke, je bila razprodaja srečk že zaključena; preostale srečke pripadajo torej v našem slučaju ali »Mutualni banki« ali pa loteriji sami. Ako jih je banka kupila, tedaj gre zguba za neprodane številke na njeno breme, seveda pa tudi eventualni dobitki, ki bi odpadli na te srečke, njej v korist. — Ako pa je banka prevzela srečke le v komisijo (to je bolj navadna metoda), tedaj ostanejo srečke last loterije in dosledno so tudi dobitki njeni. Na noben način pa ne more pridržati Astucij denarja za se, temveč ga mora predati lastniku, quia res clamat ad dominum.

Jos. Ujčić.

Rimski misal v hrvaščini in nekaj misli o liturgičnem jeziku. — Profesor na senjski bogoslovnici, dr. Kniewald, je podaril hrvatskim vernikom priročno izdajo rimskega misala v narodnem jeziku.¹ Pri tem delu so mu pomagali razni strokovnjaki na teološkem polju (Brožičević, Pavelić, Binički, Simčik, Zagoda), tako da se more knjiga brez strahu predstaviti svojim čitateljem. Na čelu nosi knjiga toplo priporočilo hrvatskega episkopata: »Svečenicima i svima vjernicima neka služi ovaj molitvenik kao neiscrpivo vrelo crkvenog života i privatne pobožnosti u duhu katoličke liturgije.« S tem je obenem označena svrha knjige: ako hočemo pospeševati cerkveno življenje, moramo poznati duha liturgične molitve. Za to zahteva Kniewald v uvodu, naj bi verniki aktivno sodelovali pri sv. maši in ne pristvovali zgolj pasivno temu sv. činu. Mašo smatra popolnoma prav kot »najboljšo pripravo za sv. obhajilo«, in da bi v tem smislu pomagal vernikom, jim nudi v tej knjigi hrvatski misal.

V prvem delu nam razlaga na primernem mestu misli, ki jih ima cerkev v raznih dobah cerkvenega leta, ter nam nudi mašne obrazce za vse nedelje in praznike; na koncu tega dela sledi »red i čin mise«, ki bi ga rajši videl v začetku knjige, kjer ga ima n. pr. Schott (Das Meßbuch der hl. Kirche). Na to sledi proprium missarum de Sanctis (svetački dani) počenši z januarjem. Kniewald prinaša mašne formularje zlasti onih svetnikov, ki jih praznujejo posebno na Hrvatskem, za kar mu bodo čitatelji gotovo hvaležni. Končno prihajajo »prigodne mise i molitve«.

¹ Rimski Misal. Za privatnu upotrebu dozvolom hrvatskog katoličkog episkopata priredio dr. Dragutin Kniewald. (Knjiga katoličkog života. 1. vanr. izd.) XL + 934 str. Zagreb 1921. Nakl. dr. Stj. Markulina. Vez. Din 25.—.

Kniewald je v svojem misalu pohrvatil zelo temeljito vse liturgijske izraze. Nekateri prevodi so zelo prijetni in že udomačeni, n. pr. »mise zornice« za roratne maše, »tajna molitva« za sekreto itd. Nekoliko manj mi ugaja izraz »na stepenicama« za graduale, ker v resnici ljudstvo tedaj ne vidi duhovnika na stopnicah. Vem, da bi moral čitatelj pogledati str. 482, kjer mu avtor razlaga, odkod prihaja to ime; vendarle menim, da bi smeli pridržati v cerkvenem jeziku tudi nekaj internacionalnih izrazov; to naj bi veljalo zlasti za »tractus«, ki je dobil v hrvatskem misalu nekoliko čudno ime »zavlaka«. To moje mnenje, mislim, je toliko bolj upravičeno, ker vidim, da se Kniewald v uvodu, ki je pisan z res veliko ljubeznijo do liturgije, ne izogiba tako krčevito tujkam.

Krasno pojmuje Kniewald duha liturgije, kar nam izpričuje njegovo navodilo: »Kako ćeš se služiti ovim molitvenikom?« (str. XVII nsl.). Te stavke sem čital z velikim užitkom in želim, da bi se vsi čitatelji hrvatskega misala poglobili v Kniewaldove ideje.

V tehničnem oziru bi bil rad videl v knjigi sledeče: Rubrike oziroma razlage naj bi se bile tiskale s kurzivnimi tipi, da bi čitatelj takoj opazil, kaj je tekst in kaj dodatek k tekstu. Papir bi smel biti nekoliko boljši, in knjigovez bi naj bil razen črnega traka dodal vsaj še enega druge barve ali vsaj dva črna.

Slednjic besedo o narodnem jeziku v liturgiji. Kniewald poudarja izrecno, da je njegova knjiga »naravski samo za privatnu, a nipošto za liturgijsku upotrebu« (str. XXVII); živ jezik ne bo lahko dobil domovinske pravice v mašni liturgiji: »... živo ga narodnega jezika ne će Crkva nikada dovoliti u sv. misi«, pravi na str. XIV ter odklanja stremljenja »onih novotara, koji traže živi narodni jezik u čitavom bogoslužju« (str. XIII). Pač pa meni, da je upanje, da bomo dobili pri maši staroslovenski jezik. Glede te zadnje točke bi rad povedal, četudi bodo mnogi znabiti majali z glavo, da ne čutim posebnega navdušenja za staroslovensko liturgijo. Razlogi, ki »govore« za staroslovensčino, me ne prepričujejo.

Če mislimo namreč, da bodo ljudje zahajali k slovesni maši, če se bo pela v staroslovenskem jeziku, v večjem številu, nego zdaj, ko se poje v latinskem, se motimo! Prve nedelje jih bo že več nego zdaj, to priznam; čez četr t leta pa bodo zahajali k službi božji le oni, ki imajo religiozno prepričanje, in ti prihajajo — tudi danes. Da bi pa ljudje razumeli staroslovensko mašo bolj kot latinsko, to mislijo samo optimisti. Za resnično razumevanje so potrebni namreč trije pogoji: 1. jasna izgovarjava od strani liturga, 2. poznavanje liturgičnega jezika, 3. poznavanje vsebine liturgičnega teksta. Prosim, kedaj vidimo izpolnjene vse te tri zahteve?

Bolj priporočljive bi se zdele meni liturgične propovedi. Te se vrše (kakor tudi druge propovedi) v narodnem jeziku, toda k temu »narodnemu obredu« prihajajo »narodnjaki« v razmerno malem številu, kakor tudi k spovedi, čeravno se vrši ta v narodnem jeziku! To so razlogi, radi katerih sem glede uspehov narodnega jezika v bogoslužju zelo skeptičen. Kar se tiče tihe sv. maše, pa bo ljudstvo indiferentno, ali se opravlja v latinskem ali staroslovenskem jeziku; saj je ne imenuje zastoj »tiho«.

Da bi nas staroslovenska maša spravila v boljše stike s pravoslavnimi, tudi ne verujem; radi jezika gotovo ne bodo zahajali k naši

liturgiji. Marsikak katoličan je že odpadel k pravoslavju, t o d a n e r a d i — l a t i n s k e m a š e !

Slednjič, in to bi rad glasno poudaril, mi potrebujemo latinsko liturgijo ne samo iz važnih cerkvenodisciplinarnih, marveč d a n e s tudi iz splošno kulturnih razlogov. Naša liturgija je veljala vedno kot nositeljica stare, častitljive latinščine. Kdor ni znal latinsko, ni mogel postati duhovnik. Ta moment je deloval posebno na preprosto ljudstvo, da je vedno spoštovalo latinski jezik in pošiljalo svoje otroke najrajši v »latinske« šole. Latinski jezik ima na sebi nimbos tisočletnih tradicij; ves kulturni svet ga spoštuje in rabi; v njem so ohranjene najlepše cerkvene molitve in važni dogmatični kanoni; v njem so pisali stari cerkveni očetje, skolastiki in teologi, v njegovem lapidarnem stilu govori še danes papež svojim sinovom iz vseh narodov. In ta latinski jezik nam hočejo zdaj vzeti skoro popolnoma iz gimnazije, potem ko so grščini že itak de facto pokazali — vrata. To me spominja na Juliana Apostata, ki je zabranil kristjanom obiskovati šole, v katerih so se razlagali klasiki! Ko poklicani činitelji žal nimajo toliko hrbtenice, da bi glasovali za klasične jezike, bodimo veseli, da obstoji pri nas in mnogih milijonih kulturnih narodov še ena neprecenljiva moralna sila, ki govori za klasične jezike, in ta je — latinska liturgija.

S to svojo skepsno ne nameravam nikakor prejudicirati mnenju onih bogoslovnih pisateljev, ki so z a staroslovensko mašno liturgijo. Smo pač v problemu, kjer se da govoriti »pro« in »contra«, dokler ne bo sv. stolica, ki tehta pri takih vprašanjih silno trezno vse razloge in protirazloge, avtoritativno ukrenila to, kar bo za naše cerkvene provincije najbolje.

J. Ujčić.

Ali smejo verniki pri sv. maši mašniku odgovarjati in glasno moliti molitve v kánonu? — V naši dobi se večkrat čuje tožba, da se verniki ne udeležujejo več sv. maše aktivno, ampak da med mašo molijo svoje molitve in komaj vedó, kaj se pri oltarju godi; zato pa da nimajo prave duhovne koristi od sv. maše. V starih časih je vsa verna množica zbrana pri božji službi odpevala mašniku; tudi sedaj želi cerkev, da bi pri slovesni sv. maši vsi verniki, ne samo mladeniči in možje, ampak tudi dekleta in žene, peli in se s petjem udeleževali božje službe. In kar cerkev želi za slovesno sv. mašo, ali ne velja isto tudi za tihe sv. maše? — To so premišljevali možje, ki hočejo v narodu vzbuditi zanimanje za liturgijo, pa so začeli v Belgiji, pa tudi na Francoskem in v Italiji zlasti po ženskih samostanih uvajati običaj, da navzoči verniki z mašnikom izmenoma glasno molijo psalm *Judica, Misereatur, Confiteor*, da mu glasno odgovarjajo *Amen, Et cum spiritu tuo*, z njim skupaj glasno molijo *Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei*; po nekaterih krajih celo *Canon*, ki ga mora mašnik tiho moliti, verniki molijo glasno. Drugi so tej praksi ugovarjali, češ, da se ne strinja z rubrikami in cerkvenimi odloki.¹ Vprašali so v Rimu, kako

¹ Gl. *Nouvelle Revue théologique* 1921, 292—305, kjer Jean-M. Hanssens, S. J. v razpravi *La Messe dialoguée* toplo zagovarja novo prakso. Ostro pa obsoja novi običaj francoski list *L'Ami du Clergé* (1921, pg. 127).

je o stvari soditi, in kongregacija za sv. obrede je preporno zadevo razrešila z odgovorom na dvojno vprašanje.

Prvo vprašanje je bilo: »An liceat coetui fidelium adstanti sacrificio Missae, simul et conjunctim respondere, loco ministri, sacerdoti celebranti?« — Kongregacija za sv. obrede je odgovorila: »Quae per se licent, non semper expediunt ob inconvenientia quae facile oriuntur, sicut in casu, praesertim ob perturbationes quas sacerdotes celebrantes et fideles adstantes experiri possunt cum detrimento sacrae actionis et rubricarum. Quapropter expedit, ut servetur praxis communis, uti in simili casu pluries responsum est.«

Drugo vprašanje: »An probandus sit usus, quo fideles Sacro adstantes, elata voce legant Secreta, Canonem atque ipsa verba consecrationis, quae, paucissimis in Canone verbis exceptis iuxta Rubricas secreto dici debent ab ipso sacerdote?« — Odgovor kongregacije: »Negative, neque permitti potest fidelibus adstantibus quod a Rubricis vetitum est sacerdotibus celebrantibus, qui Canonis verba secreto dicunt, ut sacris Mysteriis maior reverentia concilietur, et in ipsa Mysteria fidelium veneratio, modestia et devotio augeantur: ideoque mos enuntiatus, tamquam abusus, reprobatus est, et, sicubi introductus est, omnino amoveatur.« (S. C. R. 4. aug. 1922, AAS 1922, 505.)

Iz tega odgovora moremo razbrati dvoje: Sv. zbor za obrede ne prepoveduje naravnost, da bi verniki pri tih sv. maši glasno odgovarjali mašniku, kakor mu odgovarja strežnik. Kongregacija izjavlja, da je to samo po sebi dovoljeno; ni pa to dobro, ker utegne motiti mašnika pri oltarju, pa tudi mogoče vernike. Zato je bolje, da se ohrani dosedanja obča praksa.

Odločno pa kongregacija za sv. obrede prepoveduje, da bi verniki glasno molili molitve iz kánona, ki jih niti mašnik ne sme glasno moliti. Taka navada je graje vredna razvada, in če se je kje udomačila, jo je treba na vsak način odpraviti. F. U.

Prefacija mrtvaških maš v pridigi. — Liturgične molitve se še vedno premalo izkoriščajo za pridige. Ako je katoliški verski nauk pravilo za molitev — *lex credendi lex orandi* —, velja za liturgično molitev tudi obratno, da je *lex credendi*, ker ni izliv zgolj individualne pobožnosti, marveč je nastala pod avtoritativnim nadzorstvom učiteljice cerkve ter vsebuje neprecenljivih pobud za verski pouk, za poglobitev verskega spoznanja in obnovitev verskega življenja. V naslednjih vrsticah bi opozoril, kako se da nova prefacija mrtvaških maš uporabiti za pridigo.

Tema: **Smrt v luči vere.**

1. Smrt je naravno nekaj bridkega, je kazen, ki je naložena vesoljnemu človeštvu: *contristat certa moriendi conditio*. Bridka je za človeka, ki jo pričakuje, na katerega je položila svojo koščeno, ledeno roko, bridka za vse, ki so umirajočemu blizu. Toda to bridkost blaži tolažba, ki prihaja iz božjega razodetja: *consolatur futurae immortalitatis promissio*. In ta božja obljuba ni manj izvestna nego »*certa moriendi conditio*«.

2. Smrt je, pravimo, konec življenja. Življenje je dejavnost, je razvijanje duševnih in telesnih sil, izpopolnjevanje spoznanja, udejstvovanje hotenja... Ali smrt vse to konča? Nikakor! Tuis enim fidelibus vita mutatur, non tollitur. Vse duševne zmožnosti ostanejo, po vstajenju se bodo vrnille tudi telesne sile, pa vse bo spremenjeno, izpopolnjeno. Po smrti se izpopolni spoznanje razuma, celo nadnaravno versko spoznanje neha, da se umakne popolnejšemu spoznanju, blaženemu gledanju. Izpopolni se hotenje, ki je tukaj, naj je še tako dobro in blago, vendar nepopolno, slabotno, omahljivo, k slabemu nagnjeno — vse hotenje mutatur, da se neločljivo oklene le najvišje Dobrote. In telo, sedež nagonov in zlih strasti, bo po vstajenju izpopolnjeno in povečano in vse čutno stremljenje bo v najlepšem skladu z voljo, v dobrem zasidrano in utrjeno. — Vita non tollitur: Kar je človek storil v tem življenju dobrega, zaslužnega, ne izgine, marveč mutatur in praemium. »Beati mortui, qui in Domino moriuntur... opera enim illorum sequuntur illos.«

3. Smrt podre (dissolvit) človeku bivališče tukaj. Kakšno je to bivališče? Terrestris incolatus domus! Nestalnó: domus incolatus! Incolatus pomeni v terminologiji rimskih pravoslovcev »bivanje kot tuje c«. Človek biva kot tujec na zemlji, ki ječi pod bremenom prekletstva (prim. Rimlj 8, 19—23). Smrt torej človeku razdene to borno začasno bivališče, ker mu je pripravljeno boljše in trajno: aeterna in coelis habitatio comparatur. Ta lepa antiteza je povzeta iz besed sv. Pavla 2 Kor 5, 1 (prim. tudi naslednje verze 2—10).

Na črnem zastoru, ki ga spusti smrt na življenje vernega kristjana, se blestijo v solnčni luči besede: Christus, in quo nobis spes beatae resurrectionis effulsit.

H komu pa pride smrt s spremstvom te tolažbe? Tuis fidelibus. Življenje v veri in po veri je pogoj.

Molitve, berila in evangeli iz raznih formularjev mrtvaških maš nudijo gradivo za izpeljavo te osnove.

H koncu naj opozorim pridigarje na lepo knjižico freiburškega profesorja Engelberta Krebsa »Was kein Auge gesehen. Die Ewigkeitshoffnung der Kirche nach ihren Lehrentscheidungen und Gebeten« (Freiburg i. B., Herder). Lukman.

Absolucija po črni maši. — Pravico in dolžnost opraviti vse mrtvaške obrede v mejah lastne župnije ali sam ali po drugem ima — exceptis excipiendis — župnik mrliča.¹ Po manjših župnijah z dvema duhovnikoma, če se pogreb vrši nekoliko slovesneje, župnik sam da dvigniti mrliča in ga spremlja v spremstvu kaplana v svojo cerkev, kjer opravi po svojem duhovnem pomočniku pogrebno mašo; po opravljeni maši nastopi zopet župnik kot oficiator pri absoluciji in sprevodu na pokopališče.

Da je župnik oficiator od začetka pogreba notri do maše, je v redu in po rubrikah; da more mašo prepustiti drugemu, tudi temu ni

¹ Can. 1230, § 1.

nič oporekati, ker odgovarja to rubrikam. Ni pa več prav, da si župnik prisvaja absolucijo po maši; ta je namreč izključno celebrantova, mašnika, ki je opravil črno mašo. Kongregacija za svete obrede je na vprašanje: »Num post missam in die obitus alius Sacerdos a Celebrante diversus accedere possit ad absolutionem peragendam,« odgovorila 12. avgusta 1854: Negative; et ex Decretis hoc iure gaudere tantum Episcopum loci Ordinarium.² Pa tudi tozadavne rubrike kažejo razločno, da je absolucija tistega, ki je opravil črno mašo; »finita Missa, Sacerdos, deposita casula, seu planeta, et manipulo, accipit pluviale nigri coloris...«³ Jasno, da to ni ne župnik ne kdo drug kakor celebrant. Isto ukazujejo rubrike in exequiis absente corpore defuncti in die tertio, septimo, trigesimo et anniversario.⁴

V. Močnik.

Blagoslov vode za vernike na veliko in binkoštno soboto. — Po rubrikah se ima voda blagoslavljati vsako nedeljo in, če kedaj treba, tudi med tednom;⁵ iz zdravstvenih ozirov je le želeti, da se te rubrike, ki se tičejo vode, res točno povsod izpolnjujejo in se tako izvije sovražnikom iz rok orožje, ki se z njim borijo zoper kropilnike in zoper kropljenje z blagoslovljeno vodo. Izvzeti sta v tem pogledu dve nedelji: velikonočna in binkoštna; ti dve nedelji se rabi v cerkvah, ki imajo krstni kamen, voda, slovesno blagoslovljena prejšnjo soboto. Le tam, kjer ni krstnega kamna, se voda tudi ti dve nedelji blagoslovi po navadi, t. j. po običajnem obrazcu koncem misala.

Skoro povsod verniki visoko cenijo slovesno blagoslovljeno vodo na veliko in binkoštno soboto, ponekod pa jih župniki oziroma duhovniki sploh okanijo za njo. Mašnik blagoslovi pač, kakor je predpisano, vodo v krstnem kamnu, ki je skoro vedno tako majhen, da vsebuje le malo vode, od katere se ne da niti toliko vzeti, kolikor je potrebuje cerkev; za vernike pa jo blagoslovi v posebni večji posodi po navadnem obrazcu in sicer takoj potem, ko je pomešal sv. olja z vodo, slovesno blagoslovljeno v krstnem kamnu. Ravno v tem pa je dvojna nepravilnost: prva, da jo je blagoslovil po navadnem obrazcu, in druga, da jo je blagoslovil po slovesnem blagoslovu krstne vode; po končanem blagoslovu krstne vode se po rubrikah deli le sv. krst, ako je kdo, ki bi prejel ta zakrament, ako pa ni nikogar, se začno peti litanije vseh svetnikov in mašnik se vrne med litanijami nazaj k oltarju. V cerkvah, kjer ni krstnega kamna, je navaden blagoslov vode med Exsultet in mašo izrecno prepovedan;⁶ toliko bolj potem v cerkvah s krstnim kamnom.

² Decr. auth. 3029 ad 10.

³ Rit. Rom. Tit. VI. cap. 2, n. 7; Collectio Rituum Dioec. Lav. Pars I. Tit. VII. cap. 3. (str. 145).

⁴ Rit. Rom. Tit. VI. cap. 5; Collectio Rituum Dioec. Lav. Pars. I. Tit. VII. cap. 5 (str. 185).

⁵ Missale Rom.: Ordo ad faciendam aquam benedictam; Rit. Rom. Tit. VIII. cap. 2; Schüch-Polz, Handbuch d. Pastoraltheol. (Innsbruck 1914) str. 738.

⁶ Decr. auth. 3271 ad 1.

Pravilno bi seveda bilo, da mašnik blagoslovi v krstnem kamnu vodo in se od nje, preden se ji primešajo sv. olja, vzame toliko, kolikor je je treba za cerkev in za vernike. Ker pa je navadno krstni kamen veliko premajhen, zato je kongregacija za svete obrede dovolila, da se blagoslovi voda v večji in snažni posodi — samo eni, ne več — blizu krstnega kamna; od te slovesno blagoslovljene vode se vlije toliko, kolikor je treba, v krstni kamen in le tej se potem primešajo sveta olja; voda v oni večji posodi pa ostane za cerkev in za vernike.⁷ Zlasti se je treba tam ravnati po opisanem načinu, kjer je slovesno kropljenje pred glavno mašo ali ukazano ali pa v navadi.

V. Močnik.

Dovoljenje za veljavno poroko. — 1. Po kánonu 1095 § 2 more dati župnik drugemu duhovniku (aliii sacerdoti) dovoljenje, da veljavno asistira poroki. Kanon sicer izrecno ne izključuje nobenega duhovnika, ki bi ne mogel dobiti od župnika veljavnega poverila, vendar sledi iz § 1 istega kanona in iz smiselnega konteksta, da župnik duhovnika, ki je per sententiam (condemnatoriam vel declaratoriam) ekskomuniciran, interdiciran ali suspendiran, ne more veljavno delegirati. Delegatus mora biti prost istih ovir in za držkov, da se mu more veljavno dati dovoljenje, kakor župnik, da more sam veljavno poročati. Ako pa je duhovniku samo simpliciter prepovedano maševati, bi mogel dobiti veljavno dovoljenje; ako pa mu je od ordinarija prepovedano vsako izvrševanje duhovske oblasti razen celebracije sv. maše, mu župnik ne more dati tega dovoljenja, ker ordinarijeva prepoved veže tudi župnika, da je ne sme pustiti prekršiti. Sicer pa župnik ex rationabili causa lahko odreče zaproseno dovoljenje vsakemu duhovniku; seveda je temu odprt priziv na ordinarija, ki more preko župnika dati dotičnemu duhovniku dovoljenje, da sme veljavno asistirati gotovi poroki v mejah škofije.

2. Ker zahteva kan. 1096 § 1, da se mora dati dovoljenje asistirati poroki *«expresse... sacerdoti determinato ad matrimonium determinatum»*, nastane posebno ob nepričakovani odsotnosti župnikovi dvom, sme-li kaplan ali drug duhovni pomočnik veljavno poročiti, ko mu župnik ni dal izrecnega pooblastila. Da se onemogoči vsak dvom je n. pr. solnograjski nadškof z odlokom 5. dec. 1920 delegiral vse kaplane in pomožne duhovnike škofije, da morejo veljavno poročati v slučaju, da je župnik odsoten ali zadržan, in sicer jim je dal pravico, to poverilo subdelegirati tudi drugim duhovnikom. (Verordnungsblatt für die Erzdiözese Salzburg, 1920, 254.) Na ta način so dvomi izključeni in je zadoščeno kan. 1096 § 1, ki priznava veljavnost splošnim delegacijam samo tedaj, ako so dane kaplanom za župnijo, v kateri službujejo. G. Rožman.

Oblast župnikovih namestnikov glede zakona. — Župnika, ki nad en teden zapusti svojo župnijo, mora nadomestovati vicarius substitutus ali vic. supplens. Za odsotnost mora imeti župnik pismeno dovoljenje ordinarijevo (ozir. njegovega delegata), oskrbeti si mora

⁷ Decr. auth. 2690 ad 1, 3524 ad 5.

namestnika (*vicarius substitutus*), katerega mora pa ordinarij potrditi (kán. 465, § 4) in šele po potrditvi ordinarijevi more veljavno asistirati pri porokah, prej pa ne. Župnik-vikarij na inkorporirani župniji mora imeti za svojega namestnika potrdilo ordinarija in redovnega predstojnika; da pa sme ta namestnik veljavno prisostvovati poroki, zadostuje zgolj ordinarijeva aprobacija. Ako pa mora župnik nenadoma iz nujnega razloga dalje kot za en teden zapustiti župnijo, mora si postaviti namestnika, katerega kodeks imenuje »*vicarius supplens*«, in to kar moč brzo ordinariju pismeno sporočiti. Ta *vicarius supplens* ima takoj oblast veljavno asistirati porokam in ne rabi v to izrecne ordinarijeve potrditve, »*quoadusque Ordinarius, cui significata fuit designatio sacerdotis supplentis, aliter non statuerit*« (Papež. komisija za razl. kan. 14. jul. 1922. AAS XIV [1922] 527 sl.). Župnik ima v kaplanu že duhovnika od ordinarija potrjenega za dušnopastirsko delovanje in ga lahko postavi med svojo odsotnostjo za substituta, ki potem takoj more veljavno asistirati poroki. Zgoraj navedena razlaga kán. 465, §§ 4, 5 pride praktično v poštev le pri župniku, ki je brez kaplana in si mora drugod iskati namestnika. Rožman.

Ostavka na cerkveno službo (*renuntiatio officii ecclesiastici*). — O določbah kodeksa o ostavki na cerkvene službe sta nastala dva dvoma, katere je papeževa komisija za avtentično razlago kánonov rešila dne 14. julija 1922 (AAS XIV [1922] 527). Kán. 189, § 2 pravi, da naj ordinarij ostavko tekom enega meseca sprejme ali odkloni. Če pa tega ne stori? Je-li tedaj ostavka sprejeta ali odklonjena? Ali more ordinarij tudi še po preteklem enem mesecu odpoved sprejeti? Na to zadnje vprašanje je komisija odgovorila z da, ako resignans svoje ostavke medtem ni preklical. Iz tega odgovora se dá sklepati, da, ako ordinarij v enomesečnem roku na podano ostavko ne reagira, ta molk ne pomeni ne odklonitve niti ne sprejema resignacije. Odpovedujoči more svoj namen spremeniti in odpoved preklicati tudi po preteku enega meseca, ako škof medtem še ni odgovoril. — S tem je pa podan tudi že odgovor na drugi dvom, ki izvira iz kán. 191, § 1. Ta kánon pravi: »*Semel legitime facta renuntiatione non datur amplius poenitentiae locus*...« Torej bi nobeden ostavke več ne mogel preklicati, ako jo je zakonito podal. Na tozadevno vprašanje pa je papeževa komisija odgovorila, da more resignans ostavko preklicati, dokler ni bila sprejeta. Izraz »*legitime facta*« pomeni potemtakem toliko kot »*legitime facta et acceptata*«, kakor se izraža kán. 190, § 1.; ostavka je šele tedaj zakonito podana, ko je od kompetentne oblasti sprejeta.

Odprava kumulativnih župnikov. — V jezikovno zelo mešanih krajih, n. pr. v Severni Ameriki, je obstajalo na enoistem teritoriju več župnikov (parochi proportionarii seu cumulativi). Pripadnost vernikov k enemu ali drugemu župniku se je določevala po jeziku. Za dušno pastirstvo je imela ta uredba gotovo velik pomen tam, kjer vsi verniki niso bili zmožni istega jezika v toliko, da bi mogli s pridom poslušati pridige, opravljati izpoved v tujem jeziku. Kodeks cerkve-

nega prava je to institucijo radikalno odpravil, ko je določil, da sme biti v eni župniji samo po en župnik in da so reprobirani vsi nasprotno običaji, preklicani vsi nasprotni privilegiji (kán. 460, § 2). Ta določba velja ne samo za nove župnije, ki se ustanove šele po promulgaciji kodeksa, ampak za vse že obstoječe, tudi za tiste, kjer kumulativni župniki niso bili upostavljeni po običaju ali posebnem privilegiju, ampak po zakonitem statutu. Torej se morajo že obstoječi v smislu občega cerkvenega prava odpraviti. Taka preureditev pa vsebuje mnogo zelo zapletenih pravnih vprašanj tako glede spiritualnih in temporalnih pravic dosedanjih župnikov kakor tudi glede uspešnega dušnega pastirstva mnogojezičnih vernikov. Papeževa komisija za razlaganje kánonov je odločila, da se naj v danih slučajih zaprosi C. S. Concilii za avtoritativno rešitev teh vprašanj (14. julija 1922. AAS XIV [1922] 27). Verskim potrebam župljanov se bo moglo pač le tako ugoditi, da se nastavijo v dotični župniji duhovniki, ki so zadostno večši jezikov, katere župljani govore. Rožman.

Razmerje med župnikom in kaplanom. — Novi cerkveni kodeks govori o tem razmerju le čisto na splošno ter prepušča natančnejšo ureditev glede pravic in dolžnosti škofijskim statutom (kan. 476, § 6). Mnoge škofije so izdale posebne načrte za popolnoma pravne pogodbe med obema dušnima pastirjema po načelu: clara pacta, boni amici. Neko pravno razmerje pač more nastati iz take pogodbe, nikakor pa ne razmerje ljubezni in srčnega soglasja, ki pa je gotovo zelo važen pogoj za uspešno, harmonično urejeno pastirovanje. Kjer manjka potrpežljive in razumevajoče medsebojne ljubezni, tam bo tudi pravcata pogodba le bolj na papirju ostala. Vkljub temu pa lahko dejanski položaj ordinarija naravnost prisili, da izda pravec za ureditev razmerja med župnikom in kaplanom. Tako je olomuški nadškof na konferenci dekanov in prostoizvoljenih zastopnikov klera vseh dekanij 11. in 12. maja 1921 izdal v 51 §§ načrt za pogodbo med župnikom in kaplanom; na njegovi podlagi se mora v vsaki župniji krajevnim razmeram primerno izdelati formalna pogodba (§ 48). Načrt se ozira na vse delovanje, na slučaje bolezni itd., določa n. pr. da stanuje kaplan v župnišču in da dobi lasten ključ (§ 20); da brez vednosti župnikove nihče ne sme pri kaplanu prenočiti (§ 38); da ima vsak duhovnik (tudi župnik) pravico do 14 dnevnega dopusta tekom počitnic. Velikega pomena se mi zdi § 6, ki pravi: »Katoliško društveno delovanje je del dušnega pastirstva. V prvi vrsti je kaplan dolžan, delovati v katoliškem društvenem življenju; župnik pa ga mora intenzivno podpirati.« Za škofijo ima ta določba zelo velik pomen. Ako mora kaplan v prvi vrsti delovati v društvih, župnik pa ga intenzivno podpirati, potem morata vedno sporazumno nastopati; nobeden se ne more omejiti le na delo v cerkvi (Acta curiae archiepiscopalis Olomucensis 1921, p. 47 ss.).

G. Rožman.

Slovstvo.

Oberski, dr. Janko, **Hrvati prema nepogrješivosti papinoj** prigodom vatikanskega sabora 1869/70. Križevci 1921. 8° Str. 104. Cijena 8 Din.

Razprava je doktorska disertacija, ki jo pisatelj pošilja kot »svoje prvo djelce u svijet u nadi, da će ga cijenjeni čitaoci shvatiti kao plod nepristranoga i istinoljubivog prosuđivanja stvari« (Predgovor). Prvo poglavje »Hrvati i nepogrješivost papina prigodom vatikanskega sabora« (str. 6—22) tvori splošen uvod k nadaljnjim izvajanjem, ki nam odpirajo pogled na mišljenje in vedenje hrvatskih škofov, hrvatskega svečenstva in hrvatske širše javnosti ob času vatikanskega zbora in v dobi po njem. Biskup Strossmayer zavzema seveda pri teh poglavjih prvo mesto. Hrvatski škofje iz banovine in primorja so bili v opoziciji, iz Dalmacije so bili skoraj vsi pri zborni večini. Pisatelj je uporabil dela in vire — hrvatske in nemške —, ki so mu bili dostopni, te pa točno in izčrpno. Spis nam nudi pregledno in zanimivo sliko iz hrvatske cerkvene zgodovine iz polpreteklega časa. Kaj je privedlo biskupa Strossmayerja do tega, da je bil ne samo proti oportuniteti definicije nauka o papeževi nezmotljivosti, temveč tudi proti nauku samemu, o tem pisatelj ne razpravlja. Vsekako bi bilo važno izslediti njegov vzgojni in teološko-znanstveni razvoj v ti smeri, toliko bolj, ker je bil on ne samo med Hrvati, ampak tudi na koncilu odločujoča osebnost. Strossmayer je videl v definiciji tudi novo veliko oviro za unijo pravoslavnega iztoka z Rimom (str. 45). Objektivno ne dela seveda ta nauk pri vprašanju unije nobene ovire, ker je nujna posledica papeževega primata, vendar, če je Strossmayer to tako poudarjal, bi bilo dobro videti, kako so razni pravoslavni krogi vati-kanski koncil, nauk o papeževi nezmotljivosti ter nastop Strossmayerja in drugih hrvatskih škofov presojali in tolmačili. Ta stran v spisu ni preiskana. Mnogo bi se dalo ugotoviti, če bi imeli zbrano Strossmayerjevo korespondenco. Prilike za nadaljnje raziskovanje je torej še dovolj. Oberskega spis pa bo v ti smeri gotovo pobudno vplival. In v tem bo tudi njegova zasluga!

J. Srebrnič.

Jindřich Karel, **Vladimír Sergejevič Solovjev**, Jeho život a působení. 12° (Str. 281). Praga—Kromeríž 1921.

K. Jindřich je bil 52 let tiskar v Moskvi, a l. 1911 je bil kot 76letni starček izgnan iz Moskve, ker je bil v zvezi s poljskim jezuitom Wiercińskim, ki je l. 1910/11 ustanovil tajno grško-katoliško (zedinjeno) cerkveno občino v Moskvi. Zadnja leta svojega življenja je preživel v domovini. Umrl je v Pragi, preden je bila dotiskana njegova knjiga. Kot goruč katoličan se je v Rusiji zanimal za Solovjeva in za njegova dela; imel je priliko, da se je tudi osebno seznanil z velikim filozofom, a razumljivo je, da osebni stiki niso bili posebno tesni, ker je bila razlika v izobrazbi prevelika. Vendar se moramo čuditi, da je mogel človek brez višje akademske izobrazbe napisati

tako delo o Vladimiru Solovjevu. Kolikor sem mogel opaziti, je J. znatno odvisen od izvrstne d'Herbigny-jeve knjige o Solovjevu (hrvatski prevod je izšel v Zagrebu 1919). J. ni imel zadostne bogoslovske in filozofske izobrazbe, da bi mogel vsestransko oceniti bogoslovsko in filozofsko delo genialnega Rusa. A vendar je njegova knjiga vredna pozornosti.

F. G.

Kramp, Jos. S. J., **Meßliturgie und Gottesreich**. Darlegung und Erklärung der kirchlichen Meßformulare. 3 Teile. Freiburg i. Br. 1921, Herder. — I. Vom ersten Adventsonntag bis sechsten Sonntag nach Epiphanie. (Ecclesia orans. VI. Bändchen.) 12° (XII u. 178 S.) M 9.— und Zuschläge. — II. Von Septuagesima bis Ostersonntag. (Ecclesia orans. VII. Bändchen.) 12° (VI u. 262 S.) M 11.— und Zuschläge. — III. Von Ostersonntag bis letzten Sonntag nach Pfingsten. (Ecclesia orans. VIII. Bändchen.) 12° (VIII u. 358 S.) M 16.— und Zuschläge.

Jezuitski pater Kramp je v razlagi sv. maše ubral novo pot. Navadno nam liturgiki sv. mašo tako razlagajo, da je v mašnih obredih upodobljeno trpljenje Gospodovo od poti na Oljisko goro pa do smrti na križu. Drugi celo hočejo, da nam sv. maša predstavlja vse življenje Jezusa Kristusa na zemlji, od včlovečenja in rojstva pa do vnebohoda. V cerkvenem letu pa da se obnavljajo posamezni dogodki iz življenja Gospodovega po tistem redu, kakor so se v resnici vršili. Prvi, ki je mašno liturgijo tolmačil alegorično rememorativno, je bil Amalarij, škof v Metz († ok. 850). Razlaga je preprosta, lahko umevna, popularna, in zato se je hitro razširila, dasi so ji od kraja nekateri ugovarjali če pa liturgijo cerkvenega leta bolj natanko proučujemo, če posebej pazimo, kako so porazdeljene evangelijske perikope na nedelje, nam je takoj jasno, da razlaga Amalarijeva, kakor se vidi preprosta in prozorna, ni brez nepravil in neskladnosti. Dogodki življenja Gospodovega bi se morali vrstiti kronološko, pa vidimo, da je kar nenadoma vrsta pretrgana, red preobrnjen. Zakaj? Liturgiki srednjega veka nam ne vedo odgovoriti. Vprav to, da dogodki življenja Gospodovega v liturgiji cerkvenega leta niso od kraja do konca razvrščeni zaporedoma, kakor so se vršili, pa nam mora vzbuditi sum, da se morda Amalarijeva razlaga ne ujema popolnoma s prvotnim načrtom cerkvenega leta. Kako so umevali liturgijo cerkvenega leta kristijani v prvi dobi pa tja do devetega stoletja, ko se je pojavilo simbolično rememorativno razlaganje? Ali ni morda v liturgiji cerkvenega leta kake enotne, osnovne misli, ki bi bila določila red, obliko, vsebino liturgičnim tekstom cerkvenega leta? Pater Kramp je slutil tako misel in jo zasledoval v mašnih formularjih od nedelje do nedelje, od praznika do praznika. V knjigi »Mašna liturgija in božje kraljestvo« nam je podal uspehe svojega raziskovanja. Tista misel, ki naj bi bila po njej urejena liturgija cerkvenega leta, je misel božjega kraljestva milosti. Po tej misli so odbrani in v cerkvenem letu razvrščeni evngeliji in listi in oni deli v mašnih formularjih, ki se preminjajo po dobah in dnevih (introitus, oratio, graduale,

offertorium, communio). Misel božjega kraljestva veže med seboj praznike, nedelje, ferije in daje liturgiji cerkvenega leta nekaj skupnega, enotnega.

Na prvi veliki petek je Jezus Kristus s svojo smrtjo ustanovil kraljestvo milosti, na velikonočno nedeljo je z vstajenjem to kraljestvo utrdil in na binkoštni praznik je s poslanjem sv. Duha svoji ustanovi dal nadnaravni življenski princip in tako dovršil svoje delo. Listi in evangeliji pred veliko nočjo, od septuagesime do velikega tedna, nam pripovedujejo, kako je Kristus božje kraljestvo oznanjal in ljudi pripravljajl za to kraljestvo milosti. V adventu pričakujemo Odrašenika, ki bo prišel na svet, da ustanovi božje kraljestvo in ki se bo ob koncu časov vrnil v slavi in veličastvu, da bo svet sodil. Kot našemu Kralju se mu klanjamo v božične praznike. V liturgiji po binkoštih pa se nam razkrivajo božji načrti, po katerih naj se kraljestvo milosti razširja in raste med ljudmi.

Za vsako dobo* je pisatelj naprej določil poseben značaj tiste dobe; potem raziskuje liturgične tekste nedelj in ferij; razkriva nam, kaj se nam razodeva v tem dogodku, v tej misli, v tej besedi, in kaže nam, kako se vse ujema z glavnim praznikom te dobe in kako se vse sklada z osnovno mislijo celoga cerkvenega leta. Iz te zveze med nedeljami, ferijami in glavnimi prazniki in iz skladnosti z osnovno mislijo je posnel navodilo, kako naj spremljamo liturgijo cerkvenega leta in kako naj v duši doživljamo praznične skrivnosti.

Razlaganje pisateljovo je novo. Ne teče še vse prav gladko v tej razlagi. To in ono bo treba razbistriti. Misel sama, ki je pisatelj na njej zasnoval svojo razlago, pa se zdi utemeljena in dokazana.

Naj dodamo samo nekaj stvari. Ko govori pisatelj o predpepelničnih nedeljah (Septuagesima etc.), bi bil lahko že v tej izdaji porabil, kar pripoveduje o početku teh nedelj p. Grisar v *Geschichte Roms u. der Paepste*, I n. 513. Po Kellnerjevi heortologiji je pisatelj posnel, da so dan obrezovanja Gospodovega v Rimu šele v početku 9. stoletja sprejeli med praznične dneve. Drugače piše o tem prazniku p. Beissel, *Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches* (Freib. i. Br. 1907, 57). Na str. 220 II zv. naj bi bil pisatelj vsaj v opombi dostavil, kar pripovedujeta o početniku sekvence »Victimae paschali« Drees in Blume v *Ein Jahrtausend latein. Hymnendichtung* I. T. (Leipzig 1909) 147. Pri odbiranju lekcij, evangelijev in liturgičnih molitev v postnem času se se ozirali tudi na katehumene, ki so se v tem času pripravljali na sv. krst in se zbirali k skrutinijem. Na to stvar tako se mi zdi, je p. Kramp v razlagi mašnih formularjev postnega časa premalo mislil. Znamenita n. pr. je bila v starih časih sredo po nedelji »Laetare«. Še sedaj se očitno kaže pri sv. maši spomin na slovesnost tega dne. P. Kramp omenja to pomenljivo sredo kar mimo grede.

Knjiga bodi duhovnikom in izobraženim laikom, ki se zanimajo za liturgijo, toplo priporočena. Misli p. Krampa nam odpirajo nov razgled v to dovršeno umetniško delo, kakršno je v resnici liturgija cerkvenega leta. Knjiga ni, da bi jo čitali kar naprej; čitati jo je treba in nje vsebino premišljevatl za vsako nedeljo, za vsak praznik sproti. Duhovnik bo našel v njej novih, plodnih misli za pridige in za svoje notranje življenje. Laik bo knjigo lahko jemal tudi s seboj v cerkev in med slovesno sv. mašo premišljevale čital odstavek za

odstavkom. Za uporabo v cerkvi je ob koncu v lepem prevodu dodan tudi kánon in oni deli sv. maše, ki se ne spreminjajo, ampak so vedno isti. Fr. Ušeničnik.

Stroj A. L., Liturgika. Nauk o bogočastnih obredih sv. katoliške Cerkve. Tretja izdaja. 8^o (II + 152 str. in 28 tablic s 40 slikami). V Ljubljani 1922. Založila Jugoslovanska knjigarna. Cena 17 Din.

Knjiga, ki izide pri nas v tretji izdaji, mora biti dobra. In res, Strojeva liturgika je dobra, porabna knjiga, spisana z veliko skrbjo in natančnostjo. Če kot šolska knjiga ustreza v vseh rečeh svojemu namenu, o tem gre sodba katehetom, ki knjigo rabijo. Jaz bi za novo izdajo, ki jo bo za par let brez dvoma zopet treba prirediti, želel nekatere stvari nekoliko drugače.

Po moji misli je v knjigi preveč rubricistike. Par zgledov. »Mašnik stopi k oltarju. Na sredi oltarja razgrne korporal, nanj postavi kelih, gre na levo stran oltarja, odpre ondi mašno knjigo, gre zopet sredi oltarja, se prikloni pred sv. razpelom...« itd. Natančna rubrika nam pove, kedaj se opušča »Slava« in kedaj mašnik moli vero. Pri darovanju mašnik »odkrije kelih, ga postavi na levo stran, prime v roko pateno s hostijo, jo drži povzdignjeno h križu...« Čemu tolika natančnost v knjigi, ki je namenjena za meščansko šolo ali spodnjo gimnazijo? Ali ne bi bilo bolje, ko bi pisatelj bolj poudaril glavno misel posameznih delov sv. maše? Zelo bi tudi ustregel učencem, ko bi jim namesto rubrik časih podal kratko zgodovino o početku in razvoju teža ali onega obreda. Obrede sv. krsta n. pr. bi učenci mnogo lažje umeli, ko bi jim pisatelj v uvodu malo pojasnil, da so obredi, ki se sedaj vrše kar zaporedoma, nepretrgoma, bili prvotno porazdeljeni na tri razne dobe. Za veliko soboto bi moral precej od kraja povedati, da so nekaj po noči med to soboto in nedeljo krščevali; drugače učenci ne vedo, zakaj prav ta dan blagoslovljajo krstno vodo, čemu čitajo ali pojo toliko odlomkov iz sv. pisma. Pisatelj govori v uvodu k obredom velike sobote samo o vstajenju: »božjo službo so obhajali (v prvih stoletjih) v noči od velike sobote do velikonočne nedelje z obredi, ki predočujejo vstajenje Gospodovo.«

Zdi se mi tudi, da je v knjigi še vedno preveč simboličnega razlaganja. Marsikaj, kar je bilo v prvi izdaji, je pisatelj že opustil; pa ne bi škodovalo, ko bi se v tej reči še bolj omejil. Preveč se drži metode, ki hoče v vsakem obredu, v vsaki kretnji videti moralen nauk ali alegorično-rememorativno vpodobljen kak dogodek iz življenja Gospodovega. En zgled. »Med berilom (listom) mašnik drži roke na mašni knjigi, v znamenje, da moramo po Jezusovih naukih živeti« (str. 37). Da položi mašnik med lekcijo roki na knjigo, to je čisto naravno, in res ne vem, zakaj bi morali v tem iskati kakega simbolizma. Če cerkev v svojih molitvah kakih stvari prideva simbolično-moralni pomen, nikar ne dodajamo isti stvari še rememorativnega pomena. Tako kopičenje simboličnih pomenov mora učence samo motiti. Zato ne ugaja takole razlaganje: Humeral je spomin onega prta, s katerim so Zveličarju oči zavezali; pomeni pa tudi čelado v boju zoper skušnjave. Manipelj nas spominja potnega prta, ki ga je Veronika dala Jezusu, in opominja nas k delavnosti v vinogradu Gospodovem (str. 22).

Za razdelitev tvarine mislim, da bi bilo bolje, ko bi pisatelj o liturgični obleki in svetih posodah ne govoril v poglavju o svetih krajih, ampak določil za te stvari svoje poglavje. Pod razdelkom »sveta dejanja« je naslov in začetek § 15 nejasen. Naslov § 15. se glasi: »Splošni obredi svetih dejanj«. Začne pa pisatelj takole: »Pri raznih svetih dejanjih se rabijo ti-le splošni obredi: 1. Sveti Križ...« — Kaj je to: »splošni obred«, tega učenci ne morejo umeti. Še manj pa si morejo misliti, kako naj je sveti križ splošen obred pri raznih svetih dejanjih.

Jezik je v knjigi preprost, pravilen, lahko umeven. Le tu in tam so ostale nekatere trdine v slogu. Trd je n. pr. tale stavek: »Na cvetno nedeljo se bere pri sv. maši popis Jezusovega trpljenja, kakor ga je popisal sv. evangelist Matej, na veliki torek po popisu sv. Marka...« Ali ne bi bilo bolj preprosto in lepše, ko bi rekli: na cvetno nedeljo beremo trpljenje Jezusovo iz evangelija sv. Mateja, na veliki torek iz evangelija sv. Marka itd.

Na str. 15. pravi pisatelj: podstavek pri oltarju mora biti iz kamena (»le v krajih, kjer ni kamena, sme biti zidan iz opeke«). Kar dostavlja pisatelj v oklepajih, naj bi izostalo, ker ni docela resnično, in bi bilo treba stvar drugače povedati. Procesije na sv. Marka dan ni uvedel šele Gregorij Vel., ampak je bila v Rimu že prej v navadi (str. 102).

Za te reči bi jaz želel, da bi jih pisatelj v novi izdaji premenil in popravil. Potem bo knjiga, ki je že zdaj dobra in zelo porabna, še bolj dovršena. Moogoče pa je, da kateheti, ki knjigo rabijo, drugače sodijo; potem bi seveda moje želje ne bile upravičene.

Fr. Ušeničnik.

Beleške.

Metodovo potovanje v Carigrad. Po poročilu panonske Metodove legende (Žitije Methodija 13) je sv. Metod okoli l. 882 potoval v Carigrad ter dosegel, da je bizantinski cesar Bazilij I (867—886) odobril njegovo misijonsko metodo (»učenie«) in slovansko bogoslužje. To poročilo je verodostojno. Od Metoda je bilo jako modro, da je šel v Carigrad poročat o svojem misijonskem delovanju; k temu ga je morala nagibati i misijonska gorečnost za pokristjanjenje balkanskih Slovanov. Sv. Ciril in Metod sta bila v tesni prijateljski zvezi s prejšnjo cesarsko dinastijo; cesar Bazilij Makedonec, ki je z umorom cesarja Mihaela uničil prejšnjo cesarsko dinastijo, iz razumljivih razlogov ni mogel biti preveč zaupljiv do prijateljev prejšnje dinastije. Bojazen, da se cesar Bazilij »gnévajet« na Metoda (kakor poroča ž. Met. 13) torej ni bila prazna. Metod se je najbrž najprej pismeno ali pa po poslancu obrnil na bizantinskega cesarja in mu sporočil, da mu bo osebno poročal o svojem delovanju. V tej zvezi je razumljiv prijazni cesarjev poziv, da naj pride v Carigrad, dokler je še »na tem svetu«. Cesar je bil brez dvoma poučen, da je Metod že star in oslabel. — Kakor je bilo od Metoda modro, da je potoval v Carigrad, prav tako modro je bilo, da je papežu poročal o svoji nameravani poti v Carigrad; moral je namreč vedeti, da bi se moglo njegovo carigrajsko potovanje krivo tolmačiti in dati povod novim Vihingovim in Svetopolkovim spletkam. Ti razlogi, me nagibljejo k hipotezi, da se besede »cum Deo duce reversus fueris« v listu Ivana VIII. l. 881 morebiti nanašajo na to potovanje, kakor trdijo Lapôtre, Pastrnek, Goetz, Brückner, deloma tudi Jagić (dotične knjige so navedene v BV I 3) in Lavrov (Viz Vremennik 1903, str. 528). Vsi tisti, ki smatrajo panonski legendi za fotijansko-tendenčni in neverodostojni, pa dvomijo o tem Metodovem potovanju ali ga celo odločno tajijo (posebno Snopek).

Besede »cum Deo duce reversus fueris« po njihovem mnenju pomenijo vrnitev (pot) v Rim. Toda to tolmačenje ni v soglasju niti z izrazom »reversus« (vrniti se tja, kjer kdo stalno biva) niti s kontekstom, iz katerega je razvidno, da hoče papež stvar še odgoditi, in zato Metoda tolaži, naj potrpi in čaka. Iz teh razlogov smatram Kosovo parafrazo (v »Gradivu« II 199) in Kovačevičevo trditev v prijazni kritiki o mojih razpravah samo za hipotezo, ki ne drži tako trdno, kakor je to zapisano v BV II 193. Priznavam pa, da je tudi moje mnenje samo hipoteza; zato sem to mnenje izrazil (kot hipotezo) s primerno rezervo (BV I 24¹³). — Pri tej priliki naj popravim še neko netočnost, ki se ponavlja že v dveh sicer jako prijaznih kritikah (BV II 193; Dom in Svet 1922, 89). Staroslovenska sholija o rimskem prvenstvu nista bila najdena v grškem rokopisu v Florenci, marveč v dveh ruskih cerkvenoslovanskih rokopisih (v Rusiji). To je podrobno razloženo v knjigi »Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju« str. 82—85.

F. Grivec.

Iz krščanskega sveta.

Versko-etnološki tečaj v Tilburgu (6.—14. sept. 1922).

(Semaine d' Ethnologie religieuse.)

Semaine d' Ethnologie religieuse je mednarodna organizacija, stoječa pod vodstvom mednarodnega odbora kakih 15 članov, ki naj prireja od časa do časa znanstvene etnološko-verskoprimerjevalne tečaje z dvojnimi namenoma: na eni strani naj se misijonarji metodično uvedejo v znanstveno raziskovanje religioznih in drugih pojavov pri narodih, med katerimi vršijo svoj misijonski poklic, na drugi strani naj razpravljajo učenjaki skupno o najaktualnejših problemih te vede ter si razdelijo vloge za nadaljnja raziskovanja. Dva katoliška učenjaka imata zaslugo, da je ta zanimiva organizacija l. 1911 nastala, Nemeč p. W. Schmidt S. V. D. in Francoz p. F. Bouvier S. J., prvi znan po svojih ogromnih delih na polju etnologije in lingvistik, drugi po svoji subtilni, precizni metodi in kritiki. Pred vojno sta se vršila dva tečaja (l. 1912 in l. 1913) v Leuvenu, kjer so se zbrali pod pokroviteljstvom kardinala Mercierja misijonarji vseh redov in učenjaki raznih narodov.

Tretji tečaj bi se bil moral vršiti l. 1914, a svetovna vojna ga je preprečila. V vojni pa je padel eden najzaslužnejših učenjakov na tem polju, tajnik organizacije, p. Bouvier S. J.

Sele letos se je posrečilo generalnemu tajniku p. W. Schmidtu in novodoločenemu tajniku p. Pinardu S. J. prirediti III. tečaj od 6. do 14. septembra v gostoljubnem holandskem mestu Tilburg. Priveditev je bila zares sijajna manifestacija katoliške znanosti: Prvic

po vojni so se sešli katoliški učenjaki iz vseh delov kulturnega sveta: zastopanih je bilo 17 redov, 15 narodov (med temi Poljaki, Čehi, Jugoslovani), vseh udeležencev je bilo 186. Katoliška pa je bila prireditelj tudi po svojih strokah in stremljenjih. Zbrali so se filozofi, psihologi, teologi, zgodovinarji, arheologi, sociologi, linguisti in etnologi, da proučavajo v medsebojnem stiku etnološka vprašanja z ozirom na verski problem.

Spored tečaja je obsegal, kakor na prvih dveh, splošni in posebni del. Stalni predmet splošnega dela je zgodovina in metoda verske etnologije in važnost njenih pomožnih ved: lingvistike, sociologije, psihologije, prazgodovine itd. Posebni del pa se peča s posameznimi verskimi problemi.¹ Letošnji tečaj je obravnaval daritev, iniciacije, tajne zveze in misterije raznih narodov.

Tečaj je otvoril 6. septembra škof Diepen (Bois-le-Duc, škofija, v katero spada Tilburg) z mašo v čast sv. Duhu in s pozdravnim nagovorom. Nato sta pojasnila p. Schmidt in p. Pinard naloge tečaja in razvila načela kulturno-zgodovinske metode v etnologiji, ki v nasprotju z evolucionizmom izključuje vsak apriorizem ter samo empirično, primerjevalno, zgodovinsko postopa. Glede filološke metode je p. Pinard posebej poudarjal, da je v okviru kulturno-zgodovinske metode, ki proučava vse pojave psihične kulture, velike važnosti kot pomožna veda, izolirana pa lahko zabrede v hude zmete.

Dne 7. septembra je govoril vseučiliški prof. C a r n o y iz Leuvena o kulturi indoevropskih narodov. Indoevropski jeziki, med katere spadajo vsi evropski jeziki razen baskijskega, finskega in madžarskega in kojih sorodnost se je dokazala potom sanskrita, se ločijo v dve skupini: v prvi so jeziki Keltov, Romanov, Germanov, Grkov, v drugi so jeziki Slovanov, Tračanov, Armencev, Indoarijcev. V svrhu spoznanja nekdanje skupne indoevropske kulture je treba proučavati posamezne skupine posebič. Ta detajlni študij je glede verstva toliko napredoval, da lahko trdimo: Indoevropejci so v prazgodovini častili eno najvišje bitje. — Kanonik B r o s (Melun — Francija) je v dveh predavanjih obrazložil sociološko teorijo Durkheima, Maussa i. dr. ter osvetlil njene hibe. Vse verske ideje so v smislu te šole projekcija družabnih sil ter vsled tega proizvod instinkta in prazna halucinacija. Ta podstava je nemogoča, kajti gola halucinacija ne more igrati tako efektivne vloge, kot jo je imela verska sila v zgodovini človeštva. — Dr. D r e x e l (Inomost) je dokazal sorodnost geografično zelo oddaljenih jezikov Afrike, Zapadne Azije in Evrope. Tako so si sorodni baskijski, berberski in hetitski jezik; zadnji pa spada v skupino kavkaških jezikov, ki so se nahajali v Prednji Aziji pred indogermanskimi jeziki in ki so še ohranjeni v ostankih na Kavkazu (Georgijci, Druzi itd.). Nadalje so afriški Bantu-jeziki sorodni z Rong-jeziki, ki prihajajo izpod Himalajskega gorovja, Haussa (v Sudanu) je soroden z

¹ Na I. tečaju l. 1912 se je razpravljalo o totemizmu, o verstvu v Anamu in Afriki, na II. tečaju l. 1913 pa o budizmu, o izlamu in o astralni mitologiji.

asirščino. Ta dejstva podkrepljajo glavna načela kulturno-zgodovinske teorije, češ, da so različni samostojni kulturni krogi valovili preko zemlje, se mešali, križali, zgubljali. Nadalje kaže primerjevalno jezikoslovje na Prednjo Azijo kot na skupno zibelko človeškega rodu.

Najzanimivejše predavanje dne 8. septembra je imel vseučiliški prof. dr. Menghin z Dunaja o razmerju prazgodovinske vede do kulturno-zgodovinske metode. Primerjal je obojestranske rezultate in naglašal, da prazgodovina sijajno potrjuje trditev kulturno-zgodovinske metode, da se je zgodovina kulture vršila po preseljevanju in pomešanju različnih kulturnih celot ali krogov in da se prazgodovinske kulturne dobe deloma točno zlagajo z doslej ugotovljenimi kulturnimi krogi etnologije.

Dne 9. septembra se je začel posebni del, in sicer se je obravnavala najprej daritev. — P. Schmidt je govoril o daritvi v najstarejših kulturnih dobah (prakulture in primarne kulture). Tu se nahaja prvenstvena (primicialna) daritev, ko daruje človek od svoje ga živeža prvi dar višjemu bitju, da pripozna s tem njegovo vrhovno gospostvo. Uničenje, zažiganje dara se šele pojavlja v poznejših dobah, ko človek že obdeluje naravne proizvode. Človeška daritev je v teh dobah neznana, ker tudi kanibalizma ni bilo.

Dne 11. septembra je govoril vseučiliški profesor Carnoy iz Leuvena o daritvi indoevropskih narodov ter dokazal, da so poznali stari Indoevropejci že v najstarejši dobi daritev, in sicer brez zažiganja. — Vseučiliški profesor Hehn iz Würzburga je obrazložil centralni pomen daritve pri Sumero-Akkadcih. Daritev pomenja pri teh narodih neke vrste prijazno obravnavo med božanstvom in ljudmi. Krvave žrtve so bile zelo številne in so služile kot hvalna (homagijska) in spravna daritev. — Vseuč. prof. Šanda iz Prage je obravnaval daritev pri judovskem ljudstvu in omenil, da so Judje opravljali daritve razen pri skrinji zaveze tudi na drugih krajih. Mojzes je v svojem pentatevhu povzel kakor za postavodajo tako tudi za ritualne predpise razne elemente iz zbirke Hammurapijeve; toda babilonski vpliv na judovske daritvene obrede se je daleko pretiraval, kajti Kananejci so imeli svojo samostojno liturgijo, in posamezne analogije nikakor ne opravičujejo pavšalnih zaključkov panbabilonske teorije. Pač pa bi kazalo raziskovati vpliv južnoarabske kulture na sosedne narode. — Izredno važne etnološke rezultate je objavil p. Koppers S. V. D., ki se je ravnokar vrnil z znanstvene ekspedicije v Ognjeno deželo, otok ob južnem rtu Amerike. Bival je letošnjo spomlad tri mesece med Jatagani, prebivalci tega otoka, ki spadajo med etnološko najstarejša plemena tega sveta. Rod izumira in ne šteje več kot 60 duš. Izza časa Darwina je obveljala trditev, da so to ljudozrci in da ne poznajo božjega bitja. P. Koppers je ugotovil, da niti eno niti drugo ne odgovarja resnici. Jatagani priznavajo najvišje bitje, Vatanieva, ki je večno, vsemogočno, vsevedno in ki ga kličejo na pomoč. P. Koppers je mogel to dognati, ker si je pridobil njihovo zaupanje v taki meri, da so ga celo slovesno sprejeli kot člana v svoje pleme.

Naslednji dan, 12. september, je bil posvečen študiju sprejemnih obredov (iniciacij) in tajnih zvez pri primitivnih plemenih. — P. Schmidt je najprej pojasnil razliko med obema. Iniciacija je splošnoobvezen obred, s katerim se mladenič ali dekle slovesno sprejme med odrasle člane plemena, tajne zveze so pa organizacije moških, ki se potom takih zvez zavarujejo proti prevelikemu vplivu žensk v matriarhalnem kulturnem krogu, kjer ženska radi poljedelstva igra prvo vlogo. V prakulturah (tri najstarejše kulture) so iniciacije obvezne za moško in žensko mladino; v totemski kulturi se vršijo obredi samo za mladeniče, v naslednji matriarhalni začne prevladati iniciacija deklet. — Vseučiliški profesor de Jonghe iz Leuvena je govoril o sprejemnih obredih in tajnih zvezah v Afriki. V nekaterih delih Afrike imajo prvi obredi bolj namen uvrstiti mladeniče med može, drugod pa bolj proglasiti mladeničevo godnost za spolno življenje. V drugem slučaju prevladuje obreza kot glavni obred. V Afriki se sprejemni obredi deloma mešajo s tajnimi zvezami, oziroma so predstopnja zanje. Tajne zveze so v Afriki zelo razširjene ter igrajo s pomočjo magičnih obredov v družabnem življenju veliko vlogo, nevedno v korist ljudstva.

Pisec tega poročila je potem referiral o iniciacijah v Avstraliji. Opisal je štiri tipe različnih iniciacij (Kurnai, Yuin, Queensland, Aranda) ter je dokazal, da spadajo v različne kulturne kroge. Pripoznanje najvišjega bitja in posvetitev mladine temu bitju je element najstarejših iniciacij.

Misijonarja p. Winthuis M. S. C. in p. Viegen M. S. C. sta popoldne opisala na drobno tajne zveze na oceanskih otokih Neupommern in Nova Gvineja, ki sta jih deloma sama opazovala.

13. september je bil namenjen študiju misterij. P. Kreichgauer S. V. D. je pojasnil versko-astronomske obrede starih Mehikancev. Astronomska znanost je bila pri njih, kakor se je šele zdaj razkrilo iz njih tajne pisave, zelo razvita ter je rezultat tisočletnih opazovanj; stala je na isti višini kakor sodobna evropska astronomija, njeni početki pa segajo očitno v staro matriarhalno kulturo. — Vseučiliški profesor dr. Junker z Dunaja je osvetlil misterije egiptovskega Osirisa. Dvojen element je v njih: zgodovinski (stari sloviti egiptovski kralj Osiris, ki so ga premagali in raztrgali sovražniki in ki so ga po legendi Egipčani zopet obudili k življenju, da vlada na onem svetu nad njimi) in mitološki (Osiris je vegetacijski bog, ki daje Egiptu vsako spomlad novo vegetacijo, novo življenje). Vsakoletni, deloma tajni obredi zrealijo te njegove vloge. — Prof. van Crombrughe iz Leuvena je obravnaval kult boga Mitre, ki so ga rimski vojaki iz Perzije vpeljali v Evropo in ga širili povsod, tako da se nahajajo tudi pri nas mnogokje ostanki Mitrovih templjev. Mitrov kult ne pozna odrešilnega trpljenja, kajti daritev bika nikakor ne predstavlja Mitrovega trpljenja, pa tudi obredna pojedina ni pomenila participacije božanske narave Mitrove. Domnevanja, da je posnelo krščanstvo svoje temeljne ideje o trpljenju, odrešenju, daritvi iz tega kulta, so neosnovana. — O elevzijskih misterijih

med Grki je govoril belgijski profesor Calmoe, o maloazijskih misterijih Adonisovih in Attisovih pa jezuit Duh r. Oboji so magično-naturalističnega izvora in se ne dajo primerjati po svoji idejni vsebini s krščanstvom.

Sklepni referat je imel 14. septembra p. Grandmaison S. J.; primerjal je poganske misterije s krščanstvom. Nasprotniki so postavili tezo, da krščanstvo v svojih bistvenih idejah ni originalno, ampak da je plagiat iz poganskih misterijev. Toda njihova metoda je samovoljna in greši proti načelom zdrave kritike. Primitivno krščanstvo je avtonomno in bistveno originalno, tako glede oseb kakor glede zgodovinske zavesti in obredov.

Ob koncu se je sklenilo, da se vrši prihodnji tečaj po treh letih. Glede kraja prihodnjega tečaja so se stavili trije predlogi: Milan, Anglija, Krakov; kraj se še ni mogel definitivno določiti. Kot predmeti za bodoči tečaj so se predlagali: zavest grešnosti, ideja odrešenja, verski misteriji. Sv. očetu se je poslala vdanostna izjava, nakar je sv. oče brzojavno pozdravil kongres in podelil vsem udeležencem svoj blagoslov.

Dr. Lamb. Ehrlich.

Iz ruske cerkve.

Vesti o ruski cerkvi je treba sprejemati z veliko opreznostjo. Pokazalo se je, da so bile vesti M. d'Herbignyja o boljševškem patriarhu Heliodoru netočne (BV 1922, 295). Najtočnejše vesti o ruski cerkvi prinaša časnikarska agentura »Ruskulta«. Urednik tega podjetja je izredno vesten, religiozen in izobražen (dr. Nikolaj Klímenko, sedaj v Zagrebu); vesti iz Rusije sam vestno kontrolira, ker jako dobro pozna ruske cerkvene razmere in vodilne osebe. Na podlagi njegovih poročil se moremo točneje poučiti o sedanjih razmerah v ruski cerkvi.

Majnika 1922 je pod boljševiškim pokroviteljstvom nastopila neka reformistična ruska cerkvena uprava, »Živa cerkev«, s škofom Antoninom (Granovskim) na čelu. Antonin je izobražen, a moralno sumljiv. Okoli njega se je zbralo nekoliko duhovnikov njegove vrste, a verni laiki ga prezirajo. Rusko ljudstvo je odklonilo vse poskuse in reforme »Žive cerkve«: okrajšano bogoslužje v modernem jeziku, odprava redovništva in oženjeni episkopat. Na cerkvenem zboru (početkom meseca avgusta) se je zbralo okoli 70 duhovnikov in škofov, a samo en laik, knez Vladimir Ljvov, bivši oberprokuror ruske sinode v ruski revolucionarni vladi (pred boljševiki). V reformistični cerkveni struji ni edinosti; sedaj so tri reformistične cerkvene stranke, »Cerkveni preporod« (Petrograd), »Zveza stare apostolske cerkve« (Moskva) in »Živa cerkev«. Meseca oktobra se je iz zastopnikov teh strank z dovoljenjem boljševiške vlade organizirala neka vrhovna cerkvena uprava, ki pa je brez znatnega vpliva.

Patriarh Tihon je z odlokom 5. maja 1922 razpustil vrhovno cerkveno upravo za inozemstvo v Sremskih Karlovcih, zavržel karlovske cerkveni zbor, ker se je proti patriarhovemu ukazu in proti

cerkvenim pravilom mešal v politiko (BV 1922, 296); poklical je na odgovor cerkvene inozemske zastopnike, ki so se v imenu cerkvene uprave udeleževali monarhistične politike. Za poglavarja inozemske ruske cerkve je imenoval metropolita Evlogija, ki biva v Nemčiji. S tem je odstavljen metropolit Antonij (Hrapovickij), ki iz Sremskih Karlovcev vodi pravoslavno agitacijo med jugoslovanskimi grkokatoliki.

Prvi ruski bogoslovski znanstvenik Nikolaj Glubokovskij, učenjak svetovnega slovesa, je pričetkom šolskega leta 1922/23 nastopil kot redni profesor belgrajske bogoslovne fakultete. V časopisu »Hrišč. Život« (BV 1922, 300) je objavil jako zanimiv članek o sedanjem stanju ruske cerkve (str. 493—508). Pretresljivo opisuje mučeništvo ruskega patriarha Tihona ter ostale ruske hierarhije in duhovščine. Značilno je, da Glubokovskij silno ogorčeno piše o katoliški propagandi, ki baje hoče izkoristiti »vse nesreče pravoslavnih«. Glubokovskij je pred vojsko jako prijateljsko dopisoval z nekaterimi katoličani (tudi s pisateljem tega članka), bil je naklonjen katoliškemu delovanju za kulturno zблиžanje s pravoslavnim vzhodom in je simpatično pisal o »velehradskih kongresih«. Iz tega si moremo približno predstaviti, kako silno ogorčuje Ruse vsak videz, da hočejo katoličani izrabiti strašno stisko ruske cerkve, kako jih žali vsako navidezno ljubimkanje z boljševiško vlado.

Boljševiki pač sprejemajo papežovo podporo za umirajočo gladno Rusijo, a sicer proti katoličanom postopajo prav tako nasilno, kakor proti pravoslavnim. Oropali so mnoge katoliške cerkve, oskrunili in ukradli so relikvije bl. Andreja Bobola, obsodili mnogo katoliških duhovnikov, zabranili verski pouk mladoletnih (do 18. leta) itd. Zapadni katoličani naj bodo torej jako oprezni napram boljševiški Rusiji.

F. Grivec.



Naznanila.

1. Zaradi izredno velikih stroškov za tisk in povišanja pošt-nih pristojbin smo prisiljeni zvišati ceno BV. Naročnina za III. letnik je **40 Din**, podporni članarina BA za l. 1923 znaša **50 Din**. Podporni člani BA bodo dobili 2. zvezek A. Ušeničnikovega Uvoda v filozofijo po znižani ceni, ki se bo objavila, ko bo knjiga dotiskana. Težko smo se odločili za tako povišanje. Vemo, da je za velik del naše duhovščine to znatno breme. Vendar upamo, da bodo gg. podporni člani BA in naročniki BV blagohotno upoštevali dejanske razmere in nam ostali zvesti.

2. Bogoslovna Akademija ima po § 2 b) svojih pravil namen poleg bogoslovnega znanstvenega časopisa izdajati bogoslovne znanstvene knjige. Da bo pa mogoče to uresničiti, je že samo po sebi, zlasti pa še ob nestalnosti naše valute potreben **tiskovni fond**. Stroški za BV so takšni, da za njih kritje ne bo zadostovala niti povišana podporni članarina oziroma naročnina, četudi bi število podpornih članov in naročnikov nekoliko naraslo. Zato prosimo čč. gg. duhovnike, ki jim dopušča gmotni položaj, naj podprejo BA z darovi za tiskovni fond. Darovi se bodo objavljali na tem mestu.

3. Uredništvo prosi gg. naročnike, naj mu pošiljajo iz svoje prakse moralna, cerkvenopravna, pastoralna, liturgična vprašanja, ki se bodo v listu reševala.

Za tiskovni fond so darovali: Prof. dr. F. Grivec 250 Din; prof. dr. M. Slavič 100 Din; univ. rektor dr. A. Ušeničnik 150 Din.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. III. (1923) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est **Din 50**. — Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

BOGOSLOVNA AKADEMIJA V LJUBLJANI

je izdala:

I. Dela.

1. Knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. I. Spoznavno kritični del. 8^o. (XII + 504 str.) Ljubljana 1921. Cena v knjigarnah 40 Din. Za podporne člane 30 Din (s poštnino 32 Din), ako se knjiga naroči pri upravi BV in se pošlje denar vnaprej.

Ta »Uvod« ni navaden uvod v filozofijo s pregledom zgodovine filozofije in nje razdelitve, ampak obravnava življensko vprašanje vse filozofije: ali je filozofija sploh mogoča, ali je mogoča zlasti metafizika? Ob tem vprašanju podaja avtor kritiko naših spoznav. teorijo spoznanja in kritiko raznih modernih sistemov ter prihaja do končnega rezultata, da je moderni agnosticizem z negacijo metafizike neosnovan. Delo je tako pisano, da si more vsak izobraženec napraviti vsaj neko splošno sodbo o tem silnem problemu naše dobe.

2. Knjiga: A. Ušeničnik, **Metafizika** (v tisku).

3. Knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8^o (112 str.). Ljubljana 1921. Cena v knjigarnah 15 Din. Za podporne člane 11 Din (s poštnino), ako se knjiga naroči pri upravi BV in se pošlje denar vnaprej.

Ta knjiga ima aktualno in praktično vrednost, ker odkriva, kako se je razvijalo odtujevanje med Vzhodom in Zapadom in kakšno vlogo sta pri tem imela slovanska apostola. Pojasnjuje se, da so se Bizantinci razlikovali od Zapada po različnem pojmovanju cerkvene ustave, cerkvenega prvenstva in edinstva. Osvetljuje se problem sv. Cirila in Metoda, ki sta se v soglasju z grškim meništvo bistveno skladala s katoliškim pojmovanjem cerkvene ustave; že sam izraz apostolik odpira globok pogled v dušo slovanskih apostolov. Dve poglavji razpravljata o sedanjem pravoslavnem pojmovanju cerkvenega poglavarstva in edinstva. Knjiga je že prevedena na češki jezik (Kromeriz 1922).

II. Razprave:

1. F. Grivec, **Pravovernost sv. Cirila in Metoda**, 8^o (43 str.). Ljubljana 1921. Cena 4 Din.

2. A. Snoj, **Staroslovenski Matejev evangelij**, 8^o (34 str.) Ljubljana 1922. Cena 5 Din.

Dr. Snoj je v tej razpravi dokazal, da sta sv. Ciril in Metod sveto pismo prevajala po alexandrijskem, a ne po carigraskem tekstu. Ta rezultat je za teologijo in slavistiko popolnoma nov. S tem so potrjeni dokazi za izvornost slovanskih apostolov in za njuno bogoslovsko samostojnost nasproti Fotiju in nasproti bizantinski teologiji.

III. Bogoslovni Vestnik I. l. (1921) razprodan; II. l. (1922) cena 40 Din.

Ta zvezek BV je posamezno na prodaj v prodajalni KTD (prej Ničman), Kopitarjeva ulica. Cena 12 Din.

Uprava BV in BA je v Ljubljani, Rožna ul. 11.

*Poštnina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO III

ZVEZEK II

LJUBLJANA 1923

NATISHILA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

- Jehart, Kristologija in mariologija v koranu (De Christologia et Mariologia in Corano) 97
- Bock, Misna liturgija rimska o Euharistiji kao »izvoru svake svetosti« (Testimonia Missalis Romani de Eucharistia, quatenus est »fons omnis sanctitatis«) 116
- Kidrič, Doneski za zgodovino slovenskega lektionarja in slovenske pridige od konca srednjega veka do l. 1613. [1699.] (De lectionario slovenico et de concione slovenica a fine medii aevi usque ad an. 1613. [1699.] symbolae historicae) 149

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

- Duhovne vaje — času primerno pastoralno sredstvo (Rožman) 170 — Kako so molili v družbi Jezusovi v nje prvi dobi? (F. Ušeničnik) 171 — Ob 300letnici smrti sv. Frančiška Saleškega (J. Ujčić) 176 — Odveza od cenzur (F. U.) 179 — Izpregled zakonskih zadržkov (F. U.) 179 — Staroslovensko bogoslužje (F. Grivec) 180.

Slovstvo (Litteratura):

- Geysler, Intellekt oder Gemüt? (A. U.) 183 — Mandonnet et Destrez, Bibliographie thomiste (A. U.) 184 — Dausch, Der Wunderzyklus Mt 8/9 und die synoptische Frage (F. K. Lukman) 185 — Schilling, Moraltheologie (J. Ujčić) 185 — Čebulj, Janzenizem na Slovenskem in frančiškani (F. Ušeničnik) 186 — Opeka, Brez vere — Za resnico — O dveh grehih — Začetek in konec (C. Potočnik) 187 — Guardini, Vom Geist der Liturgie (D. Kniewald) 189 — Maurer, Im Rettungsschiff — Mayer, Alban Stolz und Julie Meineke (J. Fabijan) 189 — Pages choisies du Cardinal Pie (L. Ehrlich) 190.

Beležke (Analecta):

- Patronatne pravice v naši kraljevini (Rožman) 191 — Kriminalnopolitična kritika »kancelparagrafa« (Rožman) 193 — Cerkenopolitična vprašanja v naši državi (Rožman) 195.

Iz krščanskega sveta (Orbis christiani memorabilia):

- Ruski verski razvoj (F. Grivec) 198.



Dr. Anton Jehart — Maribor:

Kristologija in mariologija v koranu.

(De Christologia et Mariologia in Corano.)

Summarium. — I. Praemisso conspectu litteraturae de doctrinis coranicis tractantis congeruntur, quae in Corano de Christo eiusque Matre narrantur. — II. Quaestio, unde Mohammedus suam de Christo et Maria notitiam hauserit, accurato subiicitur examini. In ipso Corano hac de re nil invenitur, narrationes autem a scriptoribus Arabis traditae, hominum nomina referentes, quibuscum Mohammedus conversatus esse dicitur, nimis fabulosae sunt. Alia ergo investigationis methodus tenenda; comparanda nempe sunt, quae in Corano de Christo et Maria dicuntur, cum christologicis doctrinis, quae in Mohammedi notitiam quovis modo pervenire potuerunt. Qua comparatione instituta plurimisque exemplis propositis duo pro certo habenda sunt: 1. Quae Mohammedus de Christo eiusque ad Deum relatione statuit, cum Arianis concordant placitis, quae vero de nativitate eius atque de Maria eius matre dicit, nestorianam indolem manifestant. 2. De vita Christi et Mariae narratiunculae Corano insertae nonnisi in libris apocryphis gnosticorum reperiuntur. — Harum rerum notitiam Mohammedus non ex libro- rum lectione hausit, sed ex auditu tantum habuit.

Že kdor samo površno prebira koran, se kmalu prepriča, da je Mohamed zajemal svoje nauke iz najrazličnejših verstev. Poganstvo, judovstvo, gnosticizem, krščanstvo, vse to je v obilni meri zastopano v koranu. »Mohammeds Religionssystem kann weder auf Originalität, noch auf feste Einheitlichkeit Anspruch erheben. Seinem innersten Wesen nach ist es Eklekticismus« (Grimme, Mohammed II, 30); ta sodba dobro označuje verski sestav Mohamedov.

Odkar se zapadna Evropa temeljiteje bavi z orientalističnimi študijami, je tudi koran in njegova vsebina predmet številnih raziskavanj. Vprašanje o poganskih, starozakonskih, krščanskih in drugih sestavinah korana se obravnava seve po večini le mimogrede obenem z vprašanjem o postanku korana.

Iz bogatega slovstva naj navedem sledeča dela, ki so upoštevana tudi v tej razpravi: Wahl, Der Koran. Halle 1828. — Dettinger, Beiträge zu einer Theologie des Koran. Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1831, 1 nasl. — Weil, Mohammed, sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1843. — Muir, The life of Mahomet. London 1858—61. — Sprenger, Das Leben u. d. Lehre Mohammeds. Berlin 1861—65. — Nöldcke, Das Leben Mohammeds. Hannover 1863. — Goldziher, Über mohammedanische Polemik gegen Ahl al-kitāb. Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Gesellschaft (ZDMG) 32.

341 nasl. — Weil, Historisch-kritische Einleitung in den Koran². Bielefeld u. Leipzig 1878. — Krehl, Leben u. Lehre Mohammeds. Leipzig 1884. — Goldziher, Muhammedanische Studien, I. II. Halle a. S. 1889, 1890. — Grimme, Mohammed I. II. Münster 1892, 1895. — Pautz, Mohammeds Lehre von der Offenbarung. Leipzig 1898. — Wellhausen, Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islam. Berlin 1899. — Bischoff, Der Koran. Leipzig 1904. — Nöldeke, Geschichte des Koran. 2. Aufl., bearb. von Schwally; I. Über den Ursprung des Koran. Leipzig 1909.

Monografij o deležu, ki ga imajo različna verstva na koranu, ni mnogo.

O starem zakonu in o judovstvu sploh v koranu je izčrpno pisal Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen. 2. Aufl. Leipzig 1902.

O krščanstvu v koranu govorijo: Marraccius, Prodromus ad refutationem alcorani. Roma 1691. — Möhler, Über das Verhältnis, in welchem nach d. Koran Jesus Christus zu Moh. u. d. Evangelium zum Islam steht. Tübinger theol. Quartalschr. 1830, 1 nasl. — Maier, Christliche Bestandteile des Korans. Zeitschr. f. Theol. Freiburg 1839, 91 nasl. — Weil, Biblische Legenden der Muselmänner. Frankfurt a. M. 1845. — Nöldeke, Hatte Moh. christliche Lehrer? ZDMG. 12, 699 nasl. — Sprenger, Mohammeds Zusammenkunft mit dem Einsiedler Bahira ZDMG. 12, 238 nasl. — Muir, The Coran, its composition — and the testimony etc. London 1878. — Sayous, Jésus Christ d'après Mahomet etc. Paris 1880.

Posamezna poglavja krščanskih dogem v koranu obravnavajo: Wolff, Muhammedanische Eschatologie. Leipzig 1872. — Rühling, Beiträge zur Eschatologie des Islam, Leipzig 1895. — Meyer, Die Hölle im Islam. Basel 1901. — Vlieger, Kitāb al-qadr, Matériaux pour servir itd. Leyde 1902. — Grünert, Das Gebet im Islam. Prag 1911.

Mnogo poglavij koranske teologije je še neobdelanih. Temeljito primerjanje na pr. koranskih in krščanskih naukov o grehu, o dobrih delih, o zasluženju, o zadoščenju, o postu, o verskem življenju vobče bi pokazalo, da je Mohamed tudi v teh poglavjih mnogokaj posnel po krščanstvu in da je stal bolj pod vplivom krščanstva, nego različni koranologi dandanes sploh hočejo priznati.¹

Najzanimivejši pojav, ki ga sreča katoliški bogoslovec v koranu, sta nedvomno Kristus in Marija. Ne samo bogoslovec-orientalist, ampak tudi cerkveni zgodovinar in dogmatičar se bo zanimal, kak prostor je odkazal ustanovitelj mohamedanizma Kristusu in Mariji v svojem verskem sestavu. Tudi za primerjalno veroslovje bo koranska kristologija in mariologija važno poglavje.

Zato in ker dosedaj v sicer bogatem koranskem slovstvu o tem podrobno še ni bilo govora, mislim, da je primerno, ako katoliški bogoslovec² sestavno zbere vse, kar pove koran³ o Kristusu in o Mariji, in ako poskusi tudi pokazati na vire, iz katerih je dobil Mohamed svoje nauke.

¹ Zato se ne morem strinjati s tem, kar pravi Nöldeke, Gesch. d. Koran I, 6: »Die Hauptquelle bildete ohne Frage das jüdische Schrifttum. Viel geringer war hingegen der Einfluss des Evangeliums.«

² Prim. Bischoff, Der Koran 94.

³ Za Mohamedovo kristologijo in mariologijo je v tej razpravi koran edini vir. Mohamedansko izročilo, ki je napisano v komentarjih in pri mohamedanskih bogoslovcih, polaga v koran marsikaj, česar Mohamed sploh ni povedal, niti povedati hotel. Zato je koran sam še najzanesljivejši vir za Mohamedova naziranja. Goldziher, Muhammedanische Studien II, 48 nasl., 382 nasl.

I. Sestav koranske kristologije in mariologije.⁴

Mohamedanizem je strogo monoteistično verstvo. Razodeto je bilo Mohamedu in vsem prerokom pred njim 21, 25: *Uamā 'arsalna min qablaka min rasūlin 'illā nūḥī 'ilajhi 'annahū lā 'ilaha 'illā 'anā fa'budūni.*⁵ — 21, 108: *Qul 'innamā jūḥā 'ilajja 'annamā 'ilahukum 'ilahun uāḥidun.*⁶ — Stereotipni vzklik: *Lā 'ilaha 'illā huqā!*⁷, Mohamedov »credo«, se ponavlja kot odpevek za vsako daljšo versko in moralčno razpravo. Naperjen je v mekanskih surah seve predvsem proti malikovavcem, v medinskih pa, kakor že zveza kaže, očitno proti kristjanom in proti njihovemu nauku o presv. Trojici in o Sinu božjem.

Mohamed je umeval nauk o presv. Trojici fizično o treh bogovih, zato je dosleden svojemu monoteizmu bil antitrinitarijec. Hudo se zaganja v tiste, ki »pridružujejo«, ki častijo razen Alaha še drugega boga, na pr. 3, 57: *Qul jā 'ahla l-kitābi — — — lā na'buda 'illā l-lāha ualā nuṣrika bihi šaj'an ualā jattaḥiḍa ba'dunā ba'dan 'arbāban min dūni l-lāhi.*⁸ — 4, 116: *'Inna l-lāha lā jagfiru 'an juṣraka bihi uajagfiru mā dūna dālika liman jašā'u uaman juṣrik bil-lāhi faqad dāla dālālan ba-'īdan.*⁹ — 4, 169: *Iā 'ahla l-kitābi — — — 'innamā l-maṣṭū 'Isā bnu Marjama rasūlu l-lāhi — — — fa'aminū bil-lāhi uarusūlihi ualā taqūllū ṭalaṭatin 'intahū ḥajran lakum 'innamā l-lāhu 'ilahun uāḥidun.*¹⁰ — 5, 77: *Laqad kafara l-lādina qālū 'inna l-lāha ṭaliṭu ṭalaṭatin uamā min 'ilahin 'illā 'ilahun uāḥidun.*¹¹ Prim. 3, 69, 72, 88 itd.

Kot antitrinitarijec, če že ne iz drugih razlogov, ki jih bomo pozneje navedli, je moral Mohamed zanikati tudi božjo naravo

⁴ Koranski tekst po izdaji Flügel-Redslob (ed. stereotypa) Lipsiae 1908. — Verzi so šteti — Flügelov tekst ne šteje verzov — po izdaji Fracassi (ed. Hoepli) Milano 1914, ki je ponatisnil Flügelov tekst. — Arabsko abecedo pišem, izvzemši nekatere slovensščini primernejše znake, po mednarodni transkripciji tako-le:

soglasniki: ' , b, t, ṭ, dž, ḥ, b, d, ḍ, r, z, s, š, ṣ, d, t, dz, ' , g, f, q, k, l, m, n, h, u, j.

samoglasniki: a, ā, i, ī, u, ū

Lastna imena, n. pr. Alah, Mohamed, koran itd. sem kot udomačena pisal izven arabskega teksta po slovenskem pravopisu.

⁵ In nismo poslali pred teboj preroka, ki bi mu ne bili razodeli: Ni ga boga razen mene in meni služite!

⁶ Reci: Resnično, razodeto je bilo meni, da je vaš bog le eden bog.

⁷ Ni ga boga razen njega.

⁸ Reci: O posestniki knjige — (t. j. pentatevha in evangelja, judje in kristjani) — ne bomo služili drugemu ko Alahu in ne bomo mu pridruževali nikogar in ne, bo si jemal nobeden izmed nas drugega gospoda razen Alaha.

⁹ Resnično, Alah ne bo odpustil, če mu kdo pridružuje, in bo odpustil vse drugo, komur bo hotel. Kdor pridružuje Alahu, se gotovo daleč moti.

¹⁰ O posestniki knjige — — — resnično, Maziljenec Jezus, sin Marijin, je poslanec Alahov — — —. Verujte v Alaha in v njegove poslanca in ne recite: Trije (so bogovi)! Vzdržite se tega! Bolje bo za vas! Resnično, Alah je le eden bog!

¹¹ Zares, neverni so, ki so dejali: Resnično, Alah je trojen v treh. — In ni ga boga razen enega boga!

Kristusovo. Kratka sura 112. je Mohamedova izpoved o Kristusu in o njegovi naravi: Qul huja l-lāhu 'aḥadun allāhu š-šamadu lam jalid ualam julad ualam jakun lahu kufu'an 'aḥadun.¹² — S krepkimi izrazi zavrača dozdevni nauk kristjanov, češ da bi bil Alah rodil in imel zarod, na pr. 19, 91—93: Uaqālū ttaḥaḍa r-raḥmānu ualadan laqad dži'tum šaj'an 'iddan. Takādu s-sama'ātu jatafaṭṭarna minhu uatanšaqu l-'arḍu uataḥirru l-džibālu ḥaḍan. 'An da'au lir-rahmāni ualadan uamā janbagi 'an jattaḥiḍa ualadan.¹³

Kristus torej Mohamedu ni Sin božji. To pove izrecno in večkrat v koranu, na pr. 4, 169: Iā 'ahla l-kitābi lā taglū fi dinikum ualā taqūlū 'alā l-lāhi 'illā l-ḥaqqa 'innamā l-masīḥu 'Isā bnu Marjama rasūlu l-lāhi — — — lā taqūlū ṭalaṭatun — — — 'innamā l-lāhu 'ilahun uāhidun subḥānahu 'an jakūna lahu ualadun.¹⁴ — 9, 30: Uaqālāti n-našārā l-masīḥu bnu l-lāhi ḡalika qaṭluhum bi 'afuāhihim — — — qātalahu l-lāhu 'annā ju'fakūna.¹⁵ — Kristus mu tudi ni Bog, 5, 19: Laqad kafara l-laḍīna qālū 'innā l-lāhu huja l-masīḥu bnu Marjama qul faman jamliku mina l-lāhi šaj'an 'in 'arāda 'an juhlika l-masīḥa bna Marjama u'ummahu uaman fi l-'arḍi džamī'an.¹⁶ — 5, 76: Laqad kafara l-laḍīna qālū 'inna l-lāhu huja l-masīḥu bnu Marjama uaqāla l-masīḥu jā banī 'Isrā'ila 'budū l-lāha rabbi uarabbakum 'innahu man jušrik bil-lāhi faqad ḥarrama l-lāhu 'alajhi l-džannata uama'uāhu n-nāru.¹⁷ — 9, 31: 'Ittaḥaḍu 'aḥbārahum uarubbānahum 'arbāban min dūni l-lāhi ual-masīḥa bna Marjama uamā 'umarū 'illā laja'budū 'ilaha uāhidan.¹⁸ — 16, 53: Uaqāla l-lāhu lā tattaḥiḍū 'ilahajni 'aṭnajni 'innamā huja 'ilahun uāhidun.¹⁹

Jezus je Mohamedu le »Isā bnu Marjama«, Jezus, sin Marijin, in to dosledno na vseh mestih, kjer je govor o njem, skupno 23 krat.

¹² Reci: On je le eden bog, večer bog, ne rodi in ni rojen. In ni ga njemu enakega nobenega.

¹³ In dejali so: Privzel si je Usmiljeni sina. — Zares, do nezaslišanih reči ste prišli! Malo manjka, pa bi se nebesa razcepila zaradi tega in bi se razklala zemlja in bi se zrušile gore nad tem, ker pridevajo Usmiljenemu sinu. In ne spodobi se, da bi si privzel sina.

¹⁴ O posestniki knjige, ne prekoračite mej v svoji veri in ne govorite o Alahu razen resnico! Zares, Maziljenec Jezus, sin Marijin, je poslanec Alahov — — — ne recite; trije (so bogovi) — — — resnično, Alah je le eden Bog, slāva mu! (Ne recite), da ima sina!

¹⁵ In rekli so kristjani: Mesija je sin božji. Tako je njihovo govorjenje! — — Naj jih pobije Alah zaradi njihovih laži!

¹⁶ Zares, neverni so, ki so pravili, da je Mesija, sin Marijin, bog! In kaj bi zadrževalo Alaha, če bi hotel uničiti Mesijo in njegovo Mater in vse kar je na zemlji —.

¹⁷ Zares, neverni so, ki pravijo, da je Mesija, sin Marijin, bog! In dejal je Mesija: O sinovi Izraelovi, služite Alahu, mojemu gospodu in vašemu gospodu! Resnično, kdor pridružuje, temu bo zabranil Alah raj in bivališče njegovo bo ogenj!

¹⁸ Privzeli so si njihovi menihi in duhovni gospoda razen Alaha in (sicer) Mesijo, sina Marijinega. In ni jim bilo zapovedano častiti drugega boga ko Alaha.

¹⁹ In rekel je Alah: Ne jemljite si dveh bogov! — Resnično, on je le eden bog!

To dosledno ponavljanje pridevka »'Isā bnu Marjama« je očitvidna antiteza s krščanskim »Sinom božjim«.

Kristus, sin Marijin, je Mohamedu stvar božja. Alah ga je ustvaril. Ko oznani angel Gabriel Mariji Jezusovo rojstvo in mu ta reče: »Kako bom imela sina, ko pa se me ni dotaknil noben moški?« ji angel odgovori 3, 42: Allāhu jahluqu mā jašā'u 'idā qaḏā 'amran fa'innamā jaqūlu lahu kun fajakūnu.²⁰ — Alah je ustvaril Kristusa, kakor je ustvaril Adama 3, 52: 'Inna maḥala 'Isā 'inda l-lāhi kamaḥali ādama ḥalaqahu min turābin tumma qāla lahu kun fajakūnu.²¹ Prim. tudi 19, 36 in dr. Da je bil Kristus človek kakor Abraham, Mojzes in vsi drugi preroki z Mohamedom vred, to za-trjuje Mohamed prav pogostokrat svojim vernikom, zlasti kadar se brani zoper napade na svoje lastno poslanstvo, na pr. 5, 79: Mā l-masīhu bnu Marjama 'illā rasūlun.²² — 21, 7: Uama 'arsalnā qablaka 'illā ridžālan — — — (8) Uamā dža'alnahum džasadan lā ja'kulūna t-tā'ama ūama kānū ḥalidūna.²³ Enako 25, 22. — Kristus mu je bil vsled tega »'abdu l-lāhi« — služabnik Alahov 4, 170; 19, 31; 43, 59 in večkrat.

Mohamed torej odreja Kristusu božanstvo in ga ima za človeka, kakršen je bil tudi on — Mohamed — sam. Vkljub temu pa mu je Kristus izredna osebnost, izvoljeni poslanec Alahov. Kristus je pri Mohamedu v koranu vseskozi v veliki časti.

Angel Gabriel oznani Mariji njegovo rojstvo (3, 40—42; 19, 17—21).²⁴ K temu je treba omeniti, da o Jezusovem človeškem očetu Mohamed nikjer ne govori, tudi o sv. Jožefu ne. Kako si je mislil spočetje Kristusovo, to iz korana ni razvidno. Jezus mu je »kalimatu l-lāhi«, »rūḥun minhu« — beseda Alahova, duh od njega 3, 40; 4, 169 in je rojen iz Marije vedno device 3, 42: Qālat (Marjam) rabbi 'annā jakūnu li ūaladun ūalam jamsasni bašarun qāla kaḏāliki l-lāhu jahluqu mā jašā'u — — —²⁵ itd. Prim. 19, 20 . 21.

Pri Jezusovem rojstvu se godijo čudeži (19, 24—26) in mir je bil na zemlji tisti dan, ko se je rodil (19, 34). Jezus je govoril že v zibeli (3, 41; 5, 109; 19, 30 . 31).

Alah ga je potrdil v duhu svetosti 2, 81: 'Ajjadnāhu birūḥi l-quḏusi; enako 2, 254; 5, 109; ga je učil modrosti 3, 43: Uaju-'allimuhu l-kitāba ūal-ḥikmata; dal mu je tudi jasnih dokazov, dar

²⁰ Alah ustvari kar hoče. Ako sklene kako stvar, pa reče: »Bodi!« in je.

²¹ Kristus je podoben Adamu. Ustvaril ga je iz prahu, nato mu je dejal: »Bodi!« in je bil.

²² Mesija, sin Marijin, ni druga ko poslanec.

²³ In nismo poslali pred teboj (pravi Alah Mohamedu) razen navadnih ljudi — —. In nismo jim dali takega telesa, da bi jim ne bilo treba uživati hrane, in niso bili neumrljivi.

²⁴ Koranske zgodbe o Jezusovem in Marijinem življenju so navedene dobesedno v drugem delu razprave.

²⁵ Rekla je (Marija, ko ji je angel prinesel oznanenje): Gospod moj, kako bom dobila sina, ko pa se me ni dotaknil noben moški? Dejal je (angel): Takole. Bog ustvari, kar hoče!

čudežev 2, 81: 'Atajnā 'Isā bna Marjama l-bajjināti. Prim. tudi 2, 254 in dr.

Koran našteva tudi Jezusove čudeže. V zibeli jih je že napovedal (3, 43) in tele čudeže je storil 5, 110: (Qāla l-lāhu) — — — uatahluqu mina t-tīni kahaj'ati t-tajri bi'idni fatanfuḥu fihā fatakūnu tajran bi'idni uatubri'u l-'akmaha ual-'abraša bi'idni 'uaiḍ tuḥridzu l-mauta bi'idni.²⁶

Ker judje niso verovali vanj, si je izbral apostole 3, 45 . 46: Falammā 'aḥassa 'Isā minhumu l-kufra qāla man 'anšari 'ilā l-lāhi qāla l-haḡarījūna naḥnu 'anšaru l-lāhi.²⁷ Prim. 61, 14. In Alah jih je navdahnil, da so verovali v njegovo poslanstvo (5, 111).

Tudi o Kristusovi smrti govori koran. Judje so pravili 4, 156: 'Innā qatalnā l-masīḥa 'Isā bna Marjama rasūla l-lāhi uamā qatalūhu uamā šalabūhu ualakin šubbiha lahum — — — Uamā qatalūhu jaqīnan.²⁸ Četudi je pa tistikrat Alah zamenjal Jezusa z drugim, njemu podobnim človekom, je vendar Jezus pozneje umrl, kako, nam koran ne pove. Sam je svojo smrt napovedal (19, 34) in je tudi resnično umrl (5, 117). Človek je bil, pravi Mohamed, in je umrl, kakor so umrli vsi preroki in poslanci Alahovi pred njim (21, 7 . 8 . 35). Pa Alah ga je vzel k sebi 4, 156: Rafa'ahu l-lāhu 'ilajhi —, tudi 3, 48; njega in njegovo mater 23, 52: Uaḡajnahumā 'ilā rabuatin ḡāti qarārin uama'inin.²⁹ Sodnji dan bo pa pričeval zoper jude (4, 157; 43, 61).

Jezusovo božje poslanstvo Mohamed v koranu vseskozi živahno poudarja. On je maziljenec Gospodov, tako ga naznani angel Mariji 3, 40: 'Ismuhu l-masīḥu 'Isā bnu Marjama. Poslanec Alahov je 4, 169: 'Innamā l-masīḥu 'Isā bnu Marjama rasūlu l-lāhi in večkrat. Prerok je (4, 161), kakor je bil Abraham prerok in Ismael in Izak in Jakob itd. Alah sam ga je postavil za poslanca 19, 31: 'Innī 'abdu l-lāhi — — — uadza'alani nabijjan. Prejel je od Alaha razodetje kakor drugi preroki pred njim (4, 161; 42, 11). Prišel je k sinovom Izraelovim s knjigo, z evangeljem, ki mu ga je dal Alah 5, 50: Ua 'ātajnāhu l-'indžila fihī hudan uanūran.³⁰ Enako 19, 31; 57, 27. In Alah sam ga je učil evangelij (5, 110): 'Allamtuka l-kitāba ual-ḡikmata uat-taurāta ual-'indžila. Enako 3, 43. Potrdil bo, kar je o njemu pisal pentatevh (3, 44): Muḡaddiqan limā bajna jadajja mina t-taurāti.

²⁶ In ustvaril si (pravi Alah Kristusu) iz gline podobo ptiča z mojim privoljenjem in dahnil si vanj in je bil ptič z mojim privoljenjem. In ozdravil si slepega in gobavega z mojim privoljenjem in zbudil si mrtvega.

²⁷ In ko je spoznal Jezus njihovo nevero, je rekel: Kdo bo moj pomočnik za Alaha. In rekli so apostoli: Mi bomo!

²⁸ Resnično, umorili smo Mesijo, sina Marijinega, poslanca Alahovega. Pa niso ga umorili in niso ga križali, ampak zamenjan jim je bil s podobnim —. In niso ga križali v resnici.

²⁹ Sprejeli smo ju na višine, ki so bogate na udobnostih in tekočih vodah.

³⁰ In dali smo mu (Jezusu) evangelij. V njem je vodstvo in razsvetljenje.

O Mariji govori Mohamed z največjim spoštovanjem. Devetnajsta sura nosi njeno ime: »Sūra Marjam«. V njej je poleg Zakarije, Abrahama, Mojzesa, Ismaela in drugih svetopisemskih oseb posvetil tudi Mariji 26 verzov. Tretja sura, »Sūrat Al 'Imrān«, sura Imranova (= Joahimova) pripoveduje o rojstvu Marijinem (3, 31—36), o oznanenju angela (3, 37—42) in o Marijini zaroki (3, 39).

Marija je bila neomadeževana in Alah si jo je izbral izmed vseh žena 3, 37: Uaqālati l-malā'ikatu jā Marjama 'inna l-lāha ṣtafāki ūatahharaki 'allā nisā'i l-'ālamīna.³¹ Kot devica je spočela in rodila Jezusa (3, 42; 19, 20. 21). Ostala je vedno devica 21, 91; 66, 12: Aḥṣanat fardzahā. Mohamed jo brani pred hudobnimi jeziki judov, ki ji očitajo prešuštvo (4, 155; Alah jim je zakrknil srca, da ne morejo verovati — —) »biqaḥlihim 'ala Marjama buhtānan 'adzman«, — ker so govorili ostudno laž zoper Marijo. Alah jo je navdahnil s svojim duhom in je postavil njo in njenega sina v znamenje vsemu svetu 21, 91: Fanafahnā fihā min rūḥinā ūadḗal-nāhā ūabnahā ājatan lil-'ālamīna. Sprejel je njo in njenega sina k sebi v nebo (23, 52).

Že iz navedenih mest je razvidno, kako je Mohamed kot prerok in poslanec Alahov uredil svoje stališče do Kristusa.

Kristus mu je človek, toda poslanec in prerok kakor drugi preroki pred njim in kakor Mohamed sam 5, 79: Mā l-masḥu bu Marjama 'illā rasūlun qad ḥalat min qablihi r-rusulu — — —.³² Prim. 16, 45; 21, 3—8.

Kot takega ga stavi vedno v eno vrsto s seboj in s preroki stare zaveze. Kakor so ti prejeli in kakor je Mohamed prejel razodetje od Alaha, tako ga je, pravi, prejel tudi Kristus 4, 161: 'Innā 'auḥajnā 'ilajka kamā 'auḥajnā 'ilā Nūḥin ūannabiyyīna min ba'dihi ūa'auḥajnā 'ilā 'Ibrahīma ūa'isma'lla ūa'ishāqa ūaja'qūba ūal-'asbā'i ūa'isā ūa'ajjūba — — — ūasulajmana ūa'atajnā Dayūda zabūran.³³ Slično 42, 11 in večkrat. Kakor je dal Alah Mojzesu pentatevh 5, 48: 'Innā 'anzalnā t-taurāta — —, tako je dal Jezusu evangelij 5, 50: ūa'atajnāhu l-indžīla — —, tako pa tudi Mohamedu »knjigo«, t. j. koran 5, 12: ūa'anzalnā 'ilajka l-kitāba — — —.

Mohamed celo zahteva, da morajo njegovi verniki verovati v Jezusa kakor verujejo v druge preroke, da, kakor v njega samega in v njegov koran, in večkrat poudarja, naj ne delajo razlike med preroki in Jezusom in med Mohamedom 2, 130: Qulū āmannā bil-lāhi ūamā 'anzala 'ilajnā ūamā 'unzila 'ilā 'Ibrahīma ūa'isma'lla ūa'ishāqa ūaja'qūba ūal-'asbā'i ūamā 'ūtija Mūsā ūa'isā ūamā 'ūtija n-nabiyyīna min rabbihin lā nufarriqu bajna 'aḥadin minhum ūanahnu

³¹ In rekli so angeli: O Marija, resnično, Alah si je tebe izbral kot najboljšo in te je očistil izmed žena vsega sveta!

³² Ni Mesija, sin Marijin, druga ko poslanec. Že tudi pred njim so živeli in umrli poslanci.

³³ Resnično, dali smo tebi razodetje, kakor smo ga dali Noetu in prerokom za njim in Abrahamu in Ismaelu in Izaku in Jakobu in rodovom in Jezusu in Jobu — — — in Salomonu in kakor smo dali Davidu psalme.

lahu muslimūna.³⁴ — Tistim, ki bi v Jezusa ne verovali, pa grozi in jih preklinja 5, 82: Lu'ina l-laqlina kafarū min banī 'Isrā'ila 'alā lisāni Daḡuda wa'Isā bni Marjama.³⁵

Eno razliko pa naredi Mohamed med seboj in Jezusom. On, Mohamed, je poslednji prerok, pečat prerokov 33, 40: hātamu n-nabijjina. Z njim je prenehalo razodetje, on je sklenil vrsto prerokov 5, 22: Iā 'ahla l-kitābi qad dżā'akum rasūlunā jubajjīnu lakum 'alā fatratin mina r-rusulu — — —.³⁶ Še več, Mohameda napoveduje pentatevh in evangelij 7, 156: — — — jadždūnahu maktūban 'indahum fi t-taurāti wa'l-'indžili —³⁷ in koran je tudi napovedan v pentatevhu in evangelju 26, 196: Ua'innahu lafi zuburi l-'aḡḡalīna.³⁸ Končno Jezus sam napoveduje Mohameda 61, 6: Qāla 'Isā bnu Marjama jā banī 'Isrā'ila 'innī rasūlu l-lāhi 'ilajkum muṣaddiqan limā bajna jadajja mina t-taurāti wa'mubašširan birasūlin ja'ti min ba'dī smuhu 'Aḡmadu.³⁹ On, Mohamed, je prišel, da izpopolni Kristusovo poslanstvo 5, 18: Iā 'ahla l-kitābi qad dżā'akum rasūlunā jubajjīnu lakum kaṭṭran mim mā kuntum tuḡfūna mina l-kitābi wa'ja'fu 'an kaṭṭrin qad dżā'akum mina l-lāhi nūrun wa'akitābun mubīnun — — —.⁴⁰ In koran daje pričevanje evangelju in ga potrjuje in pojasnjuje 5, 52: Ua'anzalna 'ilajka l-kitāba bil-ḡaqqi muṣaddiqan limā bajna jadajhi mina l-kitābi wa'muhajminan 'alajhi — — —.⁴¹ Enako 10, 38: 35, 28; 46, 29. Zato je Mohamedova vera najboljša 9, 33: Huḡa l-laql 'arsala rasūlahu bil-hudā wa'dīni l-ḡaqqi lijudz-hirahu 'alā d-dīni kullīhi.⁴² Prim. 39, 56; 48, 28.

II. Viri koranske kristologije in mariologije.

Kje in od koga je dobil Mohamed svoje znanje o krščanstvu?

Na to vprašanje je težko dati določen odgovor. Koran o tem seve ničesar ne pove, poročila mohamedanske tradicije pa so ne-

³⁴ Recite: Verujemo v Alaha in v to, kar je poslal nam (v koran), in v to, kar je bilo poslano Abrahamu in Ismaelu in Izaku in Jakobu in rodovom in kar je prejel Mojzes in Jezus in kar so prejeli preroki od svojega gospoda. Ne delamo razlike med nobenim izmed njih in mi smo mu podložni.

³⁵ Prokleti naj bodo tisti izmed sinov Izraelovih, ki ne verujejo besedam Davida in Jezusa, sina Marijinega!

³⁶ O posestniki knjige, zares prišel je k vam naš prerok (pravi Alah). Govoril vam bo o prenehanju prerokov.

³⁷ — — — našli ga bodo — Mohameda — zapisanega v postavi Mojze-sovi in v evangeliju.

³⁸ In resnično, on (koran) je v pismih prednikov (= Judov in kristjanov).

³⁹ Dejal je Jezus, sin Marijin: O sinovi Izraela, zares, jaz sem vam prerok Alahov, potrjujem, kar je bilo pred menoj v pentatevhu, in oznanujem preroka, ki bo prišel za menoj. Njegovo ime je Aḡmad.

⁴⁰ O posestniki knjige, zares prišel vam je naš prerok, oznanjeval vam bo mnogo tega, kar ste skrili od vaših knjig, in odpustil bo mnogo. Resnično, prišla vam je od Alaha luč in jasna knjiga.

⁴¹ In poslali smo tebi (Mohamedu) knjigo z resnico, ki daje pričevanje knjigam, kar jih je pred njo (pentatevhu in evangelju) in ki jih potrjuje.

⁴² On je tisti, ki je poslal svojega preroka z vodstvom in s pravo vero, da jo postavi nad vsako drugo vero.

zanesljiva in nejasna. Tudi še do danes nimamo popolne in točne zgodovine krščanstva v Arabiji. Največje delo o tem je napisal Cauşsin de Parceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islam, pendant l'époque de Mahomet etc.* (Paris 1847). Knjiga mi žal v današnjih razmerah ni dostopna. Odlomke navaja E. Carpentier S. J. v *Acta Sanctorum* 58, Octobris tom. 10, 661 nasl. »De ss. Aretha et Ruma — — martyribus Negranae in Arabia, commentarius praeuius.«

— Pa kakor je videti, tudi to delo ne pripomore dosti do rešitve. Novejši koranologi so na razne načine skušali odgovoriti na to vprašanje. Naj navedem v glavnem njihove uspehe.

Prva misel, ki se vsiljuje pri prebiranju korana, je ta, da je Mohamed prepisoval iz sv. pisma. To so mu že njegovi sodobniki očitali 25, 5. 6: Uaqāla l-lađina kafarū 'in hađā 'illā 'ifkun 'aftarūhu — — — (6) uakālū 'asa'iru L-'auqalīna ktatabahā.⁴³ Prim. tudi 6, 105; 74, 24. — Mohamed se po svoje krepko brani, češ (25, 7) » — — 'anzalahu l-lađi ja'lamu s-sirra fi s-sama'āti ual-'ardi — — — «⁴⁴

Da Mohamed osebno res ni bral kanoničnih knjig, toliko mu danes vsak poznavalec korana rad verjame. Kar je staro- in novozakonskega gradiva v koranu, ne naredi vtisa, da bi bil Mohamed poznal kanonične svetopisemske knjige (prim. Pautz, *Lehre v. d. Offenbg.* 237 nasl.; Nöldeke, *Gesch. des Koran* 12—16; Grimme, *Mohammed II*, 32; Geiger, *Was hat Mohammed a. d. Judentum aufgen.* 25). — Vobče mu koranologi odrekajo pismenost (Pautz 258; Nöldeke 12; Geiger 25). Wahl (*Einleitg.* XXVII) je mnenja, da je znal Mohamed brati in pisati le toliko, kolikor je potreboval za svojo trgovsko stroko. Grimme (II, 4) pride do zaključka, da je Mohamed znal pisati in da je svoje prve sure celo sam napisal. — Sicer pa Mohamed v koranu sam trdi, da ni bral ničesar in da korana ni sam pisal 29, 47: Uama kunta tatlū min qablihi min kitābin ualā taħuṭṭuhu bijamīnika, in namīgava, da ni znal drugega jezika ko arabskega 16, 105: Ualaqad na'lumu 'annahum jaqūlūna innamā ju'allimuhu bašarun lisānu l-lađi julhidūna 'ilajhi 'a'džamijjun uahāqā lisānun 'arabijun mubīnun.⁴⁵

Dasi pa Mohamed kanoničnih knjig ni bral, je vendar vedel zanje. Jude in kristjane imenuje »'ahlu l-kitābi« — posestnike knjige, pentatevha in evangelja. Ti dve »knjigi« imenuje »'attaaurātu ual-'indžilu« (3, 2 in drugod).

V suri 16, 105 (gori navedeni) in 25, 5 beremo očitaneje, da je Mohameda v judovstvu in krščanstvu nekdo poučeval.

Na ti mesti navezujejo životopisci Mohamedovi in komentarji h koranu najrazličnejša izročila in po njih imenujejo tudi današnji orientalisti razne »krščanske učitelje Mohamedove«. Največ verjet-

⁴³ In dejali so, ki ne verujejo: To so same laži (koran). Izmisli si jih je. — In dejali so: Bajke prednikov! Prepisal jih je (iz svetega pisma).

⁴⁴ Poslal ga je (koran) Alah, on, ki pozna vse skrivnosti.

⁴⁵ In znano nam je, da pravijo: Saj ga je nekdo poučeval — —. (Mohamed odgovarja): Jezik moža, katerega mislijo, je tuj, ta jezik pa (ki je v njem pisan koran) je jasna arabščina.

nosti, pravijo, ima še Uaraga ibn Naufal, Hadidžin bratranec, po vsem, kar vemo o njem, žid — morebiti pokristjanjen žid (Weil, Mohammed 47; Wahl, Der Koran XXX) — in eden izmed prvih, ki so verovali v Mohamedovo poslanstvo (Ibn Sa'd, Kitāb at-ṭabaqāt, ed. E. Mittwoch, Leiden 1905, I, 1, 130, vrsta 5—15; Nöldeke, Hatte Mohammed christl. Lehrer 701—3). Mohamedansko izročilo pa nam našteva k navedenima koranskima mestoma še celo vrsto drugih mož, sužnjev, oproščencev, delavcev, iz bližine Mohamedove, od katerih bi naj bil dobil Mohamed svoje znanje o krščanstvu (Ibn Hišām, Sirat 'ar-rasūl, ed. Wüstenfeld Göttingen 1858—60, I. 101. 103. 121; Mas'ūdī, Murūdž 'aḍ-ḍahab, Paris 1861—77, I. 143; imena so tudi zbrana pri: Nöldeke, Hatte Moh. christl. Lehrer 703; Wahl, Der Koran 220). — Pa to so le domnevanja in ugibanja, pozidana na nezanesljivo mohamedansko izročilo, in dobro pripomni Nöldeke, Gesch. d. Koran 17, k takim teorijam: »Auf diese und andere Fündlein der Tradition ist nichts zu geben.«

Še nam je treba omeniti puščavnika Baḥīra in Nestorija iz Bosre.

Ibn Sa'd pripoveduje v gori navedenem životopisu Mohamedovem str. 76, vrsta 15 in nasl., da je potoval dvanajstletni Mohamed s svojim stricem Abū Talibom v Sirijo in da je tam srečal puščavnika z imenom Baḥīra. Na strani 83, vrsta 10 nasl., pripoveduje isti životopisec, da je Mohamed v svojem 25. letu zopet potoval v Sirijo in srečal v Bosri puščavnika Nasūira (Nestorija). Nestorij da je koj spoznal v mladem Mohamedu bodočega preroka in poslanca božjega in čudeži so se godili med potovanjem.

To pripoved prinašajo tudi drugi životopisci Mohamedovi in novejši koranologi iščejo v Baḥīri in Nestoriju moža, ki je poučeval Mohameda v krščanstvu in mu razlagal sv. pismo (Wahl, Der Koran XXIV; Weil, Mohammed 29; Sprenger, Mohammeds Zusammenkunft mit dem Einsiedler Baḥīra 238, nasl.; Grimme, Mohammed II. 33 in dr.). Skeptično pa presoja Nöldeke, Gesch. d. Koran 17, take podmene: »Wenn auch in diesen Legenden, welche Mohammed mit einem syrischen Mönch Baḥīra oder Nestorius in Verbindung bringen, ein wahrer Kern steckt, so kann doch eine solche Begegnung kaum ausschlaggebende Bedeutung für sein Prophetentum gehabt haben.«

Pregled dosedanjih raziskavanj, ki se držijo mohamedanskega izročila, nam kaže, da se do danes v vprašanju o virih korana še ni dalo priti do pozitivnih zaključkov. Vzroki so v glavnem ti, da res nimamo zanesljivih in popolnih podatkov o stanju krščanstva v Arabiji za časa Mohameda, in ker je mohamedansko izročilo, kakor ga beremo po komentarjih h koranu in pri životopisih Mohamedovih, tendenciozno in fabulozno pobarvano.

Ubrati je treba drugo pot.

Pustimo na stran nezanesljivo mohamedansko tradicijo in vzemimo v roke samo koran! V enem oziru vsaj je koran verna priča o virih, po katerih je posnet: njegovi kristologični in mariologični

nauki — vsaj ti recimo, ker o njih tu predvsem govorimo — nosijo na sebi neizbrisni značaj svojega izvora.

Mohamed ni bil izviren mislec, še manj pa je bil spekulativno nadarjen. Pesniškega duha je bil in živo, plastično domišljijo je imel (prim. njegove prve sure 70—114!). Mnogo je razmišljal in nosil s seboj v samotni, kar je videl in slišal (Ibn Sa'd, Kitāb al-ṭabaqāt I. 1., 129 vrsta 20). Da bi bil histeričen, tega sicer ne moremo reči, pa nedvomno so bila njegova »razodetja« patologični napadi, izvirajoči iz njegove prenapete domišljije in velike nervoznosti in v takem stanju je imel svoje dušne doživljanje za dogodke zunanjega sveta (Pautz, Moh.s Lehre v. d. Offenbg. 36. 41.). Goljuf ni bil, globoko je bil prepričan, da je orodje Alahove volje in da mu je razodeto, kar oznanja svojim vernikom. Ta njegov značaj odseva iz celega korana in tako spričevalo mu dajejo vsi njegovi nepristranski poznavalci (Nöldcke, Gesch. d. Koran 3. 6; Pautz, Moh.s Lehre v. d. Offenbg. 5 nasl.).

Zato smemo mirno reči, da Mohamed ni izpreminjal tega, kar je zvedel o krščanstvu, da ni ničesar sam pridejal, da je zapisal svoja »razodetja«, kakor jih je sprejel, in da nam značaj kristologičnih in mariologičnih nauk v koranu mora pokazati pot k virom, iz katerih jih je zajemal.⁴⁶

In iz korana je — vsaj za katoliškega bogoslovca — tole nedvomno jasno:

1. Mohamedovi kristologični in mariologični nauki so v tesnem sorodstvu z arianizmom in nestorianizmom, — ako že ne rečemo, da so zgolj arianizem in nestorianizem.

2. Koranske zgodbe iz Kristusovega in Marijinega življenja so posnete po gnostičnih apokrifih.⁴⁷

Vzporedba korana z Arijevimi in Nestorijevimi nauki ter z apokrifii nam bo to pokazala.

Arijevi nauki so znani. Kakor njegov predhodnik Pavel iz Samosate (Epiphanius, Adv. haer. I. 2. tom. 2. haer. 65. PG 42, 13) je bil tudi Arij antitrinitarijec. Bog je samo eden (Athanasius, Epist. de synodis c. 15 PG 26, 705): *Ἀπτός γοὺν ὁ Θεός — — ἀλόητος ἅπασιν ὑπάσχει. Ἴσον, οὐδὲ ὅμοιον, οὐχ ὁμόδοξον ἔχει μόνος οὗτος — —* (C. 16. PG 26, 708): — — *οἴδαμεν ἓνα Θεόν, μόνον ἀγέννητον, μόνον ἀίδιον, μόνον ἀναρχον, μόνον ἀληθινόν, μόνον ἀθανάσιον ἔχοντα, μόνον σοφόν, μόνον ἀγαθόν, μόνον δυνάστην*

⁴⁶ Nikakor se ne strinjam z mnenjem, ki ga zastopa Dettinger v »Beiträge zu einer Theologie des Koran«, da bi bil Mohamed namenoma utajil božjo naravo Kristusovo, njegovo odrešilno smrt, njegovo vstajenje in sploh vse, kar bi utegnilo škodovati njegovemu nastopu kot poslancu Alahovemu. Taka podmena bi predpostavljala, da je Mohamed temeljito poznal krščanstvo in bil izkušen bogoslovec, kar gotovo ni bil.

⁴⁷ Sorodstvo med koranskimi zgodbami in apokrifii omenja tudi Pautz, Lehre v. d. Offenbg. 259, in Nöldcke, Gesch. d. Koran 9. — O sorodstvu med starozakonskimi zgodbami korana in talmudovimi pripovedkami govori Geiger, Was hat Mohammed a. d. Judentum aufgenommen.

Enako, skoraj dobesedno, govori tudi Mohamed o Alahu: »Vaš bog je le eden, edini dobrotljiv in usmiljen. 2, 158: Ua'ilahukum 'ilahun uāhidun lā 'ilaha 'illā huwa r-raḥmānu r-raḥīmu (οἶδαμεν — — ἕνα Θεόν — — μόνον ἀγαθόν — —). On edini je večen 2, 256: Lā 'ilaha 'illā huwa l-hajju l-qajjūmu (μόνον ἀθανάσιον ἔχοντα — — μόνον αἰδίων). On edini je mogočen in moder 3, 4: Lā 'ilaha 'illā huwa l-'azīzu l-haḳīmu (μόνον δυνάστην — — μόνον σοφόν). Ni bil rojen 112, 3: Huwa l-lāhu 'aḥadun lam jūlad (μόνον ἀγέννητον — —). Ni ga njemu enakega 6, 163: Lā šarfqa lahu; — 112, 4: — — lam jakun lahu kufu'an 'aḥadun (ἴσον οὐδὲ ὅμοιον οὐχ ὁμόδοξον ἔχει οὗτος), itd.

Da bi ohranil svoj monoteizem, je učil Arij, da Kristus ne izhaja iz narave Očetove od vekomaj, da mu ni po naravi enak, ampak da mu je tuj in da ničesar nima z Očetom skupnega v naravi (Athanasius, Or. I. contra Arianos c. 6 PG 26, 24): — — καὶ πάντων ξένων καὶ ἀνόμοιων ὄντων τοῦ Θεοῦ κατ' οὐσίαν οὕτω καὶ ὁ Λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ιδιότητός ἐστι — —. In dalje (C. 9., PG 26, 29): Οὐκ ἔστιν ὁ Υἱὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς — — — οὐκ ἔστιν ἴδιος τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς — —.

Sin Očeta ne vidi in ne spoznava (Or. I. c. Arianos c. 9. PG 26, 29): Οὐκ οἶδε τὸν Πατέρα ἀκριβῶς ὁ Υἱὸς οὔτε ὁρᾷ ὁ Λόγος τὸν Πατέρα τελείως καὶ οὔτε συνιᾷ οὔτε γινώσκει ἀκριβῶς ὁ Λόγος τὸν Πατέρα.

Zato pa tudi (Or. I. c. Ar. c. 17. PG 26, 48): Οὐκ ἔστι ὁ Υἱὸς ἴδιον τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας γέννημα. In zato Kristus Arijju tudi ni pravi Sin božji (Or. I. c. Arianos c. 9. PG 26, 29): Οὐκ ἔστι ὁ ἀληθινός καὶ μόνος αὐτὸς τοῦ Πατρὸς Λόγος ἀλλ' ὀνόματι μόνον λέγεται Λόγος καὶ σοφία καὶ χάριτι λέγεται Υἱός —.

Enako tudi Mohamed trdi, da Kristus ni rojen iz Očeta. Razumeval je namreč izhajanje Sina iz Očeta — ortodoksni »γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς«⁴⁸ nikejskega simbola — »humano modo«, kakor kažejo besede korana 6, 101: 'Annā jakūnu lahu ualadun ualam takun lahu šāḥibatun.⁴⁸ 17, 42: 'Attahaḍa mina l-malā'ikati 'innāṣan 'innakum lataqūlūna qaḍlan 'adzīman.⁴⁹ — Slično je tudi Atanazij Arijju očital, da primerja rojstvo Sina iz Očeta eloveškim odnošajem (Or. I. c. Ar. c. 21. PG 26, 56): — — σωματικὰ καὶ γῆινα περὶ τοῦ Πατρὸς φρονοῦσι — —. In (c. 26. PG 26, 65): — — μὴ δέον τὴν ἐκ τοῦ Θεοῦ γέννησιν συμμετρῆν τῇ τῶν ἀνθρώπων φύσει — —. Tako je umeti Mohamedova zatrjevanja, da »Bog ni rodil«⁵⁰ 37, 152: Ualada l-lāhu ua'innahum lakāḍibūna.⁵⁰ (112, 3); Lam jalid ualam julad — —⁵¹ — ter da »si ni privzel zaroda«⁵² 17, 111: 'Alḥamdu lillāhi l-lāḍi lam jattaḥiḍ ualadan.⁵² — 72, 3: Mā t-lāḥaḍa šāḥibatān

⁴⁸ Kako bo imel (Alah) sina, ko pa nima žene —

⁴⁹ Ali si je vzel izmed angelov ženo? Resnično strašne besede govorite!

⁵⁰ Rodil bi naj bil Alah? Pa zares, vi lažete!

⁵¹ Ni rodil in ni bil rojen.

⁵² Slava Alahu, ki si ni privzel zaroda!

uālā ualadan⁵³ — in enako na mnogih drugih mestih. Pripomniti je treba, da v teh slučajih Mohamed vedno rabi izraz »uāladun«, izglagolski samostavnik iz korenike »uālada«, rodil je, *ἐγέννησεν*, = ki je rojen, genitus. (Prim. Mat. 1, 2 v arabskem prevodu po izdaji R. Wats, London 1833, tekst kongregacije de propag. fide, Roma 1671: Fa'ibrahīma uālada 'Ishaqa uai' ishaga uālada Ia'qūba — Ἀβραάμ ἐγέννησεν τὸν Ἰσαάκ, Ἰσαάκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ —) Izraz »uāladun« se popolnoma krije z Arijevim »γέννημα« (Athanasius Or. I. contra ar. c. 17. PG 26, 48) in Arijeve besede: *Ὁὐκ ἔστιν ὁ Υἱὸς ἴδιον τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας γέννημα* imajo svojo paralelo v koranskem: Lā t-tahāda l-lāhu uāladan.

Kakor pri Ariju Kristus ni enak Očetu, tako narobe Mohamed venomer poudarja, da Alahu nihče ni enak 112, 4: Lam jakun lahu kufu'an 'ahādun —; dalje 17, 111: Lam jakun lahu šariqun fi l-mulki ualam jakun lahu ualijjun —. Povsod, kjer zavrača nauk kristjanov, da je Kristus Sin božji, najdemo tudi protitrditev, da je »'abdu l-lāhi« (4, 170; 19, 31; 43, 59 itd.). Kakor pri Ariju Sin ne spoznava Očeta, enako tudi v koranu ne 5, 116: Ta'lamu mā fi nafsi uālā 'a'lamu mā fi nafsika 'innaka 'anta 'allāmu l-gujūbi⁵⁴.

Da se končno Arijev nauk: »Kristus ni Sin božji« ponavlja večkrat dobesedno tudi v koranu, je razvidno iz gori navedenih mest 4, 169; 9, 30.

Dosledno Kristus pri Ariju ni pravi Bog (Athanasius Or. I. contra Ar. c. 6. Thalia Arii PG 26, 21 nasl.): *Οὐδὲ Θεὸς ἀληθινὸς ἔστιν ὁ Λόγος. Εἰ δὲ καὶ λέγεται Θεός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινὸς ἔστιν, ἀλλὰ μετοχῇ χάριτος ὡσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον Θεός.* Prav tako (c. 9. PG 26, 29): — *οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς Θεὸς ὁ Χριστὸς ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη.* Enako tudi Mohamed izrecno trdi, da Kristus ni Bog (gl. gori navedena mesta 4, 169; 5, 19; 5, 76; 9, 31; 16, 53).

Kristus je Ariju stvar božja (Or. I. c. Ar. c. 6. PG 26, 24): *Τῶν δὲ γεννητῶν καὶ κτισμάτων ἴδιος καὶ εἰς αὐτῶν τυγχάνει.* Slično (c. 9. PG 26, 29): *Ὁὐκ ἔστιν ἴδιος τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, κτίσμα γὰρ ἔστι καὶ ποίημα.* — Bog ga je iz nič ustvaril kakor vse druge stvari (Or. I. c. Ar. c. 5. PG 26, 21): — *πάντων γὰρ γενομένων ἐξ οὐκ ὄντων καὶ πάντων ὄντων κτισμάτων καὶ ποιημάτων γενομένων καὶ αὐτὸς ὁ Θεοῦ Λόγος ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε* —. Ustvaril pa ga je Bog actu voluntatis suae (Athanas., Ep. de synodis c. 16 PG 26, 709): *Οἶδαμεν τὸν Υἱὸν ὑποστήσαντα ἰδίῳ θελήματι — — — θελήματι τοῦ Θεοῦ κτισθέντα — —. Θεοῦ θελήσει ὁ Υἱὸς ἡλικὸς καὶ ὅσος ἔστιν.*

Enako Mohamed 3, 52: 'Inna maṭala. 'Isā 'inda l-lāhi kamaṭali Adama ḥalaqahu min turābin tumma qāla lahu kun fajakūnu. — Ustvaril ga je, rekel je: »Bodi!« in je bil. Prim. tudi gori navedena mesta 3, 42; 19, 36 in dr.

⁵³ Ni si privzel žene in ne zaroda.

⁵⁴ Ti veš, kaj je v moji duši, jaz pa ne vem, kaj je v tvoji duši, ker ti edini poznaš vse skrivnosti.

Ako še pridenemo, da je Ariju Kristus najpopolnejša stvar božja, *πῆγμα τοῦ Θεοῦ τέλειον* (Athan, ep. de synodis c. 16. PG 26, 709), da mu je sicer *Λόγος καὶ σοφία*, toda le po imenu (Athan. Or. I. c. Ar. 9. PG 26, 29): — *οὐκ ἔστιν ὁ ἀληθινὸς καὶ μόνος τοῦ Πατρὸς Λόγος, ἀλλ' ὀνόματι μόνον λέγεται Λόγος καὶ σοφία*, — in da tudi Mohamed pravi o Kristusu 3, 40 (oznanenje Gabriela): Iā Marjama 'inna l-lāha jubašširuki bikalimati minhu — Alah ti oznanja svojo besedo — in 4, 169: 'Innamā l-masīhu 'Isā bnu Marjama — — — kalimatuhu — — — yarūhun minhu — Jezus je beseda Alahova in duh njegov, in da tudi Mohamed stavi Kristusa visoko nad vse druge ljudi in stvari, — smo izpopolnili vzporedbo med arianizmom in koranom.

Bog ni rodil, Kristus ni rojen, ni Bog, ampak stvar božja — v teh trditvah leži bistveno sorodstvo med arianizmom in koranom. Sura 112: *Qul huwa l-lāhu 'aḥadun 'al-lāhu ṣ-ṣamadu lam jalid ualam julad ualam jakun lahu kufu'an 'aḥadun*,⁵⁵ je, bi dejal, Mohamedova »confessio fidei arianae« in če beremo v nicejski veroizpovedi: — *καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς — — — Θεὸν ἀληθινὸν — — — γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα — — — se zdi, kakor da so hoteli nicejski očetje obenem z Arijem že vnaprej tudi obsoditi Mohamedove kristologične nauke v koranu.*

Koranska kristologija in mariologija pa je tudi tesno sorodna z nestorianizmom.

Nestorij je učil, da je Kristus-človek le zunanje združen z logosom (Cyrillus Alex., epist. XI. PG 77, 85): *Ὁ Θεὸς Λόγος προεγνωκῶς ὅτι ὁ ἐκ τῆς ἀγίας Παρθένου γενόμενος ἄγιος ἔσται καὶ μέγας, εἰς τοῦτ' ἐξελέξατο αὐτὸν καὶ παρεσκεύασε μὲν γεννηθῆναι διὰ ἀνδρὸς ἐκ τῆς Παρθένου — — ὥστε κἂν ἐνανθρωπήσας λέγεται ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος, ὅτι συνῆν ἄσι ὡς ἀνθρώπου ἀγίῳ τῷ ἐκ τῆς Παρθένου, διὰ τοῦτο λέγεται ἐνανθρωπήσαι.*

Zato Nestoriju Kristus ni bil Sin božji in tudi ne pravi Bog, ampak človek, kakor mi (Cyrillus Alex. epist. XI. PG 77, 88): *Διὰ τοῦτο οὕτως Θεὸν ἀληθινὸν αὐτὸν εἶναι λέγει ἀλλ' ὡς εὐδοκία τοῦ Θεοῦ κεκλημένον οὕτως.* In zopet (Adv. Nestorium I. 1. c. 1. PG 76, 25): *Προσεπάγει δὲ τούτοις ὅτι μὴ Θεὸς ἀληθὴς, θεοφόρος δὲ μάλλον ἀνθρώπος ἦν ὁ Χριστός — — Ciril Aleksandrijski se bridko pritožuje v svojem pismu na škofa Akacija v Beroeji (Ep. 14. PG 77, 97): *Τεθρήνηκα γὰρ ἀκούων τοὺς μὲν εἰς τοῦτο πεσόντας ἀπιστίας ἤδη καὶ ἀμαθίας ὡς μηδὲ Θεὸν ὁμολογεῖν τὸν Χριστὸν, τοὺς δὲ κἂν εἰ ἔλοιτο ὁμολογεῖν ὅλως αὐτὸν Θεὸν μηδὲν ὄγκος ἐπ' αὐτῷ δοξάζειν ἀλλ' εὐδοκίᾳ καὶ χάριτι μεθ' ἡμῶν κεκλησθαι πρὸς τοῦτο λέγοντας.**

Marija torej po Nestoriju ni rodila Boga, ampak človeka, prim. gori navedeno mesto (Ep. XI. PG 77, 85): — — (*ὁ Λόγος*) *συνῆν ἀεὶ*

⁵⁵ Recit: On je eden sam bog, večni bog. Ni rodil in ni bil rojen in ni ga njemu enakega nobenega!

ὡς ἀνθρώπων ἀγίῳ τῷ ἐκ τῆς Παρθένου in (Adv. Nest. l. 2. c. 1. PG 76, 69): — — ἐγέννησε τὴν ἀνθρωπότητα ἣτις ἐστὶν υἱὸς διὰ τὸν συνημμένον Υἱὸν — —, (Adv. Nest. l. 1. c. 3. PG 76, 37) — — ἡ μακαρία Παρθένος — — τέτοκεν ἄθροπον — —.

Nestorij povsod in vseskozi poudarja človeško naravo Kristusovo (Cyr. Alex., Ep. XI. PG 77, 88): *Μή φησι ὅτι ὅπερ λέγομεν, ἀποθανεῖν ὁπερ ἡμῶν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ ἀναστῆναι, ὁ ἀνθρώπος ἀπέθανε καὶ ὁ ἀνθρώπος ἀνέστη* — — Dalje (Ep. V., PG 77, 53): *Πανταχοῦ τῆς θείας Γραφῆς, ἡγίκα ἂν μνήμην τῆς Δεσποτικῆς οἰκονομίας ποιῆται, γέννησις ἡμῖν καὶ πάθος οὐ τῆς θεότητος, ἀλλὰ τῆς ἀνθρωπότητος τοῦ Χριστοῦ παραδίδοται* — —. Svetopisemska mesta na pr. Jan. 2, 1: *Erat mater Jesu ibi*, Dej. ap. 1, 14: — *cum Maria matre Jesu*, Mat. 1, 20: *Quod in ea natum est, de Spiritu sancto est* itd. razume Nestorij dosledno o Kristusu-človeku.

Enako tudi Mohamed vedno poudarja človeško naravo Kristusovo 5, 79: *Mā l-masīḥu bnu Marjama 'illā rasūlun qad ḥalat min qablīhi r-rusulu wa'ummuhu šadīqatun kānā ja'kulāni t-tā'āma.*⁵⁶ 25, 22: *Uāma 'arsalnā qablaka mina l-mursalūna 'illā 'innahum laja'kulūna t-tā'āma wa'ajamšūna fil-'asūāqi.*⁵⁷ Nestorijev »Mater Jesu«, umevan o Kristusu-človeku, je Mohamedov »'Isā bnu Marjama«.

Sura 4, 169 beremo: *'Imamā l-masīḥu bnu Marjama rasūlu l-lāhi wa'kalimatuhu alqāhū 'ilā Marjama* — —.⁵⁸ »Kalimatun« je dobesedni prevod grškega λόγος. Tudi arabski prevodi evangeljev imajo za λόγος izraz »kalimatun«, na pr. Jan. 1, 1 (po gori navedeni londonski izdaji teksta kongregacije de propag. fide): *Fī l-badī kāna l-kalimatu wa'l-kalimatu kāna 'inda l-lāhi huwa l-kalimatu*. Zelo je verjetno, da je Mohamed svoj »kalimatun« brez nadaljnjih konsekvenc za svoj kristologični sestav posnel po Nestorijevem (in po Arijevem) Λόγος, ki imenujeta Kristusa Λόγος samo ὀνόματι μόνον (Athan. Or. I. c. Ar. c. 9. PG 26, 29), češ da mu je to ime podeljeno zgolj kot časten naslov (Cyrillus Alex., Epist. XI. PG 77. 85).

Dosledno za Nestorija Marija ni Θεοτόκος, ampak le Χριστοτόκος (Cyrillus Alex., Adv. Nest. l. 1. c. 3. PG 76, 37): — — ἡ μακαρία Παρθένος, καὶ εἰ τέτοκεν ἄνθρωπον συμπαραελθόντος αὐτῷ τοῦ Θεοῦ Λόγον — — οὐ διὰ τοῦτο Θεοτόκος. — In dalje (Ep. V. PG 77, 53): *Πανταχοῦ τῆς θείας Γραφῆς — — — γέννησις ἡμῖν καὶ πάθος οὐ τῆς θεότητος ἀλλὰ τῆς ἀνθρωπότητος τοῦ Χριστοῦ παραδίδοται, ὡς καλεῖσθαι κατὰ ἀκριβεστέραν προσηγορίαν τὴν ἀγίαν Παρθένον Χριστοτόκον οὐ Θεοτόκον*.

Na nekaterih mestih govori Mohamed o Mariji, kakor bi bil kje čul, da častijo kristjani tudi Marijo kot božanstvo, na pr. razen gori navedenega mesta 5, 79 tudi 5, 116: *Ua'īd qāla l-lāhu jā 'Isā*

⁵⁶ Ni Mesija, Sin Marijin, družega kot poslanec, tudi pred njim so živeli in umrli poslanci in njegova mati je pravična in oba sta uživala jed.

⁵⁷ Nismo poslali pred teboj poslanca, ki bi ne bili uživali jedi in ne hodili po cesti.

⁵⁸ Resnično, Maziljenec, Sin Marijin, je poslanec Alahov in njegova beseda, poslal jo je na Marijo.

bna Marjama 'a'anta qulta linnāsi t-tahīdūnī ū'a'ummīja 'ilahajni min dūni l-lāhi —.⁵⁹ Zelo verjetno je, da prihaja to Mohamedovo naziranje iz napačnega umevanja prepira med Θεοτόκος in Χριστοτόκος, saj celo Nestorij sam pravi (Cyrillus Alex. Adv. Nest. l. 1. c. 9. PG 76, 57): — — εἴ τις — — χαιρεῖ τῆ τοῦ Θεοτόκου φωνῇ ἐμοὶ πρὸς τὴν φωνὴν φθόνος οὐκ ἔστι, μόνον μὴ ποιείτω τὴν Παρθένον θεάν. — Enako tudi neprestano ponavljanje naslova »Almasihu 'Isā bnu Marjama« — Maziljenec Jezus, sin Marijin, živo spominja na Nestorijev Χριστοτόκος. —

Kljub temu pa, da je Nestoriju Marija le Χριστοτόκος, jo ima vendar v veliki časti. Imenuje jo σεβασμία — častljivo (Cyrillus Alex. Adv. Nest. l. 1. c. 1. PG 76, 24) imenuje jo ἄγρια — sveto (nav. m.), μακαρία (nav. m.) — blaženo, vedno jo imenuje παρθένος — devico. Devištvo je ohranila tudi pri Kristusovem rojstvu; prim. gori v celoti navedeno mesto (Cyr. Alex., Epist. XI. PG 77, 85): Ὁ Θεὸς Λόγος — — — παρεσκεύασε μὲν (αὐτὸν) γεννηθῆναι δίχρα ἀνδρὸς ἐκ τῆς Παρθένου.

Tudi koran govori o Mariji nad vse spoštljivo. Marija je rodila devica. Ko ji angel oznani, da bo spočela, ga vpraša 3, 42: Rabbī 'annā jakūnu li ḡaladun ḡalam jamsasni bašarun qāla kaḡāliki l-lāhu jahluqu mā jašā'u 'idā qadā 'amran fa'innamā jaqūlu lahu kun fajakūnu.⁶⁰ — Marija je ohranila vedno devištvo (21, 91; 66, 12) in Alah jo je postavil (21, 91; 23, 52) »'ājatun lil-'ālamīna« v znamenje vsemu svetu, itd.

Ne da se tajiti, da so si koranski ter Arijevi in Nestorijevi nauki o Kristusu in Mariji nedvomno tesno sorodni. Ako torej stoji dejstvo, da Mohamed ni bral kanoničnih knjig in da o ortodoksnem krščanstvu ni imel pravega pojma, ako mu priznamo, da je bil preprost, nešolan mislec, ki si kristologičnih in mariologičnih dogem ni po svoje prikrojeval, ampak jih je sprejel, kakor jih je čul, — potem vpričo tega sorodstva ne moremo druga reči, ko da je Mohamed svoje kristologične in mariologične nauke dobil iz arianizma in nestorianizma.

Seveda ne smemo pozabiti, da jih je povedal po svoje. Arij in Nestorij sta bila izobražena v grškem modroslovju in v filonizmu, sta bila izšolana dogmatičarja, podajala sta svoje heretične teze v spekulativnih, dogmatičnih "izrazih, Mohamed pa jih je povedal po svojem pojmovanju in z izrazi, vzetimi iz vsakdanjega življenja. Tudi je treba omeniti, da Mohamed po vsem, kar vemo iz njegovega življenja, ni imel prilike občevati z učenimi arianci in nestorianci, ampak da je dobil svoja arianska in nestorianska naziranja od preprostih, neukih ljudi, od površnih konvertitov, po poklicu sužnjevi, delavcev, oproščencev, ki so razumeli in poznali le skrajne konsekvence arianizma in nestorianizma.

⁵⁹ In Alah je rekel: O Jezus, sin Marijin, ali si ti kdaj dejal ljudem: Imejte mene in mojo mater za bogova razen Alaha?

⁶⁰ Gospod, pa kako bom dobila sina, ko se me ni dotaknil noben moški? — Odgovoril ji je: Alah ustvari, kar hoče. Ako kaj sklenc, pa reče: »Bodi« in je.

Mohamed ni bil dosleden, globok mislec, tudi ne izšolan bogoslovec. Zato se nam ni treba čuditi, da so poleg Arijevih in Nestorijevih zmot našli svojo pot v koran tudi orientalsko bujni gnostični apokrifi.

Da je to res, nam bodo pokazali vzporedni teksti.

Pripomniti pa je treba, da se delež, ki ga imajo novozakonski apokrifi na koranu, niti od daleč ne da primerjati z deležem starozakonskih apokrifov in talmudovih zgodb. Medtem ko pripoveduje koran o Abrahamu, Mojzesu in o drugih starozakonskih osebah na mnogih mestih in v dolgih odstavkih in o egiptovskem Jožefu v celi dvanajsti suri, so uporabljeni gnostični apokrifi v precej zmernem obsegu. Le tu pa tam spominja kak daljši ali krajši stavek na apokrifno pripovedko. To razmerje je tembolj zanimivo, ker se sicer Mohamed v svojih verskih in moralčnih naukih v obilni meri drži krščanstva.

Koranske apokrifne zgodbe so navedene po kronologiji Marijinega in Kristusovega življenja. Teksti apokrifov so vzeti iz zbirke C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, ed. 2. Lipsiae 1876.

a) Rojstvo Marijino.

Koran:

3, 31: Falammā uḡaḡa' athā qālat rabbi 'innī uḡaḡa'tuhā 'unṡā uḡa'innī sammajtuhā Marjama —
—⁶¹

Apokrifi:

Ev. de Nativitate Mariae c. 5. Tisch. 115: Concepit ergo Anna et peperit filiam et — — — parentis vocabant nomen eius Mariam. — Prim. tudi Ev. Pseudo-Mat. c. 4. Tisch. 61, in Protoev. Jac. c. 5. Tisch. 12.

b) Marijina zaroka.

3, 39: Uamā kunta ladajhum 'iḡ julqūna 'aqlāmahum 'ajjuhūm jakfulu Marjama uamā kunta ladajhim 'iḡ jaḡtaṡimūna.⁶²

Ev. Pseudo-Mat. c. 8. Tisch. 66 nasl. (vsebina): Veliki duhoven je zbral vse neoženjene može Judovega rodu, med njimi tudi Jožefa, da so položili svoje palice pred Gospoda v Najsvetejše — — — In drugi dan je iz Jožefove palice zletel golob. Jožefa pa ni bilo — — — In morali so ga klicati.

c) Marijino oznanenje.

3, 37, 40, 42: Iā Marjama, 'inna l-lāha ṡtafāki uḡaḡahharaki

Ev. de Nativ. Mar. c. 9. Tisch. 119 nasl.: Ave Maria,

⁶¹ In nisi bil poleg (pravi Alah Mohamedu), ko so vrgli svoje palice, in imenovala sem jo Marijo.

⁶² In nisi bil poleg (pravi Alah Mohamedu), ko so vrgli svoje palice, kateri izmed njih bi skrbel za Marijo, in nisi bil poleg, ko so se pripravili.

uṣṭafāki 'alā nisā'i l-'ālimīna —
— 'inna l-lāha jubašširuki bikali-
mati minhu smuhu l-masīḥu 'Isā
bnu Marjāmu ṣadḏīhan fī d-dunjā
ṣal-'aḥīrati ṣamina l-mukarrabīna
— —⁶³

Qālat rabbi 'annā jakūnu lf
ṣaladun ṣalam jamsasni bašarun.⁶⁴
Prim. tudi 19, 20.

19, 17, 18: Fa'arsalna ilajhā
rūḥanā fatamaṭala lahā bašaran
ṣaḥījan. Qālat 'inni 'a'ūḏu bir-
rahmāni 'in kunta taḥījan.⁶⁵

virgo Domini gratissima, virgo
gratia plena — — benedicta tu
prae omnibus mulieribus, bene-
dicta prae omnibus haecenus ho-
minibus — —. Protoev. Jac. c. 11.
Tisch. 23: καὶ καλήσεις τὸ ὄνομα
αὐτοῦ Ἰησοῦν — —. — Ev. de
Nativ. Mar. c. 9. Tisch. 119: Hic
erit magnus, quia dominabitur a
mari usque ad mare — — Ev.
Pseudo-Mat. c. 9. Tisch. 70: — —
Paries regem, qui imperet in terra
et in caelo — —. — Ev. de Nativ.
Mar. c. 9. Tisch. 119: Maria re-
spondit: Quomodo istud fieri potest
cum ipsa virum iuxta votum meum
numquam cognosco. Ev. Pseudo-
Mat. c. 9. Tisch. 70: Ingressus est
ad eam juvenis. Quem videns
Maria expavescit — —

d) Jezusovo rojstvo.

19, 23 — 25: Fa'adžā'ahā
l-maḥaḏu 'ilā džiḏ'i n-naḥlati
faqālat jā lajtani mittu qabla hāḏā
ṣakuntu nasjan mansījan. Fanā-
dāhā min taḥtiḥā 'allā taḥzani
qad dža'ala rabbuka taḥtaki sa-
riijan. Uahuzzi 'ilajka bidžiḏ'i
n-naḥlati tusāqiṭ 'alajka ruṭaban
hanījan.⁶⁶

Ev. Pseudo-Mat. c. 20. Tisch.
87: Quiescam paululum sub umbra
huius palmae. Et dixit: Desidero
si fieri potest ut ex fructibus huius
palmae percipiam. Et dixit Joseph
— — Non vides, quanta sit alti-
tudinis palma ista et tu de palmae
fructibus cogitas edere. Ego magis
de aquae penuria cogito — —
Et dixit Jesus ad palmam: Flectere
arbor et de fructibus tuis refice
matrem meam — — Et dixit
Jesus: Aperi autem ex radicibus
tuis venam et fluent ex ea aquae
ad satietatem nostram.

⁶³ O Marija, resnično, Alah si je tebe izbral kot najboljšo in te je očistil izmed žena celega sveta... Alah ti oznanuje svojo besedo, njegovo ime je Jezus, sin Marijin, slaven bo na tem in na onem svetu.

⁶⁴ Rekla je: Kako bom rodila, ko se me ni dotaknil noben moški?

⁶⁵ In poslali smo k njej svojega duha in smo ga naredili podobnega lepemu mladeniču. Dejala je: Moje zavetje je Usmiljeni, če se bojiš Boga.

⁶⁶ In prišle so ji porodne bolečine ob deblo palmovega drevesa. Rekla je: O da bi bila umrla, preden je prišlo (to trpljenje) nad mene, pa bi ne čutila ničesar. In zaklical ji je glas otrokov: Ne žaluj, kajti napravil ti je tvoj gospod studenec. In skloni k sebi deblo palmovega drevesa, usulo bo nate svežih zrelih dateljnov.

e) Jezus govori v zibeli.

3, 41: Uajukallimu n-nāsa
ft l-mahdi ūakahlan.⁶⁷

19, 30, 31: Qālū kajfa nu-
kallimu man kāna ft l-mahdi
ṣabijjan Qāla 'inni 'abdu l-lāhi
— —⁶⁸

Ev. Infantiae Salvat. arabic.
c. 1. Tisch. 181: Invenimus in
libro Josephi pontificis — —
Dixit ille Jesum locutum esse,
et quidem cum in cullis jaceret
— — — Ego sum Jesus Filius
Dei —

f) Jezus dela čudeže.

4, 43: 'Inni 'ahluqu jakum
mina t-t'ni kahaj'ati t-tajri fa'an-
fuhu f'hi fajakūnu tajran bi'i'dni
l-lāhi.⁶⁹

Ev. Thomae lat. c. 4. Tisch.
167: Jesus iterum tollebat de luto
— — et fecit ex eo 12 passeress
— — Et apertis manibus prae-
cepit passeribus dicens: recedite
in altum et volate — — et vo-
lantes ceperunt clamando laudare
Deum — —.

g) Jezusova smrt.

4, 156: Uamā qatalūhu ūama
ṣalabūhu ūalakīn ṣubbiha lahum
ūa'inna l-laqlna 'ahtalafū f'hi laft
šakkin minhu mā lahum bihi min
'ilmin 'illā t-tibā-'a dz-dzanni ūamā
qatalūhu jaqlnan bal rafa'ahu
l-āhu 'ilajhi.⁷⁰

Irenaeus, Contra haeres. l. 1.
c. 24. n. 4. PG 7, 677 (Gnosis
Basilidis): Et gentibus apparuisse
eum in terra hominem — —. Qua
propter neque passum eum sed
Simonem quendam Cyrenaeum
angariatum portasse crucem eius
pro eo, et hunc secundum igno-
rantiam et errore crucifixum,
transfiguratum ab eo, ut puta-
retur, ipse esse Jesus. — Epipha-
nius, Adv. Haer. l. 1. tom. 2. haer.
24. n. 3. PG 41, 312 nasl.: *Καὶ*
αὐτὸς (ὁ Βασιλίδης) — — δοξάζει
— — οὐχὶ Ἰησοῦν πεπονθέναι,
ἀλλὰ Σίμωνα τὸν Κυρηναῖον —
— ἡγγάρευσάν τινα Σίμωνα βασ-
τάσαι τὸν σταυρὸν — — καὶ

⁶⁷ In govoril bo ljudem v zibeli in v poznih letih.

⁶⁸ Dejali so: Kako bomo govorili z njim, ki je še v zibeli otrok. In rekel je: Resnično, jaz sem služabnik božji.

⁶⁹ Resnično, naredil vam bom iz gline kakor podobe ptičev in dahnil bom vanje, pa bodo ptiči s privoljenjem Alahovim.

⁷⁰ In niso ga umorili in niso ga križali, ampak zamenjan jim je bil s podobnim in zares, ki so se motili glede njega, so ostali v negotovosti zastran njegove osebe in nič niso vedeli, ampak le domnevali so in niso ga križali v resnici — —. In Alah ga je vzel k sebi.

φησιν ἐκεῖνον ἐν τῷ βαστάζειν τὸν σταυρὸν μεταμορφωθέναι εἰς τὸ ἑαυτοῦ εἶδος καὶ ἑαυτὸν εἰς τὸν Σίμωνα καὶ ἀντὶ ἑαυτοῦ παραδεδοχέναι Σίμωνα εἰς τὸ σταυρωθῆναι — ὁ δὲ Σίμων ἐσταυρώθη καὶ οὐχ ὁ Χριστός. Αὐτὸς δὲ ἀνέστη εἰς τὰ ἐπουράνια.

Vtis, ki ga naredijo koranske apokrifne zgodbe na bravca, se popolnoma strinja s tem, kar sicer vemo o Mohamedu. Sam apokrifov ni bral, — kakor tudi kanoničnih knjig ni bral, — to je videti koranskemu tekstu. Pripoveduje jih, kakor bi kdo pripovedoval zgodbo, o kateri se spominja, da jo je nekje čul. Vendar pa se mora pripoznati, da so si koranske in apokrifne zgodbe nedvomno tesno sorodne. Zato smemo trditi, da so posnete po gnostičnih apokrifih.

Namenoma sem se izogibal vsem kombinacijam in domnevanjem, kje in kdaj in od koga je dobil Mohamed svoje arianske, nestorianske in gnostične nazore o Kristusu in Mariji. Da so bile dane krajevne in časovne možnosti za stik med Mohamedom in imenovanimi herezijami, o tem priča zgodovina poznejšega gnosticizma, arianizma ter zlasti nestorianizma v Siriji in Arabiji.

Toda to je vprašanje za sebe. Ta razprava hoče le na podlagi korana samega pokazati na novo pot do njegovih virov: na tesno sorodstvo Mohamedove kristologije in mariologije s tremi največjimi herezijami srednjega Orienta.



Ivan Petar Bock D. I. — Sarajevo:

Misna liturgija rimska o Euharistiji kao „izvoru svake svetosti“.

(Testimonia Missalis Romani de Eucharistia, quatenus est »Fons omnis sanctitatis«.)

Synopsis. — Introductio. — 1. De gravi momento in dies magis florentium studiorum liturgicorum pro vita practica christiana (Platz), imprimisque pro ipsa dogmatica theologia provehenda circa doctrinam Ecclesiae et s. Thomae de Eucharistia »omnis sanctitatis fonte« et »unico ac salutari remedio«. — 2. Duplex gravis error Doctoris secus »eximii«, Suarezii, impedit, quominus ipsum huic doctrinae adversantem tuto sequamur. Status quaestionis elucidatur, quatenus Eucharistia non solum in actione sacrificali, sed etiam permanentiter ut corpus ac sanguis Christi sacrificatus et tum sacramentaliter tum spiritualiter participatus asseritur esse fons applicativus omnium meritorum sacrificii crucis ideoque, spectata Christi humanitate, causa instrumentalis principalis atque universalis singularum gratiarum, quae ex subordinatis obiectivis et subiectivis salutis mediis, praesertim ceteris sacramentis, fluunt. — 3. Efficientia sacramentorum ut »organicarum Christi mystici actionum« illustratur per

analogiam actionum Christi viatoris miraculosarum. Sicut extensio manus, vox... Christi erant causae instrumentales secundariae, pro significatione sua modificantes, sanationum et resuscitationum miraculosarum, humanitas autem Christi causa instrumentalis principalis et universalis ipsius vitae et sanitatis: sic etiam Christus eucharisticus, ut caput corporis mystici in sacrificio et in sacramento, est pretium totius salutis nostrae applicatum, adeoque causa universalis et principalis ipsius vitae supernaturalis, scilicet gratiae sanctificantis infusae in singulis sacramentis, realiter tamen non distinctae a gratiis propriis »sacramentalibus« singulorum aliorum sacramentorum, quae ideo non univoce, sed solum analogice, licet vere et proprie, dicuntur »sacramenta«, relate ad »sacramentum sacramentorum« (de la Taille). Quo sensu vero iam Lugo agnoverit »efficaciam quandam universalem« huius sacrificii.

I. Argumentum: Textus liturgici generales, quibus Eucharistia simpliciter et universalis talis fons asseritur, idque

1. formaliter: Oratio canonis »Supplices«...; antiqua Secreta: »...quoties huius hostiae commemoratio celebratur, toties opus nostrae redemptionis exercetur...«, et similes; Postc. in f. S. Mariae Magd.: »Sumpto unico ac salutari remedio...«; quo sensu hoc sit intelligendum; Secreta in f. S. Ign. Loy.: »mysteria, in quibus omnis sanctitatis fontem constituisti...«, quae verba non mere specificative, sed reduplicative de Eucharistia dicuntur;

2. virtualiter et aequivalenter: a) Textus, quibus »fructus redemptionis« simpliciter ascribitur Eucharistiae; — b) textus, quibus haec mysteria simpliciter dicuntur »sacramenta salutis nostrae« et similia; — c) textus, quibus Eucharistia dicitur vita nostra, »sacramenta, per quae veraciter vivimus«, »vegetamur«; — d) sicut gloria Dei est summus finis latreuticus Eucharistiae, sic summus fructus (et finis secundarius) est participatio fructuum redemptionis vel unio cum Christo in consortio divinae naturae et sanctificatio nostra (Kramp). Varii textus, qui hunc universalem fructum extollunt. Verbis Secretae: »...purget a vitiis et ad coelestia dona perducatur« assignantur duo quasi extremi anuli in longa catena specialium fructuum. Tria notanda ad verba P. Kramp: a) De »huius aquae et vini mysterio«. — β) Extremos anulos in longa serie fructuum missae nominando Kramp implicite concedit Eucharistiam esse causam applicativam universalem, cum extra illam seriem nullae habeantur gratiae. — γ) Sacrificio ut tali adscribuntur hi fructus; nam communio non est independens in se valor; utpote participatio fructuum sacrificii. Concordat hoc tamen cum illa doctrina, quae sicut aliis sacramentis, sic etiam communioni qua tali certos fructus immediatos adscribit. Liturgia catholica sacrificium simul cum communionem considerat ut unum mysterium salvificum et ideo saepius etiam communionem attribuit quae stricte pertinent ad sacrificium, sed sub alio et alio respectu. Cf. antiphonam: »O sacrum convivium« et 1 Cor 11, 26. Scilicet sacrificium Christi et Ecclesiae liquidat et applicat nobis quasi in actu primo fructus redemptionis; ope vero communionis et aliorum sacramentorum ac sacramentalium et mediorum salutis, etiam subiectivorum, singuli fructus singulis fidelibus vivis et defunctis etiam in actu secundo applicantur. Distinctius fortasse de la Taille loquitur »de activa appropriatione litationis salutiferae Christi et efficaciae propitiatoriae in sacrificio, et in sacramentis »de passiva receptione bonorum a Deo per Christum nobis pro sacrificio retributorum.« Omnisque talis effectus salutaris, in quantum promovet »unitatem corporis mystici« vel »rem sacramenti Eucharistiae« (S. Thom.), est vel sacramentalis participatio sacrificii (sacramentalis communio), vel mere spiritualis, sive sensu solum habituali in infantibus baptizatis, sive sensu etiam actuali in adultis iustis. Sic igitur »Eucharistia recte dicitur representatio viae qua Ecclesia et singulae animae veniunt ad Deum« (Casel), vel »memoria Domini«. Per Eucharistiam enim et in Eucharistia Dominus vivit in Ecclesia; et »fractio panis« pro christianis antiquis non est sola memoria praeteriti

sacrifici sed viva participatio coenae praesentis Christi atque anticipatio coelestis convivii.

Confirmatur liturgica doctrina proposita imprimis claris verbis Catechismi Romani (p. II, c. 4, n. 47 s), ubi sub imagine »fontis et rivulorum« etiam innuitur distinctio inter universalem causam applicativam ipsius »aquae salientis in vitam aeternam« et inter speciales causas dependentes gratiarum »sacramentalium«, scilicet absolutionis, irrigationis etc., ita tamen, ut Eucharistia simul cum aliis sacramentis intelligatur una causa adaequata.

II. Argumentum speciale et inductivum, quo Eucharistia demonstratur esse fons gratiarum singulorum sacramentorum et aliorum mediorum salutis. Praesertim vero:

A. Conspicuo generali ostenditur intima connexio inter ritum Eucharistiae et ritus aliorum sacramentorum ac sacramentalium, quae connexio non est solum localis, temporalis et causae finalis, sed etiam causae efficientis universalis. Gihr: »Haec connexio intima exhibet nobis, quomodo omnis benedictio, omnis gratia et consecratio ex sacrificio eucharistico quodammodo fluat.«

B. Speciatim nexus effective causalis inter Eucharistiam et baptismum demonstratur: 1. Ex scrutiniis catechumenorum; cf. Gelasianum et varios antiquos libros Pontificales: »...huius sacrificii tribus operatione (electos) mundari...« — 2. Baptismus simul cum liturgia totius octavae Paschalis ab Ecclesia consideratur velut unus ritus completus propter universalem causalitatem Eucharistiae. Cf. Postc. fer. IV. p. Pascha: »... ab omni vetustate purgatos sacramenti tui... perceptio in novam transferat creaturam.« Profundior ratio interna explicatur a P. de la Taille. — 3. Secreta fer. VI. p. Pascha: »... quas (hostias) et pro renatorum expiatione peccati deferimus« (Guéranger). Cf. intercalationem in canonem per Oct. Pasch. et Pent. pro renatis. — 4. Ritus Paschalis aspergendi aquam lustralem »Vidi aquam« symbolica imagine ostendit nexum causalem inter aquas baptismi defluentes ex sanctuario et virtutem Sanguinis Agni eucharistici (Guéranger). — 5. Impletur secundum Missale in Eucharistia vaticinium Is. 12, 3—6 (Haurientis aquas...); et etiam quoad applicativum sacrificium valet Hebr. 9, 22. 23 »Sine sanguinis effusione non fit remissio.« Symbolice hoc ostendit nos simul cum Christo esse sacrificandos in altari, unde omnis honor Deo et omnis salus hominibus exsurgit. Confirmatur hoc effato S. Cyrilli Alex.

Uvod.¹

1. Moderni pokret euharistični urodio je novim pokretom liturgičnim pod nadahnućem i okriljem euharističnog i liturgičnog pape Pija X. Gotovo u svim zemljama sve se ljepše razvija zanimanje samih svjetovnjaka i velikih masa katoličkog pučana-

¹ **Literatura.** — U prilog tezi služila su mi uz Missale Romanum (ed. 13. Ratisbonae 1899), uz gelazijanski (Assemani, Codex liturgicus eccl. univ. t. I. Romae 1751) i gregorijanski sakramentarij (Migne, PL 78) te uz rimski katehizam (ed. Venetiis 1781) i djela sv. Tome Akv. (Opp. omn. voll. 24. Parmae 1852—69) osobito ova djela: O. Casel O. S. B., Das Gedächtnis des Herrn in der altchr. Liturgie (Ecl. orans II). Freiburg i. B. 1919; N. Gihl, Das hl. Meßopfer. Freiburg i. B. 1897; Dom P. Guéranger, Das Kirchenjahr (übers. v. J. B. Heinrich. 15 Bde) Mainz 1874 do 1902; A. Hammenstedt O. S. B., Die Liturgie als Erlebnis (Ecl. orans III). Freiburg i. B. 1919; J. Kramp S. J., Meßliturgie und Gottesreich (Ecl. orans VI—VIII). Freiburg i. B. 1921; J. Kramp S. J., Die Opferanschauungen der röm. Meßliturgie. Regensburg 1921; E. Lingens S. J., Die innere Schönheit des Christentums (Erg. Hefte d. St. a. M.-Laach 64). Freiburg i. B. 1895; J. Nicolussi, S. S. S., Die Notwendigkeit der Eucharistie. Bozen 1917; J. Nicolussi, Die Wirkungen der hl. Eucha-

stva za starodrevnu misnu liturgiju. Napose u rimskom misalu gledaju danas pravu duhovnu riznicu i rudokop zlata nebeskoga. Pučko izdanje prijevoda misne knjige od benediktinca Schotta doživjelo je nakladu od 350.000 primjeraka. Sličan se pokret širi i u Francuskoj. Tako n. pr. Pacary piše o obraćeniku Josipu Lotteu: »Svoj život sjedinjuje s misom, i najmilija mu je knjiga misal.« Sam Lotte piše: »Dobro pratiti misu, nije li u tom sva pobožnost? Svoj život točno dovesti u sklad s misom, nije li to čitava kršćanska savršenost i najuzvišenija mistika?«²

I doista, potpunim se pravom toliko cijeni liturgija, poimence pak rimski misal. Jer što pobožnim razmatranjem dublje kopamo u starodревним rovovima ove crkvene liturgije, to više novih zlatnih žila otkrivamo. A njima se silno može obogatiti i ascetično-kršćanski život i dušobrižnička praksa i znanstvena bogoslovljiva.

Prije svega čeznuće za organičnim, uzajamnim vezama, koje je u modernom metežu rasklimanog svijeta obuzelo sve bolje duhove i krugove, nalazi ovdje svoje milje i omilje. »Prakršćanski duh molitve,« veli Herman Platz,³ podigao je doista na granitnom temelju objavljene istine divan kosmos duhovne ljepote. Diljem tisućljeća molitva Bogu posvećenih duša talasa se po svetoj liturgiji i njezinim nabožnim gregorijanskim napjevima. Kao što na prvi dan, tako i sada euharistični Krist stoji usred ove duhovne realnosti, a milost njegova poput vječnog mosta spaja grješni svijet s nebom našega čeznuća. To je teocentrični kosmos, za kojim toliko žude duše, koje skapavaju u antropocentričnom svijetu... Nijedna se radost ne da isporučiti s onom, što ju prouzrokuje otkriće liturgičnog kosmosa. Tu je vrhovno dobro sveudilj nazočno, gdje nosi i hrani sve ude božanskom puninom te svim dobrima ovoga svijeta određuje primjereno mjesto. Jedinstvo svih »svetih« (krštenih) međusobno i u Kristu, zajednica ili općinstvo nebeske i zemaljske »Crkve« temelj je organičnosti u liturgiji. Životni je dah ovog organa (*ōrganov*) milost, t. j. život božanski, zajednica bivstva Božjega. U liturgiji pak imamo riz-

ristie. Bozen 1918; E. Springer, Die Eucharistie als Quelle aller Gnaden. Pastor bonus 1917/18, 481—494; Über den Begriff des geistigen Genusses der Eucharistie. Pastor bonus 1919/20, 311—326; Erklärung von Joh. 6, 52 b—59, Theol.-prakt. Quartalschrift 1918, 98—111.

Kad sam ovu raspravu već dao u cenzuru, stiže mom kolegi o. Springeru izvrsno i opširno djelo o. Mavricija de la Taille S. J., profesora na greg. sveučilištu u Rimu: *Mysterium fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio et sacramento* (Paris 1921). Po njegovim temeljitim dogmatičnim razlaganjima upotpunio sam naknadno svoju raspravu na više mjesta. Ostale spise, koje sam upotrebio, spominjem u samoj raspravi. Lijepi prijevod »Rimski Misal«, što ga je priredio dr. Dragutin Kniewald kao prvi hvale vrijedni plod liturgičnog pokreta u Hrvatskoj, stigao mi je tek iza predaje rukopisa uredništvu.

² Hrvatska prosvjeta VIII knj. II (1921) 351.

³ Hochland 1915/16, str. 64 ss.

nicu i posrednicu ove milosti, ne samo kao vanjski oblik, nego kao živi »organ«. Ta spojna realnost između Boga i duša prikazuje se posvijetljenom oku tako grandioznom i dragocjenom, te sve druge realnosti s ovoga stajališta vrijede samo još u liturgičnom smislu. Svako biće i žiće, svako djelovanje i nadanje dolazi do vrijednosti i zamašaja tek u onoj mjeri, u kojoj se, direktno ili indirektno, svijesno ili nesvijesno, daje uvrstiti u divni sklad pobožnosti i ljubavi, nade i zanosa, vjernosti i preobraženja, pa tisućama i milijunima zajedničke odanosti, koja se raspiruje razmatranjem i pjevanjem jednih istih liturgičnih tekstova i napjeva, poštivanjem jednih istih liturgičnih propisa i predaja. Tom skladu duševnom služi simfonija riječi i zvukova, miomirisa i boja, znakova i kretanja, koji ovršeni prema liturgičnim propisima u duhu prakršćanske svesrdne bogoljubnosti, prikazuju ponajsavršenije remek-djelo umjetnosti.

Optimistični naturalizam i monizam, tehničko-materijalistična hiperkultura bijahu u nama silno zamračili i kanoti izbrisali svijest naših grijeha i potrebnog očišćavanja duševnoga. Po njihovu kalupu bijaše i filozofija moderna skrojila svoju etiku, koja je htjela da se razvije onkraj granica dobra i zla. Stradali smo svi više manje poradi ove sve slabije svijesti svojih grijeha, poradi ovog neorganičnog rastvaranja, u kojem je duša naša kanoti zaboravila na svoja kraljevska prava i dužnosti. Tko se sprijatelji s duhom liturgije, taj će malo po malo, ali sigurno ozdraviti od ove savremene bolesti, što ju je rat već donekle izliječio. Liturgija bo tako neumornom ozbiljnošću doziva nam u pamet činjenicu naše grješnosti, tako često zahtijeva od nas ispovijed grijeha, tako načelno postavlja očišćenje od grijeha kao preduvjet našega preobraženja, te mora nestati stare mitavosti i površnosti, i opet lebde nam pred očima nebeski ciljevi naši. Svijet (saeculum) i gizdu njegovu (pompa) opet shvaćamo u smislu prakršćanstva.⁴

U sredini između stanja grijeha i preobraženja nalazi se euharistična žrtva, koja je vrela i vrhunac svakog liturgičnog posredovanja milosti, i oko koje se vijuga molitva u neprestanoj čežnji za milošću. Liturgija nam u toj divnoj žrtvi pruža realnost, koja nam u svako vrijeme predočuje jezgru i temelj novog stvorenja, žrtveni čin na Golgoti, na međi vremena.

Po krjeposti tajinstvene solidarnosti, koja uzajamno spaja Krista i sve ljude, također žrtva pojedinaca stiže pravi svoj smisao i zamašaj, a tragika grješne duše dolazi do organskog razuzlaja. Pripojivši se sveopćoj žrtvi pri tihom širenju kra-

⁴ U taj smisao nas ponešto upućuje euharistična molitva »Nauke dvanaest apostola«: »Spomeni se, Gospode, Crkve svoje, da je oslobođiš od svakoga zla i da je usavršiš u ljubavi svojoj. Posveti je i sakupi sa četiri vjetra u kraljevstvo svoje, što si joj pripravio; tvoja bo je moć i slava uvijek. Dodaj milost i prodi svijet ovaj! Hosana Bogu Davidovu!« (Did. X, 5. 6.)

ljevstva Božjega, u kojem je Krist vrelo, hrana i cilj, također žrtveni život vojnika nije bez dubokog značenja... Svi mi, koji s njima stradamo od duševne žrtve paljenice ovog vremena, zadovoljimo se, što nismo besposleni gledaoci! Pouzdano shvaćajmo svoje patnje i žrtve kao duhovnu misiju..., što nam ga liturgija toliko puta i tako silno stavlja na srce. Čim se, makar i s nekim oklijevanjem, zadubemo u ovu liturgičnu realnost, odmah osjećamo, kako ta atmosfera uspostavlja mir i red u metežu naše duše...

Te misli Platza ove nisu nipošto prolazni izliv osamljene duše, kojoj je ovaj svijet dodijao. Usvojile su ih i stalno ispovijedaju danas stotine hiljada katoličkih svjetovnjaka sviju slojeva i naroda, kako nas uvjerava pogled na sve bogatiju književnost zadnjih godina.

A što je najbolje: Te se misli oslanjaju na posve čvrstu dogmatičnu podlogu, pa je zato i za bogoslova i praktičnog dušobrižnika od prevelikog zamašaja, da uznastoji, kako bi se što bolje prozeo jezgrom svete misne liturgije na duhovnu pobudu svoju i drugih.

Međutim u ovom članku nije nam u prvom redu stalo do praktične primjene na život kršćanski, nego do toga, da utvrdimo i osvijetlimo bogoslovnu nauku o Euharistiji kao »izvoru svake svetosti«⁵ i »jedinom te spasonosnom lijeku«.⁶ Drugim riječima, hoćemo da u sjajnom i posve pouzdanom svijetlu rimske misne liturgije prikazemo i razjasnimo nauku dogmatičnu o sveopćoj kauzalnosti presvete Euharistije. Možemo se to pouzdanije pozvati na ove i mnoge druge liturgične tekstove, što istu nauku uče i sv. Toma Akvinac⁷, rimski katehizam⁸ kao i pape Leon XIII.⁹ i Pijo X.¹⁰ U tom smislu govori i kongregacija oprosta 8. svibnja 1907: »*Spiritualium omnium bonorum fons et caput est procul dubio Sanctissimum Eucharistiae sacramentum, per quod Jesus Christus divitias sui erga homines amoris veluti effudit.*« Ostanemo li kod običnog jasnog smisla tih i sličnih izjava, ne možemo nijekati opće efektivne kauzalnosti Euharistije kao takove.

2. Premda se ova nauka o sveopćoj kauzalnosti i potrebi Euharistije u naše dane sve više širi, to se ipak neki bogoslovi još uvijek u ovom pogledu drže protivne nauke Suarezove, a jasne tekstove crkvene o Euharistiji kao izvoru svih milosti (Catech. Rom.) nastoje prikazati u čudnom i nepotpunom smislu, bez obzira na organski ustroj mističnog tijela Kristova, ne razli-

⁵ *Secr. in festo s. Ignatii Loy.*

⁶ *Postcomm. in f. s. Mariae Magd.: »Sumpto... unico ac salutari remedio, corpore et sanguine tuo pretioso...«*

⁷ *In Io lect. 6 n. 7; In IV Sent. d. 8 q. 1 a. 3 sol. 1; S. th. III q. 65 a. 3 ad 1; III q. 79 a. 3.*

⁸ *P. II c. 4 n. 47.*

⁹ *U okružnici »Mirae caritatis«... 1902.*

¹⁰ *Acta Ap. Sed. IV (1912) 263.*

kujući također dovoljno između žrtve i sakramenta te između čisto duhovnog i duhovno-sakramentalnog primanja svete pričesti. Suarez je istina »doctor eximius« (Benedikt XIV.). Ali u nauci o Euharistiji ne može nam protiv sv. Tome itd. vrijediti kao neoproviziv autoritet, jer je baš u ovom pogledu pao barem u dvije očite i krupne zablude. Svojim omalovaživanjem nutarnje potrebe presvete Euharistije dao se je zavesti, te je sa malo novih školastika tvrdio: »Qui sacramentum Eucharistiae voluntarie in Paschate suscipit, licet ob sacrilegam sumptionem peccare contingat, Ecclesiae praecepto satisfacit...¹¹ Inocent XI. osudio je ovu zabludu u 55. propoziciji g. 1679¹², pa i novi zakonik crkveni uči kontradiktornu nauku u 361. kanonu: »Praecepto communionis recipiendae non satisfacit per sacrilegam communionem.« Druga očita i krupna zabluda Suarezova ovako glasi: »Ridiculum dictu est sacramenta omnia habere efficaciam ab hoc sacrificio incruento, ut sic, aut in illo niti, ut operentur, quia sacramenta solum nituntur in merito et satisfactione Christi, ergo solum nituntur in illo sacrificio, in quo Christus suum meritum et satisfactionem consummavit.«¹³ Suarez ovdje izričito hoće da pobije sv. Tomu, čije riječi s početka također navodi: »Cum hoc sit sacramentum Dominicae passionis, continet in se Christum passum; unde quidquid est effectus Dominicae passionis, est etiam effectus huius sacramenti... Alia sacramenta habent singulares effectus, sed in immolatione huius sacramenti effectus est universalis pro tota Ecclesia, pro vivis et defunctis, quia continetur in ipso causa universalis omnium sacramentorum, qui est Christus.«¹⁴ Toma na ovom mjestu također i dalje temeljito opravdava svoje riječi i unaprijed rješava poteškoću Suarezovu, gdje navodi razlog, što ga je Suarez izostavio: »Nihil enim est aliud hoc sacramentum quam applicatio Dominicae passionis ad nos.« Izričito dakle Toma pretpostavlja križnu žrtvu Kristovu kao meritorno pravrelo svakog otkupljenja i svih milosti Kristovih. No protiv potonjeg novotarskog nazora o jedinosti zaslužnosti smrtne muke Kristove bez posredovanja Crkve uči on ujedno unaprijed, da nam se nijedna milost otkupljenja Kristova ne može primijeniti osim po Euharistiji u tajinstvenom tijelu Crkve.

O. J. Müller D. J.¹⁵ i s njime dr. O. Lutz¹⁶ pozivaju se istina na Suareza (Disp. 9. s. I.). Ali kod bi ujedno uvažili

¹¹ Disp. 70 sect. III n. 2. Ed. Vivès t. XXI 550.

¹² Denzinger-Bannwart, Enchir. symbolorum¹³ n. 1205.

¹³ Disp. 79 sect. I n. 9. Ed. cit. XXI 713.

¹⁴ Disp. 79 sect. I n. 2. Ed. cit. XXI 709; po sv. Tomi In Io 6 lect. 6 n. 7.

¹⁵ De ss. Eucharistia (Oeniponte 1913) 368—372. Djelo nije još »publici iuris«, ali se je ipak faktično raširilo.

¹⁶ Über die Wirkungen und die Notwendigkeit der hl. Eucharistie. Zeitschr. f. kath. Theol. XLIV (1920) 398 sl. 500 nsl. V. također XLIII (1919) 235 sl.

gornje riječi Suarezove i prethodni odgovor sv. Tome na tobožnje poteškoće svoje, uvjerali bi se, da je sam naučitelj andeoski već odavna riješio te poteškoće. Izričito bo razlikuje između Euharistije kao žrtve (in immolatione huius sacramenti) i između samog sakramentalnog primanja; razlikuje također sacramentum secundum se, scilicet in facto esse, id est Corpus et Sanguis sacrificatus, i sacramentum ut cibum in susceptione sacramentali; nadalje izričito razlikuje dva, ne koordinirana, već podređena reda djelatnosti i učinaka, t. j. »singulares effectus« aliorum sacramentorum, i »universalem effectum in immolatione huius sacramenti pro tota Ecclesia, pro vivis et defunctis«. Kao što križna žrtva Kristova kao sveopći zaslužni uzrok svih milosti ne isključuje nipošto drugih posebnih i podređenih uzroka za posredovanje i primjenjivanje pojedinih milosti, kakvi su objektivna sredstva spasa (pojedini sakramenti) i subjektivna sredstva (molitva, dobra djela); tako i misna žrtva kao sveopći aplikativni uzrok ne isključuje onih posebnih uzroka pod sobom, osim ako tko protiv jasne nauke Kristove i Pavlove niječe organični ustroj tajinstvenog tijela Kristova, u kojem se život i djelatnost podređenih organa i uda uzdržaje preko glavnih i sveopćih organa.

3. Razjasnimo ovo različito djelovanje misne žrtve i pojedinih sakramenata ili sredstava spasa još drugom, veoma prikladnom analogijom. Nekoć je Isus na zemlji tvorio svakojaka čudesa i zaslužna djela, služeći se pri tom svojim čovječanstvom kao glavnim organom, i upotrebljavajući ujedno svoje ruke, oči, uši, svoju slinu itd. kao posebne podređene instrumentalne uzroke spasa ili ozdravljenja. Tako n. pr. podređeni uzrok ozdravljenju slijepca od rođenja bijaše slina njegova, pomiješana sa prahom zemaljskim, i ruka njegova, koja je namazala oči slijepčeve. Po sebi se pak razumijeva, da je taj čin potekao od samoga Boga-Čovjeka, koji se ovdje služio svojim čovječanstvom kao glavnim oruđem, a rukom i slinom kao podređenim instrumentima. Gledalo je ne samo oko Kristovo; čulo je ne samo uho njegovo; liječila je ne samo ruka Kristova; govorila su i molila i naučavala ne samo usta Kristova; nego je ujedno te poglavito gledao, čuo, liječio, molio, govorio i naučavao Bog-Čovjek u svojoj čovječjoj naravi. Jedno drugo ne isključuje, nego se obadvoje skladno popunjuje i usavršuje do organičnog čina. Čudotvorna moć kod čudesa Isusovih bijaše dakako njegovo božanstvo. Nu Bog-Čovjek nije tvorio ovih čudesa samo svojim božanstvom, samo mišom svoje božanske volje, premda bi to mogao. Služio se je pri tom i svojim čovječanstvom, svojom čovječjom voljom, a redovito se je uz to služio i ovim ili onim podređenim organom tjelesnim, ili barem ovom te onom riječju svojom. Tako »pruži

ruku . . . i reče gubavcu: Hoću, očisti se!« (Mat. 8, 3.) Isto tako »ustade, zapovjedi vjetrovima i moru (Mat. 8, 26); a nečistom duhu zaprijeti govoreći: Umukni i izidi iz čovjeka!« (Mark. 1, 25.)

Prenesimo sada tu analogiju na djelatnost Kristovu u mističnom tijelu Crkve i osobito na djelatnost njegovu u Euharistiji. Sam bo rimski katehizam¹⁷ upućuje dušobrižnike na tu analogiju, gdje imaju protumačiti vjernicima divne učinke presvete Euharistije. Svi se katolički bogoslovi slažu u nauci, da sveta misna žrtva i sv. sakramenti novozavjetni nisu ništa drugo nego tajinstveni čini mističnoga Krista (actiones Christi mystici) u tijelu Crkve. Glava je i središte ovog mističnog tijela Bog-Čovjek, koji je u tajni utjelovljenja svoju čovječju narav sjedinio sa naravlju božanskom do hipostatičke unije, te i dalje po Euharistiji i drugim sakramentima ekstenzivno i intenzivno sve uže sebi pripaja i prisajedinjuje ostale ljude, primjenjujući u Crkvi i po Crkvi pojedinim vjernicima sve plodove svoje križne žrtve. Stoga apostol piše Kološanima (1, 18; 2, 19): »On je glava a tijela Crkve, koji je početak, prvorođeni iz života, da ima u svemu prvenstvo . . . i od ove glave čitavo tijelo, s pomoću zglavaka i veza sastavljeno, prima prirast za rast u Bogu.« Dakle samo u Crkvi i po Crkvi Krist primjenjuje nam svaki spas, a »izvan Crkve nema spasa«, nema primjenjivanja spasonosnih zasluga Kristovih. Svaka je pak aplikativna spasonosna djelatnost Kristova prema apostolu *organična*¹⁸ unutar tajinstvenog tijela Crkve.

I upravo zato, jer se ovdje radi o *organičnim* i životnim činima vrhunarnim, nema nikakve »apsurdnosti«, nego se ima nužno konstatovati najveća harmonija u tom, što svaka životna djelatnost ovog organizma t. j. tajinstvenog tijela Crkve, u jednu ruku proizlazi od jednog jedinog životnog principa, od jedne duše, od Duha Svetoga ili Duha Kristova, a u drugu se ruku također posreduje i primjenjuje pojedinim podređenim živim organima i udima po jednom glavnom i sveopćem organu, t. j. po euharističnom tijelu Kristovu. Svakako bi ovo organično jedinstvo bilo veoma manjkavo, kad neke životne funkcije ne bi bile ni u kakvoj finalnoj i efektivno-kauzalnoj vezi sa glavnim organom, ili kad u opće ne bi bilo nikakva sveopćeg glavnog organa. Nadalje takov universalni glavni organ ni najmanje ne čini suvišnima ostale posebne i podređene organe niti im radi na uštrb, jer ovdje govorimo o organičnim učincima različitog reda (diversi ordinis). Kao što n. pr. gledanje nije isključivo niti poglavito učinak

¹⁷ P. II c. 4 n. 54.

¹⁸ Kako ističe Lebreton u ocjeni najnovijeg djela oca Mavricija de la Taille D. L. *Mysterium fidei*, »jedinstvo živog organizma« u Crkvi temeljna je ideja, koja nas po uputi same objave Božje vodi do shvaćanja Euharistije kao izvora svih milosti i do spoznaje nutarnje potrebe njezine. (*Etudes* 169 [1921] 186.)

podređenog vidnog živca, nego ujedno nadređenim i efektivno-kauzalnim načinom proizlazi od glavnog i centralnog živčevlja kao glavnog organa: tako i u živom vrhunaravnom organizmu Crkve svaka je životna djelatnost podređenih uda i organa bitno ovisna o Euharistiji, napose o svetoj misnoj žrtvi, po kojoj pojedinim organima i udima svaka životna sila pritječe. I kao što u naravnom čokotu djeluju ne samo skrajnje mladice i tanke žilice, t. zv. brandusi, sakrivenog korijena te pojedini listovi kod pripojenja nove tvari i novih organskih tvorevina, nego je svaka nova stanica, svaki cvijet i svaki plod u svom zametku i razvitku bitno ovisan o životnoj vezi pojedinih loza sa glavnim čokotom: tako i u vrhunaravnom čokotu, mističnom Kristu, svako je novo pripojenje, svaki preporod iz vode i Duha Svetoga... ne samo po sakramentalnoj milosti plod svetog krsta i podređenog krstitelja, namjesnika Krista i Crkve, u koliko krst utapa grješnog čovjeka i briše grijeh, što ne biva bez posvećujuće milosti, nego je ujedno i poglavito plod one milosti Kristove, koja direktno in fieri proizlazi od euharistične glave Crkve u svetoj misnoj žrtvi. Ali uz misnu žrtvu i oltarski sakrament ili predragocjeno tijelo i krv euharističnog Isusa jest i zove se općeniti (aplikativni) uzrok svih plodova spasa, kao što i tijelo Isusovo na križu i krv njegova prolivena jest i zove se cijena za otkupljenje i sveopći (meritorni) uzrok našega spasa, dakako u vezi sa krvnom žrtvom na križu. Cf. hymnum euch. »Adoro te«... »Cuius una stilla« etc. Dakle Euharistija također kao sakrament in facto esse ima se držati za sveopći izvor svih milosti, pa tako ju također slavi liturgija¹⁹ i rimski katehizam.²⁰ Preznamenitu razliku između podređene ili posebne djelatnosti pojedinih sakramenata i između poglavite i sveopće djelatnosti presvete Euharistije premalo je uvažio O. Lutz u svojim gore spomenutim člancima o učincima i potrebi Euharistije.²¹

Sretan sam, što mogu ove misli potvrditi i dalje razjasniti krasnim izvodima o. de la Taille, koji se sam opet ponovno poziva na sv. Tomu. Govoreći o različitoj kauzalnosti Euharistije i drugih sakramenata veli on najprije u opće: »Necesse est, ut ob oculos servetur illa organica unitas complexus causalis, quam in re sacramentaria inculcavit S. Thomas (III. q. 62, a. 5). Deus videlicet cum instrumento hypostatice unito, quae est humanitas Christi, et instrumento secundario ac subordinato, qui est minister exercens ritum sacramentalem, non conflatur nisi unam causam adaequatam significato, unum quid complete enuntians intus et foris effectum: adeo ut per verba atque actionem meam promulgetur externe ad baptizan-

¹⁹ Postcomm. in festo s. Mariae Magd.

²⁰ P. II c. 4 n. 47.

²¹ Zeitschr. f. kath. Theol. XLIV (1920) osobito str. 525.

dum ordinatio ipsa intra Dei mentem existens, et per Dei organum, quae est humanitas Christi, continuata mihi ut Christi organo. Haec dicta sint de causa totali respectu effectus illius primi, qui est res et signum. Qui cum habetur, iam ipse coniungitur superioribus atque coadunatur in ratione causae totalis respectu rei tantum.²²

Prelazeći po tom na različitu kauzalnost Eucharistije i drugih sakramenata, de la Taille piše: »... Si quaeras, sitne illa instrumentalis causalitas, ex parte rei et sacramenti, perfectiva, an dispositiva, respondeo esse perfectivam in Eucharistia, ubi res et signum est corpus ac sanguis Christi, at dispositivam tantum in reliquis sacramentis. Cuius ratio est, quia solum corpus aut sanguis nostrae hostiae »ex seipso« (S. Thom.) significat aut causat gratiam, ut talem, consortium videlicet divinae sanctitatis et vitae. In reliquis autem sacramentis res et signum significant, ex sese, aliquid ad gratiam, ita consideratam, quasi disponens vel ordinatum, quamquam cum gratia materialiter identicum... Quod proinde non nisi per gratiae infusionem inducitur, veluti superimpendente Eucharistia. Proprie autem vocatur istud gratia sacramentalis.

Huc igitur pertinet ordo, qui attenditur inter gratiae sanctificantis proprietatem et proprietatem gratiae sacramentalis. Scl. sacramentalis gratia intelligitur addere aliquid super gratiam sanctificantem nostram, ut talem (III. q. 62 a, 2); non tamen aliter realiter ab ea distinctum, sed ratione tantum (III q. 62 a. 2 ad 3); sine quo utique potest esse gratia; (In IV Sent. . 1 q. 1 a. 4, 5); quod autem cum adest, ad ipsam gratiam pertinet (De verit. 9. 27 a. 5 ad 12 — fin.): sicut ad unam vitam hominis unumque principium vitale pertinet extensio animae ad varias sensitivi ac vegetativi ordinis functiones, inducta per plures dispositiones organicas, vel etiam refectio plagarum circumligatarum fasciis unguentisque oblitaram.

Pro quanto autem extensio illa gratiae in particulares sacramentorum fines ratione est posterior gratiae, ut tali, intelligitur quasi resultans ex gratia (In IV Sent. d. 1 q. 1 a.) Pro quanto vero se habet ad gratiam ut remotio vel praeoccupatio obicis, vel si quid eiusmodi, intelligitur quasi disponens ad gratiam (De verit. q. 27 a. 7). . . . Sic igitur Eucharistiae causalitas superponitur causalitati aliorum sacramentorum ut dispositivae perfectivae; et hac de causa dicitur consummare reliqua sacramenta (De verit. q. 27 a. 4 c. fin.).

Intelligitur ex dictis, cur non solum reliqua sacramenta, in causando, ab Eucharistia dependeant (eo quod dispositivum non continuatur effectui nisi sub perfectivo); sed etiam cur Eucharistia ipsa non sine aliis sacramentis causet; non enim forma

²² Mysterium fidei 583 bilješka 1.

induci potest sine dispositionibus ad eam, pro data occasione, requisitis; nec proinde sine baptismo et (ubi opus est) poenitentia, Eucharistia formam vitae spiritualis inducet, nec contemperabit vitam spirituales in fines reliquorum sacramentorum sine ipsis...²³

Toj bitno različitoj i nadređenoj kauzalnosti ne će se čuditi tkogod ima na umu, da »ništa ne posvećuje ljude osim žrtve našega spasa. Euharistija je pak baš ova žrtva, i to u svojoj ulozi žrtve, koja je i prikazana i ima se participirati. Drugi pak sakramenti tako na svoj način znače ovu žrtvu, da ipak nisu sama žrtva niti dio njezin, već nešto, što potječe od nje te se odnosi na nju. Euharistija je dakle nešto nepodijeljeno (imparticipatum quid) u kategoriji sakramenta; ostali pak sakramenti, kao ovisni i podređeni, nisu u jednakom (univoce), nego samo u analogičnom, premda u istinitom i pravom smislu sakramenti kao i Euharistija...²⁴ Prema tomu Pseudo-Dionizije zove Euharisfiju također »sakramenat sakramenata« (τελετῶν τελετήν), u koliko daje drugim sakramentima uspješnu snagu, da (vjernike) s Bogom sjedine po milosti i tako da svaki (sakramenat) djeluje svoj učinak po milosti...²⁵

Već je kardinal de Lugo neku universalnu efektivnu kauzalnost misne žrtve protiv Suareza priznao, kad je pisao: »Aliqui videntur in hoc sacrificio agnoscere efficaciam quandam universalem qua concurrat ex opere operato ad omnes effectus gratiae quos Christus per passionem suam meruit nobis, quacumque ratione illi fiant. Pro qua sententia Suarez sect. 1. in princ. affert s. Thomam sect. 6. in 6. Joannis et Ruardum... Sed ii in alio sensu loquuntur et quidem vero; scilicet in hoc sacrificio esse aptitudinem universalem qua possit ad omnes gratias et effectus applicari, neque eius virtutem alligari ad unum vel alterum genus, sed esse indifferentem ad omnes morbos, necessitates, gratias etc.... Cum autem haec applicatio (missae) fiat per sacrificium in ordine ad ponendos cum effectu fructus passionis Christi, non potest esse ita universalis ad omnes effectus; non enim ponuntur omnes, sed aliqui determinati; non est ergo hoc sacrificium in actu secundo causa universalis, praesertim cum Christus voluerit eius reiterationem et frequentiam.« Dakako ne tvrdimo istodobne universalne ili beskrajne plodnosti in actu secundo u svakoj pojedinoj misnoj žrtvi. Ali s druge strane tvrdimo sa sv. Tomom, da sv. misa krije u sebi ne samo universalnu prikladnost, kojom se može primijeniti na sve milosti i plodove, nego doista faktični universalni uzrok svih milosti, koji u organičnoj

²³ Mysterium fidei 583 a.

²⁴ Mysterium fidei 498 b.

²⁵ Mysterium fidei 575 nsl.

²⁶ De Euch. Disp. 19, sect. 9 n. 134.

vezi sa podređenim uzrocima primjenjuje sad ove sad one milosti, ali tako, da se nijedan plod spasa ne primjenjuje ljudima osim preko ove žrtve.

I. Općenita liturگیčna svjedočanstva.

1. Pošto je stanje našeg prijepornog pitanja dovoljno razjašnjeno, pristupimo sada direktnim dokazima svoje teze. Najprije ćemo pretresti takove liturگیčne tekstove, koji posve općenito ili izričito ili virtualno i ekvivalentno, prikazuju Euharistiju kao izvor svih milosti. Zatim ćemo se napose redom osvrnuti na one tekstove, u kojima misna knjiga prikazuje Euharistiju kao općeniti izvor svih milosti pojedinih sakramenata i sakramentalata te i pojedinih subjektivnih sredstava spasa. Gdje se dadne prigoda, nastojat ćemo ujedno, da riješimo još preostale poteškoće i prigovore.

Po složnom mnijenju svih liturگیka misni kanon spada na najstarije dijelove liturگیje te siže do prvih stoljeća. Svakako već u gelazijanskom sakramentaru nalazimo među ostalim i poznatu molitvu: »Supplices te rogamus... Ponizno te molimo, svemoguću Bože, daj da se ovo (ovi žrtveni darovi naši) ²⁷ po rukama svetog anđela tvoga prinese na uzvišeni oltar tvoj pred božanskim veličanstvom tvojim; da kojigod primimo iz ove zajednice oltara presveto tijelo i krv Sina tvojega, budemo napunjeni svakim blagoslovom nebeskim i milošću (omni benedictione coelesti et gratia repleamur)...« Kao što u zadnjoj molitvi misnog kanona misnik držeći u ruci euharistično tijelo govori: »Po njemu (Kristu Gospodinu) i s njime i u njemu je tebi Bogu Ocu svemogućemu u jedinstvu Duha Svetoga svaka čast i slava, i gloria, omnīs honor et gloria«, naime u ovoj žrtvi euharističnoj, s kojom se mora sjediniti svaka druga čast i slava, da bude prijatna Bogu i njega dostojna: tako i u molitvi »Supplices« prizivamo na sebe obilje nebeskih darova po kreposti ove žrtve euharistične prikazane i po živoj zajednici ovog oltara u svetoj pričesti. Pričest se u liturگیji crkvenoj redovito ne smatra kao »samostalna olina« (Kramp), nego kao sastavni integralni dio i dopunjak svete žrtve, u koliko je ta »zajednica tijela i krvi Gospodnje« baš izvršna i poglavita primjena plodova te žrtve euharistične. Obzirom na sve druge plodove spasa možemo se pravom pozvati na riječ Pavlovu: »Koji nije poštedio vlastitog Sina svojega, nego ga je predao za sve nas: kako nam nije i sve s njime poklonio (Rimlj. 8, 32)?« Što ovdje vrijedi o sveopćem karakteru zaslužne žrtve Kristove na križu, to jednako vrijedi o sveopćem karakteru aplikativne žrtve euhari-

²⁷ N. G i h r, Das heilige Meßopfer 7.⁸ (Freiburg i. B. 1902) § 61. Cf. S. Thom., III, q. 83, a. 4 ad 9.

stične, barem što se tiče vrijednosti te žrtve i ploda njezina i in actu primo, makar i plod pojedinih svetih misa za vjernike bio ograničen in actu secundo.

S pravom dakle o. Josip Kramp D. J. zove ovu žrtvu »djelom otkupljenja u permanenciji«. ²⁸ A prastara sekreta, što ju nalazimo već u Gregorijanskom sakramentariju kao oratio super oblata (Hebd. 11. post Pentec., PL 78, 180) krasno daje oduška vjeri prakršćanstva u tu istinu. Ta sekreta uvrštena je sada u misu devete nedjelje po Duhovima i glasi: »Concede nobis... haec digne frequentare mysteria, quia quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur«. Već je rimski katehizam (II. c. 4. q. 78.) upozorio na dokaznu moć ovog liturgičnog teksta obzirom na mirovnu žrtvu. Kako bi se »djelo našega otkupljenja ovršilo« kod svake misne žrtve, kad ne bi ujedno svaka misa u sebi krila sve plodove otkupljenja i poglavito nam primijenila također one plodove, koji podređenim načinom potječu iz drugih sakramenata i sredstava spasa? Sveti Grgur Veliki ponovno daje oduška istoj misli. ²⁹ I drugdje misna liturgija ističe misnu žrtvu kao obnovu krvne žrtve na križu, n. pr. u sekreti na svetkovinu sv. Kamila (18. Jul.): »Hostia immaculata, qua illud D. N. J. Ch. immensae caritatis opus renovamus.« U sekreti noći Bijele nedjelje riječi »continua nostrae reparationis operatio« isto znače.

Što je misnik u molitvi »Supplices« isprošio za sve dionike misne žrtve i stola Gospodnjega, to napose za sebe prosi u srednjoj molitvi neposredno prije svete pričesti. Ta je molitva tek kasnije uvedena, jer je Gelazijanski i Gregorijanski sakramentari još ne poznaju. I ovdje treba istaknuti sveopći značaj isprošenih milosti. Najprije se spominje zaslužni uzrok svega otkupljenja: »Domine Jesu Christe, ... qui ... per mortem tuam mundum vivificasti.« Zatim se ističe aplikacija općenita misnih plodova, mirovnih i pozitivnih, samom svećeniku: »Libera me per hoc sacrosanctum corpus et sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus meis et universis malis; et fac me tuis semper inhaerere mandatis et a te numquam separari permittas...« A sve ovo prosi misnik po kreposti nazočnog i prikazanog euharističnog tijela i krvi Gospodinove. Neki bi htjeli izmaknuti dokaznoj moći ovih in sličnih tekstova, govoreći, da se taj sveopći plod ne pripisuje Euharistiji kao takovoj, nego u opće Sinu Božjemu, u koliko nam je po žrtvi svoga tijela i krvi na križu sve to zaslužio te i sada s neba sve to primjenjuje. Ali to znači: ignorirati doslovni tekst takovih molitava i unijeti u njih, što nikako ne stoji u tekstu.

²⁸ »Zur Liturgie der röm. Messe.« Stimmen der Zeit. Bd. 101 (1921) 128.

²⁹ Vidi n. pr. Hom. in evang. 1. II, hom. 37, n. 7 (PL 76, 1279); Dialog. 1. IV, c. 58 (PL 77, 425).

Da se takovo arbitrarno tumačenje posve onemogućí, dodajmo još drugu sekretu »inter orationes diversas«, gdje se uz sličnu općenitost plodova za svu Crkvu pregnantno ističe baš »krepост ovog sakramenta« kao efektivno-aplikativni uzrok: »Exaudi nos, Deus salutaris noster, ut per huius sacramenti virtutem a cunctis nos mentis et corporis hostibus tuearis, gratiam tribuens in praesenti et gloriam in futuro.«

Preznamenita je također za našu tezu krasna popričesna molitva na blađdan sv. Marije Magdalene. Po Noëlu Aleksandru³⁰ već se je u vrijeme Inocenta III. slavila svetkovina te svete, premda se u Gregorijanskom sakramentaru ne spominje. Ta molitva glasi: »Sumpto, quaesumus Domine, unico ac salutari remedio, corpore et sanguine tuo pretioso: ab omnibus malis, s. Mariae Magdalenaе patrociniis eruamur.« U koliko je to popričesna molitva, ne može se smisao isključivo na žrtvu protegnuti, nego vrijedi također o sakramentu, t. j. o prikazanom euharističnom tijelu i krvi »in facto esse«; ili ako se proteže na sakramentalnu pričest kao jelo in susceptione, ima se ujedno razumjeti i duhovna pričest.

Pregnantni izraz »Sumpto... unico ac salutari remedio« kao i konkluzija »ab omnibus malis eruamur« dozivaju nam u pamet povijest obraćenja Magdalenina. Riječ »pretioso« kao da nas upozoruje na dragomast,³¹ kojom je ova sveta pokornica pomazala glavu i noge Isusove i tako dala oduška svojoj ljubavi i štovanju prema Sinu Božjemu u njegovoj vidljivoj čovječjoj naravi kao što se ljubezno starala i za poklona vrijedno tijelo Isusovo u grobu.³² Smisao te divne molitve ne može biti drugi nego ovaj: Kao što bez utjelovljenja i tjelesne muke i smrti Isusove nema otkupljenja grješnom rodu ljudskom: tako i bez euharističnog tijela i krvi Kristove i bez blađovanja (barem duhovnoga) toga tijela i krvi nema primjenjivanja plodova spasa pojedinim ljudima, prema riječi Kristovoj: »Zaista, zaista vam kažem, ako ne jedete tijela Sina čovječjega i ne pijete krvi njegove, ne ćete imati (po grčkom izvorniku: nemate) života u sebi« (Iv. 6, 54). Riječi »unicum ac salutare remedium« dakako ne isključuju drugih podređenih i posebnih, također posve nužnih sredstava spasa, kakva su krst, a za odrasle vjera, eventualno sakrament pokore itd.; nego ističu universalni i izvorni značaj euharističnog »vrela svih milosti« (Rimski kat. IV, II. q. 47.), preko kojega iz pravrela krvne žrtve Isusove pritječu nam sva dobra spasa.

To nije samo privatno nagadanje moje, nego neophodno slijedi iz slaganja raznih liturgičnih tekstova. Princip, po kojem

³⁰ Hist. eccl. II. Diss. 17.

³¹ Unguentum pretiosum Mat. 26, 7; unguentum nardi spicati pretiosi Marc. 14, 3; unguentum nardi pistici pretiosum Io. 12, 3.

³² Io. 20, 1. 20. 11—18.

se razni skripturistični tekstovi imaju među sobom složiti, jer Duh Sveti ne može sam sebi protivuriječiti, razmjerno treba također primijeniti na one liturgične tekstove, koji su u općenitoj porabi po svoj Crkvi rimo-katoličkoj, jer Crkva u takovim tekstovima ne može sama sebi protivuriječiti, te se od prvih vremena priznalo načelo: *Legem credendi statuit lex precandi*. Složivši dakle riječ »unicum ac salutare remedium« sa svim drugim liturgičnim tekstovima, i uzevši ujedno za kontrolu nauku skripturističnu te usmenu predaju Crkve i svetih Otaca, koracamo sigurnim putem i uz to lako razabiremo točni i potpun smisao takovih na prvi mah teško razumljivih riječi.

Nanižimo sada onaj tekst iz sekrete mise sv. Ignacija Lojolskoga, koji direktno izražuje našu glavnu propoziciju: »*Ad sint, Domine Deus, oblationibus nostris sancti Ignatii benigna suffragia: ut sacrosancta mysteria, in quibus omnis sanctitatis fontem constituisti, nos quoque in veritate sanctificent.*« Koja su ta »presveta otajstva«? Očito su to ovdje ona otajstva, što ih imaju pripraviti »*oblationes nostrae*«, t. j. euharistične tajne tijela i krvi Kristove. Kada pak Crkva veli, da je Bog u tim tajnama otvorio »vrelom svake svetosti«, i kada ujedno moli, da bi te tajne »i nas u istinu posvetile«, onda jamačno ne smatra ovdje Euharistiju samo u specifikativnom smislu »vrelom svake svetosti«, nego u reduplikativnom, t. j. upravo pod gledištem Euharistije kao takove; a tim se jasno isključuje ono manjkavo shvaćanje, po kojem neki ne će da priznaju Euharistiju kao takovu »vrelom svake svetosti«, nego samo Krista Gospodina, bez obzira na sakramentalne prilike, pod kojima je nazočan u tom otajstvu. Tko tvrdi, da treba istom dokazati, da riječ »*sanctitas*« znači ovdje doista vrhunjavnu svetost i savršenost osobnu, njega bi već i sam izraz »*nos quoque in veritate sanctificent*« imao o tom uvjeriti.

2. Dosada spomenuti liturgični tekstovi izričito i formalno dokazuju, kako je Euharistija doista »vrelom svih milosti«. No uz njih imamo svu silu tekstova, koji barem virtualno i ekvivalentno isto izriču i dokazuju. To su a) takovi tekstovi, u kojima se naprosto »plod otkupljenja« pripisuje Euharistiji kao aplikativnom uzroku. Amo spada prva molitva iz mise Tijelovske, koja se također uvijek moli kod blagoslova sakramentalnoga i poslije podijeljenja sv. pričesti zvan mise: »*Deus qui nobis sub sacramento mirabili... reliquisti, tribue... ita nos Corporis et Sanguinis tui sacra mysteria venerari, ut redemptionis tuae fructum in nobis iugiter sentiamus.*« Najprije se ističe muka Isusova kao zaslužni uzrok spasa, onda živa uspomena njezina u Euharistiji, u koliko će nam ova uz dostojno štovanje naše, što dakako uključuje i revno upotrebljavanje drugih sakramenata i sredstava spasa, vazda primjenjivati »plod otkupljenja«. *Ubi nihil distinguitur, nihil excipitur. Ne ovaj ili onaj*

plod, nego plod otkupljenja u opće pripisuje se ovdje Euharistiji kao uzroku.

Slični su tekstovi: »Sacramentum redemptionis« (Secreta in f. 4 Coronatorum Martyrum, Oct. Omnium SS.); »Per haec veniat... sacramenta nostra redemptionis effectus« (Secr. f. III. post D. III. Quadr.); »Et tua redemptionis facias esse participes« (Postc. in Commem. omnium fidelium defunct.); »Coelestibus refecti mysteriis te... deprecamur..., ut eiusdem (Jesu) redemptionis fructum percipere mereamur« (Postc. in festo ss. 7 Servorum B. M. V., 12 Febr.)

b) Euharistične se tajne ekvivalentno također prikazuju kao izvor svake svetosti, kada se naprosto bez ograničenja zovu »sacramenta salutis nostrae« (Secr. in missa festi S. Ambrosii, 7. Dec.; Secr. 9. orationum diversarum pro defunctis); ili kada se njima pripisuje »pomirenje s Bogom i uspostava našega spasa« (quibus hostiis et te placari voluisti et nobis salutem potenti virtute restitui, Secr. Dom. 21. p. Pent.); nadalje, kad se njihovoj moćnoj djelatnosti pripisuje »očišćenje naše i dolazak k Bogu, praizvoru njihovu« (Haec sacra, resp. haec sacrificia nos, Domine, potenti virtute mundatos ad suum faciant puriores venire principium, Secr. Dom. I. Adv., Secr. fer. II. p. Dom. Palm.) Ovamo spadaju i izrazi »Divini muneris fonte refecti« (Postc. in Solemnit. S. Joseph); »Salutare tuum in nobis mirabiliter hostia operetur« (Secr. D. III. Adv.); »Effectum salvationis tuae (Secr. in festo SS. Viti et SS. 15. Jun.); »Ut nobis tua sacrificia dent salutem« (Postc. Communis Doctorum; cf. Vigil. Omnium Sanctorum); »Illius salutaris capiamus effectum, cuius per haec mysteria pignus accipimus« (Postc. Dom. V. p. Epiph. et fer. III. p. D. I. Quadr.); »Ut hoc idem nobis et sacramenti (= posvećenja) causa sit et salutis« (Postc. f. V. post Cineres et fer. IV. p. Dom. Pass.); »Mystica nobis... prosit oblatio, quae nos et a reatibus nostris expediat et perpetua salvatione confirmet« (Secr. in f. s. Callisti, 14. Oct.); »Tui nos Domine sacramenti libatio sancta restauret et a vetustate purgatos in mysterii salutaris faciat transire consortium« (Postc. f. IV. Quattuor temp. Adv., Post. Dom. I. Quadr.); »Salutaris tui munere satiati« (Postc. fer. IV. Quattuor temp. Adv.); »Haec nobis... prosit oblatio, quam immolando totius mundi tribuisti relaxari delicta« (Secr. f. S. Greg. 12. Martii, Secr. f. S. Leonis II. 28. Jun.).

c) Dodajmo neke liturgične tekstove, u kojima se Euharistija prikazuje naprosto kao uzrok našega života ili kao kruh živi i životni ili životvorni. Već su Punci u vrijeme sv. Augustina Euharistiju direktno nazvali »vita«, život.³³ A istim se izrazom služi sv. Ciril Aleksan-

³³ August., De peccatorum mer. et remiss. I, 24; PL 44, 128.

drijski.³⁴ Jednako sv. Toma govori »panis vivus et vitalis«; »mors est malis, vita bonis« u sekvenciji »Lauda Sion«. To su naučili od Spasitelja, koji prikazuje Euharistiju kao »kruh života« — »za život svijeta« bez ikakva ograničenja, kao tijelo Sina čovječjega, bez čijeg blagovanja »nimate života«. ³⁵ I opet veli: »Kao što mene posla živi Otac, i ja živim Oca radi, i koji jede mene, i on će živjeti mene radi.«³⁶ Već sam doslovni ovaj tekst kao i slični tekst Iv. 5, 26 posve utvrđuju istinu, da se ovdje ne radi samo o daljem čuvanju života, nego također o vječnom principu života Sina Božjega, pa zato dosljedno i o prvom universalnom uzroku euharističnom života vrhunaravnoga kod vjernika.

U ovom potpunom smislu početnog i trajnog universalnog principa i hrane života vrhunaravnog imamo također shvatiti različite liturgične tekstove kao n. pr. prastaru popričesnu molitvu: »Coelestibus, Domine, pasti deliciis: quaesumus, ut semper eadem, per quae veraciter vivimus, appetamus«;³⁷ nadalje: »Vivificationis tuae gratiam consequentes« (Postc. D. 2. p. Pascha); i opet: »Oblatum tibi, Domine, sacrificium vivificet nos semper et muniat (Secr. D. Sexag.; fer. 2. D. 4. Quadr.; Secreta Missae de Passione D.). Isporedi također: »Coelestis vitae munere vegetati« (Postc. Sabb. p. Cineres); »Redemptionis nostrae munere vegetati« (Sabb. in Albis).

d) Svršimo ovaj nepotpuni pregled jednom važnom primjedbom o. K r a m p a D. I. i dotičnim liturgičnim dokazima. Ovaj uvaženi liturgični pisac veli o svrsi misne žrtve:³⁸ »Vrhovna je svrha žrtve bez sumnje slava Božja: Quod singuli obtulerunt ad honorem nominis tui (Dom. V. et VI. p. Pent.)... Nu žrtva tako služi Bogu na slavu te ujedno teži za dobrom ljudskim... I ovo je dobro onih, koji žrtvuju, druga svrha žrtve... Po žrtvi hoćemo da postanemo dionici plodova otkupljenja. Vrhovna pak svrha otkupljenja sjedinjenje je s Kristom po zajednici božanske naravi: Per haec sacrosancta commercia in illius inveniamur forma, in quo tecum est nostra substantia (Secr. Nat. Dom. I. missa, cf. etiam II. missam); — Nos per huius sacrificii veneranda commercia (po zajednici) unius summae divinitatis participes effecisti (Secr. Dom. 4. p. Pascha, Dom. 18. p. Pent.). Put pak do ovog sjedinjenja posvećenje je čovječje: Munera

³⁴ ἡ ζωή, In loh. 10. 26. PG 74. 19.

³⁵ Iv. 6. 53 po grčkom izvorniku.

³⁶ Iv. 6. 57 (58), v. evanđelje Tijelovske mise. Isp. o tom E. Springer D. I., Theol.-prakt. Quartalschrift, 1918, 98—111 i Biblische Zeitschrift XV, 319—334.

³⁷ Postc. D. 6. p. Epiph. et festi S. Philippi Nerii (26. Mai).

³⁸ Die Opferanschauungen der röm. Messliturgie (Regensburg, 1920) 76—77. J. U m b e r g D. I. napada neke druge nazore ovooga pisca, ali ne dira u ovu nauku (Zeitschr. für kath. Theol. 1922, 433—445).

nos oblata sanctificent et te nobis iugiter faciant esse placatum (Fer. VI. p. Dom. 4. Quadr.); — sanctificent nos (Fer. V. p. Dom. 2. Quadr., Dom. 8. p. Pent.); — super has hostias benedictio copiosa descendat, quae et sanctificationem nostram operetur... (Fest. S. Bonif. 5. Jun.); — sanctificationem tuam nobis operare placatus (Secr. f. III. p. Dom. 2. Quadr.). U istoj sekreti razglaba se taj pojam posvećenja: quae (sanctificatio) nos et a terrenis purget vitiis et ad coelestia dona perducatur. S ova dva momenta očišćenja od grijeha i privedenja k vječnom blaženstvu označuju se oba kraja dugog niza posebnih blagodati, što ih želimo postići po žrtvi. Predugo bi bilo, da ih sve nabrojimo; jedva ima koja sekreta, u kojoj se ne bi jedna ili druga blagodat spomenula.

Zanimljivo je pak konstatovati, kako se prema liturgiji ovi plodovi otkupljenja postizavaju po žrtvenim darovima (Opfergaben, oblationibus) i po prikazanju žrtve (Opferdarbringung, actione sacrificali), i to svi bez izuzetka, pače i takovi (plodovi), što ih neke žrtvene teorije isključuju od žrtve kao takove, da ih pripišu svetoj pričesti.³⁹ Liturgija dosljedno provada simbolizam žrtveni: Kao što se žrtveni darovi, kruh i vino,⁴⁰ uzvisuju i pretvaraju u tijelo i krv Kristovu, tako i žrtvujući vjernici imaju po žrtvenom činu biti dionici toga uzvišenja: Muneris praesentis oblatio dignos nos sancta participatione efficiat (Fer. III. p. Pent.); — Munda nos sacrificii praesentis effectu et perforce miseratus ut eius mereamur esse participes (Dom. 16. p. Pent.), imaju postati dionicima božanske naravi istoga Krista, imaju se preobraziti i primiti u mistično tijelo njegovo.«

Popunimo ove zdrave misli Krampove trostrukim dodatkom. a) Zadnje riječi krasno osvjetljuje molitva misnikova kod miješanja vode i vina: »... Da nobis per huius aquae et vini mysterium eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps.« Ovaj pak simbolični obred miješanja vode i vina poglavito nam zorno prikazuje i drugu tajnstvenu istinu, kako se naime i mi (označeni po vodi) imamo žrtvovati sa Kristom⁴¹ (označenim po vinu), da po žrtvi postanemo slike i prilike njegove, jer je to jedini put do savršenog sjedinjenja u vječnom blaženstvu. Pa i ovu misao često izriče liturgija, osobito obzirom na svećenički stalež. Već kod podjeljivanja prezbiterata biskup opominje ređenike: »Agnoscite, quod agitis; imitamini, quod tractatis...« Na to se

³⁹ To se najzgodnije time tumači, što su to posredni plodovi misne žrtve i ujedno neposredni plodovi sakramentalne sv. pričesti kao takove.

⁴⁰ Da li su to žrtveni darovi u pravom i stroгом smislu ili samo u širem smislu pripravnih darova, o tom v. Umberg, l. c. 440.

⁴¹ To je dapače prvobitno značenje ovog simboličnog obreda, kako možemo razabrati iz spisa sv. Ciprijana (ep. 13. V. Kramp, Opferanschauungen der röm. Messlit. 62, Theol. Quartalschrift 102 (1921) 30.

osvrće n. pr. sekreta o sv. Alfonzu Liguoriu (2. Aug.): *Coelesti, Domine I. Ch., sacrificii igne corda nostra in odorem suavitatis exure: qui beato Alphonso Mariae tribuisti et haec mysteria celebrare et per eadem hostiam tibi sanctam se ipsum exhibere. Isp. sličnu sekretu na svetkovinu sv. Pavla od Križa (28. Apr).*

β) Govoreći o dva krajnja momenta očišćenja od grijeha i postignuća vječnog blaženstva, između kojih leži dugi niz posebnih blagodati, što ih želimo postići po misnoj žrtvi, Kramp uključno priznaje, da je sveta misna žrtva na neki bar način izvor svih milosti, jer izvan »onog dugog niza posebnih blagodati« nema drugih milosti za dušu na zemlji i u čistilištu. Ovo se tumačenje riječi o. Krampa slaže također s onim mislima, što ih drugdje⁴² isti pisac razvija, gdje prikazuje »ideju o postanku i rastu kraljevstva milosti Kristove kao prvobitnu i najdublju zamisao liturgije crkvene godine.« Poput sunca u prirodi sveta misna žrtva razvija općenitu životnu djelatnost u svemu kraljevstvu milosti s tom razlikom, što sunce naravno nije začetnik života, jer ga nema, dok je euharistični Krist »kruh života« »za život svijeta«, kruh živi i životni.

γ) Dobro primjećuje Kramp i to, da »se prema liturgiji ovi plodovi otkupljenja postizavaju po žrtvenim darovima i po prikazivanju žrtve, i to svi bez izuzetka, pače i takovi, što ih neke žrtvene teorije isključuju od žrtve kao takove, da ih pripišu svetoj pričesti.« Već smo prije po istom piscu istakli, kako se sveta pričest u liturgiji ne drži za »neovisnu olinu«, nego za integralni dio i dopunjak svete misne žrtve. Sama je bo pričest kao najuža zajednica s Isusom euharističnim najdivniji plod svete misne žrtve, u koliko govorimo o plodovima misnim za ljude, te apstrahiramo međutim o uzvišenijoj latreutičnoj svrsi svete mise obzirom na Boga. No lijepo se daje složiti ova nauka Krampova i same liturgije s onim žrtvenim teorijama, koje istina ne isključuju nijednog ploda milosti od žrtve kao takove, ali opet označuju neke posebne milosti kao plodove sakramentalne svete pričesti. Imajmo na umu, što smo gore govorili o organskom ustroju tajinstvenog tijela Crkve, u kojoj je euharistična žrtva universalni organ i aplikativni sveopći uzrok svih plodova spasa, dok posebni organi u pojedinim sakramentima i sredstvima spasa podjeljuju nam neke posebne »sakramentalne« milosti u ovisnosti od universalnog i poglavitog organa.

U ostalom, i samom euharističnom tijelu i krvi *in facte esse* i blagovanju njihovu, ne samo sakramentalnom, nego i uključno duhovnom, kao potpunoj i svestranoj zajednici svete žrtve euharistične, pripisuju se također u liturgiji isti plodovi kao i misnoj žrtvi, makar i sa različitog gledišta. Isporedi n. pr. gore spomenutu popričesnu molitvu na svetkovinu svete

⁴² Messliturgie und Gottesreich I (Ecclesia orans VI) 9 sl.

Marije Magd. Crkva bo u svojoj liturgiji promatra prikazanje žrtve i svetu pričest kao jedno isto cjelovito euharistično otajstvo. Tako n. pr. glasi popričesna molitva u četvrtak poslije Uskrsa: »Exaudi Domine preces nostras, ut redemptionis nostrae sancta commercia et vitae nobis conferant praesentis auxilium et gaudia sempiterna concilient.« Guéranger-Heinrich⁴³ ovako parafrazira tu molitvu: »Ovo sveto otajstvo (t. j. pričest i sakramentalna i duhovna, ali dakako u vezi najužoj sa misnom žrtvom, bez koje nema opstanka) donosi čovjeku svako dobro: uzdržaje ga na putovanju ovog života i pomaže mu već sada da postigne svoj vječni cilj.« Isporedi također euharističnu antifonu: »O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur.« Premda se tu direktno radi o gozbi svete pričesti, ipak se i žrtveni karakter ovog otajstva spominje: Recolitur memoria passionis eius.« Tako veli i apostol Pavao, gdje ističe naredbu toga otajstva: »Kadgod budete jeli ovaj hljeb i čašu pili, smrt ćete Gospodnju obznanjivati, dok ne dođe (1. Kor. 11, 26). I on shvaća svetu pričest kao zajednicu ili dioništvo ploda žrtve Kristove. Sam žrtveni čin Krista i Crkve na oltaru (kod pretvorbe) primjenjuje nam sve plodove spasa, da tako rekнем, in actu primo,⁴⁴ u koliko se po misnoj žrtvi ti plodovi likvidiraju kao zajedničko dobro Crkve i pojedinih živih uda.

Lingens o tom veli: »Euharističnoj žrtvi Crkva ima zahvaliti, što je ona živo tijelo Isusovo, po kojem odsad može vrhunaravno oživiti također mistične ude njegove. Zaručnica Kristova postala je tim svadbenim darom svoга umirućeg Zaručnika plodna majka vjernika. A to je također jedina (apstraktno shvaćena) životna djelatnost u mističnom tijelu Kristovu, koja se neposredno može pripisati svetoj misi.⁴⁵

Po svetoj pričesti sakramentalnoj kao poglavitom plodu te žrtve i po duhovnoj pričesti te po ostalim sakramentima i objektivnim kao i subjektivnim sredstvima spasa prelaze ti plodovi euharistične žrtve također in actu secundo u posebni posjed pojedinih vjernika prema mjeri njihova sudjelovanja i preodredbe Božje.

O. de la Taille valjda još jasnije ističe tu različitu aplikaciju plodova križa, gdje govori u jednom epilogu (l. c. pg. 616. b): »Noscitur virtus sacrificii crucis applicari per sacrificium missae, ut docet Concilium Trident. (S. 22. c. 1); noscitur etiam applicari per sacramenta, quibus hausta ex latere Christi gratia ad nos derivatur. Applicatio igitur eiusdem virtutis utrimque adest, sed alia et alia. In sacrificio enim

⁴³ Das Kirchenjahr VII, 329.

⁴⁴ Ovdje međutim apstrahiramo od subjektivne djelatnosti pojedinaca kot žrtve.

⁴⁵ Die innere Schönheit des Christentums § 2.

missae activa quaedam appropriatio peragitur litationis salutiferae Christi, et efficaciae propitiatoriae, quam infinitam habuit in remissionem peccatorum. In sacramentis autem passiva fit receptio bonorum a Deo per Christum nobis pro sacrificio retributorum. Illic applicatur nobis virtus qua Christus pro nobis interpellat Patrem; hic virtus qua Christus nos vivificat. Porro per hostiam suam interpellat, et per hostiam suam vivificat. Carne eius immolantia satisfactio exhibetur; carne eius immolata gratia infunditur. Stat Christus, ex virtute suae crucis, advocatus noster repropitiatus nobis Deum, et Dei Sanctus nos incorporans sibi atque sanctificans. Quae omnia complentur Eucharistia: quae est sacrificium nostrum unicum et sacramentum principale quo cetera vegetantur atque cumulantur. Est igitur Eucharistia totius virtutis salutaris ex cruce oriundae collectorium: est salutis pretium, est et regenerationis principium. Eucharistia redimis vitam, quae tibi redditur in Eucharistia. Oblatum Deo, et hominibus collatum, divinum sacramentum omnia in se recapitulat, quae ad crucifixum Christum, de coelo salvantem, pertinent: in quo omnia constant.«

U koliko se pak svaka spasonosna djelatnost, što ju prozrokuju drugi sakramenti i sredstva spasa u pravednicima, ujedno promiče jedinstvo mističnog tijela Kristova, a toliko se ona može zvati i duhovnom pričesti ili barem duhovnim uživanjem i duhovnim sjedinjenjem sa euharističnim Spasiteljem u mističnom tijelu njegovu, bilo da se to događa samo habitualnim⁴⁶ načinom (scl. per habitum gratiae sanctificantis) kao što kod novorođene djece, koja se krste ili krizmaju, bilo da to biva ujedno aktualnim načinom kod odraslih.

Bez ikakve polemične tendencije učeni je benediktinac Odon Casel pri kraju svoje jezgrovite knjižice o »spomenu Gospodinovu u starokršćanskoj liturgiji«⁴⁷ sveo iste misli na ovu izjavu: »Tako je dakle »Eucharistia« prikazivanje puta, na kojem Crkva i pojedina duša dolazi k Bogu. U njoj živi duh onoga, koji je rekao o sebi: Ja sam put, istina i život. Neprestano se izliva kroz Krista prošnja od čovjeka k Bogu, a milost od Boga k čovjeku. Tu se krije najdublji smisao riječi »Eucharistia«, u koliko se zove »spomen Gospodnji«. Po Euharistiji i u Euharistiji Gospodin živi u Crkvi. Kad su kršćani slavili tu spomen - večeru, nije to bilo puka uspomena na nešto, što je nekoć bilo pa prošlo; nipošto, Krist je opet sjedio među njima, on im je sebe davao za hranu. Tako razumijevamo, kako je

⁴⁶ Krivo se veli, da je to »spiritualis communio improprie dicta.« Est proprie dicta, sed in infantibus non nisi habitualis, sicut etiam eorum fides est proprie dicta, sed habitualis, scl. infusa per habitum fidei.

⁴⁷ Das Gedächtnis des Herrn (Ecclesia orans, II) 53.

za prve kršćane gozba Gospodnja, *fractio panis*, prešla u vječnu gozbu usred rajske dvorane, gdje Gospodin obilazi služeći gostima svojim i zasićujući ih slašću svojom.«

Pri kraju ovog prvog glavnog dokaza naše teze utvrdimo ispravno tumačenje spomenutih liturgičnih tekstova još suglasnim riječima uglednog rimskog katehizma, koji se sam u ovoj nauci svojoj poziva na Trid. sabor (S. 13. cp. 2. et 5.), na Sv. Ireneja (Adv. haer. l. 4. c. 34.), na sv. Cirila Aleks. (Lib. 4. in Joh.) i na sv. Tomu (S. theol. III. 9. 79.). Crkva tu veli (P. II. cp. 4. n. 47.): »*Quoniam immensae eius (Eucharistiae) utilitates et fructus nulla oratione explicari possunt, unus aut alter locus a Pastoribus tractandus erit, ut ostendant, quanta in sacrosanctis illis mysteriis bonorum omnium copia et affluentia inclusa sit.*⁴⁸ *Hoc vero aliqua ex parte ita assequuntur, si, omnium sacramentorum vi atque natura patefacta, Eucharistiam fonti, cetera rivulis comparaverint. Vere enim ac necessario fons omnium gratiarum dicenda est, cum fontem ipsum coelestium charismatum et donorum omniumque sacramentorum auctorem Christum Dominum admirabili modo in se contineat, a quo tamquam a fonte ad alia sacramenta, quidquid boni et perfectionis habent, derivatur. Ex hoc igitur divinae gratiae fonte amplissima munera, quae nobis hoc sacramento impertiuntur, facile colligi poterunt.*« Neki bi htjeli izmaknuti dokaznoj moći ovih riječi, tvrdeći: »Istina, izvor je svih milosti Krist, koji je u Euharistiji nazočan, ali ne Krist, u koliko je u Euharistiji nazočan.« Ovo je tumačenje svakako veoma usiljeno, jer se ovdje ex professo radi o plodovima presvete Euharistije, a ne u opće o plodovima Kristovim. Nadalje gore spomenuti liturgični tekstovi upravo iziskuju i potvrđuju reduplikativni smisao Euharistije kao izvora svih milosti. Napokon po slici »a quo (Christo) tamquam a fonte ... ad alia sacramenta ... derivatur« sam je katehizam dovoljno natuknuo riješenje one poteškoće: »Čemu onda drugi sakramenti?« Radi se naime kod Euharistije o vrelu milosti višega, općenitog reda, dok su druga sredstva spasa podređena Euharistiji u organizmu Crkve.

II. Posebni liturgični tekstovi za induktivni dokaz.

Dosada smo iz općenitih, što izričitih i formalnih, što virtualnih i ekvivalentnih svjedočanstava misne liturgije do-

⁴⁸ Radi se tu ne samo o pozitivnom, nego i o mirovnim plodovima Euharistije. Kasnije isti katehizam (n. 79.) napose ističe sveopću, osobito mirovnu djelatnost sv. misne žrtve za sve vjernike žive i mrtve. Nadalje Crkva ovdje o Euharistiji kao sakramentu poglavito govori, premda ne isključivo, dok napose o žrtvi kao takovoj tek kasnije raspravlja.

kazali našu tezu. Preostaje nam dugi niz jednako važnih liturgičnih tekstova, u kojima se napose Euharistija ističe kao općeniti izvor svih pojedinih milosti, što ih vjernici stiču drugim svetim sakramentima, sakramentalima, zagovorom Majke Božje i svetaca, molitvom, trapljenjem i dobrim djelima, u kratko svim objektivnim i subjektivnim sredstvima spasa. Pravom dakle i dosta potpunom indukcijom ili konstatovanjem efektivno-uzročne veze između Euharistije i pojedinih vrhunarnaravnih darova možemo i u potankostima dokazati glavnu tezu i utvrditi nepobitnost njezinu.

A. Prije svega treba nam ovdje u općem pregledu istaknuti mnogostruku liturgičnu vezu između euharistične žrtve i svih drugih vrela milosti. Već u povijesti prakršćanstva vidimo, kako je Crkva redovito podjeljivala svete sakramente i blagoslovine, navješćivala riječ Božju te vršila javne molitve svoje pa kasnije i časoslov u što užoj vezi sa euharističnim liturgijom. Ne radi se tu samo o vremenoj i mjesnoj vezi; ne radi se također samo o finalnom podređivanju svih drugih sredstava spasa pod Euharistiju, koja se općenito priznaje kao *finis et consummatio* (*perfectio*) *omnium sacramentorum et salutis mediorum*. Osim svega toga moramo na temelju same liturgije euharističnoj žrtvi pripisati efektivno-uzročnu vezu sa svim drugim sredstvima spasa, također sa najnužnijim, kakvi su krst, pokora, vjera itd.

Već u prackrvi spajali su krštenje, krizmanje, pričešćivanje, kršćanski nauk i propovijed te zajedničku molitvu lokalno i vremeno sa opsluživanjem euharistične liturgije. Osim toga pod misom pri koncu kanona biskup na Veliki četvrtak blagoslova bolesničko ulje, poslije sv. pričesti svoje posvećuje svetu krizmu i po tom blagoslova ulje katehumena. »Deinde, veli rubrika, *redit ad altare, prosequitur missam, ut in missali habetur...*« U riječima kanona: »*Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedixis et praestas nobis*« imamo još i danas sveudiljnu uspomenu na blagoslov različitih prirodnih proizvoda, što su ih za prvih vijekova donosili u crkvu tik do oltara. N. G i h r u svojoj knjizi »*Das Messopfer*« najprije tumači one riječi o žrtvenim darovima; onda nadovezuje na to: »Još obilatiji i dublji smisao postizavamo, ako kruh i vino, koji se po vanjskim vidljivim prilikama nalaze na oltaru, uzmemo kao zastupnike svih drugih prirodnih proizvoda. Tada bo se Bog, odnosno Isus Krist, ovdje prikazuje kao začetnik i djelitelj svih dobara naravnog i vrhunarnavnog reda. Ovo tumačenje preporučuje nekadanji dosta rašireni običaj, po kojem su na ovom mjestu (kanona) obavljali mnogostruke blagoslovine. U stanovita bo vremena i na stanovite svetkovine blagoslovio misnik neposredno prije ovih riječi (*Per quem haec omnia...*) posebno uvrštenim formularom svakojake, osobito živežne predmete, kao n. pr.

vodu, mlijeko, med, grožde, voće, grah. Kad su ovi blasoveni predmeti tako ležali tik do oltara, mogli su se i sami — dakako u donekle preinačenom smislu — ujedno obuhvatiti i razumjeti pod »svim ovim dobrima, što ih Bog vazda stvara, posvećuje, oživljuje, blagosiva i podjeljuje nama pa Isusu Kristu«. Po tom Gihr spominje preostali obred blagosivanja bolesničkog ulja na Veliki četvrtak te označuje i mistični razlog toj naredbi. »Jamačno, veli, posve dolikuje te nije bez dubokog značenja, što se u kanonu, koji slavi žrtvenu smrt Kristovu, i to baš iza molitve »Nobis quoque peccatoribus«, koja za nas grješnike prosi zajednicu nebeskog blaženstva od milosrđa Božjega, blagosiva ono ulje, čija sakramentalna krepost i milost ima okrijepiti dušu za smrtnu borbu i odstraniti sve ostatke grijeha, t. j. zadnje zapreke ulazu u vječnu slavu. Uski savez takovih blagoslova sa žrtvenom liturgijom predočuje nam istinu, kako svaki blagoslov, svaka milost i posveta (donekle) izvire iz euharistične žrtve.«⁴⁹ Posve odobravamo ograničenje izrečeno u riječi »(donekle)«, u koliko pisac tim uz ovaj općeniti uzrok euharistični svih milosti ne niječe niti pravrela križne žrtve niti potrebe posebnih i podređenih sredstava milosti objektivnih i subjektivnih.

Na Veliki se četvrtak također u prijašnja vremena upravo pod misom obavljala »reconciliatio poenitentium«, a to je uz gore spomenute blagoslovine i uz pranje nogu bio razlog, zašto se je misa onoga dana prije započela, premda je bio posni dan.⁵⁰ Tako su se također od vjkada svi redovi klerički, niži i viši, upravo pod misom podjeljivali, kao što i blagoslov opata, i posveta djevica i krunidba vladara. Pa i sakrament ženidbe ima se redovito podijeliti u crkvi pred oltarom; dapače svečani blagoslov vjenčanika može se i danas samo pod misom obaviti (Cod. iur. can., can. 1101). Premda se sakrament posljednje pomasti ima podijeliti samo pogibeljno oboljelima, dakle redovito izvan crkve i javne službe Božje, to ipak starocrkvene rubrike i ovdje ističu uski odnos ovog sakramenta prema Euharistiji time, što je podjeljivanje svetog ulja i po tom svete popudbine u prijašnja vremena sačinjavalo jedan jedinstveni skupni obred, kao što nam sakramentarij sv. Grgura Velikog posvjedočuje (PL 87, 235): »Deinde (scil. post administrationem extremae unctionis) communicet eum (infirmum) corpore et sanguine Domini. Et sic faciant illi per septem dies, si necessitas fuerit, tam de communione quam et de alio officio; et suscitabit eum Dominus, et si in peccatis fuerit, dimittentur ei...« (Cf. notas Menardi, ibid. n. 915).

⁴⁹ Das heil. Messopfer 7. 8 651 f.

⁵⁰ V. Hug. Menardus, Notae in S. Greg. Magni librum sacramentorum, n. 258 (PL 78, 316): »Hoc die Coenae Domini anticipatur hora (Missarum) propter... poenitentium reconciliationem...«

B. Da upotpunimo ovaj dokaz, promatrajmo sad na temelju same misne liturgije

efektivno - uzročnu vezu Euharistije napose prema pojedinim sakramentima.

1. Obzirom na sveti krst osvrnimo se najprije na misne molitve u dane tako zvanih skrutinija (ispita katehumenâ) prema prastarom sakramentariju Gelazijanskom. Istina, pripravnici za krst pa i sami odabranici (electi) imali su ostaviti crkvu iza predmise ili mise katehumenâ. Ipak se je sveta misna žrtva prikazala i za katehumene; a milosti, što ih je biskup ili misnik kod službe žrtvene njima isprosió, istovjetuju se posve ili djelomice sa milostima svetoga krštenja, samo što je Euharistija uzrok višega reda, t. j. poglaviti i općeniti. To nam jasno pokazuje n. pr. oratio item infra actionem na treću nedjelju korizmenu: »Hanc igitur oblationem, quam tibi offerimus pro famulis tuis, quos ad aeternam vitam et beatum gratiae tuae donum dinumerare, eligere atque vocare dignatus es...«⁵¹ Na petu nedjelju korizmenu prigodom skrutinija glasila je sekreta: »Exaudi nos, omnipotens Deus, et famulos tuos, quos fidei christianae primitiis imbuisti, huius sacrificii tribuas operatione mundari.« Ovi »famuli« bijahu baš odabranici, »electi«, kako to ističe prva molitva iste mise. Dolje (br. 2) ćemo poblize pretesti smisao ove i sličnih molitava obzirom na odnos krsne i euharistične kauzalnosti.

Infra actionem (u kanonu) se također u ovoj misi na petu nedjelju korizmenu uvrstila gore spomenuta molitva »Hanc igitur...« za odabranike. Isti obred sa istim molitvama nalazimo i kasnije, n. pr. u rukopisnom pontifikalu Ecclesiae Pictaviensis (Assemani, Codex liturgicus I, 61.—66.), nadalje u rukopisu »Ordo ad Scrutinium manuscripti monasterii Wertinensis« (Ibid. 73.—76.), u rukopisu »Ordo faciendi catechumenum et Scrutiniorum celebrandorum ex Rituali Romano, quod ex veteri Ecclesiae usu restituit Julius Ant. Sanctorius Casertanus, S. R. E. Cardinalis« (Ib. 92), i opet u trećem, četvrtom, petom i šestom skrutiniju istoga obrednika (ordo; v. ibid. 99—101).

2. Krsni se je obred prije tako rastao sa misnim obredom uskrsnim, te nam i sada još neke misne molitve rimskog misala u uskrsnom tjednu prikazuju jedan jedinstveni skupni obred, pa zato i samoj Euharistiji (kao nadređenom, općenitom i poglavitom uzroku) pripisuju milosti svetoga krštenja.⁵² U tom smislu puno lakše razumijevamo n. pr. popričesnu mc-

⁵¹ Kardinal de Lugo (De Euch. Disput. 19. sect. 10. n. 173—184) protiv Vasqueza opširno dokazuje na temelju ovog ili sličnih liturgičnih tekstova, kako se misna žrtva također za nekrštenike prikazuje.

⁵² Također izvan uskrsne osmine vidimo, gdje se plodovi krštenja pripisuju svetoj pričesti n. pr. u popričesnoj molitvi (Sabb. ante Dom. IV. Quadrag.): »...ut inter eius membra numeremur, cuius corpori communicavimus et sanguini.«

litvu na uskrsnu srijedu: »Ab omni nos, quaesumus Domine, vetustate purgatos sacramenti tui (scl. Eucharistiae) veneranda susceptio in novam transferat creaturam.« Dublji razlog tomu imamo u universalnoj životnoj kauzalnosti Euharistije, koju u odnosu napram krsnoj djelatnosti vrlo temeljito razlaže o. M. de la Taille.⁵³ Tu je taj otac također već unaprijed riješio prigovore O. Lutz a, iznesene u novom članku »Die Lehre des hl. Thomas über die Notwendigkeit der Eucharistie.«⁵⁴ Lutz govori samo ob onim tekstovima Tominim, koji rade o početnoj inkorporaciji Kristu po krštenju i o savršenoj inkorporaciji po sakramentalnoj pričesti. Ali je prešutio one tekstove, gdje sv. Toma pripisuje i početnu inkorporaciju duhovnom uživanju Euharistije ili faktičnoj orijentaciji i želji za svetom pričesti, koja je nerazdruživo spojena sa samim krštenjem. Očito nije uvažio ova dva teksta: »Omnes tenentur saltem spiritualiter manducare, quia hoc est Christo incorporari... Spiritualis autem manducatio includit votum seu desiderium percipiendi hoc sacramentum... et ideo sine voto percipiendi hoc sacramentum non potest homini esse salus; frustra autem esset votum, nisi impleretur, quando opportunitas adesset...«⁵⁵ Opet, gdje odgovara na prigovor, da je po Iv. 6 (Nisi manducaveritis...) tobože de necessitate salutis sakramentalno primanje svete Euharistije: »Augustinus dicit, exponens illud verbum Joannis: „hunc cibum et potum“ (scl. carnis et sanguinis); „societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est Ecclesia in praedestinitis... et fidelibus eius“; unde, sicut ipse dicit in ep. ad Bonifacium⁵⁶: »Nulli est aliquatenus ambigendum, tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque Domini participem fieri, quando in baptisate membrum corporis Christi efficitur; nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiamsi, antequam panem illum comedat et calicem bibat, de hoc saeculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat.«

Lutz nadalje uvažuje samo sakramentalnu pričest, dok bi prema sv. Tomi i s. Ocima jednako morao paziti na duhovno uživanje Euharistije,⁵⁷ gdje hoće da dokaže, da početna inkorporacija tobože nikako ne spada na Euharistiju (str. 31.). — I prije dolaska Kristova te prije naredbe presvete Euharistije mogli su se ljudi inkorporirati Kristu; ali se to nije dogodilo bez nekog duhovnog uživanja

⁵³ Myst. fidei, 557 ss.

⁵⁴ Zeitschrift f. kath. Theol. 1922, 20 ss., osobito 28—31.

⁵⁵ III, q. 80, a. 11 c.

⁵⁶ Tekst nije Augustinov nego Fulgencijev, ep. 12. Ferrando diacono.

⁵⁷ Duhovno uživanje (spiritualis manducatio po sv. Augustinu; crede et manducasti etc. kot pravednika) može se nazvati duhovna pričest u širem smislu, gdje je naime votum implicitum.

euharističnoga, ili bez želje za plodom spasa Kristova. Istina sv. Toma protiv odveć špiritualističnog shvaćanja riječi Kristovih o blagovanju tijela njegova (Iv. 6) dobro razlikuje između duhovnog blagovanja samoga Krista po vjeri i ljubavi bez obzira na Euharistiju i između duhovnog blagovanja Euharistije kao takove.⁵⁸ Ovdje za pojam formalnog duhovnog blagovanja Euharistije zahtijeva, da tko »ima vjeru i ljubav prema Kristu uz pobožnost i odluku, da primi taj sakrament, makar i ne blagovao sakramentalno«.

S druge strane opet valja i ovdje naglasiti načelo sv. Tome: »Štogod je plod žrtve Kristove na križu, jest i plod ove žrtve euharistične.« No i milosti starozavjetnih pravednika anticipirani su plod krvne žrtve Kristove, pa zato i euharistične žrtve, barem faktično i implicite, ako se i nisu tražile te milosti formaliter kao plod Euharistije, dok ova još nije bila naredena. U tom smislu veli apostol Pavao: »Svi su kršteni po Mojsiju u oblaku i u moru (Crvenom); i svi su jeli istu duhovnu hranu i pili isto duhovno pilo [pili su pak iz pećine, koja ih je slijedila (u koliko nije nikad nestalo vode), a pećina bijaše Krist].«⁵⁹

Kao što je ovo krštenje po Mojsiju duhovno, tako je i ovo jelo i pilo u toliko duhovno i tipično, u koliko su mana i voda iz pećine bili primjeri i simboli euharističnog Krista, kad su težili za spasom njegovim, makar i poblize ne znali ništa o Euharistiji. To priznaje i sv. Toma gdje veli: »... Aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum, antequam sacramentaliter sumant: Sed hoc contingit dupliciter: uno modo propter desiderium sumendi ipsum sacramentum... (iam institutum); alio modo propter figuram; sicut dicit Ap. 1 Cor. 10, quod antiqui patres baptizati sunt in nube et in mari, et quod spiritualem escam manducaverunt et spiritualem potum biberunt... Tako i Albertus Magnus po Lutzu u djelcu De venerabili sacramento altaris (p. 17.) veli: »Hanc virtutem sacramenti crediderunt et gustaverunt spiritualiter omnes salvandi ab origine mundi.«

Bez razloga dakle Lutz preko mjere urgira razliku između duhovnog blagovanja Kristova i presv. sakramenta (str. 36—39). Nadalje kada (str. 30.) prigovara, što se u čitavoj kvestiji 69. o plodovima krsta ne spominje nijedanput inkorporacija po

⁵⁸ In 4. dist. 9. q. 1. a. 2, 4.

⁵⁹ 1. Kor. 10, 2.—4.

⁶⁰ III. q. 80, a. 1, ad 3. Kajetan tomu primjećuje: Doctores communiter loquendo instincte vocant spiritualement manducationem Christi et spiritualement manducationem sacramenti Eucharistiae ac si unum idemque essent... cum tamen formaliter loquendo distinguuntur formaliter, quoniam una respicit corpus Christi absolute, altera vero idem corpus Christi mysticum ut sacramento Eucharistiae significatur et confertur (po Lutzu ad S. th., III. 80, 11). To je istina, ali u ovom redu Providnosti Božje prema načelu sv. Tome o općenitosti plodova sv. križa, sakrivenim u svakoj sv. misi, faktično je jedno i drugo posve isto.

Euharistiji, opet ignorira organski ustroj Crkve. Šta bi pisac na to rekao, kad se u specijalnoj raspravi o oku vazda veli, da oko vidi, a nikad se ne kaže, da čovjek vidi ili da kod očinjeg vida poglavito djeluje glavno živčevlje? Bi li takav specijalist zato nijekao glavnu i universalniju kauzalnost n a d r e d e n o g uzroka?

U ostalom prigovor Lutzov o starozavjetnim pravednicima posve je bez predmeta, jer teza o universalnoj kauzalnosti i neophodnoj potrebi Euharistije vrijedi direktno za pretpostavljenu mesijansku ekonomiju spasa u stadiju dovršene bitne konstitucije, kao što i druge dogmatske teze o novozavjetnom kraljestvu Božjem pretpostavljaju gotovu konstituciju Crkve.

A sada dajmo riječ ocu de la Taille: »Respondeo non eodem modo procurari aut significari incorporationem per baptismum atque per Eucharistiam. Eucharistia enim per se ipsam significat incorporationem ad vitam, existens Christi corpus vivum et vitale, nobis per modum cibi appositum. Baptismus autem significat vitam per suum ordinem intrisecum ad Eucharistiam...

Et primo quidem, si symbolismum baptismalem spectemus, duo videmus significari: unum quod significatur agi, alterum quod significatur intendi: primo mortem, deinde vitam, mortem quidem propter vitam, et vitam per mortem. Significatur mortificatio directe secundum se ipsam; significatur vivificatio indirecte, secundum quod finalizat mortem.«

U trećoj bilješci⁶¹ pisac zgodno primjećuje, kako prema apostolu samo za ronjivanje u krsnu vodu ima sakramentalno simbolično značenje (smrti i ukopa), dok iz ronjivanje, kao što nije ni bitno, tako nije ni sakramentalno, nego samo sensu accommodativo simbol uskrsnuća. To i Suarez jasno ističe: »Ad Romanos 6. sola sepultura dicitur proprie ac formaliter repraesentari per baptismum; resurrectio vero solum ex consequente, quatenus illa mors ad hoc ordinatur, ut in novitate vitae ambulemus.«⁶² Oslanjajući se na to načelo, de la Taille dalje veli u tekstu:

»Mori enim demonstratur vitae primi Adami, quae est vita peccati, sicut mortuus est in cruce Christus vitae corruptibili et passibili; in qua similitudinem gerebat et realitatem mortis perpeusus est; nos realitate tenebamur peccati, et similitudinem mortis assumimus, aquarum veluti gurgite sepulti, consepulti autem Christo et commortui.

Sed ideo morimur, ut, conresuscitati Christo glorioso... vivamus secundum iustitiam... Non enim qualibet morte morimur, non in quamlibet mortem baptizamur, sed baptizamur

⁶¹ Myst. fidei 557.

⁶² De bapt. disp. 20, s. 7.

in mortem Christi, morimur morte Christi. Porro Christus non mortuus est, nisi ut vita corruptibili commutaret incorruptibilem. Ideo enim piacularem suam hostiam, agnum qui tollit peccatum mundi, devovit Deo per mortem Sacerdos verus, Christus Dominus, ut in gloria susciperetur a Deo consummatum sacrificium. Non est mors illa nisi transitus ad vitam; phase enim Domini est. Sic etiam mors nostra baptismalis, implantata morti Christi, non est nisi via quaedam ad vitam, qua vivit Deo Christus. In ipsa igitur morte quae designatur, exoratio⁶³ quaedam vitae intellegitur: sicut in sacrificii oblatione exoratio est acceptationis, qua consummetur hostia et consummata participetur, afferens nobis fructum coelestem.

Baptismus igitur (secundum suam vim demonstrativam) est quaedam significatio mortis et consignificatio desiderii vitae.

Interea (spectata causalitate) utrumque per baptismum efficitur, et mors, et vita; non sine appetitu vitae mors, non appetitus vitae sine vita. Quare ad effectum quod attinet, regeneratio quaedam est et nativitas, simul atque mors aut sepultura.

Inferri quidem per baptismum mortem, nemo mirabitur: siquidem repraesentatur inferri, ut diximus; sacramentum autem id efficit, quod significat. Morti autem, quae infertur, inesse ordinem intrinsecum ad vitam, non ampliorem admirationem habet: siquidem morti Christi, cui conformamur, intrinseca est eiusmodi ordinatio.

Pisac iza ovog prekrasnog razlaganja međutim prekida daljno istraživanje, »quomodo intentio illa vitae, in morte nostra baptismali, captet vitam«, da iz Rimlj. 6, 2—10, 1 Pet. 3, 21—42, kao također iz stalne i sjajne tradicije dokaže gornje razlaganje. Po tom (str. 563 b. . .) na temelju iste tradicije dokazuje u drugom članku, kako »se krsna smrt prima poradi želje euharističnog oživljenja«. Stariji bo crkveni pisci razlikujući pojedine plodove krsta i Euharistije, »pripisuju jednomu duhovnu smrt, ukop, raspeće, drugoj uskrsnuće, rođenje, utjelovljenje, premda dobro znaju, da se krštenik samom krštenju i bez sakramentalnog primanja Euharistije utjelovljuje, rada i uskrisuje . . .«

»Vi igitur propriae significationis suae baptismus directe mortificat, sicut vivificat Eucharistia. Mortificatio baptismalis assumitur ob desiderium vitae; vivificatio Eucharistiae contingit illis qui praeintelleguntur mortui. Hoc enim negotium salutis est vitam vita commutare: vita peccati iustitiae vitam; nec abiicitur vita peccati, nisi ut acquiratur vita iustitiae, nec vita iustitiae apprehenditur, nisi abolita vita peccati. Quemadmodum enim immolatio nulla frequentatur nisi intuitu consummationis,

⁶³ Pisac tu misli na 1. Pet. 3, 21; ἐπερωτήματα, interrogatio (bonae conscientiae).

nec consummatio accedit nisi hostiae immolatae; sic nec nos morti Domini piaculari assimilamur, nisi ut vitae eius coelesti conformemur. Per mortem baptismalem nobis conciliamus et, appropriamus propitiationem Dominicae mortis, ut obtingat nobis vivificae hostiae consortium.

Quia autem Eucharistia per se dat vitam quam secundum se emendicat baptismus,⁶⁴ ideo non aegre concludes baptismo appeti Eucharistiam, nec baptizari hominem nisi ut Eucharistia saginetur, sicut scribit Chrysostomus... Cohaerent igitur inter se duo ista sacramenta: baptismo initiatur in Eucharistiam; Eucharistia perficitur baptismus. Mors quam significat baptismus, est via ad vitam quam significat Eucharistia; baptismus est ipse sacramentalis motus in Eucharistiam.⁶⁵

Dokazujući po tom »primanje života u krštenju iz želje Euharistije« pisac dalje razvija 1^o uspješnost zaželjene Euharistije; 2^o kako se sakramentalna želja Euharistije krije u valjanom krštenju; 3^o također u krštenju male djece. Ad 1^m: »Desiderium est motus in rem desideratam, ... (hic) in carnem vivificam Christi, principium nostrum vitale. Sed motus sincerus et efficax in vitam iam est motus vitae; nec deest Christus iis qui in Christum debite tendunt: propterea quod bonitas finis transit in ipsam finis appetitionem... (Cf. S. Th. III. q. 73, a. 3, c)... Et pro tanto dicitur votum apud Deum reputari pro re, quippe quia est spiritualis prehensio vitalis boni.«

Ad 2^m: »... Quippe quia homo baptizatur secundum intentionem fidei. Hoc autem habet christiana fides, quod mors, quam significat baptismus, sit propter vitam adipiscendam, cuius communicatio fructus proprius est Eucharistiae. Unde fit ut secundum fidem baptizati appetatur in ipso baptismo Eucharistiae sacramentum. Absolute enim intendens vitam, ea etiam censetur intendere, ex quibus prostat vita. Sicut igitur sacramentaliter baptismus significat et importat desiderium vitae, sic etiam appetitionem Eucharistiae. Immo non suscipit baptismum homo, nisi quia secundum fidem concupiscit Eucharistiam: adeo desiderium Eucharistiae prius est desiderio baptismi (Cf. S. Th. III, q. 73, a. 5 ad 4)...«

Dakle već želja za krstom uz nužne uvjete sobom donosi život; jer ako si savršeno zaželio krst, već si duhovno blagovao tijelo Kristovo i pio iz boka njegova. Prema tomu krst se može zvati sakramentat smrti, ali ujedno sakramentat želje i duhovne pričesti. Ovu pak želju barem uključnu, koju čovjek ima, kada kod krštenja konformira svoju nakanu sa pravilom vjere, ne

⁶⁴ Čitavo ovo razlaganje pokazuje protiv Lutza (Zeitschr. f. kath. Th. 1922, 34.), kako možemo i u našoj sentenciji po istini tvrditi, da se inkorporiramo po samom krstu, scil. non quatenus significat mortem, sed quatenus consignificat desiderium vitae.

⁶⁵ Od mene podvučeno.

valja shvatiti kao samo uključenu u općenitoj odluci, da tko vrši zapovijedi Božje, poput dijela ove opće odluke. Tako bi ona želja bila samo »*conditio sine qua non*«; u istinu je pak Euharistija pravi uzrok i vrelo života, i zato ju želimo kao nešto pret hodno životu. Stoga pravo velimo, da se život rađa iz želje za Euharistijom, a ne možemo kazati, da se život rađa iz odluke vršiti zapovijedi. Dakle želja za Euharistijom oživljava krsni obred. Vjerojatni simbol toga odnosa imamo u činjenici, što je po općoj nauci sv. Otaca trebalo, da voda jordanska po dodiru tijela Kristova primi moć, kojom bi u nas privela onaj život, što ga imamo zahvaliti tijelu Kristovu. De la Taille to opširno dokazuje iz Otaca i bogoslova, primjenjujući riječi: »Sila je izišla iz njega i iscjeljivala sve.«⁶⁶ Konačno prolazi na tumačenje želje za Euharistijom kod male djece.

3. No prije nego ćemo se napose baviti željom onom kod male djece, istaknimo nekoliko liturgičnih tekstova, koji se sigurno, makar i ne isključivo, protežu također na novokrštenu dječicu te pripisuju Euharistiji plodove samoga krsta. Sekreta uskrsnog petka ovako glasi: »*Hostias, quaesumus Domine, placatus assume, quas et pro renatorum expiatione peccati deferimus, et pro acceleratione coelestis auxilii.*« Guéranger (l. c. 7. sv., str. 350) zgodno tumači tu sekretu ovako: »Sveta Crkva priređuje Bogu žrtvu, koju kani sad prikazati za svoju novorodenu djecu; moli Boga, da bi izbrisao grijeh njihov. Ali je već nestalo toga grijeha (u sv. krštenju). Istina je to; oprani su svi grijesi njihovi u spasosnom kupalu (krštenja). Ali je Bog već unaprijed gledao današnju žrtvu⁶⁷; i tako je milosrđe njegovo uslišalo molbu, koja po vremenu ne bijaše još izrečena.« Schott (*Das Messbuch der hl. Kirche*) u istom smislu točno prevodi onaj izraz »*pro renatorum expiatione peccati*«: »za oproštenje grijeha krštenika« (*zur Entsühnung der Täuflinge*). Možemo tu opet konstatovati, kako Crkva shvaća osmerodnevnu uskrsnu liturgiju skupa sa krsnim obredima kanoni jedan jedini skupni obred. U svijetlu spomenutih liturgičnih molitava također bolje shvaćamo, kako Crkva može odmah iza krštenja uskrsnoga i duhovskoga moliti u kanonu za iste novokrštenike: »*Hanc igitur oblationem . . . quam tibi offerimus pro his quoque, quos regenerare dignatus es ex aqua et Spiritu Sancto, tribuens eis remissionem omnium peccatorum, quaesumus Domine, ut placatus accipias . . .*«

⁶⁶ Valjda možemo simbol tomu odnosu između krsta i Euharistije također gledati u riječima evanđelja: »I odmah izide krv i voda« (Iv. 19, 34), što ih evanđelist toliko naglašuje, po gotovo kad je ona voda ne samo poslije krvi, nego također iz krvi Presvetog Srca istekla. Isp. riječi kod blagoslova krsne vode: »qui te una cum sanguine de latere suo produxit.«

⁶⁷ Istu anticipaciju plodova naših molitava možemo i drugje u liturgiji konstatovati, n. pr. u epiklezi poslije podizanja, u ofertoriju mise de *Requie* itd.

4. Govoreći o uskrsnoj liturgiji hoćemo ovdje također nanižati krasni a tajnstveni obred pokropa svete vode prije pučke mise u uskrsno vrijeme, jer nam taj obred kao simbol očituje dvostruku uzročnu vezu krsne milosti kao ploda: i to, podređenu vezu prema krsnoj vodi, a poglavitu vezu prema krvi Jaganjca Božjega u sv. misi. Poznata je antifona, koja se tom prigodom pjeva ili moli: »Vidi aquam... Vidjeh vodu, gdje je izvimala iz hrama, s desne strane; i svi, kojima je pritekla ta voda, spasiše se i govore: Aleluja, aleluja.« Dom Guéranger⁶⁸ ovako razlaže taj obred: »Kod ovoga pokropa svete vode mislimo na tajnu preporoda, koja se izvršila u uskrsnoj noći na krštenicima; nadalje mislimo, kako smo mi sami postali udi Isusa Krista po vodi, koju je oplodila krv Jaganjčeva i sila Duha Svetoga.« Da se tu radi baš o euharističnoj krvi Jaganjca Božjega, to jasno pokazuje spomen »hrama« i položaj ovog obreda na početku svete mise.

5. Doista u Euharistiji se u potpunoj mjeri ispunjuje proročka riječ: »Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris, et dicetis in die illa: ... Exsulta et lauda, habitatio Sion, quia magnus in medio tui Sanctus Israel« (Is. 12, 3—6; Cf. Postcomm. in festo Pret. Sanguinis D. N. et Postc. in festo S. Pauli a Cruce, 28. Apr.). Tko god revno promisli nakanu Crkve kod isticanja euharistične veze u tajni svetoga krsta kao u drugim sakramentima i sakramentalima, tomu kao da se nameću tipične riječi poslanice Hebrejima: »Krvlju se gotovo sve čisti po zakonu, a bez proljeva krvi nema oproštenja. Tako je trebalo, da se obličja nebeskih (novozavjetnih tajna) takovim (žrtvama) čiste, a sama nebeska (otajstva) boljim žrtvama od ovih« (9, 22—23). Ove bolje žrtvene darove prinio je Isus na oltaru križa. Da pak sebi primijenimo žrtvene plodove njegove, imamo sami sebe žrtvovati u zajednici s njime na nekrvnom oltaru euharističnom, kako to simboličnim načinom krasno osvetljuje obred pomiješanja vode i vina kod prikazanja pa i zakoniti običaj, po kojem se misna žrtva smije prikazati samo na grobovima mučenika ili na takovim oltarima, u koje su uključene moći svetih mučenika. Zgodno dr. Gihl primjećuje k molitvi kanonskoj: »Supplices te rogamus...«: »Na ove žrtvene darove (haec) spada ne samo mistično tijelo Kristovo, t. j. vjernici sa svim bićem i žićem svojim, sa svim molitvama i potrebama, radovima i patnjama, naporima i borbama, — nego i euharistično žrtveno tijelo i žrtvena krv Gospodinova, u koliko mi to prikazujemo.« Samo u vezi s euharističnim Kristom u mističnom tijelu, t. j. u Crkvi njegovoj, iskazuje se Boгу s v a k a č a s t i primjenjuje se nama s v a k i spas.

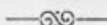
E. Weigl⁶⁹ spominje iz djela Ćirilova »De adoratione in spiritu et veritate« (lib. 16, PG 68, 1016) jednu misao, koja to

⁶⁸ Das Kirchenjahr VII, 57.

⁶⁹ Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien (Mainz 1905) 279.

potvrduje: »Nikakvim drugim načinom, kaže, ne usavršujemo se (τελειούμεθα), nego time, što će nas Bog Otac svuda i svestrano blagohotno primiti u crkvama, gdje nas Krist žrtveni Svećenik prikazuje. Po njemu bo pristupili smo, i on nam je utro novi ulaz u novo stvorenje, pošto je on kao preteča naš ušao u svetinju nad svetinjom i pokazao nam pravi put (žrtvovanja samoга sebe s Kristom).⁷⁰ (Svršit će se.)

⁷⁰ Isporedi neke druge tekstove svetih Otaca (Grğura Niškoga, Ivana Zlatoustoga, Hilarija, Augustina) o universalnom efektivno-uzročnom značaju Euharistije kod o. E. Springera u časopisu Pastor bonus 1917/18, str. 490—491.



Dr. France Kidrič — Ljubljana:

Doneski za zgodovino slovenskega lektionarja in slovenske pridige

od konca srednjega veka do l. 1613. (1699.).

(De lectionario slovenico et de concione slovenica a fine mediі aevi usque ad an. 1613. [1699.] symbolae historicae.)

Gospodu uredniku sem za povabilo, naj priobčim te prinose v »Bogoslovnem Vestniku«, posebno hvaležen, ker želim, da bi sledili mojim doneskom čimprej drugi iz peres takih, katerim prihaja v roke »Bogoslovni Vestnik«, ne pa tudi listi moje stroke. — Obenem s hvaležnostjo ugotavljam pomoč gg. urednika, kolege Lukmana, in bibliotekarja dr. Milka Kosa; prvi je priredil latinski »summariu« ter mi dal za »splošni okvir« marsikak dobrodošli migljaj, zlasti ob iskanju teološke literature; drugi mi je pomagal odstraniti nekoliko paleografskih težkoč.

Summariu. — Quaestio illustranda est, quomodo sacerdotes sloveni pericopas liturgicas intellectui populi proposuerint et quomodo conciones slovenicas paraverint, antequam primum lectionarium dioecesanum slovenicum an. 1613. et prima collectio concionum catholica slovenica an. 1699. evulgata sunt. — 1. Adnotationes generales. Sermones sacros ad populum in lingua vulgari habitos esse constat, etsi concionatores sermones suos latine composuerunt vel collectionibus latinis sermonum ab aliis compositorum adminiculo usi sunt. Ut pericopas biblicas in missa lectas fideles intellexerent, inventa arte typographica libri in lucem edebantur praeter pericopas etiam alias missarum partes in linguas vulgares translatas continentes. Antiquissimi huius generis libri, quantum scire licet, prodierunt an. 1472. italice exaratus, eodem fere tempore germanicus c. an. 1470—73., mox alii complures. Qui libri laicis destinati ab auctoribus privatis publicandi curabantur. Tempore Lutheri inter catholicos consuetudo pericopas in missa latine tantum legendi in dubium non vocabatur, usus in Dalmatia vigens in missa post pericopas latinis legendi vel cantandi versionem earum croatam tacite tolerabatur. Opinari porro licet consuetudinem prae-

legendi ante concionem pericopas in linguam vulgarem translatas eo tempore haud communem atque constantem fuisse. Luthero pericopas in vulgari lingua legendas expostulante, inter catholicos nec a concilio Tridentino decisa est quaestio, utrum textus pericoparum integer in vulgari sermone esset legendus an omnia lectione sensus tantum textus biblici in concione exponendus. Videtur tamen non esse reiicienda opinio Lutheri exemplum in Germaniae catholicos et in nationes vicinas influxum exercuisse, ut pericopae liturgicae in vulgari lingua frequentius concioni praemitterentur. Morem legendi ante concionem pericopas slovenicas saltem a medio saec. 16. hic illic valorem obtinuisse historice comprobari potest. Nondum evulgata slovenica versione catholica lectionarii nec ulla catholica collectione concionum slovenicarum nonnulli sacerdotes sloveni protestantium editionibus bibliorum et postillarum utebantur, plerique tamen, pericopas praelegendas quod attinet, hunc modum observabant, ut ex latino missalis textu eas coram populo viva voce in slovenicam linguam verterent. Praxim hanc testantur marginales notae in nonnullis missalium exemplaribus adiectae difficiliorum locutionum versionem slovenicam exhibentes. In concionibus parandis sacerdotes vel collectionibus latinis utebantur vel integros sermones latine ipsi componebant, ad iuvandam tamen memoriam epitomas slovenicas vel verborum difficiliorum versionem slovenicam adnotabant. Specimina glossarum et epitomarum complura in sequentibus symbolis historicis proponuntur, qui eas scripserint et quo tempore, perquirunt et investigatur. — 2. Evangelium dominicale slovenicum ex a. n. 1573 in cod. 76 bibliothecae publicae Ljubljanaensis. Codex manu scriptus sermones latine compositos continet, quos Balth. Radlič, decanus cap. cathedr. Ljubljanaensis, anno ecclesiastico 1573/74. scripsit et slovenice vel germanice habuit in ecclesia cathedrali. Ad dom. 2. adventus, qua festum s. Nicolai, titularis dictae ecclesiae, celebrabatur, evangelicam pericopen Luc. 21, 25—33 (sec. missale Aquileiense) subiecit in slovenicam linguam translata. Cum aliarum dominicarum pericopae desiderarentur, concludere licet, eas vulgari sermone omnibus dominicis legi non consuevisse. — 3. Glossae slovenicae saec. 16. exeuntis in missali Aquileiensi a. n. 1519. evulgati adiectae (Bibl. publ. Ljubljana. 14.413). Glossae, probabiliter a Ioanne Latomo, canonico Ljubljana., in margine scriptae ad 12 evang. et unam epistolam, singulas phrases slovenice interpretantur. Versio partim concordat cum versionibus Trubariana et Dalmatiniana, partim eis discrepat. — 4. Glossae slovenicae saec. 16. exeunte vel initio saec. 17. adnotatae in missali Aquileiensi a. n. 1517. (Bibl. publ. Ljubljana. 13.760). Glossator, fortasse Mart. Ebenberger, parochus Gornjigradensis, versionem slovenicam multarum locutionum passionis sec. Luc. 22 s. in margine missalis addidit. Versiones Trubarianam et Dalmatinianam legisse et ex eis quaedam memoria retinuisse videtur. — 5. Epitomae slovenicae saec. 16. exeuntis in collectione concionum Ioannis de Verdena O. Min. »Dormi secure«. In parte »De tempore« (ed. Norimbergae 1486) et in parte »De Sanctis« (ed. Norimbergae 1489) vir ignotus ad 17 sermones epitomas slovenicas adnotavit (manus A), alia manus (B) insuper glossulas 8 addidit. Epitomae scriptae sunt post an. 1584., auctor enim bibliorum versionem a Dalmatino factam noverat, sed ultra primum decennium saec. 17. non est ascendendum. (Exemplar libri in bibl. priv. prof. Ad. Robida, Ljubljana.) — Conclusio. Textus nunc primum editi (nn. 2.—5.) et alii quidam prius iam noti conatus solitarii sunt nec demonstrant a fine mediae aevi usque ad initium saec. 17. ullam traditionem litterariam catholicam apud Slovenos viguisse. Praeter conamina haec nota absque dubio alia plura similia facta sunt, quae vel nondum reperta sunt vel temporum iniuria perierunt.

Gre mi za jasen in podprt odgovor na vprašanje, kako je bilo s katoliškim slovenskim lektionarjem in s katoliško slovensko pridigo od konca srednjega veka pa do 1613. leta, ko

se je natisnil prvi oficialni slovenski škofijski lekcionar, oziroma do 1699. leta, ko je sledila tudi prva zbirka tiskanih slovenskih pridig.

1. Splošni okvir.

Zdrav razum je zahteval kategorično, da se je pridigovalo v jeziku, ki so ga poslušalci razumeli. Odstranitve od tega načela, ki se je na teritoriju frankovske države že 813. leta dvakrat oficialno predpisalo: na sinodi v Toursu in na koncilu v Reimsu, so bile tudi v označeni dobi samo izjeme. Pridige, ki so se govorile v narodnem jeziku, so se zapisovale še tudi sedaj navadno v latinščini. Naravna posledica prakse, da je bil latinski tekst vzorec za pripravo govora v narodnem jeziku,¹ so bile narodnojezične glose ali tudi obsežnejši narodnojezični posnetki, ki so si jih napravljali tuintam pridigarji v latinskih tekstih, bodisi tiskanih, bodisi rokopisnih, da so lažje ohranili v spominu izraz, ki so ga s težavo našli.

Za stremljenje, napraviti ljudem tudi nedeljsko lekcijo razumljivo, se je ohranilo iz ranega srednjega veka pač nekoliko prič, ki pa dokazujejo samo sporadično uveljavljanje omenjenega načela.² V zbornikih z razno vsebino, ki so izšli iz starih plenarijev in se deloma tako tudi še imenovali, so se začeli pri romanskih in germanskih narodih že jako rano prevodi nedeljskih in prazniških epistol in evangelijev tudi tiskati: italijanski 1472., nemški 1470.—3., belgijski in nižjesaksonski 1477., španski 1479., danski 1515. leta.³ Do začetka nemške reformacije je eksistirala že cela vrsta teh tiskov, največ pri Nemcih. Ti prevodi ob sebi pa še ne izpričujejo običaja, da se je pred pridigo po vseh cerkvah omenjenih narodov čitala lekcija v narodnem jeziku. Predvsem bi se moralo pričakovati to pri Germanih, kjer sta bila cerkveni in narodni jezik od početka krščanstva različna in zato potreba cerkvenih tekstov v narodnem jeziku a priori večja. Toda tudi nemški prevodi niso oficialno-cerkvena, ampak privatna izdanja, in ravno v njih se tudi poudarja, da se računa na čitatelje iz laikov, ki znajo pač čitati tekste v svojem maternem jeziku, ne umejo pa latinščine (1514, 1516). To potrjujejo tudi dodatki: razlage maše, začetki psalmov, kolekte, glose k evangelijskim tekstom itd.

Ob Luthrovem nastopu je veljal v katoliški cerkvi za oficialno rešen le del našega problema: da se poj liturgična perikopa izpred oltarja samo v latinskem, ne tudi v narodnem jeziku. V tem zmislu se je bila odbila v Baslu prošnja husitov: »Permitti suis ad minus Evangelia, Epistolas et Symbolum in vulgari lingua in missis et ecclesiis coram publico ad excitandam devotionem libertari legi et decantari.« Isto potrjuje tudi polemika, ki jo je naperil 1526. leta proti Luthru pariški profesor Jodocus Clichtoveus: »Omitto, quod plerumque daretur rudi populo graviter errandi occasio, si epistolae sacrae

et evangelia in sermone vernaculo, quando sacra facit sacerdos, eius auribus passim ingerentur. Nempe sententiam aliquam in illis contentam et crude atque sine interpretatione ipsi vulgo obiectam facile quispiam e plebe detorquerent in alienum sensum aut secundum literae dumtaxat sonum acciperet, quae spiritualem latentemque penitus haberet intelligentiam... Nempe in concionibus publicis, quae festis diebus de more habentur, satis superque explicatur (adhibita etiam congrua explicatione) sententia epistolarum et euangeliorum sermone vernaculo toti plebi.«²

Tuintam v Dalmaciji in menda tudi v Bosni, torej v sosesčini hrvatskega glagolizma, je pač obstojal »stari običaj«, da se je pel evangelij, oziroma tudi epistola, med mašo izpred oltarja najprej v latinskem, potem pa tudi v hrvatskem narodnem jeziku,⁴ toda to je bila izjema, katere obseg je naraščal vsled želje, olajšati narodu slovo od cerkvenoslovenske maše. V tem privilegiju enega dela Hrvatov tiči pojasnilo zanimivemu literarnemu pojavu: da se je prevel lekcionar v narodni hrvatski jezik v Kvarneru vsaj že v 14. stoletju, se prepisoval z latinskimi, bosensko-cirilskimi in morebiti tudi glagoljskimi črkami ter se od 1495. l. pa do srede 17. stoletja za katolike v Dalmaciji, Dubrovniku in Bosni vsaj sedemkrat natisnil,⁴ dočim je dobila zagrebška škofija svoj oficialni lekcionar šele 38 let po ljubljanski, Slavonci in ogrski Hrvatje pa šele 1740. leta. Bandalović sicer pravi 1613. l., da je priredil svoj lekcionar »na službu jezika slovinskoga na pomoč onim, koji vele dobro latinsku knjigu nezazumiu«, principialna razlika med »Schiavettom« vsaj v Dalmaciji in kajkavskim lekcionarjem na severu pa je bila ta, da je bil »Schiavetto« predvsem liturgična knjiga, severni lekcionar pa pomagal za običaj čitanja lekcij pred pridigo. In ta običaj se je imel v zagrebški škofiji obenem z oficialnim lekcionarjem po zgledu sosedov pravzaprav šele uvesti, če sem dobro razumel škofa Petretića besede, ki jih je dal 1651. l. svojemu lekcionarju na pot: »... já gledeci na občinzko dobro, te na duhovneh Paztirov potreboctu, jezdem včinil, ove Evangelioe Szlovenzke izpraviti i fampati; vuto ime, da bi nalsi Czirkveni Paztiri, i Prodekatori Szlovenzki, fsvéte Evangelioe iz knyg Szlovenzkeh pred lyucztvom cfteli; poleg obicfaja i návade Prodekatorov Vugerzkeh, Nemfkeh, Czeskeh, i Kranyzkeh; koteri fsvéte Evangelioe vřzaki vu fsvoy jezik imaju preobernene i fampane.«

Luther je zahteval vsaj za ljudstvo lekcijo v narodnem jeziku².

V Tridentu se je 1562. l. od 19. julija naprej v razpravah o maši govorilo tudi o obredih in ceremonijah. V 4. poglavju načrta se je naglašalo, da je primerno pridržati latinski jezik, poudarilo se pa obenem, da je v maši marsikaj, kar bi naj razumeli vsi, kot epistole in evangeliji, ki bi jih naj dušni pastirji

vsaj ob nedeljah in praznikih narodu pojašnjevali.⁵ Zadrski nadškof je opozoril 11. avgusta na običaj, da se v Dalmaciji po latinskem poje evangelij v narodnem jeziku, ter ga označil za »morem minime improbandum«. Prvotni načrt se je v zadnji redakciji, ki je bila sprejeta v seji dne 17. septembra, izdatno predrugačil: načelo, da bi se maša vobče čitala v narodnem jeziku, se je zavrnilo kot neprikladno; o lokalnih običajih, kakršnega je omenil zadrski nadškof, se ni ničesar odločilo; stavek, kjer se je govorilo o pojašnjevanju nedeljskih evangelijev in epistol, je dobil čisto splošno obliko: »...mandat sancta synodus pastoribus et singulis curam animarum gerentibus, ut frequenter inter missarum celebrationem vel per se vel per alios ex iis quae in missa leguntur aliquid exponant, atque inter cetera sanctissimi huius sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus praesertim dominicis et festis« (cap. 8.; cf. etiam can. 9.). Vprašanje načina, kako naj se napravita narodu nedeljski evangelij in nedeljska epistola razumljiva, je ostalo torej tudi po tridentinskem cerkvenem zboru odprto.

Kdaj in kje so se začeli pojavljati n. pr. nemški oficialni ali vsaj poloficialni škofijski lekcionarji, ki so bili določeni za rabo na pridiznici ter se razlikovali od starih plenarijev, imenovanih tudi »Evangelien«, »Evangelienbuch« ali »Postill«, že z dodatki k perikopam (molitve pred in po pridigi, confessio generalis, pesmi, katekizem)?

Ne zdi se mi izključeno, da je pri Nemcih, Čehih in Ogrih, na katere se je pozival 1651. l. v prvi vrsti Petretić, na konsolidacijo in posplošenje običaja, čitati v narodnem jeziku lekcijo pred pridigo, in pa na povečanje skrbi za tisk narodnojezičnih lekcionarjev, bodisi škofijskooficialnih, bodisi privatnih, bolj vplivala potreba tekme z reformacijo, kakor pa določbe tridentinskega cerkvenega zbora. Več na evropski okvir za problem slovenskega lekcionarja danes še ne morem zapisati, ker v Ljubljani ne morem priti do primernih literarnih pripomočkov, sploh niti ugotoviti ne, ali se je o problemu v našem zmislju že kje razpravljalo.⁶

Kjer vprašanje, kako se naj olajša narodu razumevanje lekcije, tudi v škofiji ni bilo urejeno, je imel pridigar prejkoslej izbero, da je prevod dotične lekcije, bodisi samo evangelija ali pa tudi epistole, pred pridigo čital ali se pa omejil samo na razlago v pridigi. Ako je hotel tekst pred pridigo čitati, a ni imel gotovega prevoda pri roki, je moral seveda latinski tekst sproti prevajati. Dobiti so se mogli posebni tiskani latinski lekcionarji kakor tudi zbirke latinskih pridig z dotičnim nedeljskim evangelijem pred vsako pridigo. Tako je opremil n. pr. Anglež Tomaž Stapleton svoj »Promptuarium morale super evangelia dominicalia totius anni«, ki ga je izdal prvič v Antverpenu 1591. leta.⁸ Pridigar, ki ni imel nobenega drugega pomagala, je moral seči po misalu, ako je hotel prevajati lekcijo.

Slovenec sta naklonila novi zakon, torej tudi tekst za perikope, Trubar (1. izdaja 1557—1577, 2. izdaja 1582) in Dalmatin (1584), postile, torej zbirke pridig na osnovi nedeljskih evangelijev, Trubar (1558, 1595), Krelj (1567) in Juričič (1578). V Dalmatinovi bibliji se je nahajal register nedeljskih in prazniških epistol in evangelijev, ki se je od razporedbe oglejskega misala le malo razlikoval. Da so nekateri katoliški slovenski duhovniki v dobi do 1613. l., oziroma 1699. l. res rabili omenjene protestantske knjige, dokazujejo jasni onodobni dokumenti.⁹ Toda prezreti se ne sme, da je bila večina protestantskih slovenskih tiskov vendarle v rokah protestantov, in da so postajale po protireformaciji protestantske knjige tudi vsled sistematičnega uničevanja vedno večja redkost. Tudi po protestantskih objavah je bila večina slovenske duhovščine glede lekcionarja in pridig v slabem položaju, četudi si je sedaj lažje pomagala.

Da se v označenem času tudi po cerkvah med Slovenci ni pridigalo v latinskem jeziku, izvzemši posebne slučaje, ko se je pridigalo samo klerikom ali študentom, o tem ne more biti nobenega dvoma. Za odgovor na vprašanje, ali se v pridigi poleg slovenščine jeziki tujerodnih, kulturno in socialno višje stoječih slojev niso upoštevali tuintam v večji meri, nego je bilo potrebno, še primanjkuje gradiva. Da sta se določila 1533. l. izmed štirih ljubljanskih vikarjev, katerih dolžnost je bila pridigovati v stolnici,¹⁰ dva za nemške pridige, je vsekakor sumljivo.

Da sta bila evangelij in epistola, ki sta se čitela v zvezi s slovensko pridigo, tudi slovenska, je istotako nedvomno. V dobi zadnjih 60 let pred objavo prvega oficialnega lekcionarja se predpolaga v onodobnih dokumentih (a, b, c, d) ta običaj vsaj za gotove slovenske kraje. Tako meri: a) beležka, ki si jo je napisal 1551. l. v stari tiskani knjigi neznan pridigar, na Gorisško: »...scosi gnado inu lubesan Cristusa... zemo mi danas ta sveti euangeli poslusat...«¹¹ Razmere na Gorisškem oziroma Primorskem se odražajo tudi v besedah, ki jih je objavil: b) 1607. l. Alasia da Sommaripa, vodja servitskega samostana v Devinu: »Nel principio della predica li fuol dire l'Evangelio uolgare de verbo ad verbum, ma prima quelle parole, cioe: V ti imene Ochieta Sina, svetiga Duca, Amen. Mui lubefniue poprei ker bofte sliffale ta fueta Euangelia fe bofte dole pocleiclene, inu bofte s' andohtiuo molile an Ochia nas etc. inu Ave Mario etc. tacu rekoch. Finito il Pater etc. Aue fi dice poi levandoli il popolo in piedi: Tacu fe bofte vellelo gore derzale coker fe ie Maria Maigdalena derzala, cadar fo gno bili greke odpuschiene, inu fe bofte inamerouale, stem Inaignin fuetiga crifa. V ti imeni Ochieta, inu fina, inu fuetiga Duca. Amen. Inu bofte postluffalle ta fueta Euangelia coker nam pife,

inu sprichiuie ta lubefniue canzler, inu sluga bosu fant N. na tic N. poftaue, slatinskega, na vas ieffic tacu recoch. Cofi finito l'Euangelio fi dice: Tolica i te beffede danafgniga fuetiga Euangelia po keteric Ochia Bug vlfegamogoch odpufti nam vffe naffic greke, inu criuiffe.«¹² Razmer med k r a n j s k i m i in ū t a j e r s k i m i Slovenci ū ploūno, ūpecialno pa na P l a n i n i, torej vikariatu pod juridiūcijo ljubljanskega ūkofa,¹³ se tiūejo: c) Trubarjeve ugotovitve iz 1557. l.: »Es (Neues Testa- ment) wurd̄t auch den Jungen Windischen Priestern, die zu fr̄uh auss der Schul geflohen sind, darzu dienen, das sie doch den Text der Euangelien auff der Cantzel dem Volk recht vorlesen werden, und nicht unrecht dolmetschen, wie der zu Mampreisch under Cili vor Jahren gethon, der diesen Text: Invenietis Asinam alligatam et Pullum cum ea hett also verdolmetschet: Vi bote eno peruefano oslizo neshli, inu enu pyshzhe per ni.«¹⁴ Na l j u b l j a n s k o ū k o f i j o in ūpecialno na G o r n j i g r a d se nanaūajo: d) predpisi ūkofa Hrena za klerike »Collegii Mariani« v Gornjem gradu iz 1605. l.: »Quando et concio facienda flexis genibus implora gratiam... D. N. Jesu Christi... Postea perleḡe Euangelium et conare illud bene et recte interpretari et explanare Carniolice.«¹⁵

Razen o eksistenci obiūajaja dobimo iz zadnjih treh dokumentov ūe druge ugotovitve ali migljaje: da se je tekst sproti prevajal iz latinūūine v slovenūūino (b, c, d); da so bili ti prevodi tuintam slabi ali naravnost napaūni (c); da se govori samo o prevajanju evangelija (b, c, d) in se torej v zvezi z evangelijem po vsej priliki ni prevajala vedno in povsod tudi epistola. Ali ni poslednja okoliūūina morebiti odmev ūasov, ko se epistolska pridiga menda ni govorila pri glavni sluūbi boūji?¹⁶

Podmena, da so bili latinski literarni pripomoūki za prirejanje slovenskih lekcij in slovenskih pridig v glavnem isti ko pri tisti sosednji duhovūūini, ki je bila v gmotnem in duūevnem oziru opremljena sliūno kakor slovenska, bi ob sebi gotovo ne bila predrzna. Kar sem videl tiskane primerke oglejskega misala iz 1508.,¹⁷ 1517.,¹⁷ in 1519. l.,¹⁷ se mi je vsilila o literarnem pripomoūku za slovenske lekcije misel, ki se je nisem mogel veū iznebiti: da so prevajali slovenski duhovniki evangelij in eventualno tudi epistolo predvsem sproti iz misala, ki je imel takrat majhno priroūno obliko ter se ūisto komodno lahko jemal s seboj na priūnico. Od te domneve do nove naloge je bila pot kratka: ako so slovenski duhovniki lekcijo pred pridigo sproti po misalu prevajali, pridigo pa prirejali ali celo sproti prevajali po latinskih vzorcih, potem je treba za reūitev naūe naloge sistematiūno iskati, ali se ne nahajajo v starih misalih in starih pridigarskih zbornikih slovenske glose k lekcijam in pridigam ali tudi celj teksti. Priobūujem dokaze, kar sem jih dobil za pravilnost svojega sklepanja doslej.

2. Nedeljski evangelij v rokopisu iz 1573. leta.

P. pl. Radics je priobčil že pred več ko 30 leti pod naslovom: **Načrtek za propoved z leta 1573.** Dominica 2 Adventus Euangelium Luc. 21 star slovenski tekst, h kateremu je pripomnil le še toliko, da se nahaja v licejki »rokopis št. 76. Sermones fol. 9.«¹⁸ V objavi ni le slaba transkripcija teksta, ki je v Radicsevih objavah sploh pogosto površna, ampak je napačna tudi vsa literarna oznaka: Radics je namreč po vsej priliki menil, da gre za slovenski načrtek propovedi na osnovi Lukeža 21, dočim gre v resnici za slovenski tekst dotične perikope.

Za 2. adventno (obenem tudi Miklavževo) nedeljo 1573. I si je namreč zabeležil oficialni pridigar ljubljanske stolnice, torej po vsej priliki takratni stolni dekan in generalni vikar Boltežar Radlič, v rokopisnem zborniku, ki si ga je sestavljal v cerkvenem letu 1573—1574, za svojo pridigo tudi slovensko perikopo (po oglejskem misalu Lukež 21).

Na prvi strani omenjenega zbornika latinskih pridig, ki je sedaj last licejske biblioteke v Ljubljani (Ms. 76), je sledeči rokopisni exlibris prečrtan: Michael Petritschitsch, Aetatis suae 18. An / Est meus iste liber, procul hinc discedite fures, / Una nequit dominos res habuifse duos. Pod to beležko pa vrsta, ki jo je pisala ista roka, ni prečrtana; MDL XIX III (= 1573) die vero 19. Martii m. p. Nad exlibrisom se nahaja beležka, ki jo je pisala ista roka, kakor ves ostali tekst, tudi slovenskega, in sicer s črnolom, s katerim je exlibris prečrtan: Pro anno dni 1574.

Da gre za pridige v cerkvenem letu 1573—1574, katerim so pridejane še štiri nove pridige iz naslednjega leta, to dokazujejo letnice v naslovih nekaterih pridig: Dnica prima Adventus annj 1573 Sermo (5 a); Dnica Jubilate In Michelstetn ad primitias Laurentij Tilij die 2. Mai 1574. Contio non est scripta (95 a); Dominica 3 a. (post pentec, 1574) fui in primitiis D. Joannis Lathomi in Völkermarkt Carintiae oppido (114); In sacratissimo festo natalis Dni et dei nostri Jesu christi 1574 (163 a, na prejšnjem mestu je 24. nedelja po binkoštih, zadnja v cerkvenem letu); Dnica in sexagesima anni 1575. In duit habitum religionis S. Dnici Magdalena honesti ac circumspecti D. Clementis Khern, olim civis Labacensis, filia, in Michelstettn, eo fui invitatus, habui sequentem orationem (163 a). In festo ff. et individuae Trinitatis 1575. (172 a).

Tudi trditev, da imamo pred sabo načrte za pridige v ljubljanski stolnici, se da dokazati, in sicer specialno tudi za drugo adventno nedeljo, h kateri spada slovenska evangelijska perikopa: Dnica 2. Adventus et erat festum S. Nicolai. Est aut illo die Patrocinium cathedralis eccl'ae Labac. Sermo (10 a);

Dnica Misericordiae dnj... Hac dnica est dedicatio cathedralis Ecclesiae Labacenlis (91 a). Ljubljanski stolni pridigar je čutil potrebo, v svojem pridigarskem dnevniku nekako v opravičilo zabeležiti, kje je bil ob nedeljah in praznikih, ko ni pridigal v svoji cerkvi: 2. majnika 1574 v Velesovem pri primiciji Lovrenca Tilija (95 a); 3. nedeljo po binkošnih na primiciji Janeza Latoma v Velikovcu (114 a); »sequenti feria 3 a, absolvi capitulares oberndorffenses ab excommunicatione autoritate apostolica« (ib.); na dan Janeza Krstnika je bil menda v Gornjem gradu na primiciji Abrahama Khotscheuerja (ib.);¹⁰ 4. nedeljo po binkošnih ni mogel pridigati, ker se je bil vrnil šele v soboto s potovanja (114 a); 7. nedeljo po binkošnih je bil v Kranju radi denarja; 8. nedeljo po binkošnih (praznik sv. Jakoba) je pridigal v cerkvi sv. Jakoba; 17. nedeljo po binkošnih ni bil razpoložen, ker se je šele vrnil s potovanja (151 b); ob sexagesimi 1575. l. je bil v Velesovem (gl. spredaj str. 156).

Vse te notice pričajo, da avtor teh pridig s slovenskim prevodom perikope vred ni bil le ugleden duhovnik, ki so ga radi vabili za slavnostnega cerkvenega govornika, ampak obenem tudi visok cerkven dostojanstvenik, ki je mogel »autoritate apostolica« celo ves kapitelj od izobčenja odvezati. Da bi bil to isti Miha Petrečič, ki je bil pozneje tik pod 1612. l. sicer kanonik v Novem mestu²⁰, 1573. l. pa po svoji lastni izjavi šele 18 let star, je seveda izključeno. Prečrtani njegov exlibris na tem zborniku si razlagam na drug način: Petrečič si je napravil prazen zvezek ter zabeležil vanj 19. marca 1573. l. svoj exlibris; nato je dobil zvezek še istega leta stolni pridigar, začel vanj novembra 1573. l. zabeleževati pridige za novo cerkveno leto ter prečrtal stari exlibris.

Višnjegorčan Boltežar Radlič je v času od 1573. do 1575. l. med ljubljanskimi duhovniki tista oseba, s katero se da najlažje združiti vse to, kar smo ugotovili za avtorja našega zbornika pridig: bil je stolni dekan in generalni vikar, preden je postal 1579. l. škof ljubljanski;²¹ bil je znamenit slovenski pridigar — nagrobni napis iz 1623. l. pravi, da je bil »Slavice Dicendi peritissimus«;²² Valvasor piše, da je bil »ein sehr beredter und gelehrter Mann, so daß man ihn hin und wieder den Crainerischen Ciceronem genannt«;²³ po Valvasorju je bil v resnici tudi stolni pridigar.²³ Vse govori torej za to, da je Radlič tisti, ki je v času, ko so butali valovi reformacije v Ljubljani že jako visoko, sestavil in govoril omenjene pridige ter prevel in si zapisal tudi slovensko perikopo iz Lukeža 21.²⁴ Pridige same je na pridižnici seveda tudi govoril v slovenskem ali nemškem jeziku, slovensko glosa pa jim je pripisal samo eno: Saneži ga ie en dober mosh (80 a).

Mislím, da ni slučaj, da si je prevel in zabeležil Radlič samo perikopo za glavni praznik svoje cerkve. Da bi bila

tekstovno specialno težka, se ne da trditi. Dvomimo, da bi si bil zabeležil samo eno, če bi bil dosledno čital tudi druge: posamezna evangelijska perikopa v Radličevih pridigah je pač odmev okoliščine, da je mogel pridigar evangelij oziroma tudi epistolo ali pred pridigo v narodnem jeziku čitati ali pa tudi samo razlagati.

Radličeva perikopa iz Lukeža 21 je po latinski predlogi v oglejskem misalu samostojno narejena ter ne spominja na Trubarjev prevod (1557) niti po dikciji niti po ortografiji:

Dñica. 2. Adventus Euangelium Luc. 21. I(n) i(llo) t(empore) d(ixit) J(esus) d(iscipulis) I(uis). Bodo Inamenia, ne Iolnzi, ne Luni, ijnu ne Iueis-gach, ijnu na femli Iftikanie tih ludj, od Imote, tiga morfikiga butlhenia, ijnu ualou fachneiotshi tih ludj, pd Itrachom, ijnu tihakainom, tih ritshi, kir ijmaio priti tshes uus fueit, Sakai te nebelke mothsi fe bodo gibale, ijnu tedai bodo uidili tiga Sijnu tflhoueifkiga, prideiotsh uenim oblaku s' ueliko oblaftio, ijnu tthaltio. Kadar fe pak te ritshi bodo fatlhele deilati, poglejte, ijnu uldignite gori ualhe glauē, lakai ualhe odreifhenie fe perblifhuje, ijnu ijm ie poveidal eno pergliho, Poglejte ne to figo, ijnu ufa driuefsa kadar ufhe lad is febe Iheno, taku ui ueifte de ie blifi tu leitu. Glih taku ui, kadar bote uidili te ritshi fe deilati, veidite de ie blifi tu kraleuftvu bohie. Sa rifnizo ielt uā pouem, de ne mine leta Ihlachta, dokler fe ufe ritshi ne fture. Nebu ijnu femla fe relifje, ampak moie beleide fe ne relifjeio.

3. Slovenske glose iz konca 16. stoletja v misalu iz 1519. leta.

Proti koncu 16. stoletja so nastale v beneški izdaji oglejskega misala iz 1519. l. glose k dvanajstim evangelijem in eni epistoli, in sicer jih je napisal najbrž ljubljanski kanonik Janez Latomus.

Misal (lic. 14413) ima tri rokopisne beležke, ki se nanašajo na posestnike oziroma rabo: 1. Ex dono dñi Matthaēi et Michaelis Lathommi pro memoria quondam Rdi Dñi Joannis eorum confratris canonici Labacensis dono acceptis (notranja stran prve platnice); 2. Die 20. Junii obtuli Deo omnipotenti primum meum Sacrum, Ao. 1574. Dai Bog gnado (koledar, junij); 3. 1595. Jesuitae Labacum venerunt pro collegio erigendo (koledar). Dve izmed navedenih imen Latomov sta izpričani tudi od drugod: Matevž Latomus je bil od 1565. do 1567. l. stolni prošt ljubljanski,²⁴ Janez Latomus je primiciral tretjo nedeljo po binkoštih 1574. l.,²⁵ imel pozneje beneficij kapele sv. Jurija v Ljubljani, bil obenem ljubljanski kanonik ter umrl 1591. l.²⁶ Notica o primiciji v koledarju je torej njegova. Posesniška kronologija našega misala, v kolikor je sploh znana, je po vsej priliki ta: okoli 1566. l. sta posestnika Matevž Latomus (in brat Mihael), potem njun mlajši brat Janez, ki ga je dobil menda še pred ordinacijo, torej pred 20. junijem 1574. l. ter ga obdržal pač do svoje smrti, torej do 1591. leta.

Glosator je poznal oba protestantska prevoda dotičnih evangelijskih tekstov (primeri razprostrto tiskane glose), ven-

dar pa prevajal tudi brez neposrednega oslona na Turbarja ali Dalmatina:

Luk. 21 (fol. 3:2, adv.): *pressura gentium* — bridkoſt tem Haidom (Trubar: tim ludem velika britkust; Dalmatin: bo Ludem britku); *pre confusione sonitus* — grofouitno ſchumenie (Tr.: bodo ſhumeili; Dal.: bodo ſhuméli); *arescentibus hominibus* — doli iemali (Tr.: ludie bodo ... doli iemali, Dal.: Ludje bodo ... sahnili); *virtutes movebuntur* — mozhi gibale (Tr.: mozhi ſe bodo gibale; Dal.: mozhy ſe bodo gibale); *cum potestate* ... maieſtate — mozhio zheſtio (Tr.: lueliko oblaſtio inu zheſtio; Dal.: s' veliko mozhyo inu zhaltjo); *fructus* — berſt ali ſadt (Tr.: berſt; Dal.: bërſt); — *Jan. 2* (23 a: 2, po epif.): *capientes ſingule metretas binas* — te ſo derihale ena uſakatera po duei ali tri uedra (Tr.: te ſo derihale ena vſakatera, po duei oli try veidra; Dal.: te ſo derihale, vſakotera po dvei ali try Veidra). — *Mat. 15* (44 a: 2, in quadrag.): *secessit* — ugenel (Tr.: ſe vgame; Dal.: ſe je vganil); *a finibus* — kraja (Tr.: od kraieu; Dal.: is kraieu); — *Luk. 11* (51 a: 3, in quadrag.): *divisum* — reſdeleno (Tr.: reſdilenu; Dal.: reſdilenu); *dissolabitur* — puſtu (Tr.: bode puſtu; Dal.: puſtu poſtane); *atrium* — duor (Tr.: Duora varuie; Dal.: Dvora varuje); *dispergit* — reſtreſſuie (Tr.: reſtreſſuie; Dal.: reſtreſſa); *iniquosa* — luha (Tr.: luha; Dal.: luha); — *Luk. 11* (111 b; In letania maior): *nolli mihi molestus esse* — napokoia (Tr.: nepokoia; Dal.: nepokoja); — *acta apost. 1* (112 b; aſcenſio domini): *prebuit se ipsum vivum* — iſkaſal — (Tr. ſhiu iſkaſal; Dal.: ſhiu iſkaſal); *in multis argumentis* — inamina (Tr.: sdoltimi inamini; Dal.: ſkusi mnogitera gvihna ſnaminja); — *Luk. 6* (162 a: 4, post. pent.): *mensuram bonam et confertam et coagitatam et super effluentem* — eno polno, ſtreſſeno, obilno, natlazhenomero (Tr.: Eno dobro ſelazhenomero inu ſtreſſeno obilno mero; Dal.: Eno polno, natlazhenomero, potreſſeno inu obilno mero); — *Matevž 7* (167 b: 8, post. pentec.): *de tribulis* — [o]ſadt (Tr.: is oſata; Dal.: is oſetata); — *Luk. 19* (170 a: 10, post. pentec.): *circumdabunt te et coangustabunt te undique et ad terram prosternent te* — obſhrangali, iſtſkali, reſualili (Tr.: bodo ... ſteimi ſhrangami opassouali, inu tebe obleſheio, inu iſtkali bodo od vſeh ſtran inu tebe do tal reſuale; Dal.: bodo ... tebe ... obſhrangali ... oblegli ... iſtkali ... reſvalili); *Jan. 4* (186 a: 21, post. pentec.): *signa et prodigia* — zudeſhe (Tr.: zaihnoiu inu zhudeſſou; Dal.: zaihnoiu inu zhudes); *melius habuerit* — [p]o[b]l[ſ]hal (Tr.: ſe je bil pobulſhal; Dal.: je njemu bilu bujle priſhlu); — *Mat. 18* (187 b: 22, post. pentec.): *dimisit eum* — proſtiga (Tr.: ga puſti proſtiga; Dal.: ga je proſtiga puſtil); *tenens suffocabat eum* *dicens* — tega ie on popadel, ieno ga je dauel ieno rek al (Tr.: tiga on popade, ciaſi tar dau i inu prau; Dal.: on ga je popadil inu ga je daval, inu djal); — *Luk. 1* (216 a; nat. Joannis pabt.): *unde* — odkod (Tr.: koku inu per zhem; Dal.: Për zhim); — *Luk. 1* (217 a; Joannis. pabt. In die ſancto ad publ. miſſam): *nequaquam* — kratko n[ſ]i[k]a[r]j (Tr.: kratku nekar; Dal.: kratku nikâr); *innuebant* — megnilji (Tr.: magneio; Dal. magnili); *divulgabantur* — reſglali (Tr.: ſe reſglali; Dal.: ſe je reſglaliſilu); *posuerunt in corde suo* — k ferze uſeli (Tr.: k serzu vſeli; Dal.: k' ferzi vſeli); — *Mat. 5* (257 b; comm. plurimorum martiyr.): *mites* — krotke (Tr.-Dal.: krotki); *pacifici* — mirni (Tr.-Dal.: Kir myr delaiou); *maledixerint* — imagali (Tr.: kolneio; Dal.: ſhmagaiou).

Radi poznanja Dalmatinove biblije bi mogel izmed poſestnikov kot glosator Janez Latomus priti v poſtev. Paleografski razbor se temu ne protivi. Sloveſtino so duhovniki iz rodu Latomov ſploh precej upoſtevali; Georgius Latomus, generalni vikar, ki je umrl 30. oktobra 1572. l., je dobil poleg latinskega tudi slovensko geſlo na grobno ploſtco;²⁷ Janez je opremil v miſalu belezko o ſvoji primiciji s slovenskim rekom.

4. Slovenske glose iz konca 16. ali začetka 17. stol. v misalu iz leta 1517.

V prvem deceniju XVII. stoletja se je zabeležilo več slovenskih glos k pasijonu po Lukežu 22.23 v oglejskem misalu iz 1517. l., in sicer po vsej priliki v Gornjem gradu (torej v območju ljubljanske škofije).

Knjiga (lic. 13.760) je izpričana kot last »gornjegrajske gosposčine« v tem času: Misale Aquileyense Spectans ad Dominium Oberburg 1609 (fol. 225 b, zadnji list), oziroma ljubljanskega škofa (torej dostojanstvenika, ki je bival v Gor. gradu): Episcopus Labacensis serenissimi (naslovni list). Trije podpisniki v knjigi so izpričani v Gornjem gradu v tej dobi, bodisi z beležko v misalu samem ali drugod: Martinus Ebenberger (fol. 30a) je bil menda od 1601. (gotovo 1602.) pa do 21. marca 1604. l. župnik v Gornjem gradu;²⁸ Valentin Corvinus, ki se je zabeležil dvakrat: Valentinus Coruinus Aedituus Oberburgensis Anni Domini 1608 (notr. str. prve platnice), Valentinus Coruinus mesnar notre v gornjem gradu mit Lehren vnd schreiben alein... (notranja stran druge platnice), je imel v zmislu notice 1608. l. šele prvo stopnjo izmed »ordines minores« (aedituus = ostiarius, ki je opravljal obenem meznarske posle), 1613. pa je že član gornjegrajskega »Collegii Mariani«,²⁹ torej že mašnik; »Marcus Vicher 1608« (notranja stran prve platnice) je bil 1608. l., sodeč po pisavi, pač tudi še mlad duhovniški kandidat, ki se je s peresom po pisni strani platnic igral, kakor razen Eberbergerja sploh vsi; Georgius Belin, Aedituus Oberburgensis (notr. stran prve platnice), je začel svojo duhovniško kariero s prvim nižjim redom gotovo tudi okoli 1608. l., ali pa kmalu potem, ker je bil še 1620. l. vikar v Ljubnem.³⁰ Dva izmed mladih podpisnikov se časovno ne dasta lokalizirati: Sebastyanus Sherau (notr. stran prve platnice), oziroma: Sebastianus scherav hoc tempore aedituus oberburgensis (druga platnica), in pa: Paulus Paraune (prva platnica). Slovenskih glos k pasijonu pa nč pisala nobena izmed rok, ki so se na platnicah igrale; morebiti bi se smelo misliti na roko župnika Ebenbergerja.

Glose sicer pričajo, da je bil čital njih avtor oba protestantska prevoda 22. in 23. poglavja v Lukežu, vendar so v glavnem samostojne, spomin na Trubarjev ali Dalmatinov prevod zazveni v njih le tuintam (primeri razprostrto tiskana mesta):

Lukež 22 (65 b: passio); cum magistratibus — godšpolhini (Tr.: ceh-moshtri; Dal.: s'kapitani); opportunitatem — proviga godu (Tr.: perloshniga zhaffa; Dal.: priloshnoŭti); diversorium — herperge (Tr.: Erperge; Dal.: ofhteria); cenaculum — muŭhauf al vesho (Tr.—Dal.: vesho); desiderio desideravi — ŭhela (Tr.: fe ie is ferza hotelu; Dal.: ūim is ferza shelil); ex hoc — od ŭedai (Tr.—Dal.: naprei); illud — od tega (Tr.: od tiga; Dal.: od njega); de generatio vitis — rojena (Tr.: od ŭadu te vinŭke terte; Dal.: od ŭadu vinŭke terte); verumtamen — ali vender (Tr.: Nishter mane; Dal.: ali

vlaſj); contentio — prepiranje (Tr.: Ardrya; Dal.: ardia); (66 a); benefici — dobrotliivi (Tr.: dobrutliui; Dal.: oblaſtnike); dispoſo — porozhim (Tr.: hozho odlozhiti; Dal.: hozhem odlozhiti); ſuper thronos — leſſelnich (Tr.: na tih ſtoleih; Dal.: na ſtoléh); expetivit vos — valſ je ſcuſſil (Tr.: ie pegeroual vaſ; Dal.: je pegeroual); confirma — troſhtal (Tr.: poterdi; Dal.: poterdi); carcerem — ie zho (Tr.—Dal.: iezho); ſine pera et ſacculo — breſ ta f h k e (Tr.: preſ karneria, preſ taſhke; Dal.: preſ Moſhne, preſ taſhke); oportet — ie potreba (Tr.—Dal.: mora); deputatus eſt — doli urefan (Tr.—Dal.: fraitan); avuluſ eſt — lozhil (Tr.: ſe odterga; Dal.: ſe ie odtèrgal); transfer — pñeſi (Tr.: preloſhi; Dal.: vſami); et factuſ in agonia — inu mu ie bilu bredku (Tr.: kadar ie nega bil ta ſmertni ſtrah obſhal; Dal.: je on ſmertjo rynnial); prolixiuſ — bule (Tr.: teim dale; Dal.: ſhe mozhnéſhi); gutte — capla (Tr.—Dal.: fraſe); magiſtratuſ — hgodſpodſhni (Tr.: Cehmoſtrom; Dal.: Kapitanom); non extendiſtuſ manuſ in me — inu niſte ſtegnili u a f h i c h r o k u m e n e (Tr.: ne ſte tih rok na me iſtegnili; Dal.: vy néſte na me rok poluſhili); (fol. 66 b); affirmaſtuſ — poteriual (Tr.: poterioual; Dal.: poterjoval); amare — g r e n k h u (Tr.: grenku; Dal.: bridku); multa blaſphemanteſ dicebant — ſhentuali (Tr.: gouorili iſ ſhpotá; Dal.: druſiga ſaſhmaganja ſo ony... govurili); in conciliuſ — u to gmeino (Tr.: na Rotauſh; Dal.: iſvit); ex hoc — ſa tega uolo (Tr.—Dal.: Od letiga zhaſſa); quid adhuc deſideramuſ teſtimoniuſ — Kai ſhe potribuiemo (Tr.: kai mi potribuiemo vezh prizhouane; Dal.: kai je potreba vezh prizh); — Luk. 23 (66 b); inualeſcebat — mozhni bili (Tr.: iſyniſhi bili; Dal.: tém filniſhi bili); ſprevit illuſit — ſ a f p o t u a l (Tr.: verahtal inu ſe ſhpotal nemu; Dal.: ferahtal inu ſaſhpotoval); cum exercitu — ſholnerij (Tr.—Dal.: Sholnery); avertentem — preobernauza (Tr.: kir te ludi odurazha; Dal.: kir ta folk odvrazha); actum eſt — ie Igoienu (Tr.: ſturienu; Dal.: dopèrneſenu); neceſſe autem habebat... unum dimittere eiſ — potreba mu ie pak bilu (Tr.: ie moral... nim eniga iſpuſtiti; Dal.: ie... eniga moral profiga dati); propter ſeditiõnem — punta (Tr.—Dal.: punta); homicidiuſ — ubitia (Tr.—Dal.: kir ie bil eniga vbyl); (67 a); adiudicavit — peruolil (Tr.: perſodil; Dal.: je ſodil); voluntati eorum — nic voli (Tr.: nih voli; Dal.: nyh voli); plangebant et lamentabantur — trorale inu klaguale (Tr.: klaguale inu plakale; Dal.: klagovale inu ſe plakale); ſterileſ — neſpodzhetne (Tr.: jaloue; Dal.: neporodnim); ventreſ — trupi (Tr.: teleſſa; Dal.: teleſſam); lactaverunt — d o i j l e (Tr.—Dal.: doyle); collibuſ — chribam (Tr.: gorom; Dal.: Gorram); aperite — pokrijte (Tr.—Dal.: ſakrite); viridi — ſelenim (Tr.—Dal.: ſerovim); orate — ſuchim (Tr.—Dal.: ſuhim); calvarie — rict... (? ſlabo čitljivo; Tr.: kir ſe imenuie Caluaria; Dal.: Mèrtvazhkih glau meſtju); electuſ — i f u o l e n i (Tr.—Dal.: iſuoleni); ſupſcriptio — zheſpiſane (Tr.—Dal.: ie ofgorai nad nim tu piſſmu bilu piſſanu); incepat illuſ — ga ie taſhil (Tr.: ga ſuari; Dal.: ga je ſuaril); obſcuratuſ eſt ſol — m e r k n i l u (Tr.: merkne; Dal.: je fuojo iſvitlobo ſgubilu); et velluſ templei ſciſſuſ eſt mediuſ — in u t a u i f ſ e i e z h p e r t h (Tr.: inu ta Pert vtim Templi ſe reſterga po freidi naraſen; Dal.: Inu ta Viſſezh pèrt v' Templi ſe je po freidi naraſen reſtèrgal); commendo — porozhim (Tr.: porozham; Dal.: porozhim); expiravit — ie iſinel (Tr.: puſti to duſho; Dal.: ie duſho puſtil); ad ſpectacuſ eſt — per tem diani (Tr.: letu gledati; Dal.: inu [ſo] gledali; decurio — luetuauex (Tr.: eden iſ tiga velikiga ſueita; Dal.: en Svejtnik); non conſenſerat — n i b i l p e r u o l i l (Tr.—Dal.: ta nei bil v nih ſuit inu diane peruolil); (67 b); involvit in ſydonem — dentoč oli palaunikh (Tr.: obye venu platnu; Dal.: obvil v' enu platnu).

5. Slovenski poſnetki iz konca 16. ſtoletja v pridigah »Dormi ſecure«.

Proti koncu XVI. ali v začetku XVII. ſtoletja ſi je napisal neznan slovenski pridigar, ki je poznal protestantsko slovensko piſavo 1584.—1595. l., oziroma Dalmatina, na robih zbirke pri-

dig »Sermones dormi secure«, in sicer za skupino »de tempore« v nürnberški izdaji Antona Kobergerja iz 1486. l.,³¹ za skupino »de sanctis« v nürnberški izdaji Georgija Stuchs de Sulzpach iz 1489. l.,³² k 17 latinskim pridigam slovenske posnetke, oziroma glose (v priv. bibl. g. prof. Adolfa Robide v Ljubljani).

»Sermones dormi secure« (= dormi sine cura — spavaj brez skrbi, pridigar, ki imaš v tej zbirki že vse zbrano, kar potrebuješ za pridigo), so bili ena najbolj razširjenih srednjeveških pridigarških priročnih zbirk. Njen avtor je Joannes de Verdena,³³ Nemeč ex ordine Minorum, ki je deloval okoli 1440. l.,³⁴ toda zbirka je kurzirala anonimno. Že do 1500. l. sta se natisnila dela te zbirke (de tempore in de sanctis) vsaj 24krat,³⁵ sedaj posamič, sedaj skupno. Na Slovenskem sem našel doslej razen Robidovih dveh primerkov, povezanih v eno knjigo, še en primerk: študijska knjižica ima oba dela izdaje s. l. e. n. iz l. 1500,³⁶ kjer so zabeleženi trije prejšnji posestniki: 1. Sum M. Joan. Stolpergeri A. 1606, 2. Wilhelmi Ziegeldrum Anno 1616, 11. septemb., 3. Sum ex libris Georgii Vipavez Sacerdotis 1647.

Primerki, ki se nahajajo na Slovenskem, pričajo, da so ta znameniti pridigarški promptuarij tudi slovenski duhovniki poznali in rabili.

V Robidovem primerku »de tempore« iz 1486. l. (tiskovna pola po šest listov) manjka cela prva pola ter prvi list druge, v primerku »de sanctis« (tiskovna pola po osem listov) manjka $\frac{1}{4}$ g 8 je pa napačno uvezano (med e 1 in e 2). Beležke, ki se nanašajo na prejšnje posestnike ali čitatelje, so nastale menda v sledečem redu (okrajšave notic razvozljujem): 1. Anno domini 15-50 / Valentinus Mifchilch est / pofesor huius Liebelj / cuius Vita despicitur / Restat ut eius prodicatio contemnatur. (Zadnja stran zadnjega tiskanega lista, v sredini.) — 2. Medium plus toto / Jacob E(?)... berger(?) / dem Edl(?)aller Ehrenversten... derzeit Pfleger zu Te... est (Ibid., deloma niže od št. 1, in sicer na prostoru, ki je s št. 7 še vdruگیč popisano, deloma pošev ob desnem robu.) — 3. Lucas Paurer, ludirector... hoc Anno 1628. (Ibid., med št. 2 in 6, ime kraja žalibog nečitljivo.) — 4. Presbyteri Matthiae Cobau iste liber (De temp. g 4 b — g 5 a. — Neki Matija Kobal je bil 1645. leta kaplan v Blokah.)³⁷ — 5. Joannes Prosinger me possidet. (Zadnja stran zadnjega tiskanega lista, v sredini od zgoraj. Ista roka je napisala za igračo ali vajo na isti strani še: A, Amor, Amen (dvakrat), Joh... in sicer deloma tam, kjer je pisala, in sicer, kakor se zdi pozneje, roka št. 7.) — 6. Juri Petan Andrea Petana fin is glogoviga wroda Anizo raziğa laheia (?) khzer (?) is Wefelski... (Glogov brod je v smeri od Brežic proti Artičam, Petani živijo danes n. pr. v Sromljah blizu Brežic, torej vse blizu Bizeljskega.)³⁸ — 7. (Narodno zdravilo brez piščevega imena): Okuie enimu sturienu de loio lheno ali neuelfto ne more shafti imit

6. Juri Petan - Matija Kobal - ...
brod; Anico, ravnega Cobau ...

toku uftarli od sgfonu ker lhučkil bie inu od 3 klinou lkaterimi fe urata lapiraio is 3 graiszhin ali Gosposzhine toku pomaga inu to istu popi. (Ib., niže od 1, deloma preko 2. Pisava je fra-pantno podobna pisavi ene izmed rok, ki so prepisale na lepo slovenski prevod Joannesa Wolfa knjige, katero je prevel Adam Skalar 1643. l. v slovenščino:³⁰ ako ne gre za isto roko, gre nedvomno za isto šolo in dobo). — 8. ... pro nuc Cooperatoris in ... (Ibid., ob levem robu, od 7 naprej, nekaj odrezanega.) — 9. R. D. Antonii Ressel Anno 1716. (De tempore b 2 a = prva ohranjena stran.) — 10. Ex libris Antonii Ressel. (Drugi prednji list vezave.) — 11. Matthiae Sheronitsh O(rdinis) M(inorum). (De temp. 62 a, preko 9.) — V knjigi »de tempore« je še en podpis, katerega spodnji del je pa odrezan. Čitljivo je še: Reverend. Bernard., zgornji del zadnje besede se vidi kakor: Gülenb... Kronološka zaporednost rok 5—8 se ne da točno dokazati, možno bi celo bilo, da bi bile pisale po 9—11, vendar se mi to ne zdi verjetno. Po vsej priliki je dobil Resel oba dela z vsemi podpisi 1—8, napravil beležko 9, dal knjigo vezat ter napravil potem še beležko 10. Žeronič je pisal gotovo pozneje ko Resel, ker se je podpisal preko Resljeve beležke.

Slovenske pridigarske tekste in glose sta pisali dve roki. Nobena izmed njiju ni istovetna z roko katerega izmed posestnikov ali čitateljev. V glavnem gre samo za roko A, ki je pisala ves slovenski pridigarski tekst, izvzemši osem poznejših glos. Da so bili obrobni slovenski posnetki v knjigi že pred sedanjo vezavo, ki je nastala po vsej priliki okoli 1716. leta, to izpričuje njih okrnjenost: knjigovez se namreč za slovenski tekst ni niti najmanj brigal ter je rob tako obrezal, da slovenskega teksta deloma sploh ni več mogoče restavrirati.

Ker je rabil glosator, kakor dokazujejo v objavi razprostrto tiskani citati, Dalmatinovo biblijo, je letnica 1584 terminus ante quem non za postanek naših posnetkov. Jezik je literarna slovensčina izza Dalmatinove biblije, ortografija odmev pravil, ki so bila fiksirana v bibliji in Bohoričevi slovnici. Doslednost, s katero je izvedeno eno in drugo, govori za domnevo, da je bil glosator še pod svežim vtisom biblije ali slovnice. Pismo, lepa renesančna pisava brez salopnosti, ne nasprotuje tezi, da so nastali posnetki kmalu po 1585. l., v zadnjih decenijih 16. ali vsaj v prvem deceniju 17. stoletja (ista oblika za veliki i in j, visoki d, starejši r itd.).

V priobčitvi pomenijo: oglati oklepaji odrezani tekst, o katerem sodim, da sem ga ugenil; tri točke mesta, ki jih nisem mogel ugeniti ali čitati; okrogli oklepaji za tekočo številko pridige označbo praznika, teme ali citata iz biblije, na katerem sloni pridiga; okrogli oklepaji med ali za slovenskim tekstom moj komentar, bodisi, da je to citat iz latinske predloge, bodisi da je kaj drugega.

Roka A: De tempore: (c 1 a: [drau. — *Sermo XVII.* (1. quadrag.: Ductus est Iesus in desertum: Mat. 4); c 3 a (zmisel Jez. poti v pušč.); Duanajft poti (filii israel in istum desertum ambulabant per 12 vias). 2. Od kazh ofkruneni. 3. So bily s'vodo obresvelseleni (recreati). 4. Je nje Gofpud Bug [pishal (cibati vel refecti) s'nebeshkim kruhom. / Greuinga 1. ima biti shalofna inu grenka. 2. Velika inu nefmafna (universalis). 3. Mora fleherni greh fulseb oplakati inu objokat. 4. Morash viferaj inu vle tvoje shivozhe dnij imet. Confessio le mora fturiti najpoprej s' shalofnīm ferzom. 2. Je mora pres vliga odlashenja fturiti. 3. mora biti cilla inu nikar resdejlena. 4. polhtena inu zhaltita. / Sadofltit[rjenje] (satisfactio) 1. tiga naprej [vsetja] (intentio) inu vole, de [ne] (nunquam) hozhelh vezh [grefhiti] (peccare). 2. Ta grefhnik m[ora?] (reddat) nasaj dati... po kriuci... (inustas res). 3. Mora tudi [vo]jimu] blishnimu od[pultiti] (indulgeas). 4. s' zhimèr fi g[refhil] te ti tudi [te]m] plantah (per quae homo peccat per haec retorquetur).

Sermo XX. (d. laetare: Dum sublevasset oculos; Jan. 6; c 5 a; 2dus panis est. Ego sum panis coctus Joan. 6. Leta kruh je lpezhen. / Raunu kakór [la]fni otroci pruti lubimu ozhetu (ut filii famelici ad patrem in quem speramus). / Tvoj kruh jej v' g[ren]kulti tvoje bol[je] dulhice. Sernje [is] kateriga moke [le] kruh lpezhe je [zhlove]lhu ferce, tu il[tu] [le] mora lemleti. Kir pak [vo]iga s' kaminò de jok[om] ne lemele na [te]m] [v]eti tigailta bodeo hudizhi vekomaj tolkli v' [pek]lenskim ogni. je raunu enu (?) shlahtnu kor[enje?] kateru nikar ne... kadar fe ne sh[lahti?] Je raunu kako[r] nelorana seml[a], katera fadu ne nefse.

Sermo XXV. (De passione dni: Inspice et fac secundum exemplar quod tibi monstratum est: Exod. 25); d 3 b; (skrivnosti proslave Kristusovega trpljenja) 1. [oltarje] my narpoprej... flazhimo (altaria sunt denudata), kakor enu pomenenje... [chr]itufa... taiti [je bil] danafhni dan [od] [dane]s flejzhen [or]oupan. 2... [tri] dnij obhajemo my [inu] obshalujemo to [fmer]t] gopudi Criftufa [tri] ftvari lo to fmèrt [chhrift]ovo oplakale Po (= 1.)... o telefna kir [duh] nemayo inu te[leffa] sgul duhoune [inu] is obedvujiga (Secundum mysterium est quod ecclesia tribus diebus mortem christi plangit et tenebras facit ad innuendum quod triplex creatura mortem christi deflevit sicut pure corporalis, utpote terra quae contremuit et sol qui obscuratus fuit et pure spiritualis sicut angelus). 3. ... a sgona ne svo[ne], satu kir lo [dane]s vtihnil ty [sgono]vi lkusi katere [je] na[m] tu isvelizha[nje] bilju osnanjenu / [je]ft] lim truden od [vpit]ja, moje garlu vsta [hril]e (v lat. predlogi; ps. Laboravi clamans raucae factae sunt fauces meae; ob strani z roko; Ps: 68; Dalmatin; Ps. 69; Jelt lim truden od vpytja, moje garlu hruple) / 4. Sa sgony pak imamo inu vsamemo tu tablanje inu rumplanje (quartum est quod hodie tabulae percutiuntur). / 3. pomejni ta zhudni ftrahhlivi glas paklenski, kateri se je ob tem zhafsu sgudil kadar je Gofpud Criftus kje doli bil lhal (sonus tabulae repentat confusum sonum qui fit in inferno. Siquidem dominus noster Jesus Christus claustra infernalium confringebat). / Tu grosovitu inu ftrahhlivu, hrupenje, tapatanje, lhkripanje inu tertranje De bi lkusi tuitu k'shalofti mogli pergnani biti. 5 (quod passiones aliorum sanctorum celebramus, samo šte. brez slovenskega teksta). 6 (o maši, samo šte. brez sloven. teksta). 7. Trykrat doli pademo na semlo inu molimo ta crysh, satu ker je Gofpud Criftus trikrat bil filnu safhpotovan. 8 (quod ante crucem totaliter in terram nos prostramus, samo šte. brez slov. teksta). 9. Sa vle ltani (pro omnibus) molimo.

Sermo XXX. (1. post octavas paschae: Ego sum pastor bonus: Joh. 10); e 1 b; [Criftu]l ta susebna [duhov]na Pofoda ... ba: pilhe [v] pifm]u na Eph[e]serie] 4 : 5. Cap: [Gofpud Criftus [gla]va inu my [njeg]ovi udje. ... [t]udi nash [oz]ha [kra]jl] inu [pa]ftir. [hoz]em njega h' per-[voro]jenim]u Synu polta[viti] [nar]vifhe zhes vle [kra]jle na] semli. Pl. 88 (Unde ait per prophetas; Et ego ponam primogenitum illum excelsum prae regibus terrae. Dalmatin. Ps. 89: Inu jelt hozhem njega h' pervorojenimu Synu poltaviti, Nar vifhe mej Krajl na Semli) / ... flushbe, ali kakofve flushbe imà en Fra[vi] dujhouni Paftir [pruti] duhounim Ou[zam] [vo]jim]m fturiti inu [delati?] aku on hozhe [svo]jim]u poklizarju sa [dosti?]

fturiti inu sa e[niga] praviga Duhou[niga] Paftrija dërshan [biti]. [1. mor]a on nje sasna[mov]jati (significat), 2. Ima inu mora nje braniti inu nym svejstu na Itrani Itati. / e 2 a; 3. Ima inu mora on nje odreshiti inu profte fturiti. 4. Ima inu mora on nje rediti inu Palti.

Sermo XXXII. (3. post octavas paschae cum venerit ille arguet mundum): e 3 a: Kadar kej gdu koga v' kakoverlhni kuli rezhi hozhe polhtrajati (arguere).

Sermo XXXVI. (5. post pascha: Et vos testimonium prophetebitis: Jo XVI.): e 6 b: [Ka]teri Vifhi [vojvod]a ali sholner[iki ob]laftnik, je [dolsh]an inu mora [ivojim] sholnerjom [inu vo]jshhakom narmanje [tri] Rizhy fturiti [inu] kazati, [1. M]jora on sa [ivojo] Vojlko inu... eno laftnu [sna]minje ali [band]jeru Imeti. Kateru se polnati more od tësh snamyn [ali] Bander njegovih fourashniko, per katerim ony [bo]jdeo oltati. [2.] Mora on vuzhiti inu vishati kaku se imajo inu [tu]di morajo s fourashnikom byti. [3.] [Aku se ju]nazhki bodeo dërshali inu kej mej tem eno fhkodo prejeli taku on nym toifto hozhe dobru plazhati ali povèrniti (tertio debet eos animare per dona si habuerint aliquod damnum quod illud eis in duplo velit recupare).

Sermo XLI. (De venerabili sacramento: Hic est panis qui de coelo descendit: Joh. 6): f 4 b: Dokler my danas obhajamo inu prasnujemo ta vefseli, zhalstiti inu vifsokuvreidni Prasnizhni Gud inu Dan tiga Svetiga Refhniga Telefsa, od kateriga tudi handla Iveti Paul v' Danaslhni Epiftoli inu Iveti Joannes v' tem Ivetim Evangelij lem fi jest tudi naprej vsel, s' Boshjo pomozhjo cillu ob kratim govoriti od tiga velikiga prida inu nuza, tiga vrejdniga perjamenja glih tiga iltiga zartaniga Refhniga tellefsa. / f 5 a: Taku tudi htretjimu tu Ivetu refhnu tellu tiga zhloveka, kir se tiga iltiga vrejdu deleshan Itury, troshta tudi Ièrzhniga inu mozhniga dela, v' njegovih nadlugah inu skulhnjavah, kateriga my ima en cillu lejp Exempel ali veli-kurezh figuro inu pomejnenje v' tem Itaniu.

Sermo XLIII. (Dominica 2. post tritatem: Homo quidam fecit coenam magnam: Luce 14): f 6 b: [v]ezherja hudizhe[va k]latera se napravi... [amimu hu]dizhu is velikih inu [maj]hnih grehou, [Dru]ga je paklenka... hudizh te v' Go[lt]je plovabi, kateri so v' nyh lebni na... Ivetju Goftovali [tui]tu Goftovanje on... ie tamkaj Goftu[vanje s] vezhnim ogniom... njom inu martro. [Tre]tja, je duhouna [kada]r ty brumni tega... hi gospuda Cri[st]tufa v' Goflje povabio [inu] k vezherji [Z]heterta je na[sh]iga vezhniga [vefe]lja inu isvelizha[n]ja.

Sermo L. (9. post penthec.: Redde rationem: Lu. 16): g 6 a: Letu se veliku krat na Iveti mej nami gody kadar kej en Flegar ali Hifhni Ihafar (servus seu advocatus) bode pèr Ivoim Gofpudi toshen, inu je vshe njegou Gofpud sloben, hud inu nemiloftiu, taku on tiga Hlapza pres vfe milofti pufli popalti inu v' Jezho vrezhi, kakor je bil Ituril ta Tyranski krajil Pharo v' Egyptoufki desheli, timu brunnimu Josephu, kateri naj fi je nadolshàn bil, taku ga je v[ra]j pres vliga saflhlihanja v' Jezho vergal, Gen. 39. Kadar je pak en Gofpud dober inu miloftiu taku on enimu takimu... (manjkajo dve do tri vrste, v orig.: dominus tria facit. Primo dicit quod rationem reddat, secundo dilationem dat ut se excuset)... sadofti omifliti. Inu h' tretjimu ali fe on vshe kriju najde] taku on njeqa po njegovim saflushenju ali prelomienj[i] polhtrajfa, ali pàk aku nifhter dolshan ne oftane i[nu] kriju nej, taku smirom pufly.

Sermo LI. (10. post penthec.: Videns Jesus civitatem flevit super illam, Luce 19): g 6 b: Skusi prelomenje Boshje vole inu sapuvidi je ta zhlovik v' trujo shlaht veliko ino neisrezheno fhkodo nefrezho prifhâl. Ta pervo inu nar veklho nefrezho inu fhkodo je on prejel na duhfizi, katera naj fi je taku lepa inu lubesniva bila, namezh (paç pomota = namrezh) po tem Pildi famiga Boga Itvarjena, taku je jo v[ra]j zhlouk Ikusi greh taku slu... / h 1 a; kateru meiftu je polnu galufie, lotrie, hudobe, grehou inu gnusnobe... h 1 b: [glosa]: nar lepfhe... inu Inashena (splendissime ordinata).

Sermo LVII. (16. post pentec.: Mortuus est filius unicus matris suae, Luc 7): h 5 b: ...nash Gofpud Bug [Itva]rnik vfeh Rizhy... enaku, miloftiu,

[pra]vizhen, kateru le ... ej mu vidi, ker [h]jude [h]traifuje [do]bre pak le v' [mili] ... on v[aj] sa na[he] [te]h[ke] [l]abu[ti] volo veliku raj[hi] pruti nam milo[st]iu kak[or] [moz]hin. Sa kateriga volo pravi inu poje ta kraj[leu]ski Pre-rok David letaku. Go[sp]ud [kadar] le bo[h] ferdil taku [p]umni na tvojo mi-oft. Inu ... drugim mej[st]i. Iratus est et miseratus e[st] n[ost]ri. Inu [ka]kor gliu taiti nali lubi Go[sp]ud inu Bug pravi [kusi] ... Syn & c. na leta Ivej[st] prishal inu zhlovik po[st]al kak[or] pravi S. Paul Non ex operibus / h 6 a; Ludje le na mnogo shlah[st] visho morejo v'moriti. 1. Skusi mezh, kadar eden drufiga prebode ali pofeka. 2. Skusi ogin, (3) Skus [ter]l skuglo ali [t]relo. (4) Skusi vodo / Ta perva [m]ert je mu (= zhloveku) le sgody. Kadar le zhlovezhka dushiza od t[er]ga telfesa lozhy inu je sapu[ty]. Ta 2. kadar le Bug lozhy od zhlovezhke dushize, inu jo sapu[ty] sa volo velikih inu naglaunih grehou Ta 3. kadar le zhlovik lozhi s' du[sh]o in telfesom is letiga [lebna inu] le poda v' en duhovni inu klo[st]ir[st]ki leben.

Sermo LX. (19 post pentec.: Confide fili, remittuntur tibi peccata tua, Math 9.); i 2 a: P[er] teh be[se] [dah] mo[st]iga saz[et]ka[st] katere je na[sh] Go[sp]ud inu [s]vel[st]i[st]zhar h' timu [od b]o[sh]jiga shlaka [v]dar[st]jenimu zhlo[v]eku govuril (Dalmatin, Mat. 9; Inu pole, ondi lo k' njemu p[er]nelli eniga od Boshjiga shlaka vdarjeniga), lem [li] [je]st naprej vsel [v] da[n]nalni Pre[di]gi[n]i ni[st]hter vez[h] kakor?) en lam [htu]k na[pre]j p[er]nelli [inu ta?] bode leta. [D]e namezh my zh[love]ki imamo de[la]ti, de bi tudi ... Cri[st]us nas taku kak[or] je tigla da[n]nalniga [ub]o[st]iga inu od [b]o[sh]jiga shlaka vdarjeniga zhloveka po[st]ro[st]htal inu ... tudi k' nam [v]lak[st]erimu hotel re[st]zhi kakor je k' njemu djal, Syn bod[st]i po[st]ro[st]htan tebi [bodo] tvoji grehi o[st]pu[st]h[st]eni. / Kadar tedaj hozhmo . e . Imamo nar poprej glih inu podobni biti namhimu lubimu nebelhkimu ozhetu Sakaj Go[sp]ud Bug ozha nebelhki le v' letem [htu]ki pruti nam d[er]shy inu iskashe kak[or] licer en telfesen ozha pruti Ivo[st]mu Synu.

Roka A: De sanctis. Sermo XXVIII. (De novo anno, Luc, 2); f 1 a: (Pridigar zeli) Hlapzhizhom De[klam] otrozhizhom inu v[sem] ludem. V[sem] brunnim po[st]htenim inu zhifim Diviz[am] lep bell kranzel is t[ig]a belliga (prvotno: bellih) liliiniga (prv.: — nih) lif[tja]. Sakaj. Raunu kakor Lilia je bella poufod [s'unaj] inu snotraj: Raunu [taku] tudi ima biti tu dez[h]le lipu zhifit inu bellu [ne] le s'unaj temuzh tudi sn[ot]raj]. V[st]aka lilia pak i[st]ma] sheft listikou zhifit inu bellih. Taku mora ... inu pravu Diviz[h]le inashenu inu cira[nu] byti s' sheftimi [h]tuki ali rizhmy Ta p[er]vi list pome[n]i trefouno[st]: leta [list] vblati [kasy] poshreshno[st] ... preobilje v' je[st]i inu v' pyti Ta drugi listik je [inu] pomeni poshtenje ... inu v' govorjeny ... framoshlivo[st]. (Per secundum folium intelligitur modestia sermonis sive loquendi). / (3) Framoshlivo[st] [inu] beshanje pred hud ... (Per tertium folium intelligitur veracundia et fuga occasionis peccandi). / (4) Delu inu mujo. f 1 b: (5) ... eht inu pohleunu ... gvantanje inu [oblaz]henje. (6) [Strashe?]nje teh vdou Ivojga [telfe]sa kakor lo ozhy ali ... (per sextum folium intelligitur custodia quinque sensuum ut est visus ...). / V[st]im brunnim po[st]htenim vdouzom (viduae) En lep krazel od plav[st]h Fiol 1. Viole spomlad narpoprej inu pred v[sem] drugim roshzami zvito. / Ena G[ar]liza je t[st]ake nature kadar on[st]a pride ob Ivojga to[st]va[r]ishta, taku le nokuli vezh k' eni drugi ne p[er]drushy, temuzh sama ostane inu prebiva [nar]vezh le v' puzhavah. / f 2 a: V[st]im Sakon[st]kim ludem shenom inu moshem, etc. en' krazel od ardezhih gartrosh. / Ardezha farba pak pomejni to lubesan. / Deblu teh gartrosh Je vse s' spizhastimi [pe]zkl[st]i inu t[er]njom obdanu / V[st]im duhounim ludem, katerih lo dvuji. Polvetni inu klo[st]ir[st]ki. . e . [t]udi en kranzel od Isho[st]pja (ylopi fertum). Ishop pak je tej nature de zhlovekom kir ga jado inu nuzajo lepe gladke glafne inu cillu dobru sgonezhe [st]time dela. Inu tu od tod [em]kaj, ker [per]li zhifit. / V[st]im shlah[st] velik[im] grehnikom pak [kranzel] is veronta (ruta), vero[st]nt je enu gorjupu, slu [gren]ku selihzhe. [Ima pak] od Buga to natur[st]o de] ono dobre inu b[ist]re ozhy? dela, kadar le frif[hnu] sne? (Nam ruta crude comesta acuit visum).

Sermo XXIX. (De dedicatione templi: Templum hoc sanctum); f 2 a: truplo (uterus).

Sermo LVI. (De sancto Mattheo: Vidit ihesus hominem sedentem in theolono; Matth. 9): k 2 a: (prečrtano: Sa treh štukov inu rezi volo) h Trem štukom ali rizhem je našh lubi Gospud inu Isvelizhar, Svetiga Ma-teusha poklizal, s' katerimi li je on mogel saflulhiti ta vezhni lebèn. 1. Je ta prava kärzhanška Catoliška vera. 2. Je nje pokliza[l k] pravi Pokuri. 3. h' Timu štanu svetiga lebna djanja. / K 2 b: ker je tedaj [Mat]eufh h' takovim ... štukom inu ... u poklizan bil [sa tega] fe spodobnu [od nje]ga pravi v' da[nafhn]im Evägelij ... je gori vltal [inu] je shäl sa nym: [V treh] štukih pak [je lha] l. Matevfh sa ... am Criftulom. 1. v bohtvi. 2 [v] pravi pokor-[zhin]i, 3. v Lubesni.

Sermo LVII. (De sancto Michael: Ecce Michael unus de principibus : Dan 10): k 3 a: Ta fveti inu visfo[ku] fvizheni cerkouni [uzhenik?] Sveti Jeronimus p[il]he v] Ivoji Predigi inu pr[avi] De bi nam zhlove[kom saj] nahe velike flabu[fti] volo ne bilu mogozhe obft[at]i m[ed] velik[im]i] nesmafnimi fkuh[n]yavami] nahiga fourashnika hudizha, kadar bi [nam] lubes-nivi Angelci [varhi] nikar na štrani n[e štali inu?] bi nas nebrani li [inu vaj]-rovali, kateru [je] gvifhnu inu rifniz[hnu] Inu je to dobru she[le] lubesnivi Priatel B[osh]ij Prerok Daniel [ko je bil] v' Babilonij: ... tiga Erzangelia Mihela kateriga [Gud] inu Prasnizhni [dan] danas obhajamo [Daniel] prizhuje Ecce [Michael] unus de Princip[ibus] uenit in adiutor[um]. Odtod tudi ... Sveti Paul Omnes sunt administratorii spiritus ... eos qui haeredi ... capiunt salutis, Inu Dävid. Ang[el]is suis Deus mandavit ... Ps. 91. Inu Gospud Critus. Angeli eorum semper uident faciem Pris mei qui est in coelis. Is katerig[a fe] vidi ta velika ... Ina lubesan Gospudi pruti nam zhlo[vekom] sa katere volo o[n] filnu shely tu [isvel]izhanje nahih duh] Inu nam je te ... Angel k' varihom [dal] De bi my fku si [njih] muzh mogli m ... timu fourafhniku ... super štati [inu k ve]zhnimu Isvelizhanju po]viklhani biti ... pravi njegou Syn našh ... k 3 b: [Trije] plak so ty urshahi [sa kat]erh volo bi my [morali l] vlem flisom inu ... nam je narvezh [potrebno] te lubesnive [ang]elje zhaftiti inu [spofhtu]vati. Mej take[mi] je leta ta nar [vezhi] ker so ony [na]hi] varih inu nam na štrani ftoje. (Est igitur notandum quod nos merito debemus angelis laudem et honorem impendere multiplice ratione ... Primo enim debemus eos honorare qui sunt nostri custodes). / K 4a: (2) ker nahe profhnje molitve Andoht vsdyhanje plakanje inu plakanje pred Buga gori v' Nebu nefso. / Ja nikar le našha dobre della temuzh tudi h' tretjimu našhe Dulhize. / Danafhni Prasnik ima šttyri imena 1. Tu [pov]izhe[?]nje, prema-[gan]je, [fa]puyminie ... (... hodierna solemnitas ... quatuor nomina habet, scilicet dedicatio, victoria, memoria, apparitio).

Roka B: De tempore: Sermo XLVIII. (7. post pentec.: Et dimisero eos jejunos: Marc 8): g 4 b: ... ine (sapientiae), ... chino?, ... en (?), ... esliuoft (avaritia), ... leuga (?), ... dnoft (viam honestatis et verecundie), ... gli koine (sicut equus et mullus).

* * *

Med Slovenci je obstojal poleg slovenske pridige v dobi od konca srednjega veka pa do prvega tiskanega slovenskega lekcionarja vsaj semtertja že običaj, da sta se pred slovensko pridigo tudi epistola in evangelij čitala v slovenskem jeziku. Ni izključeno, da se je ta običaj šele pod vplivom primera reformatorjev tudi tukaj utrdil in splošno razširil. Nekateri katoliški duhovniki so rabili pri tem protestantske knjige, ponajveč pa se je prevajala lekcija v slovenščino sproti na pridiznici. Katoliška literarna pomagala za pridigo in prevajanje lekcije so bila tudi na Slovenskem latinska, za prevajanje lekcije navadno misal. Niti pridigarski niti lekcijski slovenski teksti iz dobe pred 1613. l. ne dopuščajo razlage, da bi bila obstojala

pred in med reformacijo kaka posebna slovenska katoliška literarna tradicija. V njih vseh se zrcalijo le razne faze rahlih poskusov brez medsebojne zveze in smotrene zaporednosti: za zgodovino pridige: interlinearne glose, ki si jih je napravil v Stični okoli 1428. l. k latinskim pridigam neki češki pater;⁴⁰ dva načrta za homilijo, katerih prvega si je zapisal v 15. stoletju neki pridigar v svoj rokopisni evangelistarij, in sicer menda zopet v stiškem samostanu,⁴¹ drugega pa nepoznan duhovnik nekje na Goriškem 1551. l. v knjigo, vezano iz dveh tiskanih latinskih pomagala pridigarju;⁴² posnetki nekaterih pridig v »Sermones dormi secure«, ki si jih je priredil anonimen slovenski pridigar proti koncu 16. ali v začetku 17. stoletja (naša št. 5); obrazec za začetek in konec pridige, ki ga je objavil 1607. l. Alasia da Sommaripa; — za zgodovino lekcionarja: dva formularja za uvod čitanju slovenskega nedeljskega evangelija, katerih prvega si je zabeležil 1551. l. omenjeni nepoznani duhovnik nekje na Goriškem,⁴² drugega objavil 1607. l. Alasia da Sommaripa; posamezen evangelijski tekst, ki ga je priključil 1573. l. stolni ljubljanski pridigar rokopisu svojih nedeljskih in prazniških pridig (naša št. 2); glose k posameznim lekcijam izpod konca 16. ali začetka 17. stoletja v dveh tiskanih oglejskih misalih (naši št. 3 in 4); skoro kompletan evangelistarij za oddelek »De tempore«, ki si ga je priredil s pomočjo Stapletonovega promptuarija⁴³ v privatno rabo slovenski pridigar v času od 1591. do 1613. l.⁴³ Verjetno je, da je eksistiralo podobnih poskusov več, nego se jih je do danes našlo. Vsak izmed najdenih je nov dokaz, kake težave je bilo treba premagati, preden se je natisnil prvič eden izmed tistih katoliških slovenskih tekstov, ki so bili duhovščini med Slovenci neobhodno potrebni. Zato je vsak izmed teh poskusov obenem tudi rahel odmev tendence slovenskega elementa živeti kulturno življenje. Razvojna linija teh poskusov je vkljub neugodnim razmeram usmerjena navzgor. Teksti, ki so nastali proti koncu 16. ali v začetku 17. stoletja, pa obenem po svoje tudi pričajo, kakšen kulturni činitelj je bila Dalmatinova biblija.

Opombe.

¹ Realencyklopädie f. prot. Theol. ² XV, 641 (Predigt). — ² O. c. XV, 144—6 (Perikopen). — ³ Literatura o plenarijih do 1522. l., ki se je dala v Ljubljani ugotoviti, ozir. dobiti: o nemških: ocene dela: Dr. J. Alzog, Die deutschen Plenarien im 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts (1470—1522). Ein Beitrag zur Gesch. der relig. Volksbildung jener Zeit, besonders in Süddeutschland (Freiburger Diözesan-Archiv, Bd. 8., sep.: Freiburg 1874, 74. str.); Theologische Quartalschrift, LVI (1874), 690—4 (Rep. Maier); Historisch-politische Blätter f. d. kathol. Deutschland, LXXVII (1876), 17—41; o italijanskih: Hain, Repertorium, 6628—43; Panzer, Annales typogr., V, 171, 192; o belgijskih: Hain 6647—6658; Panzer V, 40, 55, 167, 168, 171, 192; o nižjesaksonskih: Hist.-pol. Blätter LXXVII, 41; o španskih: Hain 6644—6; Panzer V, 162, 171, 192; o danskih: Panzer V, 161; V licejki v Ljubljani pod sign. 12811: primerek nemškega plenarija brez

prvih dveh tiskovnih pol a opazko na koncu: Hie endent sich die Ewangelien vnd Epistel, mit sampt der Gtoß, auch Anfang der Meß, darbey Psalmen vnd Collecten, alles von neuem corrigiert vñ getruckt, in der kaiserlichen stat Augspurg, der jarzal Cristi MCCCCC. XIII. In vigilia sancte Katherine Laus Deo. (Kritik v Historisch-politische Blätter augsburske izdaje 1513. l. ni zabeležil, pač pa je zabeležil Panzer, Zusätze zu den Annalen der älteren deutschen Literatur 124 iz Zapfa: Buchdr. Gesch. Th. II, S. 63. No. IV isto izdajo po primerku v samost. sv. Petra v Solnogradu.) — ⁴ Jelić, Fontes lit. glag.-rom., XVI. saec., Nr. 112, 113, 115 (dokumenti); Stojković, Bartuo Kašić, Rad 220, 254 (seznam lekcionarjev); Jagić, Die serbokroat. Übersetzungen der Bibel, Archiv f. slav. Phil. XXXIV, 498—513; Fancev, Nachträge, o. c. 532—4; Milčetić, Bibliografija 93. — ⁵ Jelić, Fontes XVI. s., Nr. 111, 112. — ⁶ O čeških poreformacijskih tiskih kat. lekcionarjev glej: Jungmann, Historie lit. české ² 94, 197, 292; o madžarskih: Szabó K., Regi magyar könyvtar (madž. bibliografija); o nemških? in drugih? — ⁷ Primerek lat.-grškega lekcionarja v licejki v Ljubljani: Evangelia et epistolae dominicorum ac festorum, graece et latine, Argenterati, Theodosius Rihelius, 1604 (sign. 10339). — ⁸ Wetzer-Welte XI, 736. — ⁹ Dokazi za rabo prot. knjig po katolikih: Izvestja muz. dr. za Kr. 1907, 63—4 (1681. l.: novi test. in postile); Dimitz, Gesch. Kr. III, 209 (1584. l.: biblija); Mitteilungen des hist. Ver. f. Kr. 1904, 119 (1602. l.: biblija); Carniola 1916, 217 (1679: biblija; 1686: biblija in postila); Valvasor VI, 350 (1689: biblija). — ¹⁰ Koblar, Star urbar v ljublj. kapit. arhivu, Izvestja muz. dr. za Kr. 1899, 143; prim. tudi Izvestja muz. dr. 1893, 204. — ¹¹ Zbornik Mat. Slov. 1908, 122. — ¹² Sommaripa, Voc. 109 a (ponatis v Zborniku Mat. Slov. 1891 102). — ¹³ Orožen, D. Bisthum Lavant VI, 176. — ¹⁴ Trubar, Novi test. I (1557), predg. — ¹⁵ Orožen, II/2, 57. — ¹⁶ Prim.: Realencyklopädie f. prot. Theologie XV, 640. — ¹⁷ Hranilišča pregledanih tiskanih oglejskih misalov; 1508; Društvo za kršč. umetnost v Ljubljani; 1517: Studijska bibl. v Ljubljani (gl. 4. poglavje pričujočih doneskov); 1519: a) Studijska bibl. v Ljubljani (gl. 3. poglavje pričujočih doneskov); b) Mensa epp. Labac. E II r. — ¹⁸ Ljublj. Zvon 1891, 572. — ¹⁹ O Abrahamu Kočvarju 1574. l.: Orožen II/1, 61. — ²⁰ O Mihi Petrečiču v Novem mestu; Koblar, Drobtnice iz furl. arhivov, Izvestje muz. dr. za Kr. 1892, 79. — ²¹ Orožen II/2, 22. — ²² L. c. — ²³ Valvasor VIII, 666. — ²⁴ O Matevžu Latomu, stolnem proštu: Catalogus cleri dioec. labac., n. pr. 1910. — ²⁵ O primiciji Janeza Latoma: pričujočih doneskov št. 2., al. 4. — ²⁶ O smrti Janeza Latoma: Valvasor VIII, 760; Thalberg, Hist. eccl. lab. 12. — ²⁷ Thalberg, 24. — ²⁸ Orožen II/2, 42. — ²⁹ O. c. 61. — ³⁰ O. c. 64. — ³¹ Hain, Rep. št. 15976. — ³² O. c. št. 15978. ³³ O. c. 15955. — ³⁴ Hurter H., Nomenclator literarius theol. cathol. tom. II³ (Oeniponte 1906), 871. — ³⁵ Hain št. 15955 — 79. — ³⁶ Sermones dormi secure v licejski sing. 13954 — Hain št. 15966. — ³⁷ Koblar, Drobtnice iz furl. arhivov, IMK 1892, 34. — ³⁸ Poročilo mojega slušatelja g. Vimpolška iz Brežic. — ³⁹ Skalarjev prevod v lic. med rokopisi iz Kopitarjeve biblioteke št. 25. — ⁴⁰ Grafenauer, Stiški (ljubl.) rokopis, Dom in Svet 1916, 313—4. — ⁴¹ A. K(oblar), Slovensčina v 15. stoletju, Ljublj. Zvon 1883, 606. — ⁴² Ilesič, Slovenski rokopis iz l. 1551. in 1558., Zbornik Mat. Slov. 1908, 122—3. — ⁴³ Kidrič, Kdaj je nastal takozvani slovenski Stapleton in o drugih vprašanjih, ki so s tem v zvezi (še v rokopisu). — ⁴⁴ Dodatni dokaz k str. 157, da je Radlič ptsec slovenske perikope iz 1573. l.: »V lic. primerku »Tomi primi Parafraseon D. Erasmi Roterodami in novum test.«, ki je izšel 1524. l. pri Frobeniju v Baslu (sign. 15463), se nahajata poleg drugih lat. rokop. beležk tudi dva exlibris: a) 1567 / Musica / Post Nubila Phaebus, Walth. Radlič (notr. str. prve platnice); b) Ex libris Ill. et Rmi Principis Ep. Lab. Biblioth. Oberburg. (fol. a 2 a). Radličev exlibris in našo perikopo je pisala ista roka.

*Se en dodatku dela; št. 275. 78. pisal 11. 10. Radlič na. Društvo
Radličev exlibris tudi s on — 69 — shranjeni NUK 5219 III. I. 6*

Prispevki za dušno pastirstvo.

Duhovne vaje — času primerno pastoralno sredstvo. — Vojna in razmere po vojni so ljudstvo tako demoralizirale in zmaterializirale, — in to povsod, ne samo po mestih, ampak po deželi tudi, in ne samo pri nas, temveč po vsej Evropi — da mora vsak dušni pastir seči po doslej bolj redkih ali izrednih sredstvih, da obnovi, utrdi in ohrani versko življenje med svojimi verniki. Res da so številni misijoni, ki so se vršili že po mnogih župnijah, rodili v tem oziru prav lepe uspehe — a treba bo še bolj individualno in še bolj temeljito obdelati razne stanove, vsaj izrazitejše zastopnike stanov — in to se doseže v duhovnih vajah.

Papež Pij XI. je izdal 25. julija 1922 (AAS XIV, 420) konstitucijo, v kateri prav posebno priporoča za sedanji čas duhovne vaje za širše ljudske plasti, ter postavlja sv. Ignacija Loj. za nebeškega zavetnika vseh duhovnih vaj, naprav in društev, ki imajo namen popoševati duhovne vaje. Sv. oče pravi: »Po našem prepričanju izvirajo današnja zla odtod, ker tako malokateri gredo v se.« In to se ravno prav posebno zgodi v duhovnih vajah. »Zato nujno želimo, da se duhovne vaje vedno bolj razširijo, da se hiše za eksercicije, prave visoke šole krščanske popolnosti, ... vedno številneje odpirajo in sijajneje razvijajo.« Sv. oče vidi ravno v duhovnih vajah, ki se vrše v zaprtih hišah, v samoti, kjer vsakdanje skrbi in dolžnosti ne motijo, najboljše zdravilo zoper rane sedanjega časa in za uresničenje svojega gesla: Pax Christi in regno Christi.

Kjer se je katoliškemu ljudstvu omogočilo napraviti duhovne vaje v posebnih za to odločenih hišah, se je versko življenje v resnici obnovilo. Najsijajnejši zgled nudi Nizozemska. Pred l. 1906 še duhovnih vaj katoliško ljudstvo ni poznalo. Danes obstoja že 11 hiš in 12. se zida. Od l. 1906 do 1922 je napravilo v teh hišah duhovne vaje 154.301 mož in mladeničev ter 122.685 žena pri celotnem številu katolikov do komaj 2 milijonov. V novejšem času se širijo duhovne vaje tudi v Nemčiji, kjer imajo že 64 hiš za eksercicije. Ni na razpolago natančne statistike, koliko laikov je v teh hišah napravilo duhovne vaje, a gotovo zelo mnogo. V Münstru n. pr. od l. 1902—1922 10.908 mož in mladeničev, v Viersenu od 1905—1914 15.947, v Werlu od 1908—1922 20.938 mož in v Valkenburgu je bilo tekom 25 let 2575 kurzov duhovnih vaj (prim. Theologie u. Glaube 1922, str. 363).

Jasno je, da pomeni prenovljenje verskega življenja, ako iz vsake župnije vsaj nekaj vplivnih mož in mladeničev napravi resne duhovne vaje v sveti samoti. Tudi pri nas Slovencih bo treba — morda po nemškem vzorcu — organizirati posebne odbore za duhovne vaje. Prva skrb bo vsaj ena primerna hiša za to. A nikakor ne gre čakati na to, da se taka hiša otvori; potreba in zlo časa vpije po duhovnih vajah že prej. Vsako odlašanje pripomore le, da korenine zla prodrejo globlje v zdravo dušo narodovo. Kako si pomagajo drugod, kjer še nimajo posebnih hiš za duhovne vaje, pripoveduje iz lastne skušnje

monakovski mladinski voditelj Jos. Gorbach (Kath. Kirchenztg. 1923, št. 3). Za posamezne stanove oziroma starosti in spol se organizira enodnevni duhovni tečaj. Društvena dvorana se primerno okinča s podobo ali kipom. Zjutraj se zberejo udeleženci, hrano lahko prineso s seboj, kaj toplega se jim lahko preskrbi. V štirih — petih govorih se jim razloži Ignacijev »fundamentum«, pripravijo se na sv. spoved, katero opravijo popoldne. Zjutraj potem skupno sveto obhajilo z zahvalno pesmijo. Med premissljevanji se vrše razne druge pobožne vaje, ker tudi ta enodnevna recollectio spiritualis naj bo za udeležence šola molitve. Namen takega duhovnega dneva je, dvigniti srce iz greha in postaviti življenje na pravi temelj. Za konec se prav uspešno izvrši posvetitev presv. Srcu Jezusovemu. Uspehi teh poskusov so prav dobri in se kažejo najlepše pri mladini in pri materah. Tem zadnjim se morda ponekod premalo pažnje posveča. Hvaležno polje za take enodnevne duhovne vaje je tudi med delavstvom — in menda bi tudi za inteligenco ne bile odveč. Velikega pomena pri teh vajah je to, da so udeleženci ves dan zaposleni s samim seboj in da so odtrgani iz vsakdanjega življenja in vsakdanje okolice. — Vredno bi bilo napraviti tudi pri nas poskus kot prvi korak k pravim, zatvorjenim stanovskim duhovnim vajam v posebni za to določeni hiši. Rožman.

Kako so molili v družbi Jezusovi v nje prvi dobi? — Asketični pisatelji naše dobe govoré večkrat tako, kakor da je bil sv. Ignacij Loj. nasprotnik mistiki in da je gojil in uvajal v svojo družbo izključno intelektualno molitev. Njegova metoda da je trezno umsko razglabljanje verskih resnic, a mistična bogomiselnost da mu je bila tuja.

Ali je tako govorjenje upravičeno? Ali je res, da je sv. Ignacij izključeval mistično molitev in hotel, naj njegovi duhovni sinovi verske resnice samo z umom premissljujejo? Jasno in točno odgovarja k temu vprašanju p. Oton Karrer v življenju sv. Frančiška Borja.¹

Katera metoda premissljevanja je sedaj običajna v družbi Jezusovi, to vé vsak duhovnik, ki je bil kedaj pri duhovnih vajah pod vodstvom očetov jezuitov. V početku ni bilo tako. Sv. Ignacij, ki je ustanovil družbo Jezusovo in ji dal konstitucije, ni določil načina. Kar piše Karrer o molitvi v družbi Jezusovi v nje prvih početkih, ni samo zgodovinsko zanimivo, ampak tudi praktično poučno za vsakega, ki hoče v resnici duhovno živeti.

¹ Otto Karrer S. J., Der heilige Franz von Borja, General der Gesellschaft Jesu 1510—1572. Freiburg i. Breisgau 1921. Knjiga je psihologija svetnikova; kaže nam značaj in razvoj sv. Frančiška, njegove strasti in boje, njegovo naravno in nadnaravno življenje. V posebnem razdelku (str. 249 do 274) raziskuje avtor, kako je sv. Frančišek vplival na notranje duhovno življenje v družbi Jezusovi. Da bi nam razkril ves notranji razvoj in način molitve v družbi, je avtor posegel nazaj v dobo sv. Ignacija; po avtentičnih virih nam pripoveduje, kako je sv. ustanovitelj sam molil in kako je učil moliti svoje prve tovariše. Najvažnejši vir za poznavanje notranjega življenja sv. Ignacija so njegova pisma; priobčena so v kritični zbirki Monumenta historica S. J., Madrid 1894 ss.

metode, po kateri naj bi jezuiti molili. Pač je sprejel Ignacij v duhovne vaje »premišljevanje«, meditatio, in bil je prvi, ki je uvedel sistem v premišljevanje. Da bi pa meditacija, kakor jo je on zamislil za dneve duhovnih vaj, morala biti v družbi molitev za vsak dan, tega Ignacij ni zahteval. Ignacij je bil mistik in moral bi bil zatajiti samega sebe, ko bi bil vodstvo božje milosti in osebno razpoloženje vklepal v ta ali oni sistem molitve.

Konstitucije govore enako o ustni molitvi, o premišljevanju, o »molitvi« vobče. Pod modrim, diskretnim vodstvom svojega poglavarja ali duhovnega voditelja naj vsak išče pobožnosti v molitvi, kakor mu je dano, po notranjem razvoju in po milosti, ki jo je prejel od Boga. Skolastikom je v konstitucijah določeno pol ure za jutranjo molitev; ali naj molijo ustno ali naj premišljujejo, tega konstitucije ne določajo, ampak prepuščajo vsakemu, da je molil po svoji sposobnosti in potrebi.

V dobi, ko še niso bila objavljena Ignacijeva pisma, je bilo mogoče trditi, da je bil Ignacij nasproten mistiki. Poslej bodo taki glasovi morali utihniti. V pismu z dne 11. septembra 1536 govori Ignacij o dvojni molitvi: o umski in o drugi, ki je boljša od prve. »Vsako premišljevanje, pri katerem ima glavno delo razum, človeka utruji. Je pa druga molitev, lepo urejena in ne naporna, rahla in prijetna za razum in nikakor ne utrudljiva za dušo, poteka brez notranjega in zunanjega napora, človeka ne utruji, ampak se telo v njej odpočije.« To so jasne besede. Res pa je, da Ignacij o teh rečeh ne govori mnogo, zlasti ne začetnikom, in občega pouka o »višji molitvi« za cele skupine ne daje. Vse življenje, tudi notranje življenje, se po njegovih mislih nujno razvija po svojih notranjih zakonih, in čim višje je, čim bolj razvito, tem manj se dá vklepati v obča pravila. Dušni voditelj naj se zaveda, da v duhovnem vodstvu »ni večje zmote, kakor če hoče kdo druge meriti po sebi.«

V duhovnih vajah sv. Ignacija so začrtane vse tri poti duhovnega življenja (via purgativa, illuminativa, unitiva). Po prvi in drugi poti se vadimo hoditi v dnevih pokore in zbranosti ob duhovnih vajah, tretja se pred nami odpré ob sklepu. Vendar je treba vedeti, da so duhovne vaje, eksercicije, umerjene predvsem za začetnike v redovnem življenju, za tisti čas, ko se polaga temelj visoki stavbi krščanske popolnosti. Od tistega dne, ko je mladi redovnik končal duhovne vaje, pa hoče Ignacij, da mu bodi vodilo življenja načelo: hallar Dios en todas las cosas — Boga najti v vseh rečeh. Sv. Ignacij želi, in to željo pogosto ponavlja v svojih pismih, naj bi njegovi sinovi ljubili »Boga v vsem« in »vse v Bogu«; vse njih življenje in nehanje naj bi bila molitev, oratio continua, kakor so govorili prvi kristjani. To je praktična, pa prava mistika, resnična mistična ljubezen do Boga.

Izmed najlepših pisem, kar jih je pisal Ignacij, je ono z dne 20. septembra 1548 do Frančiška Borja, ki je bil takrat še vojvoda gandijski, a skrivaj že jezuit. Ignacij pravi v pismu, da ga veseli, kar čuje o Frančiškovi gorečnosti za duhovne reči; ker pa je Frančišku v tistem času še bolj ugajala težka asketična bojna oprava,

huda pokora in dolge molitve, ga Ignacij opozarja na višje duhovne milosti in dobrote, ki si jih ne moremo osvojiti vsak čas, kadar bi nas bila volja, ampak so radovoljen dar Njega, ki premore vse dobro in nam vse dobro deli, n. pr. pomnoženje vere, upanja, ljubezni, veselje in duhovni mir, solze, živo občutena tolažba, dviganje duha kvišku, božje ganotje in razsvetljenje, vsa notranja sreča in vsa duhovna čuvstva, ki so v zvezi s takimi milostmi. Kateregakoli izmed teh svetih darov moramo ceniti više nego vse zunanje vaje, in samo toliko so zunanje vaje dobre, kolikor se z njimi pripravljamo na te notranje milosti... Poznamo toliko sami sebe, da vemo, da je brez teh milosti razdeljeno, mrzlo in raztreseno vse, kar mislimo, govorimo, delamo. Da bo naša služba božja topla, svetla, da bomo za božjo službo prav ubrani, za to nam je treba takih duhovnih darov.«

Pismo je bilo pisano za sv. Frančiška, za njegovo dušno razpoloženje. Tako kakor njemu Ignacij ni govoril vsem. Kadar poučuje vse ali vsaj cele skupine, ne govori posebej o »višji molitvi«, o višjih duhovnih darovih; vendar je v njegovih besedah vedno isti duh, vedno ista misel: vsi v družbi naj bi se prizadevali za bogomiselnost.

Dne 1. junija 1551 je pisal Polanco v Ignacijevem imenu skolastikom v Coimbri: »Naš oče misli, da je bolje, če v vsem iščemo Boga, kakor pa če mnogo časa nepretrgoma molimo. Njegova želja je pa: vsi člani družbe naj bi bili napolnjeni s takim duhom, da v delih ljubezni in pokorščine ne bodo našli nič manj pobožnosti kakor v molitvi in premišljevanju; zakaj vse morajo delati iz ljubezni do službe za Boga, našega Gospoda.«

V drugem pismu čitamo: Skolastiki naj se vadijo, »da bodo našli Gospoda Boga pri tem, ko govoré, hodijo, gledajo, okušajo, poslušajo, mislijo, sploh v vsem dejanju, zakaj božje veličastvo je v resnici v vseh rečeh«: to premišljevanje, pri katerem najdemo Boga v vsem, je lažje nego drugo in nas pripravlja na velike milosti, ne da bi bilo treba dolgo moliti.

Če je Ignacij tako govoril mladim redovnikom, nam bo umevno, kar pripoveduje vizitator Hieronim Nadal: »Slišal sem od Ignacija, da najde Boga v kontemplaciji, kadarkoli se vda molitvi, in sicer na vse načine, ne da bi se moral vezati na določeno pravilo ali red pri molitvi... V tej zmožnosti, ki najde Boga v vseh rečeh in na vse načine, vidimo poseben dar, podeljen Ignaciju. Mislimo pa, da je podobna milost dana vsej družbi, in upamo, da je dar bogomiselnosti nam vsem pripravljen, in veseli priznavamo, da je ta milost združena z našim poklicem.«

Molitev, ki jo je Ignacij želel za svojo družbo, je bila torej resnična krščanska mistika. To treba pomniti, in potem bomo mogli tudi umeti, kar vелеva Ignacij glede časa, ki naj ga jezuiti posvete molitvi.

Za one, ki so naredili slovesne obljube, ni hotel Ignacij nobenega splošnega pravila za molitev ne glede metode ne glede časa. La discreta caridad naj bi bila merilo za molitev, za študij, za asketične vaje. To načelo je sprejel Ignacij tudi v konstitucije družbe Jezusove

Konstitucije velé: Ne zdi se potrebno, da bi se za tiste, ki so naredili slovesne obljube, določilo kako pravilo za molitev, premišljevanje, študij, za osebno askezo glede posta, nočnega čutja in drugih strogosti in pokoril; pravilo jim bodi diskretna ljubezen. Utemeljujejo pa konstitucije to določbo tako-le: V družbi je pred slovesnimi obljubami tako dolga doba vzgoje in preskušnje, da se od onih, ki so v družbo sprejeti, mora pričakovati, da so duhovni možje, sposobni hoditi po poti Kristusa, našega Gospoda. — Kako visok je bil cilj, za katerim je Ignacij hrepenel, nam najbolj kažejo besede: »Ko bi bilo po njegovem, bi bili vsi njegovi duhovni sinovi kakor angeli, ki sami s seboj nimajo ničesar opraviti, ampak imajo vedno Boga pred očmi, obenem pa se vse žrtvujejo v skrbi za zveličanje ljudi.«

Take si je mislil Ignacij dovršene redovnike.

Za skolastike je določil sveti ustanovitelj poleg vsakdanje svete maše še eno uro za molitev, in sicer zjutraj pol ure za ustno ali notranjo molitev, in za izpraševanje vesti dvakrat na dan po četrť ure. Tiste jutranje pol ure so molili oficij preblažene Device Marije ali druge ustne molitve, n. pr. brevir ali rožni venec; oni, ki so bili za to sposobni, pa so po nasvetu dušnega voditelja tiste pol ure zjutraj premišljevali. Drugih skupnih pobožnih vaj, skupnih litanij, obiskov Najsvetejšega, skupnega oficija v koru ni bilo.

Ignacij je v svojem religioznem idealizmu tudi mlade redovnike meril z merilom najvišjih idealov. To je bila njegova tragika in tragika vseh velikih redovnih ustanoviteljev. Bolj realno misleči možje, med njimi Nadal, in oni, ki so želeli, da bi se družba Jezusova bolj prilagodila običajem starejših redov, med drugimi Frančišek Borja, so imeli pomiselke, če tako nakratko odmerjeni čas za molitev za trajno ne bo vendarle prekratek. V resnici so na Španskem pod vplivom Frančiška Borja že takrat, ko je Ignacij še živel, začeli uvajati daljši čas za molitev. Nadal, ki se je bil l. 1554. vrnil v Rim z vizitacije španskih provincij, je želel, da bi sv. ustanovitelj vsaj za one kraje odobril novi običaj. Ignacij mu je vpricho najbolj uglednih patrov resno in ostro odgovoril: »Nikoli si ne dam vzeti misli, da ena ura molitve na dan zadostuje za one, ki študirajo, pod pogojem, da sami sebe zatajujejo in premažujejo; tak, ki se zatajuje, moli v eni četrť ure več, kakor kdo drugi, brez zatajevanja, v dveh urah. Vendar če je kdo potrť ali če ima večje notranje težave, se mu za nekaj časa sme dovoliti več molitve ... Kdor se v resnici premažuje, ne potrebuje več kakor četrť ure, da se združi z Bogom.«

Tako je govoril Ignacij v novembru 1554. Prišlo pa je drugače in je moralo priti. Ignacij je umrl. Že pri prvi generalni kongregaciji so zbrani patri razpravljali tudi o tem, ali ne bi kazalo, določiti za molitve več časa. Vendar je to pot ostalo pri starem. Patri so sklenili: *Servandas esse Constitutiones et nihil aliud certi praescribendum in illis*. S tem pa stvar ni bila rešena, ampak samo odgodena. Počasi, toda vedno globlje in širše je prodirala misel: če naj družba v celoti doseza ideal, ki je Ignaciju tako živo sijal v duši, ideal vednega združenja z Bogom; če naj družba v celoti išče Boga v vsem življenju in

nehanju, kakor je to Ignacij hotel: je nujno potrebno, da se duh dan za dnem obnavlja in poživlja v daljšem premišljevanju.

Dne 2. julija 1565 je bil Frančišek Borja izvoljen za generala. Več dni so se pri generalni kongregaciji razgovarjali in posvetovali tudi o tem, kako naj bi se za prihodnje odmeril čas za molitev. Slednjič so sklenili: generalu se prepušča, da po svoji razsodnosti določi več časa za molitev, kakor se mu bo prav zdelo v Gospodu; ozira pa naj se na osebe in kraje.

En mesec potem, ko se je bila generalna kongregacija razšla, je Frančišek Borja izdal nov red za molitev, dne 5. oktobra 1565. Namesto dotedanje pol ure jutranje molitve je uvedel Frančišek celo uro. Obenem je hotel, da novi red veže vse enako, skolastike in profese: vsi naj poleg svete maše in poleg izpraševanja vesti dvakrat na dan po četrto ure, posveté jutranji molitvi eno uro.

O jutranji molitvi govori Frančiškova odredba, ne o premišljevanju, o meditaciji. Frančišek je hotel predvsem samo to, da bi vsi zjutraj po eno uro molili. Kako naj molijo, ustno ali notranje, o metodi, ni ničesar ukazal. Želel pa je, da bi oni, ki so za to sposobni, vsaj pol ure premišljevali. Vizitator Nadal je odredil za patre in skolastike na Dunaju (1566) in v Ingolstadt, da naj vsaj pol ure porabijo za notranjo molitev, za premišljevanje, in potem šele smejo začeti moliti brevir. Ponekod so tudi celo uro samo premišljevali. In ta cbičaj se je bolj in bolj širil. V početku 17. stoletja je bila povsod ura jutranje molitve ura premišljevanja. Dobili so v roke tudi posebne knjige za premišljevanje. Sv. Frančišek Borja je sam sestavil strogo metodično urejene meditacije s »predvajami, točkami in kolokviji«. S knjigami se je udomačila tudi določena metoda premišljevanja.

Metoda. Ko koga uvajamo v duhovno življenje, je potrebno, da ga uvajamo po določeni metodi. Pa tudi za one, ki niso več začetniki v duhovnem življenju, je metoda dobra in koristna, če se le tako ne vežejo na določeno formo, da bi izključevali vsak drug način molitve. Duh božji deluje v dušah različno in se ne dá vklepati v stalne oblike. V tej stvari, se zdi, je pogršil naslednik sv. Frančiška Borja, jezuitski general Eberhard Mercurian (1573—1580), ki je hotel, naj se vsi drže določene »intelektualne metode«, in odklanjal mistično »afektivno molitev« in »mолitev miru«, češ, da ni v skladu z eksercijami in institutom. Prepovedal je, da bi kdo brez posebnega dovoljenja čital spise Taulerjeve, Seusejeve, Gertrudine, Mehtildine in druge mistične knjige.

Povzemimo nakratko, kar smo povedali.

Ignacijeva načela notranjega življenja so bila umerjena za najboljše člane, kakršne si je on sam izbiral in vzgajal, ko je ustanavljal družbo. Za te je la discreta caridad mogla biti edino merilo za vse notranje življenje. Za ljudi, kakršni so povprek, pa je Ignacijev ideal bil previsok, nedosežen. Izmed glavnih nalog družbe Jezusove je bila vzgoja mladine. Za šole in kolegije, ki so se vprav v dobi Frančiška Borja povsod snovali, je bilo treba vedno več in več moči. Zato pa pri sprejemanju kandidatov niso mogli tako strogo izbirati, kakor v

prvi dobi; tudi vzgoja mladih redovnikov ni bila več čisto taka, kakor jo je bil zamislil Ignacij. Čas je bil drug, ljudje drugi. Razvoj stvari je zahteval premembo. Ignacijev vzor je bil la discreta caridad. Frančišek Borja je uvedel organizacijo, dal je za vse obvezno pravilo glede molitve. Mercurian je celo izločil vsak drug način molitve, ki se ni ujemal z določeno metodo.

Ne da se tajiti, tako veli p. Karrer ob koncu svoje razprave, da je prememba bila v nasprotju z Ignacijevim idealom. Enolična ureditvev notranje molitve je morala tu in tam voditi do težkih duševnih bojev in vezala je močne osebne in apostolske sile zlasti tam, kjer so ob nekem času zabranjevali mistično molitev, pri tem pa se pomotoma sklicevali na »Ignacijevu metodo«. Zdi se, da je v družbi v prvi dobi bilo več mož z izrazito osebnostjo in več apostolskih svetnikov, kakor pozneje. Res pa je vedno: »Duh božji veje, kjer hoče.«
Fr. Ušeničnik.

Ob 300letnici smrti sv. Frančiška Saleškega. — Pred tremi stoletji se je preselil v večno domovino mož, čigar osebnost je bila velikega pomena ne samo za njegove sodobnike, marveč tudi za bodoče generacije. Zakaj nihče ne bo tajil, da je Frančišek Sal. s svojim življenjem, zlasti pa s svojimi znamenitimi knjigami pokazal osebam, ki stremijo po popolnosti, nove smernice. Ako govorimo o »novih« smernicah, ne trdimo, da jih je Salezij »iznašel«, marveč da jih je izvajal iz naravnih psiholoških zakonov ter iz razodetih naukov, liki hišni gospodar, »qui profert de thesauro suo nova et vetera«. Bistveno novega v bogoljubno življenje sploh ne moremo uvesti; pač pa lahko poudarjamo razne resnice, ki ostanejo nekaterim krogom neopažene ali naravnost tuje; dalje smemo in moramo odklanjati vsako pretiravanje te ali one resnice, »quia omne nimium vertitur in vitium«. Ta stavek velja povsod, tudi v bogoljubnosti. Zgodovina janzenizma nam kaže, kam vodijo preveč napete zahteve na etičnem polju.

Slednjič bi opozorili na bogastvo razodetja. Mnogokrat menimo, da za bogoljubnost veljajo in zadostujejo ona (in samo ona) načela, ki jih mi slučajno znamo. To je usodepolna napaka! Kakor bi bil smešen naravoslovec, ki bi menil, da obstoje n. pr. le one cvetlice, ki jih je on videl, tako je smešen tudi oni vernik, ki misli, da v nadnaravnem redu obstoji le to, kar on ve. Kdor proučuje naravo, lahko študira tisoč let, in še bo moral priznati, da njegov duh stoji pred nebrom problemov. Tako je tudi z nadnaravnim redom, tembolj ker predmet premišljevanja je sam Bog — neskončno bitje.

Za bogoljubnost nam je potemtakem potreben — širok horizont. In moža s takim horizontom je darovala božja previdnost človeštvu leta 1567. v Frančišku Saleškem.

V tem svetniku vidimo čudovito harmonijo naravnih vrlin in nadnaravne milosti.

Njegova nežna duša je bila silno sprejemljiva za nadnaravne vtise; popolna vdanost v Boga je njemu najplemenitejši element ljubezni. Ta vdanost je bila v njem tako razvita, da ni rad slišal niti, če se je kdo pritoževal čez slabo vreme. Narava ga ni

obdarovala s trdnim zdravjem, pač pa mu je družina mogla nuditi razen slovečega imena tudi odlično, ali kakor bi danes rekli, »fino« vzgojo. Ne trdimo, da je fina vzgoja neizogiben predpogoj za svetost, pač pa smemo reči, da nam je svetost, ki se kaže na dobro vzgojenem človeku, tembolj mila. Saj tudi v navadnem življenju imamo rajši kapljico vina, ki nam jo nudi prijatelj v kristalni kupici, nego če bi jo morali piti iz lončenega vrča, dasi je v obeh posodah isto vino.

In ravno Frančišek Saleški je imel priložnosti, da se je privadil finemu življenju. Rojen v plemiškem gradu v pokrajini, ki je izmed najlepših v Evropi, je Frančišek živel v naravnost idealnem ozračju. Pobožni starši so z besedo dvigali njegovega duha k nebu, dočim so mu prelepe savojske gore zopet na svoj način klicale: sursum corda! Družina torej in narava, v katerih je živel, sta se nahajali v visokih sferah. Tako so usposabljali že prvi vtisi Frančiška za pojmovanje višjih nagibov. Bil je rojen in vzgojen — idealist. Ta idealizem ga je tudi nagnil, da se je odpovedal sijaju plemiškega življenja ter si izvolil duhovski stan, dasi bi ga bil oče rajši videl kot odvetnika.

Kot duhovnik je Frančišek Saleški pravi odsvit dobrotljivosti in človekoljubnosti božje. Pri njem ne opaziš sicer one stroge, naravnost vojaške discipline, ki jo občudujemo pri bivšem oficirju Ignaciju Lojolskem, njegove knjige nimajo one neizprosne sistematike, ki je n. pr. nedosegljiva pri Tomažu, njegovo spokorno življenje ne obuja one pozornosti, ki jo je obujal Franc Asiški, njegov glas ne doni kakor Krizostomov — in vendarle so vse te vrline zbrane pri Saleziju. Posamezne vrline niso tako razvite, kakor pri omenjenih svetnikih, toda nežna roka Frančiškova jih je zbrala v pestri šopek, in šopek manjših, pa različnih cvetic očesu mnogokrat bolj ugaja nego izreden eksemplar ene same. Kakor pa pri šopku, pač po okusu vrtnarjevem, prevladuje ta ali ona boja, tako prevladuje pri Saleziju dobrotljivost, ki je naravnost tipična za njegov značaj.

Te dobrotljivosti pa ne smemo pojmovati zgolj kot nekako prirojeno milosrčnost, ki bi se razvijala v samih čuvstvih, kar bi bilo svetnika nedostojno, marveč kot izraz teološkega prepričanja. In to je važno.

Mnogi (tudi svetniki) so gledali v človeški naravi predvsem njene temne strani; in da je teh dosti, ni treba šele dokazovati. Iz tega naziranja je izviral oni strogi boj proti nižjemu človeku, ki so ga vodili neizprosno razni asketi starega in novega časa, videč v telesu sovražnika, ki ga je treba pobiti. Da so nekateri v svoji gorečnosti prekoračili meje modrosti, je dejstvo, ki ga bomo mirno priznali; toda to dejstvo se tiče zgolj njih osebe, in s tem bi bila stvar končana. Nespametno pa je, da nekateri pisatelji ravno to pretiravanje kujejo v zvezde, tako da čitatelj meni: v taki veliki strogosti tiči popolnost. Odtod nekō neprestano zanimanje za nižjo plat človeka, tako da bogoljuben človek postane sličen potniku, ki gleda le na blato in prah, po katerem mora gaziti, in ne kvišku na milo solnce, ki ga razsvetljuje in ga greje.

Salezij je pri pojmovanju o naravi ubral drugo pot. On ne taji sicer poželjivosti, saj pravi, da bo le tedaj umrla, ko bomo mi mrtvi (Theotimus 9, 7), toda njegova misel je: sursum corda! Ne gleda toliko na pomankljivosti, marveč na ona plemenita semena, ki jih je sama nebeška roka posejala v človeško naravo, in ta semena hoče, da vzgajamo. Ne pobiti človeške narave, marveč gojiti jo: to je njegova vodilna misel. In ta misel je dogmatično popolnoma utemeljena. Saj je naša narava podoba božja, in kar je naravi primerno, je potem takem tudi primerno božji volji.

Iz take miselnosti je mogla nastati prelepa knjiga »Filotea«, ki je v zgodovini bogoljubnega slovstva naravnost epohalna.

Ta knjiga nam dokazuje, da so vsi verniki, torej tudi svetni ljudje, poklicani h krščanski popolnosti. Saj bi bilo res žalostno, ko bi imele ta poklic samo osebe, ki nosijo redovno ali duhovniško obleko; pomislimo vendarle, da je združitev s Kristusom ideal, po katerem mora hrepeneti vsak vernik. Ljudje pa se najbolj prestrašijo, ako jim hočemo usiljevati v bogoljubnem življenju vaje, ki so specifične za duhovnikovo ali redovnikovo življenje. Proti temu ekscesu nas zavaruje »Filotea«, v kateri vidimo, da more človek živeti v svetu in biti združen z Bogom. Salezij se ne laska grešniku, ki hoče živeti samo za svet; ne jemlje poguma verniku, ki se ne more umakniti iz sveta, marveč vabi prvega ljubeznivo k Bogu, drugega pa tolaži in krepča, naj živi v svetu za Boga. Neke pregoreče duše so očitale Saleziju, da preveč lajša pot kreposti, toda ta očitek more priti samo iz ust oseb, ki si predstavljajo krepost kot mrko, neprijetno, brezkrvno Meduzo, in ne kot odsvit večne Lepote in nepopisne Dobrote. Vse pomisleke proti salezijanski pobožnosti pa je odpravila cerkev, ko je izjavila, da nam kaže Frančišek »iter ad christianam perfectionem tutum et planum« (Lect. VI. in f. s. Franc. Sal.). Njegova metoda je bila: voditi duše, a ne stiskati jih. Kdor hoče voditi, se mora prilagoditi naravi svojega varovanca in ne sme staviti prevelikih zahtev na njegove sile; ni treba vsega izpeljati, uči Salezij (Pisma 6, 22), temveč vedno le nekaj; potem bomo mnogo dosegli.

S tem nas zavaruje proti pretirani gorečnosti, ki je eden največjih izdajalcev, s katerim se mora boriti bogoljubnost in prava krepost (Pisma 1, 13).

Absolutne popolnosti na tej zemlji ne moremo doseči: mi ne moremo hoditi, ne da bi se dotikali zemlje; toda ne smemo leči na njo ali laziti po njej; pa zopet ne smemo misliti, da bomo lahko letali (Pisma 1, 15). Neke nepopolnosti nam ostanejo, in radi tega moramo imeti usmiljenje s svojo dušo in povzdigniti svoje srce k Onemu, ki je naša pomoč (Pisma 6, 41). Mi se pač moramo vdati v misel, da imamo le človeško in ne božjo naravo (Pisma 6, 38). Vrhunec popolnosti je v ljubezni; ta pa ne tiči v tolažilnih in nežnih čustvih, marveč v volji. Le ta mora soglašati z božjo voljo, bodisi da nam pošilja trpljenje, bodisi kak dovoljen užitek (Prava pobožnost 1, 17).

Ta vdanost v božjo voljo privede človeka do onega svetega optimizma, ki je značilen za Salezija. »Hodimo veseli v božji navzočnosti; on nas ljubi, mi smo mu dragi,« piše v pesniškem poletu svoji duhovni hčeri Frančiški Chantalski.

S takim optimizmom se mu je posrečilo, da je spravil askezo tudi v salon. Živci družbe, ki se shaja v teh krogih, niso sposobni za bolj naporne duhovne vaje. Preveč poudarjati mrtvenje telesnosti je za tako družbo manj primerno, pač pa je potrebno naglašati mrtvenje duha: »Če hočemo ozdraviti pregrehe, je sicer res dobro, da pokorimo telo, a nad vse je potrebno, da očistimo svoja nagnjenja in svoja srca« (Filotea 3, 23). S takimi načeli si je goreči škof Salezij pridobil srca redovnih in svetnih oseb; njega so umevali navadni ljudje ravno tako dobro, kakor izobraženi krogi. Zadnje si je pridobil z molitvijo in zgledom, pa tudi s svojim klasičnim jezikom. Francoska literatura, polna duha in elegance, stavi pisatelju gotovo visoke zahteve, prej ko ga proglasi za klasika, in Salezij je francoski klasik! Sploh je bil mož, kateremu so tudi svetni krogi priznavali, da ima vse lastnosti kavalirja. Toda naše občudovanje ni posvečeno toliko grofu in kavalirju Saleziju, čeprav bi nam moral biti njegov družabni nastop vedno zgled, kako naj se vedemo v krogu svojih znancev; tudi ni posvečeno klasičnemu Saleziju, čeprav nas ta lastnost zelo spodbuja, naj pazimo na zunanjo obliko svojih cerkvenih govorov in spisov; končno ni posvečeno toliko niti učenemu teologu Saleziju, čeprav šteje bogoslovna literatura njegovega »Theotima« med vzorne spise o ljubezni, temveč je posvečeno predvsem dobrotljivemu duhovnemu očetu, ki je svojo milobo kot dušni pastir privedel nebroj grešnikov zopet v naročje Dobrega Pastirja.

Jos. Ujčič.

Odveza od cenzur. Spokornika v smrtni nevarnosti more vsak mašnik odvezati od vseh cenzur, naj so cenzure a iure ali ab homine. A če je mašnik brez posebnega pooblaščenja odvezal spokornika v smrtni nevarnosti od cenzure, ki je pridržana specialissimo modo sv. stolici, se mora spokornik, če ozdravi, obrniti, sub poena reincidentiae, do sv. penitenciarije, ali do škofa ali do koga drugega, ki je pooblaščen za odvezo od cenzur latae sententiae (can. 2252). — V kánonu ni prav jasno, ali se besede »ki je pooblaščen« nanašajo tudi na škofa, tako, da škof ne more zadeve urediti, dati spokorniku potrebne pokore in navodil brez posebnega pooblaščenja. Komisija za avtentično razlago je odgovorila: Škof v slučaju ne more dati spokorniku potrebne pokore in navodil, če ni v to pooblaščen po zakonu ali posebej po sv. stolici (12. nov. 1922, AAS 1922, 636).

F. U.

Izpregled zakonskih zadržkov. — Če je ženin ali nevesta v smrtni nevarnosti, more ordinarij (škof ali generalni vikar), za mir vesti ali za pozakonjenje otrok, dati izpregled od forme pri sklepanju zakona in od vseh cerkvenih, javnih ali tajnih, zadržkov. Izvzet je zadržek s. presbyteratus in pa svaštvo ravne vrste matrimonio consummato (can. 1043). Vprav te pravice kakor škof imajo župnik, mašnik, ki je

navzoč pri poroki, in izpovednik, toda ta le pro foro interno pri izpovedi sami: če sta ženin ali nevesta v smrtni nevarnosti, pa ni mogoče obrniti se do škofa za izpregled (can. 1044). Vprašali pa so v Rimu: Kedaj se more reči, da ni mogoče obrniti se do ordinarija, ali tedaj, ko to ni mogoče niti po pismu, niti po telegrafu, niti po telefonu, ali tedaj, ko to ni mogoče po pismu, bilo bi pa mogoče po telegrafu ali telefonu? V Rimu so odgovorili: Smatra se, da se do ordinarija ni mogoče obrniti, ko je to možno samo po telegrafu ali po telefonu.

Vprav to velja za slučaj, o katerem govori kán. 1045 § 3.: Župnik in izpovednik moreta dati izpregled cerkvenih tajnih zadržkov, kadar je treba poveljati že sklenjen zakon, pa ni mogoče obrniti se do ordinarija, poveljavljanje pa se ne more odložiti »sine probabili gravis mali periculo« (Commissio ad Cod. can. authent. interpret., 12. nov. 1922, AAS 1922, 663). F. U.

Staroslovensko bogoslužje. — Jugoslovanski katoliški episkopat je vedel, da bo staroslovensko bogoslužje izmed prvih zahtev, ki jih narekujejo nove razmere. Zato so jugoslovanski škofje sami prvi sprožili to misel, da bi se to vprašanje reševalo na cerkvenih tleh z ozirom na koristi katoliške cerkve in da bi se tako preprečila ali vsaj prehitela agitacija od katerekoli nepoklicane strani. Ob rojstvu Jugoslavije dne 27. novembra l. 1918 so pooblastili zagrebškega nadškofa, da v imenu jugoslovanskega episkopata vloži na svetega očeta prošnjo za dovolitev slovanskega bogoslužja, in to za mašo v staroslovenskem, za druge obrede pa v živem narodnem jeziku.¹ To so sporočili vsem vernikom v skupni okrožnici o sv. Cirilu in Metodu (na binškoštni praznik l. 1919). Na skupni konferenci v Zagrebu od 15. do 20. julija l. 1919 so sklenili: »Ponovno prositi sveto stolico za potrditev privilegija staroslovenske službe božje za vso državo SHS.«² Sveta stolica je že dovolila narodni jezik za obrednik ter za list in evangelijski pri slovesnih mašah. Vprašanje cele staroslovenske maše pa se je odložilo. Splošno je znano, da je bil sveti oče Benedikt XV. pripravljen vsem jugoslovanskim katoličanom dovoliti staroslovensko mašo, ako bi katoliško ljudstvo to želelo in ako bi to zahtevala korist katoliške cerkve.

Po informacijah, ki sem jih dobil od kompetentnih cerkvenih krogov, se je rešitev tega vprašanja izročila mešani komisiji, sestavljeni iz zastopnikov kongregacije za svete obrede in kongregacije za vzhodno cerkev. Iz tega se vidi, da se je vprašanje vzelo resno v pretres in da se je postavilo na ugodno podlago. Znano je namreč, da Rim Slovanom vzhodnega obreda rad dovoljuje staroslovensko bogoslužje in ga celo odločno brani proti vsem napadom. Z ozirom na vzhodne Slované bi se moglo tudi Slovanom rimskega obreda dovoliti staroslovensko bogoslužje (rimskega obreda). S tem bi se napravil primeren prehod med katoliškimi vzhodnimi Slovani in med latinskimi zapadom. Obenem se pa na ta način praktično dokaže,

¹ Ljubljanski škofijski list 1919, str. 4.

² Ibidem, str. 77.

da Rim ni sovražen slovanskemu bogoslužju in da so dotični pred-
sodki pravoslavnih Slovanov brez podlage. Ker se je pokazalo, da
so verni hrvatski katoličani v Bosni in na Hrvatskem vsled mnogo-
terega političnega razočaranja nasprotni staroslovenski liturgiji, zato
je gotovo, da se za enkrat ne bo uvedla. Med vernimi Slovenci pa
sploh ni bilo znatne vneme za slovansko bogoslužje. V Rimu so o
vsem tem dobro poučeni. Pripravljene so dovoliti staroslovensko
bogoslužje v vseh škofijah, kjer bodo škofje to spoznali za potrebno
ali primerno; gotovo je, da se bo staroslovensko bogoslužje nekoliko
razširilo v Dalmaciji. V siljevalo pa se ne bo nikomur.

Merodajni katoliški krogi v naši državi so vedeli, da se bo zadeva
staroslovenskega bogoslužja skušala spraviti v jugoslovanski konkord-
dat; saj se ta točka nahaja že v dodatku k srbskemu konkordatu
l. 1914. Zato se niso preveč razburjali, ko se je objavilo, da se v vlad-
nem načrtu konkordata nahaja zahteva staroslovenskega bogoslužja.
Škofje so to notranje cerkveno vprašanje že sami uravnali v pravo
smer; vprašanje se je pričelo reševati na kompetentnem mestu, še
preden so naši državniki sestavili načrt konkordata.

Med Srbi sta glede na staroslovensko bogoslužje rimskega ob-
reda dve struji. Eni upajo, da bodo katoliške Slovane s tem vsaj po-
lagoma odtrgali od Rima, drugi pa se bojijo katoliškega slovanskega
bogoslužja, ker v njem vidijo nevarnost za širjenje ideje cerkvenega
zedinjenja.

Ako vprašanje trezno premislimo, je jasno, da staroslovensko
bogoslužje rimskega obreda katoliškim Slovanom ni niti v
verskem niti v kulturnem oziru prav nič nevarno. Bolj pro-
blematična bi bila zahteva, da naj katoliški Slovani prestopijo v
vzhodni obred; ta ideja se je med Slovenci in Hrvati l. 1918 širila iz
ožjega kroga dr. Petra Rogulja. Staroslovensko bogoslužje rim-
skega obreda — samo o tem se more resno govoriti
— bi veljalo samo za sveto mašo (posebno za slovesno); brevije
bi ostale latinske. V obrednih, cerkvenopravnih in sploh teolo-
ških vprašanjih bi bili prav tako navezani na latinske vire, kakor
smo sedaj. Latinski jezik bi se moral prav tako resno gojiti, kakor
sedaj. A poleg njega bi se moral gojiti tudi staroslovenski jezik. S
tem bi se naše zveze z zapadnim kulturnim svetom nikakor ne osla-
bile, marveč deloma še ojačile. Zapadna znanost namreč ceni kul-
turno važnost staroslovensčine. Kdor trdi, da staroslovenski jezik
»nima dandanes kulturno absolutno nobene pomena«,² ta ni več v
soglasju s kulturnim svetom. Vprašanje je samo, ali bi ne bilo pre-
veliko breme za duhovnike, ako bi morali dobro znati dva mrtva
kulturna jezika. S primerno metodo in s primernim učnim načrtom
bi se moglo to breme olajšati.

Pri znanstvenem raziskavanju bogoslovne strani staroslovenske
književnosti zadenemo na mnogo jako važnih znanstvenih in občno
kulturnih vprašanj, za katerih rešitev nam bo ves kulturni svet hva-

² Dr. Svoboda, Razkol hočejo (»Slovenec« 1922, št. 244).

ležen. Iz lastnega izkustva vem, da nas vprav proučevanje staroslovenske književnosti in vzhodne slovanske teologije uspešno veže z zapadnim kulturnim svetom. Odlični zapadni znanstveniki so samo z ozirom na to stran stopili v zvezo z mlado slovensko bogoslovno znanostjo in ji uspešno pomagali, da stopi v stik z zapadnim kulturnim svetom. Ko me je msgr. Graffin naprosil, naj mu pomagam izdajati staroslovensko bogoslovno književnost v zbirki »Patrologia Orientalis«, sem se praktično prepričal, da imamo premalo bogoslovno izobraženih mož za tako zvezo z zapadnim kulturnim svetom. Vsi katoliški Jugoslovani ne premorejo niti enega znatnega bogoslovno izobraženega učenjaka za cerkvenoslovanski jezik. Škof Mahnič je moral poklicati na pomoč Čeha dr. J. Vajsa, da mu je pomagal urejevati staroslovenske bogoslužne knjige. To so žalostna dejstva. Glejmo torej, da ne bomo v duhovskem naraščaju in v mladih duhovnikih zatirali zanimanje za staroslovenski bogoslužni jezik.

Podobno velja o verski strani tega vprašanja. Nevarnosti ni nobene. Pač pa odlični cerkveni krogi in odlični katoliški duhovniki mislijo, da razširjenje slovanskega bogoslužja rimskega obreda ne bi bilo brez pomena za napredek katoliške cerkve. Ozirati se moramo na Vzhod, kjer že vstaja nova zarja. Verski in kulturni razvoj v Rusiji dokazuje, da bo slovansko bogoslužje poslej še važnejše nego je bilo v zadnjih desetletjih. Kako sodijo v Rimu, so dosti jasno pokazali s tem, da so v odbor za rešitev tega vprašanja poklicali tudi zastopnike kongregacije za vzhodno cerkev. Ozirati se moramo tudi na naše sobrate glagoljaše (Krk, Senj, Dalmacija); med njimi je mnogo odličnih delavcev za katoliško stvar. Pomislimo, kako je škof Mahnič branil in pospeševal glagoljsko bogoslužje. Krivično in nevarno bi bilo, ako bi se širilo mnenje, da je glagoljsko bogoslužje premalo katoliško. S tem bi se vprašanju jemal verski značaj in bi se podpirala zloraba te ideje. Zakaj naj bi bila vnema za tako važno cerkveno vprašanje privilegij liberalnih krogov?

Gotovo so v tem vprašanju še nekatere sporne točke, a te je treba točno označiti in ločiti od nespornih. Naravno je, da ni vsak sposoben za objektivno reševanje našega vprašanja. Marsikdo premalo pozna to vprašanje ali pa se boji, da bi se moral učiti staroslovenščine, katera doslej ni imela nobenega prostorčka v njegovih bogoslovni izobrazbi. A nedvomna resnica je, da bi bilo znanje staroslovenščine slovanskim duhovnikom koristno, bogoslovnim znanstvenikom pa celo potrebno. Na naših bogoslovnih učiliščih in fakultetah bi se morala poučevati staroslovenščina in staroslovenska cerkvena književnost. Ako bi se za staroslovenski jezik zadosti storilo na gimnazijah, potem bi se pa morali bogoslovci še posebe seznaniti s staroslovensko književnostjo. To je nujen pogoj za razvoj naše bogoslovne znanosti. To zahteva korist katoliške cerkve in ozir na slovanski Vzhod.

Merodajni cerkveni krogi sodijo, naj se reševanje vprašanja slovanskega bogoslužja prepusti škofom in strokovnjakom. Slovansko bogoslužje se ne bo nikomur vsiljevalo. A žalostno bi bilo, če bi

enostranska bogoslovna izobrazba ovirala objektivno reševanje tako važnega cerkvenega vprašanja.⁴

F. Grivec.

⁴ Dr. Svoboda (psev.) je v »Slov.« 1922, št. 244, popolnoma prezrl, kaj so v tem vprašanju ukrenili jugosl. škofje. Podobno i dr. Srebrnič v »Času« 1923, str. 153—163 (Staroslovenski obredni jezik). »Slov.« članek je posnel »Kat. List« 1922, št. 46, a ga je v naslednji številki popravil (univ. prof. Ruspini). Tudi »Slovincu« je bil (od druge strani) poslan odgovor, a ni bil objavljen, ker se je od merodajne strani izrekla želja, naj se o tem več ne piše; od iste merodajne strani je bil omenjeni »Slovenčev« članek označen kot prenapet. V tem smislu je treba nekoliko popraviti dr. Srebrničevo trditev, da so »katoliške novine to zahtevo ožjega odbora (za konkordat) zavrnile («Čas», str. 155). Srebrničev članek izraža uvaževanja vredne misli, a njegova sodba o verski in kulturni vrednosti staroslovenščine je enostranska in v tej skrajnosti znanstveno neosnovana.



Slovstvo.

Geysler, Dr. J., *Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch »Das Heilige«*. 8^o (51 str.) Freiburg i. B. 1921. Herder.

Protestantovski teolog Rudolf Otto je napisal knjigo z naslovom »Das Heilige« (1912). Izšlo je že šest izdaj, pripravljajo se prevodi, tako v angleščino in japonščino. Knjiga je pisana očarljivo in sugestivno. Prof. Geyslerju se je zdelo potrebno, da poda o njej hladno analizo, ker knjigo mnogo čitajo tudi katoliški izobraženci in bi utegnili kljub mnogim lepim in resničnim opazkam povzročiti usodno zmedo.

Otto uči, da je srčika religije nekaj »irracionalnega«. Zavest o božjem je doživetje svoje vrste, ki se ne da izvesti iz nobenega drugega, a ki se tudi po svoji vsebini ne da umsko izraziti. Seveda pravijo religije o Bogu to in ono, pridevajo mu um in voljo, vsevednost in vsemogočnost, a ti pridevki so le na periferiji božje ideje, sredina te ideje pa ni nič racionalnega, nič umsko spoznatnega, temveč le nekaj, kar v čustvih doživljamo. Osrednje religiozno čustvo je čustvo »svetega« (des Heiligen). Momenti tega čustva so: tajinstvenost (mysterium), veličanstvenost (maiestas), vse osvajajoča in razplamenjajoča energija ter osrečujoče blaženstvo. Ta čustva iščejo izraza in se izražajo vprav v religioznih predstavah in pojmi. Niso torej spoznave o Bogu vir čustev, ampak čustveno doživetje božjega je počelo miselnih sodb o božjem. Ako se vprašamo, odkod to prvotno doživetje, odgovarja Otto, da je to doživljanje nekaka čustvena intuicija, ki izhaja iz specifične, apriorne, religiozne dispozicije; probudi se pa ob notranjem gonu ali vnanjih mikih in religioznemu čustvu podobnih čustvih. Zato se religija tudi ne da »priučiti«; mogoče je podati samo vnanjo pobudo, a religioznost sama more iziti le iz notranjščine.

Prof. Geysler opozarja najprej na to, da za osnovno podstavo (da je namreč srčika religije irracionalna) ne navaja Otto prav nobenega dokaza, ampak je to povzel kratkomalo od Schleiermacherja, kakor le-ta iz Kantove filozofije o nespoznatnosti božji. Zato je vsa Ottova teorija že v tem pogledu neosnovana, kakor je neosnovana Kantova kritika. Potem je pa tudi zmotno, da bi se ob božji ideji, ako jo dobimo tudi le a posteriori, ne mogla vzbuditi tista čuvstva, ki jih Otto opisuje. Ako se človek miselno zatopi v filozofično idejo o Bogu, ki pravi, da je Bog bit sama, zato pa življenje in počelo vsega življenja, lepota in vir vse lepote, ljubezen in vir vse ljubezni, blaženstvo in neskončen vir blaženstva, a tudi svetost in pravičnost sama, kako da se ne bi mogla ob teh idejah vzbuditi religiozna čuvstva? Geysler po pravici pravi, da podajajo praktični dokaz za to exercitia spiritualia sv. Ignacija, ki izhajajo iz premišljevanja in sicer tudi iz premišljevanja naravnih spoznav o Bogu.

A kako to, da ima Ottova knjiga na moderne ljudi tako moč? Poleg že omenjene sugestivne pisave Ottove navaja prof. Geysler še dva vzroka. Prvi je časovni duh, ki je nasproten »intelektualizmu« in išče povsod le doživetja in doživljajoče intuicije resnice. Drugi je pa mistično razpoloženje, ki se je še posebej po vojski polastilo premnogih duš.

Geyslerjeva kritična knjižica je prav priporočljiva. Škoda je pa, da Geysler sledi Ottu poglavje za poglavjem in tako enota kritičnih misli ni tako vidna.

A. U.

P. Mandonnet, O. P. et J. Destrez, O. P., **Bibliographie thomiste** (Bibliothèque thomiste I.) Le Saulchoir, Kain (Belgique). Revue des sciences philosophiques et théologiques. 1921. (XXI + 116 strani.)

Jako hvaležno delo sta izvršila dominikanca, znani strokovnjak P. Mandonnet in njegov mladi tovariš P. Destrez, ko sta izdala to bibliografijo. Bila je že res skrajna potreba. Bibliografija obsega sicer samo dela iz tomistične filozofije in teologije in le za dobo po 1800 do 1920 (samo važnejša dela so povzeta tudi iz starejše dobe), želeli bi si pa bibliografije za skolastiko in novoskolastiko sploh, a jasno je, da je treba z nečim začeti in da ni mogoče vsega obenem obdelati, naravno pa tudi, da sta se dominikanca lotila vprav bibliografije za tomistiko.

Bibliografija je prav pregledno sestavljena. V uvodu podaja Mandonnet kratke biografske podatke o sv. Tomažu, potem pa seznam njegovih pristnih spisov z dognanimi ali približnimi letnicami. (V seznamku ni 11 spisov, ki jih ima Grabmann za pristne, a M. bo, kakor pravi, drugod dokazal, da se Grabmann moti.) Bibliografija sama obsega 2219 števil. Glavni razdelki so: 1. Sv. Tomaž; 2. nove izdaje Tomaževih del; 3. filozofske stroke (A—T); 4. teološke stroke (A—C); 4. zgodovinski odnosi tomistike (A—K; n. pr. odnosi sv. Tomaža do Grkov, Arabcev, Judov itd.). V bibliografijo so povzeta ne le samostojna dela, temveč tudi članki iz revij (imenik

obsega, če sem prav štel, 284 revij). Zastopana je zlasti latinska, francoska, nemška, angleška in italijanska literatura, skromneje druga, najskromneje slovanska. Ta zbirateljema očitno ni bila dostopna. Naveden je en članek iz neke ruske revije (z več hibami), izmed drugih slovanskih (zlasti poljskih in čeških) revij ni nobena omenjena. Ne verjamem, da bi ne bilo tu prav nič zadevne tvarine! Izmed slovanskih del je navedena Pospišilova Filozofija po načelih sv. Tomaža (a z nemškim naslovom), Dr. F. Kovačičeva monografija »Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski« (1906) sploh ni omenjena. Izmed Slovencev sta zastopana dr. F. Žigon in dr. I. Žmavc, ki sta pisala v nemške revije. A. U.

Dausch, Dr. Petrus, Der Wunderzyklus Mt 8/9 und die synoptische Frage. (Biblische Zeitfragen X, 9/10.) 8^o, 40 S. Münster in Westfalen 1923, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung.

Dausch, visokošolski profesor v Dillingenu, ki je v zbirki *Bibl. Zeitfragen* že dvakrat pisal o sinoptičnem problemu (*D. synoptische Frage. BZfr. VII, 4; Zweiquellentheorie u. d. Glaubwürdigkeit d. drei älteren Evangelien. BZfr. VII, 9*) in izdal dober komentar k sinoptikom (*Die drei älteren Evangelien. Bonn 1918*), se v tej razpravi podrobneje bavi s poročilom o Jezusovih čudežih pri Mt 8/9, primerjajoč ga s poročili drugih dveh sinoptikov, da bi ugotovil medsebojne odnose. V krajšem I. delu (str. 3—9) presoja celotno sliko, ki jo nudita navedeni poglavji, v daljšem II. delu (str. 9—40) analizuje posamezne komade poročila. Izsledki raziskovanja so: Brezuvetno sledi Lk za Mk, katerega večkrat bolje stilizuje, stvarno krajša ali tudi izpopolnjuje. Tudi grški Mt kaže stilistične izboljšave Markovega teksta, ki jim je dalo povod ali ustmeno tolmačenje aramejskega Mt ali pa Lukežev tekst. Mt 8/9 gotovo ni odvisen od Mk, pa tudi o zbirki govorov (Q) kot viru v teh poglavjih ni sledu. Odvisnost Mk od Mt se v tej partiji kaže manj jasno, pač pa sta Mt in Lk drug napram drugemu samostojna. Natančna analiza Mt 8/9 izkazuje kot sinoptične vire: 1. vsem sinoptikom še dostopno ustno izročilo, 2. kot Markov vir Petrove spomine in (aram.) Mt, 3. kot vir Lukeža in grškega Mt Markov evangelij.

Na 3. strani navedena avtorja se pravilno imenujeta K. L. (ne I.) Schmidt in M. (ne W.) Dibelius. Pogrešam: R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen 1921*. Na 4. strani, 13./14. vrsta od zgoraj beri: *Handbuch zum NT herausgegeben von H. Lietzmann (ne H. Greßmann).* F. K. Lukman.

Schilling, Dr. Otto, Moraltheologie. 12^o. (XIV in 555 str.) Freiburg i. B. 1922, Herder.

Zaradi žalostnih povojnih gospodarskih razmer, vsled katerih so se tudi knjige tako zelo podražile, je Herderjevo založništvo začelo pod naslovom »Theologische Grundrisse« izdajati kompandije, ki naj kandidatom teologije nudijo, kar potrebujejo za izpite.

Moralno teologijo je za to zbirko obdelal O. Schilling, profesor na univerzi v Tübingenu. Na malem prostoru je zbral ogromno gradivo in priznati je treba, da je vkljub kratkoči, ki mu jo je narekovala

vis maior, zelo jasen. Z veliko natančnostjo sestavljeno stvarno kazalo na koncu knjige pomaga čitatelju, da se more hitro orientirati.

Sch. je ekviprobabilist; ker je recenzent probabilist, je umevno, da bi se dalo o marsičem govoriti, kar bi pa presegalo meje kratke ocene. — Če piše Sch. glede posta (n. 346): »Sündhaft wäre es, Getränke in größerer Menge in fraudem legis zu genießen«, ne vem, kako bo spravil ta stavek v soglasje z drugim priznanim stavkom: »Liquida non frangunt ieiunium.« Seveda ne govorimo tukaj o zmernosti, marveč le o cerkveni zapovedi.

Če abstrahiramo od takih podrobnosti, pri katerih in suo quisque sensu abundat, moramo priznati, da bo ta knjižica nudila praktičnim dušnim pastirjem z malo stavki krasne dispozicije in solidne misli za cerkvene govore in za izobraževalna predavanja, zlasti ker se ozira na razne moderne socialno-etične probleme. Dijakom pa bo knjižga služila le tedaj, ako jo bo razlagala živa učiteljeva beseda.

J. Ujčić.

P. Čebulj Regalat, O. F. M., **Janzenizem na Slovenskem in frančiškani**. (Donesek h kulturni zgodovini Slovencev.) 8^o (str. VIII in 64). Ljubljana 1922. Založila frančiškanska provincija Slovenije.

Disertacija obsega dva dela. V prvem delu, »Janzenizem na Slovenskem«, razpravlja avtor o tem, kako se je pri nas janzenizem uvajal in kako se je javljal njega vpliv. V drugem delu, »Janzenizem in frančiškani«, pa nam kaže frančiškane, kako so se znanstveno in praktično borili proti krivim nazorom janzenistov. P. Regalat Čebulj je vestno uporabil, kar so že drugi pri nas napisali o tej reči; iskal pa je marljivo gradiva tudi v ljubljanskem škofijskem arhivu, v kronikah in rokopisnih bogoslovnih spisih v frančiškanski knjižnici v Ljubljani in Novem mestu. In vprav to, kar je sam nabral v starih listinah in kronikah, je najbolj zanimivo in poučno v tej disertaciji. Pokojni kanonik Gruden je v razpravah, priobčenih v »Času« (l. 1916), po arhivnih virih dognal, kako je bil škof Herberstein tisti, ki je pri nas uvedel janzenizem. Dejstva, ki jih je zbral v disertaciji p. Regalat Čebulj, pa nam bolj podrobno kažejo, kako je Herberstein ves bil v službi janzenizma in jozefinizma. Duhovnikom je priporočal janzenistovske knjige (p. Čebulja raziskavanje nam je za nekaj avtorjev pomnožilo imenik janzenistovskih pisateljev) in zahteval, da se po njih ravnaajo pri delitvi sv. zakramentov; redovnike, zlasti frančiškanske, je opoviral v dušnopastirskem delu; prepovedal je, da bi se kakorkoli oznanjali porcijunkulski odpustki; ko je izšel cesarski ukaz proti tretjemu redu, je Herberstein tedanjemu frančiškanskemu provincijalu sporočil, da je vsak mašnik ipso facto suspensus, ki bi koga sprejel v tretji red. Herbersteinov program je pastoralno pismo iz l. 1781. P. Regalat nam je pokazal na konkretnih dejstvih, kako je škof v praksi izvrševal svoja načela. Disertacija je v resnici to, kar čitamo v naslovu: donesek h kulturni zgodovini Slovencev.

Naj dostavim nekaj pripomb. Amatus in Pouget (str. 8 v tekstu in v opombi 3.) nista dva različna avtorja, ampak en sam, François-Aimé Pouget, ki je spisal Instructions générales en forme de catéchisme. — Nadškofa Brigida pastoralno pismo je izšlo l. 1804, ne l. 1802, kakor je p. Regalat (str. 32) posnel po Grudnu (čas, 1916, 134). — Tista verska zabloda, o kateri

govori avtor na str. 36 in 37, se zdi, da ni v zvezi z janzenizmom. Novomeški kronist namreč piše l. 1776, da so v nekaterih župnijah na Dolenjskem duhovniki po noči zbirali ljudi v cerkev in jim pripovedovali o življenju prvih kristijanov. Ženske pa da so mislile, da jih gospodje navdušujejo za vsakdanje sv. obhajilo. Začele so v cerkvah stikati po tabernakljih, kradle so sv. hostije, tudi ciborije, in se same obhajale. Vse to se ne ujema z načeli janzenizma. Pomisliti tudi treba, da so se te reči godile l. 1776 in tudi že l. 1774, torej v dobi, ko se pri nas janzenizem ni bil še tako na široko razpasel. — Znano je, da škof Herberstein ni bil poseben prijatelj ljudskih pobožnosti. A poročilo kronista novomeškega samostana za l. 1773 bi avtor bržkone nekoliko mileje presojal (str. 16), ko bi bil to poročilo primerjal z odlokom iz l. 1778, s katerim je škof Herberstein uredil božjo službo v romarski cerkvi sv. Frančiška Ks. pri Gornjem gradu. V odloku naroča škof duhovnikom, naj romarje prijazno sprejemajo in jim radi postrežejo. Molijo naj z njimi rožni venec in križev pot. Za križev pot so v odloku še posebej določeni mnogi dnevi v letu. — Škof Herberstein je očital frančiškanom, da so v teoriji probabilioristi, v praksi pa probabilisti (str. 43^a). Proti temu očitku dokazuje avtor iz odredb redovnih poglavarjev in iz spisov lektorjev bogoslovja, da so frančiškani probabiliorizem ne samo učili, ampak se tudi praktično po njem ravnali (str. 44—46). V dokazovanju pogršam točno izražena načela, po katerem so frančiškanski izpovedniki v oni dobi spokornikom odvezo dajali, odlagali, odrekali. Vprav v tem načelu, kedaj naj se spokorniku sv. odveza da, odloži, odreče, so se namreč bistveno ločili janzenistovski rigoristi in njih nasprotniki, zmerni moralisti. — Kakor naši literarni historiki, trdi tudi p. Čebulj, da so bili janzenisti sovražni kulturi, umetnosti, literaturi. Če je ta sodba pravična, o tem sem svoje pomisleke povedal v razpravi o rigorizmu naših janzenistov. Naj omenim eno samo stvar. Janzenisti so bajé več ali manj onemogočili razvoj svetne literature. In vendar je bil janzenist »veliki Ravnikar« tisti, »ki je popolnoma reformiral slovenski jezikovni slog«. Ravnikar je »prvič pokazal, kako se slovenski piše« (dr. Ant. Breznik, D. i. Sv. 1917, 173. 334). Fr. Ušeničnik.

Opeka, Dr. Mihael, stolni kanonik in učitelj homiletike na vseučilišču v Ljubljani: **Brez vere**. Devet govorov o veri. V Ljubljani 1921. Mala 8^o. Str. 80. — **Za resnico**. Osemnajst obrambnih govorov. V Ljubljani 1921. Mala 8^o. Str. 168. — **O dveh grehih**. Trinajst govorov za moralo. V Ljubljani 1922. Mala 8^o. Str. 117. — **Začetek in konec**. Petnajst govorov o življenju našega življenja. V Ljubljani 1922. Mala 8^o. Str. 151. Vse štiri knjige je založila Prodajalna K. T. D. (H. Ničman).

Dr. Opeka nam je v dveh letih podal štiri zbirke svojih vzornih govorov, ki jih je govoril v stolni cerkvi sv. Nikolaja v Ljubljani. Resnice, ki nam jih razlaga, niso nove; beseda božja so, ki je vedno ista. A vendar imamo v njih nekaj povsem novega, ker nismo navajeni, da bi nam kdo v taki obliki podajal nauk Kristusov, razkrival in lečil rane moderne družbe. Vsi govori brez izjeme so vsestransko premišljeni, globoko zasnovani po gotovem načrtu, vsi gredo za tem, da grade v svojih poslušavcih stavbo duhovnega življenja od prvih početkov više in više.

V knjigi »Brez vere« govori — kot že naslov pove — o veri in neveri. Vera se v sedanji dobi, zlasti v takozvani boljši družbi, zameta kot nekaj, kar za sedanji čas ni ne primerno ne potrebno. Vero zametajo praktično in teoretično; ne žive po veri in verske resnice taje. Vprašanje o veri ali neveri pa ni indiferentno ne za čas ne za večnost. Nevera je nespamet, slepota, zadolženje, greh, revščina in nesreča. Vzroki nevere so: nevednost, napuh, razuzdano življenje, slaba družba, slabo berilo.

V zbirki »Za resnico« dokazuje nekatere poglavitne resnice katoliške vere. S smrtjo ni vsega konec. Človeška duša je neumrjoča, pa tudi naša telesa ne bodo vedno ostala v grobu. Naše duše se bodo nekoč združile z njimi in potem bodo tudi ta živela vekomaj. Bog je ustvaril ves svet in vse, kar je, in ta stari Bog še živi in ohranja in vlada svet. Popoln nauk o vsem, kako moramo živeti, nam je prinesel Jezus Kristus, ki je resnično Sin božji in pravi Bog. Dala nam ga je Marija, Mati božja, Brezmadežna. Ko je Kristus prišel na svet, ga njegovi niso sprejeli, četudi je potrdil resničnost svojega nauka s čudeži, zlasti še z največjim čudežem, svojim vstajenjem od mrtvih. Gospod je ustanovil sveto katoliško cerkev, drevo iz gorčičnega zrna, ki je šla zmagoslavno skozi viharje vseh stoletij. Katoliška cerkev ni oznanjevala samo večnih resnic, tudi v časnem oziru je neizmerno koristila. V njej se goji prava svetost, katoliška cerkev je sveta mati svetnikov in svetnic. Glava v cerkvi je rimski papež, Kristusov namestnik na zemlji. Kristus je večni pastir naših duš, na zemlji pa ima svoje namestnike, vidne pastirje, duhovnike.

Strašno sta se razpasli po vojski dve pregrehi: nečistost in lakomnost, pohlep po denarju. Vse gorje je prišlo na svet po grehu. Koliko gorja, dušnega in telesnega, povzroči samo nečisti greh! Čistost je nad vse lepa čednost, všeč Bogu in ljudem. Bog zahteva od nas čisto življenje. Čistost je mogoča, le rabiti moramo naravna in nadnaravna sredstva, da ostanemo čisti: varuj se slabe družbe, opolzkega berila, nevarnih zabav, misli na pričujočnost božjo, na smrt, moli, prejemanj sv. zakramente, zatajaj samega sebe. Druga pregreha je mamonizem, hlepenje po denarju, ki je korenina vsega zla. Kar je pridobljeno po krivici, je treba poravnati. Kdor ima vsega v izobilju, njega veže stroga dolžnost deliti miloščino, ki je Bogu neizrečeno všeč in prinaša blagoslov za čas in za večnost. To v knjigi »O dveh grehih«.

V zbirki »Začetek in konec« pa nam s posebno ljubeznijo govori o Kristusu, Sinu božjem, možu bolečin, Zveličarju, ki je naš začetek in konec. Kristusov nauk zadovolji celega človeka, vlije v dušo pravi mir in pravo veselje. Kristusov zgled je solnce vse pravice in svetosti. Živel je le za Boga in za bližnjega. Bil je velik prerok in čudodelnik. Najbolj v srce segajoči so pač govori o Kristusovem trpljenju. S pozivom: Pridite in pojdemo na Kalvarijo! nas popelje pod križ Gospodov. Ti govori so povzeti — kot pisatelj v uvodu omenja — po Segneriju. V tretjem delu imenovane zbirke so zbrani govori o češčenju presv. Srca Jezusovega. Najprej razloži, kaj je predmet te pobožnosti in kakšna je njena zgodovina. Srce Jezusovo ljubi vse ljudi: otroke, mladeniče, mladenke, zakonske, očete, matere, uboge, bogatine, učenjake, grešnike. Največji dokaz njegove ljubezni je presv. evharistija. Zadostujmo z ljubeznijo za to, kar mu razni grešniki po krivici odjemljejo! Posnemajmo njegove čednosti!

Govori se odlikujejo po teološki temeljitosti, obenem pa tudi toliko jasnosti, da jih lahko razume vsak vsaj nekoliko naobražen človek. Več govorov skupaj navadno tvori celoto zase, a vendar tako, da so tudi posamezni govori nekaj povsem enotnega in samostojnega. Pri vseh govorih vidimo, kako je treba homiletična pravila praktično uporabljati. Uvodi so navadno bolj kratki, pa taki, da morajo vzbuditi pozornost poslušavcev. Glavni stavek je vedno točno označen, dispozicija v razpravi jasna. V razpravi sami uporablja vsa sredstva, ki so govorniku na razpolago, da govori živo in jasno in srca poslušavcev potegne za seboj. Zelo spretno uporablja retorična vprašanja, antiteze, nagovore, brezvezje, medvezje, vzklike. Nadvse živahna je komunikacija s poslušavci. Iz vsakega stavka se vidi, koliko je govornik razmišljal, preden je zapisal določeno besedo in preden ji je odločil določeno mesto v stavku. Zato ni nikjer nič preveč, nič premalo. Sklepi govorov so vedno krepki in v dobrem po-

menu besede originalni. Jezik je skozi in skozi pravilen, slog lep, na nekaterih mestih prav pesniški, slikanje naravnost plastično. Opekovi govori učinkujejo, če jih poslušáš, pa tudi, če jih samo pazljivo prebiraš. Nedvomno jih moramo uvrstiti v prvo vrsto slovenske homiletične literature.

Par majhnih pogreškov sem opazil med čitanjem. V knjigi »Za resnico« str. 11 bi se moralo pravilno glasiti: Quid hoc ad aeternitatem? se je pri vsaki stvari vpraševal sv. Alojzij, ne sv. Stanislav Kostka. V tretjem delu zbirke »Začetek in konec« govori o pobožnosti do presv. Srca Jezusovega, katero je posebno širila blažena Marjeta Alacoque. Marjeta Alacoque je bila 13. maja 1920 prišteta svetnicam. C. Potočnik.

Guardini, Romano, **Vom Geist der Liturgie.** [Ecclesia orans I.] 12^o, XX i 100 str. Freiburg im Breisgau 1921, Herder.

Kao prvi svezak svoje liturgijske knjižnice »Ecclesia Orans« izdao je opat Ildefons Herwegen (Maria-Laach) 8 esejov o liturgiji iz pera Romana Guardinija. Knjižica je određena za katoličke svetovnjake, a govori o liturgijskoj molitvi, liturgijskoj zajednici, liturgijskom stilu, simboli, ozbiljnosti i dobljini. Pisac se znao uživati u raspoloženju onih ljudi, kojima je liturgija tuđa i nerazumljiva. On hoće da dušu modernog čovjeka približi liturgiji i rješava sve teškoće i predrasude. Liturgija mu nije — i posve ispravno — jedna pusta shema i ukočena riječ, već bujni i slobodni život, pun duha i milosti. Guardini ne će da se liturgija promatra samo, ili u prvom redu s umjetničkog gledišta: ne divimo se samo liturgiji, već živimo s njom! I doista se u ovom liturgijskom pokretu, koji ide za razumijevanjem liturgije i njezinim realizovanjem u ličnom životu, priključilo ne samo njemačko katoličko đaštvo (Neudeutschland, Quickborn), već i inteligencija i radništvo.

Liturgijski pokret je jedno od osobitih pastoralnih sredstava našega doba. Za naše prilike (u Hrvatskoj) knjižica je nešto previsoka (zadnje poglavlje glasi n. pr.: Primat Logosa nad Ethosom). Trebali bismo sličnih, samo nešto lakše pisanih knjižica za naše đaštvo i inteligenciju — a i za svećenike. D. Kniewald.

1. Maurer Friedrich, **Im Rettungsschiff.** Erlebnisse einer Konvertitenfamilie. 8^o, 134 str. Freiburg im Breisgau 1920, Herder.

2. Mayer Dr. J., **Alban Stolz und Julie Meineke.** 8.—10. Aufl. (Fügung und Führung I.) 8^o, VI in 269 str. Freiburg im Breisgau 1920, Herder.

Mnogo je sicer že avtobiorafij konvertitov in drugih knjig, ki opisujejo pot h katoliški cerkvi, a vedno še vzamemo vsako tako novo knjigo z zanimanjem v roko. V vsaki konverziji je pač mnogo individualnosti, ki zanimajo psihologa in teologa ter imajo privlačnost za navadnega bralca.

1. Beneficiat Fr. Maurer je ob svojem 25 letnem mašniškem jubileju opisal zgodovino izpreobrnjenja cele družine: svojega očeta, svoje lastno, svoje sestre, svoje mačehe in njenih dveh hčera. Pisateljev oče, nemški pedagog, zgodovinar in politik Chr. Fr. Maurer († 1892) se nagne h katolicizmu, ko študira zgodovinsko tvarino za dramo z nacionalno in protirirsko tendenco. Iz sovražnika katoliške

cerkve postane po zgodovinskem študiju njen prijatelj in zagovornik. Vera v Boga in zaupanje v njega — vso drugo vero mu je večinoma razdril študij liberalne protestantske teologije —, plemenitost srca, znanstveni idealizem in čut pravičnosti so bile gotovo lastnosti, ki so pripomogle, da je prišel do katoliške cerkve. Ni se pa mogel odločiti, da prestopi tudi formalno. Menil je, da more tako uspešnejše delovati za kraljestvo božje med svojim narodom. Podobno misel ima tudi pedagog Fr. W. Foerster (*Autorität und Freiheit*,⁴ 244).

Sin je prišel v gimnaziji do sklepa, da postane protestantski teolog, postal pa je katoliški teolog. Oče, ki je prej spoznal resničnost kat. cerkve, ni vplival nanj, razen da ga je navajal k pravičnemu presojanju katoliške cerkve in reformacije. Ko je prisostvoval pouku sestre, je tudi sam doživel »uro milosti« in veroval (70). Svoje konverzije ni nikoli smatral za popoln prelom s prejšnjo vero, ampak za korak iz mraka in megle k luči in jasnosti (90).

Njegova sestra je prva zahrepenela po katoličanstvu. »Katoličani kleče v cerkvi in to mora biti prav« (67).

2. Katoliška liturgija in čitanje katoliških knjig, posebno Alb. Stolza, je dovedlo Julijo Meineke, hčer filologa Avg. Meineke k spoznanju, da je v kat. cerkvi Kristusova resnica. Protestantizem ni mogel zadovoljiti zdravega naravnega čuvstvovanja in globoke religioznosti. Alb. Stolz, ki je osebno nikdar ni poznal, je bil njen vodnik tudi še potem, ko je leta 1859 prestopila v katoličanstvo, do njene smrti (1861).

Večji del knjige obstoji iz pisem Alb. Stolza in Julije Meineke. Pisatelj jih je spretno združil, da ne motijo enotnosti. Zdrava in krepka osebnost Alb. Stolza in njegova metoda pri vodstvu duš in pa hrepenenje deklice iz protestantske okolice h katolicizmu in v njem k vedno večji popolnosti odsevajo zelo lepo iz teh pisem.

Gotovo je ta knjiga zanimiva tudi za vse, ki imajo opraviti s pastoracijo ženskega spola. J. Fabijan.

Pages choisies du Cardinal Pie. 2. zv. 12^o, CXV in 371; 481 str. Paris 1916, Librairie H. Oudin.

Dva duhovnika iz škofije Poitiers, Rabette in Vigué, sta izdala v dveh zvezkih odlomke iz del škofa in kardinala Pie (roj. 1815, škof 1849—1879 v Poitiers), ki obsegajo 12 debelih zvezkov po 600 do 800 strani.

Tako so postala njegova dela lažje dostopna širšim cerkvenim krogom, kar je zelo priporočljivo; kajti Pij X. se je izrazil proti nekim francoskim duhovnikom o delih kardinala Pieja: »Imam vedno pri rokah dela vašega kardinala ter berem skoz leta dan za dnem nekoliko strani iz njih.« Po izjavi kard. Gasparrija je bil kardinal Pie »velika luč in silna moč za vesoljno cerkev«.

Kardinal Pie ni bil pisatelj po poklicu, ampak pisal je razprave, govore, pridige kot skrben pastir, ki zvesto čuva čredo. Tako nam nudijo ti odlomki iz njegovih spisov živo sliko cerkvenih, političnih, socialnih razmer njegovega časa. Kardinal Pie se nam kaže v teh spisih kot moža izrazito cerkvenega duha. On črpa iz

tradicije, posebno iz sv. očetov; trdi, da so sv. očetje vsa aktualna vprašanja že v tej ali oni obliki temeljito obravnali, tudi politična in socialna. Nadalje je ognjevit zagovornik rimske stolice in njene avtoritete. Njegova izvajanja o poslanstvu cerkve in o nadnaravni modrosti rimske politike so trajne vrednosti; posebno podčrtava jasnost, urejenost, potrpežljivo vztrajnost rimskega genija, ki je vsled tega najbolj usposobljen za varuha verskega zaklada.

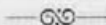
Branil je cerkev posebno proti naturalizmu in liberalizmu, in sicer posebno s tega stališča, da cerkev vsled božje misije nastopa avtoritativno za vse sloje človeškega rodu in da sprejem njenega nauka ni fakultativen, ampak obvezen tudi za inteligente.

Pravico in dolžnost cerkve, da vpliva na javno življenje, utemeljuje z neizprosno logiko, češ spreobračati posameznike, ne da bi se pokristjanile javne naprave, je Sisifovo delo!

Aktualna so njegova izvajanja glede moderne demokracije, oz. demokratičnega ustroja držav. Mehanična demokratizacija, ki prenese javno oblast v državi od kralja na mase ljudstva potom volitev in parlamenta, sama na sebi nikakor ne prinese ljudstvu svobode; v resnici svobodno je namreč samo ono ljudstvo, ki je po svojih civilnih in cerkvenih staležih dobro organizirano v avtonomnih posvetnih in verskih korporacijah; te so edini protiutež napram vsakemu absolutizmu. Red in avtoriteta sta prva pogoja prave svobode.

Dela kard. Pieja bo čital z velikim pridom duhovnik, govornik, politik, zgodovinar, socialni politik; kard. Pie je bil v pravem pomenu besede to, kar Francoz imenuje »un homme supérieur«.

L. Ehrlich.



Beležke.

Patronatne pravice v naši kraljevini. — V drugem letniku »Zbornika znanstvenih razprav«, ki ga izdaja profesorski zbor juridične fakultete v Ljubljani, je objavil prof. dr. R. Kušej juridično-kritično študijo: »Posledice državnega preobrata na polju patronatnega prava« (str. 140—159). Zaključki, do katerih je prišel, so velepomembni za cerkveno ustavo v naši kraljevini. Patronatno pravo, ostanek iz dobe vlastelstva in fevdov, je s preobratom l. 1918 takorekoč izginilo.

I. Javni patronati: 1. Ker je *ius nominationis episcopos* avstrijskih cesarjev bil brezsporno zgolj oseben indult, je z osebo opravičenca izginil. Država more sedaj pri imenovanju škofov le politično sodelovati, nima pa nobene pravne upravičenosti do imenovanja. — 2. Pri deželno knežjih patronatih je treba razlikovati osebne in stvarne (realne) patronate. Osebni patronat deželnega kneza je ugasnil tedaj, ko je Habsburžan, ki je imel to osebno patronatno pravico, prenehal biti deželni knez. Stvarni

patronat je pač prešel na pravnega naslednika — a kdo naj izvršuje prezentacijo? Gotovo le katolik (can. 1453, § 3). Ako je pravni naslednik država, bo merodajna veroizpoved tistega drž. organa, ki izvršuje po zakonitih predpisih pravice patronata. Ali so posamezni deželno knežji patronati osebni ali pa stvarni, je *quaestio facti*, ki se mora rešiti v vsakem slučaju posebej; kdor trdi, da ima patronat, mora to dokazati (can. 1454). — 3. Patronat bivšega ogrskega apost. kralja je po svojem nastanku in razvoju čisto drugačen kot pa deželno knežji patronat in »je bil po svoji naravi pač le osebna pravica kralja« in ga »je smatrati z državnim preobratom ugaslim, ker je prenehal pravni naslov, iz katerega je bil nastal, in ker je odpadel upravičenec«, kajti v »osebne pravice je vsako pravno nasledstvo izključeno«. — 4. Bolj zamotano je vprašanje patronata verskega zaklada, ker pravni značaj verskih zakladov ni bil nikdar jasno določen. V bivši Avstriji se noben zakon ni izrekel o tem. Znanstveniku ostane samo historična in logična interpretacija in po njej pride do rezultata, »da tvori verski zaklad posebno namembno imovino (Zweckvermögen), ki ima svojo samostojno juridično osebnost, ki pa stoji pod upravo države«. Za Slovenijo in Dalmacijo kakor tudi za Hrvaško, kjer je bil konkordat še v veljavi, velja, da je verski zaklad »od države in cerkve odobrena ustanova z natančno določenim smotrom. Verski zaklad ni last cerkve, ker je samostojna pravna oseba. Vendar je po svojem smotru ozko zvezan s cerkvijo, da si ga upravlja država« (str. 152). — K temu bi pripomnil, da se more verski zaklad vkljub temu, da je juridična osebnost in tako lastnik imovine kakor vsaka druga ustanova (fundatio), smatrati vendar le kot cerkvena lastnina. Ako je verski zaklad od cerkve odobrena juridična oseba s cerkvenim smotrom t. j. skrbeti za vzdrževanje in preživljanje duhovništva, ki vrši dušnopastirsko službo, potem bi se pač po kan. 1495 § 2 in 1499 § 2 mogel verski zaklad imenovati cerkvena lastnina. — Iz pravnega značaja verskega zaklada pride prof. dr. Kušej do zaključka, »da je verskozakladni patronat vladarja bil samo specialna vrsta deželno knežjega patronata v onem smislu, v katerem pripada načelniku države kolatura vseh prostih beneficijev v obče«. S konkordatom pa je padlo obenem z jožefinskim sistemom tudi to pravno načelo. V čl. 25. konkordata so bile cesarju sicer priznane vse pravice, izvirajoče iz verskozakladnega patronata, a dana jim je druga pravna podlaga, namreč privilegij kot »singularis benevolentiae testimonium«. In ta privilegij je ugasnil s preobratom, »ker je upravičenec odpadel. Odlej spada podeljevanje vseh kanonikatov in župnij, ki so bile prej pod verskozakladnim patronatom, pod obče cerkveno pravo, ki priznava papežu ozir. škofu izključno pravico *liberae collationis*«. »Državi pa ostane na imenovanje samo političen vpliv, dokler dejanski iz svojih sredstev plačuje dotične, cerkvene uslužbence« (str. 154).

II. Pri zasebnih patronih moramo razločevati *fiskus* ali *komoro*, ki ima stvarni patronat, ki je spojen z državnimi dome-

nami, in pa druge privatne fizične ali moralne osebe. Realni patronat fiskusa je ob prevratu prešel na drugega upravičenca. Dokler finančni minister ni katolik, je pravo patronata ukinjeno in vsi pod njega spadajoči beneficiji so liberae collationis po kan. 1453, § 3. Cerkev želi, da bi se patroni odrekli svojim pravicam (c. 1451), po avstrijskem in ogrskem partikularnem patronatnem pravu pa odreka ni dovoljena, »ker smatra s patronatom zvezana bremena kot javnopravna«. V naši državi bo zato najprej potreben ali nov zakon o tem ali pa dogovor med državo in rimsko stolico. Preureditev zasebnih patronatov, ki pa ne more biti drugega kot odpravitev, pa postaja vedno bolj nujna. Kadar bo izvršena agrarna reforma, tedaj se bodo morali stvarni patronati preurediti, ker dosedanji veleposestnik ne bo zmagal potem več vseh bremen; ako pa postanejo vsi posestniki razkosanega veleposestva sopatroni, nastanejo lahko stvarne in sila neprijetne posledice za prezentacije, razdelitev bremen itd. Dr. Kušej je mnenja, da »ne obstoja za patrona nikaka obveza, da bi dosedanje doprinose, ako se svoji pravici odpove, odkupil«, kakor so to zahtevali predstavniki katoliške cerkve na verski anketi v Beogradu dne 18. nov. 1921. K razlogom, ki jih dr. Kušej navaja za svoje mnenje, bi še pridjal, da se odkupnina tudi po smislu kodeksa ne more zahtevati. Kán. 1451, § 1., pravi: »Curent locorum Ordinarii ut patroni, loco iuris patronatus quo fruuntur... spiritualia suffragia... acceptent.« Gre tu za odpoved celotnega patronatnega prava. Kaj je to pravo, pove kán. 1448: »Ius patr. est summa privilegiorum, cum quibusdam oneribus...« Tudi bremena spadajo pod pojem *ius patr.* kateremu naj bi se upravičenci odpovedali, ne da bi za to odpoved cerkev zahtevala odškodnino, ker bi morala patronova bremena sama nositi. Svoboda pri podeljevanju cerkvenih beneficijev nadomesti cerkvi materialno izgubo. Ako ordinarij ne more pripraviti patrona do tega, da se odpove celotnemu patronatnemu pravu, naj ga skuša pregovoriti, da sprejme »saltem loco praesentationis — spiritualia suffragia«.

Bremena patronov bi morali pač prevzeti vsi župljani po razmerju neposrednih davkov. Predvsem pridejo v poštev gradbene dolžnosti, ki bi se morale razdeliti po kán. 1186, pa brez patrona, kakor doslej tudi pri onih beneficijih, ki so liberae collationis.

Ugotovitve tako resnega in priznanega znanstvenika, kot je profesor dr. Kušej, se bodo morale pri ureditvi cerkveno-političnih razmer v naši državi pač vzeti za podlago in načelo. Rožman.

Kriminalnopolitična¹ kritika »kancelparagrafa«. — Univ. profesor dr. Metod Dolenc je v »Zborniku znanstvenih razprav« II., 160—197, podvrgetl zadnji odstavek čl. 12. Vidovdanske ustave in tega spopolnjujoči § 398. projekta kazenskega zakona za kraljevino Srbov, Hr-

¹ »Kriminalno politiko imenujemo znanost ali vedo, ki se peča s problemi, kako ustvarjati kazenske zakone, da bodo odgovarjali smotrom kazenskega prava.« Tako definira pisatelj to vedo str. 165, op. 7.

vatov in Slovencev strogoznanstveni presoji. Rezultati njegovega kritičnega razmotrivanja so taki, da pač poleg jurista in politika predvsem zanimajo duhovnika, ki je kot objekt strogih kazenskih določb najbolj občutno interesiran na kancelparagrafu.

Izmed ustav evropskih držav še doslej nobena ni sprejela kancelparagrafa zase, pač pa se najdejo v kazenskih zakonikih raznih držav določbe za duhovnika, ki izrablja svojo stanovsko oblast v svrhe, ki jih država ne odobrava ali ima za škodljive občemu blagru. Izrecen »kancelparagraf« je poznala samo Rusija v § 130. a, ki je bil sprejet 10. decembra 1871 in dobil nov dostavek 6. marca 1876. Najnovejši načrt za novi nemški kazenski zakonik, ki je bil izdelan že po prevratu, ne pozna več kancelparagrafa.

Zadnji odstavek čl. 12. Vidovdanske ustave se glasi: »Svoje duhovne oblasti ne smejo verski predstavniki pri bogoslužju ali s sestavki verskega značaja ali drugače pri izvrševanju svoje službene dolžnosti uporabljati v strankarske namene.« Temu členu daje § 398. projekta za enoten kazenski zakonik to-le sankcijo: »Verski predstavnik, koji za partijske svrhe upotrebi svojo duhovnu vlast preko verskih bogomolja ili preko napisa verskog karaktera ili inače pri vršenju zvanične dužnosti, kazniće se zatvorom.« — Po splošnih določilih istega projekta se kaznujejo le d o l o z n a, ne pa tudi malomarna dejanja. Kazen zatlora se razteza od sedem dni do pet let. Prof. Dolenc preiskuje, kakšno pravno dobrino da naj štiti kancelparagraf (i. e. čl. 12., zadnji odstavek ustave), ali sploh obstoja potreba, da se predmet kazenskopravno zaščiti in ali bo taka zaščita učinkovita. Pri čl. 12. »ne gre za izrazito pravno dobrino«, kakor bi bil n. pr. javni mir in red v državi, spoštovanje zakonov in oblasti, obstoj države i. sl., ampak kancelparagraf naj štiti obstoj vladajočih strank, ker zabranjuje ne samo zlorabe, ampak tudi normalno, verskolegalno uporabo stanovske oblasti v »partijske svrhe«. To pa ni pravna dobrina, vredna kazenskopravne in ustavne zaščite, in celo direktno nasprotuje ustavno zasigurani svobodi vesti in prepričanja. Pa tudi formalnopravna presoja čl. 12. ustave vede do spoznanja, da je ta prepoved kriminalnopolitična nemožnost. Pravna dobrina katero mora ustava in kazenski zakonik štiti, je javni mir v državi in čistost volitev. Za to pa poseben kancelparagraf nikakor ne bi bil potreben, ker isto vlogo že vrše druge kazenskopravne določbe in bi bila zloraba duhovniške službene oblasti v svrhu kaljenja javnega miru le tembolj kaznjiva, kakor zloraba vsake druge oblasti. Končno zaključuje prof. Dolenc s sledečimi predlogi za bodočo zakonodajo: »I. Zaščita obstoja političnih strank se ne da spraviti v sklad s siceršno ideologijo ustave; smelo bi se povzeti v zad. odst. čl. 12. Vidovdanske ustave kot pravna dobrina za kazensko pravo le — javni mir in pa čistost volitev. — II. Ni v duhu ustave, ustanovljati za pogoj kaznjivosti stan storilca za dejanja, ki jih izvrše lahko tudi druge osebe drugih stanov. Ni pa zadržka da smatra zakonodajalec krivdo storilca, ki je storil po kazenskem zakoniku spošno zabranjeno dejanje v zlorabi duhovne oblasti, iz objektivnega razloga večje opas-

nosti dejanja za hujše kaznjivo. — III. Dosledno naj se le pri tistih splošnih, ne na duhovniški stan omejenih normah, ki ščitijo pravne dobrine »javni mir v državi« in »čistost volitev«, poviša kazen za primer, da se je dejanje storilo javno ali pred več ljudmi od verskega služabnika pri ali povodom bogoslužja ali pa s tiskom.

Rožman.

Cerkvenopolitična vprašanja v naši državi. — Problem odnošaja katoliške cerkve do države je uprav v naši državi vsak dan bolj pereč. Rešiti se bo moral, ako hoče država priti do notranjega pomirjenja. Boj države proti cerkvi je bil in bo i v bodoče brezuspešen, pač pa je povsem nepotreben, ker ruši notranji mir, katerega vsaka država rabi prav posebno še v začetku svojega obstoja. Koristna je bila zato misel uredništva »Nove Evrope«, da je posvetilo prvo številko letnika 1923 temu prevažnemu problemu ter objavilo po tri članke katoliških in pravoslavnih zastopnikov, da obrazlože javnosti svoje stališče in mnenje. Medsebojno spoznanje je prvi korak k sporazumnemu življenju in sodelovanju.

Nadbiskup zagrebški, dr. A. Bauer, pravi v članku »Katoliška Crkva i država«, da mora vsakdo, komur je na srcu, da čimprej dojde do srečnih prilik v naši domovini, želeti in se truditi, da pride do mirnega in skladnega sodelovanja naše kraljevine s katoliško cerkvijo«. Na podlagi načel, ki jih je orisal Leon XIII. v svojih okrožnicah, opiše nato cerkveno in državno področje. Zaradi javnopravnega značaja cerkve pa je skupno področje obeh oblasti tako široko, da je nujno potreben sporazum (konkordat). Ljubljanski škof dr. A. B. Jeglič razpravlja pod naslovom: »Katoliška Crkva u državi SHS« najprej o medsebojnem razmerju katolikov in pravoslavnih. Želi, »da živimo v ljubezni in prijateljski slogi, in to moremo, ker imamo polno medsebojnih vezi in ne polno bitnih razlik«. Mržnja proti Rimu je grška dediščina bizantinska, ki se je prav posebno razpasla pod vplivom protestantske literature, po kateri so spoznavali pravoslavni bogoslovci katoliško cerkev v krikaturi. Prosi pravoslavne bogoslovce, naj se vrnejo nazaj v prva stoletja krščanstva in k študiju cerkvenih očetov in naj proučavajo katoliško cerkev po katoliški teološki literaturi, pa bo mržnja in nezaupnost izginila. V drugem delu prinaša načelne misli o odnošajih cerkve do države vobče in do naše posebej. Država je suverena, a ta suverenost ni neomejena. Meje državni suverenosti stavi prirodno pravo, katero mora ravno državna oblast ščititi, in pa katoliška cerkev, ki ima po božji ustanovitvi svoj suvereni delokrog, v katerega država ne sme posegati. V tem pogledu pa je naša zakonodaja in uprava že predaletč posegla. Prirodnim pravicam nasprotuje, ko je državna oblast odvzela občinam zgradbe in ustanovne glavnice ter jih uporabila v državne svrhe; ko je ignorirala pravice staršev do šole ter jo proglasila za izključno državno. Božjemu pravu cerkve nasprotuje čl. 12., al. 5, ustave, ki ustvarja možnost, da se ovira svobodno občevanje vernikov in škofov z vrhovnim poglavarjem cerkve, istotako je čl. 16., al. 11, ki stavi vse naprave za izobrazbo

pod državni nadzor, v nasprotstvu s svobodo cerkve, da verouk podaja in nadzoruje. S hvaležnostjo pa sprejema cerkev čl. 12., al. 1, ustave, kateri ji jamči javno priznanje in svobodo. — Dr. A. Korošec naševa v članku »Odnosi izmedju katoliške Crkve i države« slučajje krivičnega postopanja proti katoliški cerkvi in vidi v tem cel sistem. Naše oblasti nočejo zblizanja in sporazuma med katoliki in pravoslavjem, »nego nameran, promišljen prelaz katolika u pravoslavlje«. Iz tega razloga se bo nadaljevalo zapostavljanje in šikaniranje katoliške cerkve v naši državi. Zdi se mu, da se katoliški cerkveni krogi ne zavedajo tega v zadostni meri. Edina rešitev je v tem, da išče katoliška cerkev odkrit razgovor z državno oblastjo in do poslednje točke razčisti medsebojne odnose.

Izmed pravoslavnih zastopnikov kaže prota Milutin Jakšić v svojem članku »Crkva u ujedinjenoj državi« to, kar trdi o pravoslavnih bogoslovcih škof Jeglič v svoji razpravi, da ne poznajo katoliške literature. Njegovo pojmovanje naloge cerkve že je katoličanom tuje — in se niti ne strinja z evangelijem, češ, da je cerkev samo za dušno bolne potrebna. Kajpak po piščevem mnenju danes ni nihče dušno popolnoma zdrav, ki bi torej ne rabil cerkve Kristusove. Ne pozna pa tudi katoliškega pojma cerkve, ker vidi ugodno rešitev medsebojnih odnošajev med katoliško cerkvijo in našo državo v tem, da se ustvari pri nas avtokefalna katoliška cerkev, ki bo neodvisna od »politike« rimskega škofa. Kakor je bil vzrok razkola med zapadom in vzhodom boj za primat, ne pa dogmatika, kakor je pozneje politika Carigrada (pogrčevanje) bila vzrok, da so si posamezni narodi priborili cerkveno avtokefalnost — tako i danes ovira cerkveno edinstvo pri nas »papska politika«, ne pa dogmatika. Boj katoličanov v naši državi mora torej iti za posebno cerkveno avtonomijo in samostojnost — ne od države, ampak od Rima! S tem bi bila zasigurana tudi nacionalnost katolikov v naši državi.

Takemu stališču in nepravilnemu pojmovanju cerkve se katoliki pač nikdar ne bomo mogli približati. Pravilno pripominja profesor dr. R. Kušej v »Slov. Narodu« 1923, št. 6, da bi morali tudi pravoslavni cerkveni krogi računati s primatom rimskega škofa kot neovrgljivim historičnim dejstvom in opustiti nado o preustroju ustave katoliške cerkve v smislu pravoslavja. »Za zdravega poznavalca stvari je univerzalni episkopat papeža nespremenljivo dejstvo, dokler bo obstojala katoliška cerkev.« Tudi ni pravoslavna cerkev nobeno jamstvo za nacionalnost kakega naroda, kakor katoliška ni proti nacionalnosti. Nobena cerkev ni in ne more biti nacionalna, »ako resno vzame svoj svetovni poklic«.

Bački episkop Irinej ugotavlja v svoji razpravi »O našim verskim prilikama«, da kaže pravoslavna cerkev popolno pasivnost nasproti pojavom vznesene religioznosti, ki se kažejo sedaj po vojski v narodu. Za to pasivnost najde dva vzroka. Prvič, v cerkvenih predstavnikih ni dovolj kongenialnosti z narodno dušo. To pa prihaja odtod, ker so cerkveni predstavniki izgubili notranji

kontakt z narodovo dušo. Drugič pa leži vzrok te pasivnosti v odnošajih cerkve do države. Pravoslavna cerkev se nahaja do države v vlogi penzionista, ki uživa vso čast, a se ga drži daleč od poslov, ali dobrotnika, ki je nekoč mnogo dobrega storil državi, ki se smatra zdaj dolžno, da ga vzdržava. Vprašuje se pisec, odkod ta pojav? Trdi, da se država pod vplivom zapadnih držav, ki so se morale boriti z rimsko cerkvijo, boji »klerikalizma«, zato kaže i pravoslavni cerkvi nezaupanje. Vplival je tudi zapadnoevropski aksiom, da je vera privatna stvar. In k temu pripominja dobesedno: »Medjutim, i ako religija može biti privatna stvar s crkvenog gledišta, ne sme biti s gledišta državnog i s gledišta socialnog i javnog radnika.« Da bi religija mogla biti privatna stvar s cerkvenega vidika, tega pač noben katolik ne bi mogel podpisati. Za konsolidacijo države zahteva končno široko avtonomijo cerkve, da more svobodno delovati in se razvijati, ko ne bo predana na milost in nemilost pojedinim ministrom, odnosno njihovim uradnikom.

Boj države proti rimski cerkvi — kakor so ga po mnenju episkopa Irineja prisiljene morale izvojevati zapadne države — ni samo brezuspešen, ampak celo povsem nepotreben, ker »je dandanes temelj svetovne moči rimskega papeštva samo moralna sila katoliške cerkve« (dr. Kušej l. c.).

Isto poudarja sam papež Pij XI. v prvi svoji okrožnici »Ubi arcano Dei consilio« z dne 23. decembra 1922. Cerkev smatra za krivično (nefas) umešavati se brez razloga v zemske in zgolj politične zadeve. Zadostni razlogi za cerkveno umešavanje so tedaj dani, ako državni zakoni spravljajo v nevarnost one višje blaginje, ki vsebujejo večno zveličanje ljudi, ali pa skušajo božjo ustanovo cerkve omajati ali pa svete božje pravice v človeški družbi pogaziti. S tem pa cerkev itak le resnični blagor človeške družbe pospešuje na najbolj učinkovit način. O razmerju Apostolske Stolice do Italije govori Pij XI. pristrčno, kot od l. 1870 še ni bilo slišati. Žalosti ga, da med številnimi državami, ki so diplomatske in prijateljske zveze z papežem obnovile, ni Italije, predrage njegove domovine. On sicer v svesti si resne odgovornosti pred Bogom in svetosti svoje službe obnavlja vse, kar so predniki njegovi glede papeževe suverenosti in njegovih pravic izrekli, a tega ne stori, »inani quadam terreni regni cupiditate adducti, qua vel leviter moveri prorsus Nos puderet«. Italiji se ni treba nikdar bati, da bi papeži stremili po politični nadvladi, ampak njihovo stremljenje je mir, sloneč na pravičnosti. Takole končuje sv. oče ta odstavek svoje enciklike: »Ceterum nihil erit unquam Italiae ab hac Apotolica Sede metuendum detrimenti, siquidem Pontifex Romanus, quicumque demum ille fuerit, is profecto semper erit qui illud Prophetiae ex animo usurpet; Ego cogito cogitationes pacis et non afflictionis, pacis, inquit, verae ac propterea minime a iustitia seiunctae, ut iure possit subdi: Iustitia et pax osculatae sunt. Dei autem, omnipotentis miserentisque erit efficere ut haec laetissima dies tandem illucescat, bonorum omnium fecundissima tum regno Christi instaurando tum Italiae rebus universisque orbis componendis; ne vero id frustra fiat, omnes qui recte sentiunt, dent operam diligenter.« Tak je avtoritativni in jasni odgovor papežev na vsako bojazen države pred politiko rimske cerkve.

V »Novi Evropi« še končno dr. K. Gjurčić pregledno in kratko očrtava položaj cerkve nasproti državi v raznih kulturnih državah.

Rožman.

Iz krščanskega sveta.

Ruski verski razvoj.

Rusija, preplavljena s krvjo in s solzami, vsa blatna in ponižana, išče nove verske in kulturne orientacije. Ruska inteligenca v domovini in razkropljena po vsem kulturnem svetu išče novih potov in se odločno povrača k verski orientaciji; zaveda se, da je potrebna radikalna revizija kulturnih in verskih tradicij. Boljševiki, najskrajnejši izrodek ruske in zapadne inteligence, brezbožno teptajo vero in razdirajo ruske tradicije; a nehote izvršujejo načrte božje previdnosti, ki je dopustila, da se na ta način operejo grehi Rusije in da se s tako grozovitimi sredstvi uničuje vse, kar je nekdanj oviralo svobodni verski razvoj v Rusiji. Ruski narod strašno trpi ne samo za svoje grehe, marveč tudi za grehe brezbožne evropske kulture. Zdi se nam, da Bog posebno ljubi ruski narod in ga zato očiščuje v kopalji trpljenja, da ga usposobi za nositelja nove krščanske kulture, ki naj bi razodela svetu nove kulturne vrednote in naj bi pokristjanila ogromno Azijo. Živimo v veliki dobi, ko se rešujejo tisočletna verska in kulturna vprašanja.

Predvsem je važno dejstvo, da so boljševiki uničili skoraj vse, kar je oviralo zdravi in svobodni razvoj verskega gibanja; na grozovit način so razdrli vse poglavitne trdnjave fanatičnega bizantinstva. Uničili so carizem in nekdanji birokratizem. Pomorili in izgnali so velik del hierarhije in meništva; zatrlj so samostane, semenišča in vzgojevališča. Hierarhija, duhovstvo, meništvo je do skrajnosti oslabiljeno in zmanjšano, cerkvene tradicije so pretrgane; izvršila se bo globoka revizija in reforma v duhu zdravih krščanskih tradicij in v duhu ljubezni do neumrljivih duš.

Drugo izredno važno dejstvo je, da se je ruska inteligenca iskreno in globoko povrnila k veri in cerkvi. Peter Veliki je pretrgal ruske tradicije, uvedel je zapadno kulturo brez ozira na rusko cerkev in vero. Namenoma je iskal stika samo z brezversko in protestantsko kulturo. Sedaj pa je ruska inteligenca uvidela, da je Rusijo zadela boljševiška katastrofa posebnost zato, ker se je inteligenca odtrgala od vernega ruskega naroda in je enostransko sprejela zapadno kulturo brez onih verskih korenin, iz katerih je zrastle evropska kultura. Brezverska kulturna zgradba ruske inteligence je bila odtrgana od zapadnih verskih tal in od rodne zemlje. Zato se je tako žalostno porušila. Ruska inteligenca se dobro zaveda, da je reforma Petra Velikega doživela katastrofalen polom; peterburška doba ruske zgodovine se je končala s strašno katastrofo.

Ruska inteligenca je prezirala vero ruskega ljudstva, zaničevala rusko cerkev. Posebno junaštvo je bilo potrebno, ako je kak inteligent hotel biti veren; samo redki veliki duhovi in izjemni značaji so bili verni, a so bili zaradi tega osamljeni in prezirani. (Odtod je razumljivo, da se je aristokratska ruska inteligenca ob koncu 18. in v

prvi polovici 19. stoletja živo zanimala za latinsko katoličanstvo. To so bili pojavi konservativne katoliške orientacije, a gibanje ni bilo globoko in ni imelo korenin v narodu; poslej se tako gibanje ne bo več ponavljalo.) Po revoluciji l. 1905 se je pričela površna verska orientacija ruske inteligence. Sedaj pa je ruska inteligenca od boljševiškega izrodka ruske in zapadne inteligence enako preganjana kakor cerkev. Enaka skupna usoda, skupno trpljenje je inteligenco spravilo s cerkvijo; svestno in iz globokega prepričanja se vrača k veri in cerkvi. Takega pojava pravoslavje še ni doživelo; v tem obsegu ga niti slutiti nismo mogli. Nekateri inteligenti so celo vstopili v svečeniški stan. Tako n. pr. Sergej Bulgakov, eden izmed najvplivnejših ruskih filozofov. Vpliv Vladimira Solovjeva in njegovih učencev nepričakovano raste.

Filozof-svečenik S. Bulgakov je po prvem navalu boljševiške revolucije jako globoko opisal sedanje stanje in bodočnost ruskega pravoslavja. Knjiga ima naslov »Na piru bogov«. Spisana je v Moskvi o veliki noči 1918, izdana v Sofiji 1921. S pravim ruskim idealizmom opisuje strašno katastrofo kot opomin in poziv previdnosti božje. Ruska inteligenca, žalujoča na razvalinah svoje duševne zgradbe in svetnega blaga, odtrgana od minljivosti, je tako rekoč povabljena na božjo svatbo, na »pir bogov«. Vsi v teh dialogih nastopajoči inteligenti zahtevajo, da se mora ruska inteligenca notranje preroditi, vrniti se k veri in cerkvi; to je edina rešitev za Rusijo. To teženje vidno raste; pojavlja se v ruski literaturi v Rusiji in v inozemstvu. Edina trdna točka, katere revolucija ni podrla, je cerkev, pravoslavje. Pod tem praporom se zbira inteligenca. Profesor N. Trubeckoj kliče: »Vse velike kulture so bile religiozne, a vsaka brezverska kultura je dekadentna. Vera mora postati realni in odločilni faktor vsakdanjega življenja. Ko bo praktična vera prešinjala znaten del ruske inteligence, šele potem bo mogoča tvorba prave narodne ruske kulture.«¹ Prof. A. Kartašev obsoja protestantizem, ker ubija cerkev, izpodriva vero iz kulture in iz javnega življenja, razdira objektivne verske osnove.² Ruska inteligenca se torej obrača proti onim geslom, ki so tvorila podlago brezverske ruske kulture. S tem se približuje katoliškemu stališču; samo katoliška cerkev namreč udejestuje taka načela.

V dialogih »Na piru bogov« se najbolj svobodno in najbolj vzvišeno izraža inteligent-begunec. To ima simbolični pomen, da se Rusija po trpljenju in preganjanju približuje vesoljnemu krščanstvu. Begunec izjavlja, da razkol ni nastal vsled častihlepnosti papežev, marveč vsled dveh različnih zamisli (metod) teokratije: na zapadu hierokratija (svetna oblast papežev in škofov), na vzhodu pa cezarpapizem. Zapadna hierokratija je že davno padla; vzhodni cezarpapizem pa se je porušil l. 1917. Veliki razkol je izčrpan, ukinjen. Historično pravoslavje kot posebna oblika krščanstva, različna od

¹ Na putjah. 2. knj. (Moskva-Berlin 1922), str. 228.

² O. c. 51—53.

vesoljnega krščanstva, ima samo še prošlost. Vstaja vprašanje cerkvenega zedinjenja. Doba preganjanja, doba katakomb nas poziva k skupni fronti s katoličani proti skupnemu sovražniku. Grešna, obrezbožena, onečaščena Rusija bo še imela moči za vzdih skesanega razbojnika v poslednji uri svetovne zgodovine. Iz Rusije bo izšla luč prenovitve sveta v krščanstvu (str. 105—112). — Inteligentpisatelj dostavlja: »Še je živa naša Rusija. Po njej hodi naš Kristus, kakor nekdanj. Svetli vrtnar v svojem vrtu kliče s skrivnostnim glasom: Marija! — in glejte, ruska duša zasliši sveti klic in z vzklikom brezumne radosti pade k nogam svojega Rabonija... Samo ta vera, samo ta nada nam je še ostala. A ruska zemlja to ve in ona bo rešila ruski narod: po njej so stopinjice Bogorodice stopale...« (str. 117).

To je ruska mistika. Ruska inteligenca je tako vzljubila ruske verske tradicije, kakor še nikoli prej. Vse nade latinizatorjev so prazne. Tradicionalna metoda rimskih papežev je za vedno potrjena. Kdor ima zares katoliško srce, bo spoštoval slovanski vzhodni obred, to sveto dediščino iz dobe pred razkolom, simbol davnega vesoljnega edinstva.

V ruskem verskem razvoju se že dobro razločijo smernice, omenjene v knjigi »Pravoslavje« str. 102—106. Boljševiki so nehote nepričakovano ojačili glavno strujo, ki se bo razvijala v dveh smereh: a) v smeri revizije pravoslavnih tradicij v duhu nekakega staroverstva, b) v smeri vesoljnega krščanstva. Pristaši presbiterijske (protestantske) in racionalistične struje se pod neiskrenim varstvom boljševikov organizirajo v reformističnih skupinah (BV 1923, str. 95). Te skupine bodo vedno imele nekoliko pristašev med duhovnikivdovci in med raznimi nezadovoljnimi, neznačajnimi in nevrednimi elementi. Reformisti so jako nesložni. Prejšnji poglavar »Žive cerkve«, škof Antonin, je prešel k »Cerkvenemu preporodu«; na čelu »Žive cerkve« je protoierej Krasnicki, nekdanj velik carist. »Živa cerkev« je želela stopiti v stik z Vatikanom, a je bila odbita.

Po zgledu svetega očeta Pija XI. naj se katoličani zanimajo za usodo Rusije in njenih izgnancev. To zanimanje naj se udelejuje v velikodušni dejanski ljubezni. Rusi naj v svojo domovino odnesejo vtisk, da smo velikodušni predstavniki vesoljnega krščanstva, katerega je tako žejna ruska duša in ruska zemlja. Naše verske in dobrodelne organizacije naj se ozirajo na to polje. Ogibajmo se vsakega videza, da bi hoteli izrabljati bedo Rusije. Idealni verni Rusi naj ostanejo v okviru svoje cerkve, dokler jim vest dopušča. Čim več resnično pobožnih vernikov bo v ruski cerkvi, tem bolj bo napredovala verska prenovitev ruskega naroda in tem večje bo gibanje k verskemu edinstvu.

F. Grivec.

Opomin in prošnja.

Opominjati in prositi ni prijetno, pa mnogokrat potrebno. In vprav potreba nas silji k obojemu. Najprej opominjamo in prosimo gg. naročnike, ki še niso poslali naročnine za tekoče leto, in zlasti tiste, ki jo dolgujejo celo za l. 1922, naj jo vendar nemudoma pošljejo. Če bi gg. naročniki vedeli, kako težavno je v sedanjih razmerah izdajati znanstveno revijo, ki ne razpolaga z izrednimi sredstvi in mecenskimi podporami, marveč je predvsem navezana na naročnino, ne dvomimo, da bi hoteli še dalje zadrževati svoj prispevek. Naročnina je tako nizka (40 Din, podporna članarina BA 50 Din), da ž njo ni mogoče niti pokriti stroškov za tiskanje in razpošiljanje. BA se je odločila za nizko naročnino z ozirom na slabo gmotno stanje pretežnega dela slovenske duhovščine v nadi, da bo sicer častno število naročnikov še naraslo, da bodo gg. naročniki točno plačevali in da bodo gospodje, ki jim njih razmere dopuščajo, s preplačili podpirali naše podjetje in s tem tudi bratško pomagali revnejšim sobratom. V l. 1922 smo imeli kljub velikodušni podpori Kat. tisk. društva in daru presv. g. škofa ljubljanskega velik primanjkljaj, ki smo ga kot težko breme prevzeli v l. 1923. Sedaj pa smo vrhtega zvedeli, da so se cene v tiskarnah sredi februarja t. l. zopet zvišale. Takšen je položaj. Zato prosimo vse gospode, ki morejo utrpeti kakšno vsotico, naj jo naklonijo BA kot prispevek za tiskovni sklad, ki bo v sedanjih razmerah v resnici zgolj tiskovni sklad za Bog. Vestnik. Vsi prispevki se bodo tukaj izkazali.

II. izkaz prispevkov za tiskovni sklad BV:

a) Preplačila za BV 1923: 1000 Din: presv. g. dr. A. B. Jeglič, škof ljubljanski; 250 Din: g. prelat A. Kalan, stolni prošt ljubljanski; po 100 Din: g. M. Kos, župnik, Leskovicca; g. I. Mlakar, profesor, Ljubljana; 90 Din: g. J. Ozmeč, dekan, Ljutomer; po 60 Din: g. F. Časl, župnik, Trbovlje; g. p. Pl. Fabiani O. F. M., Ljubljana.

b) Darila za tiskovni sklad: 60 Din: g. P. Jurak, mestni vikar, Celje; 25 Din: g. dr. I. Tomažič, stolni dekan, Maribor.

Za velikodušne podpore se iskreno zahvaljujem.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. III. (1923) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est Din 50.— Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«, Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

BOGOSLOVNA AKADEMIJA V LJUBLJANI

je izdala

I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. I. Spoznavno-kritični del. 8°. (XII + 504 str.) Ljubljana 1921. Cena v knjigarnah 40 Din. Za podporne člane BA 30 Din (s poštnino 32 Din), ako se knjiga naroči pri upravi in se pošlje denar vnaprej.

Ta »Uvod« ni navaden uvod v filozofijo s pregledom zgodovine filozofije in nje razdelitve, ampak obravnava življensko vprašanje vse filozofije: ali je filozofija sploh mogoča, ali je mogoča zlasti metafizika? Ob tem vprašanju podaja avtor kritiko naših spoznav, teorijo spoznanja in kritiko raznih modernih sistemov ter prihaja do končnega rezultata, da je moderni agnosticizem z negacijo metafizike neosnovan. Delo je tako pisano, da si more vsak izobraženec napraviti vsaj neko splošno sodbo o tem silnem problemu naše dobe.

2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II. Metafizika (v tisku).

3. knjiga: F. Grivec, **Doctrina Byzantina de primatu et unitate ecclesiae**. 8°. (112 pag.) Ljubljana 1921. — Pretium 15 Dtn.

L'opera di G. è chiara e precisa, ed essendo in parte scritta nella lingua latina (alcuni articoli sono tutti latini, altri hanno anneso un sommario latino) è accessibile anche ai teologi e lettori non slavi (Prof. Spacil in »Bessarione« 1922, pag. 151).

»Une contribution excellente à l'étude des rapports entre l'Orient et l'Occident.« (M. d'Herbigny in »Gregorianum« 1922, pag. 272).

II. Razprave:

1. F. Grivec, **Pravovernost sv. Cirila in Metoda**. (Razprodano.)

2. A. Snój, **Staroslovenski Matejev evangelij**. 8°. 34 str. Ljubljana 1922. Cena 5 Din.

Dr. A. Snój je v tej razpravi dokazal, da sta sv. Ciril in Metod sveto pismo prevajala po aleksandrijskem, a ne po cariigraskem tekstu. Ta rezultat je za teologijo in slavistiko popolnoma nov. S tem so potrjeni dokazi za izvirnost slovanskih apostolov in za njuno bogoslovno samostojnost nasproti Fotiju in nasproti bizantinski teologiji.

III. Bogoslovni Vestnik. Naročnina za III. letnik (1923) 40 Din.

Ker je I. letnik BV popolnoma pošel, kupi uprava nepoškodovane izvode po 30 Din. — Uprava BA in BV je v Ljubljani, Rožna ulica 11.

Ta zvezek BV je posamezno na prodaj v prodajalni Kat. tisk. dr. (prej H. Ničman), Kopitarjeva ulica. Cena 15 Din.

*Poštnina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO III

ZVEZEK III-IV

LIUBLJANA 1923

HATISILA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

- Slavič, Non auferetur sceptrum de Juda (Gen. 49, 10) 201
Boček, Misna liturgija rimska o Euharistiji kao »izvoru svake svetosti« (Testimonia Missalis Romani de Eucharistia, quatenus est »fons omnis sanctitatis«). Svršetak — Finis 209
Rožman, Javni in tajni zakonski zadržki (Impedimenta matrimonii publica et occulta) 247

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

- Svetost cerkve. I. Svetost kot svojstvo cerkve. II. Svetost kot znak (F. Grivec) 267 — Dogmatična pridiga (I. F.) 274 — Nekaj novih slovstvenih pripomočkov za dogmatično pridigo (F. K. Lukman) 276 — De onanismo extraconiugali (Jos. Ujčić) 277 — Higiena posta (Ujčić) 278 — De jejunio eucharistico ante Missam (F. U.) 282 — Sv. obhajilo izven maše (V. Močnik) 283 — Dijaški dvoboji (F. U.) 284 — Maša v oratorijih škofijskih dvorcev (V. Močnik) 285 — Štola za pridigo (V. Močnik) 285 — Župnikova pravica pri procesijah (F. U.) 285 — Katoliškim kritikom 286.

Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi: Novi zakon. Novejša tekstnokritična dela (A. Snoj) 286.

b) Ocene in poročila: Quentin, Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate (A. Snoj) 290 — Tixeront, Mélanges de Patrologie et d'Histoire des dogmes. Amann, Le dogme catholique dans les Pères de l'Eglise (F. K. Lukman) 291 — Jelenić, Povijest Hristove Crkve I (Zorè) 292 — Schmid, Die Nomokanonübersetzung des Methodius (F. Grivec) 296 — Müller, Theologia moralis I¹⁰ (F. K. Lukman) 296 — Eberle, Katholische Wirtschaftsmoral (A. K.) 297 — Mausbach, Grundlage und Ausbildung des Charakters. Jeraj, Vzor-človek ali osebnost kot ideal (Ujčić) 297 — Bernik, Spolnui zapovedi I/II (Ujčić) 301 — Čadež, Most v življenje (J. Jeraj) 302 — Schreiber, Deutsche Kulturpolitik und der Katholizismus (A. K.) 303.

Beleške (Analecta):

Staroslovenščina in študij na naših teoloških fakultetah (Jos. Srebrnič) 303 — Jezusove besede o Petru-skali (F. K. Lukman) 309 — Zgodovina srednjaveške filozofije (F. K. Lukman) 311 — Popravek 1 (F. Kidrič) 313 — Popravek 2. 313.

Iz krščanskega sveta (Orbis christiani memorabilia):

K problemom jugoslovanskega konkordata (Rožman) 313 — Revizija vulgate (A. Snoj) 318 — Dva nova instituta za filozofijo (F. K. L.) 320.



Dr. Matija Slavič — Ljubljana:

Non auferetur sceptrum de Iuda . . . (Gen. 49, 10).

Summarium. — Vindicata authentia vaticinii sub nn. 1. et 2. textus originalis necnon versiones lat. vulg., LXX, slavicae critice examinantur. 3. Interpretatio probabilior totius versus proponitur.

Deseti verz Jakobovega prerokovanja v 49. pogl. I. Mojz. knjige se veliko uporablja v dogmatiki in pridigi. Zato ne bo odveč, če ga kritično pregledamo z ozirom na tekst in vsebino v zvezi s slovanskimi predstavami.

To prerokovanje je odlomek iz Jakobovih izrekov o njegovih sinovih v Gen. 49, 1—27. Vsi ti verzi se imenujejo tudi Jakobov blagoslov, dasi blagoslov ni njih glavna vsebina. Po svoji pesniški obliki, po mislih in prisodobah spada to Jakobovo prerokovanje med prvovrstno hebrejsko poezijo.¹

Wellhausenova kritika pentatevha smatra Jakobov blagoslov kot poseben jahvističnemu viru podoben vir, ki bi naj izhajal iz časa Sodnikov ali kralja Davida. E. König, Nestor protestantskih starozakonskih biblicistov, pravi, da se je ta v dovršeni pesniški obliki sestavljen Jakobov blagoslov sicer razširil v dobi Sodnikov z geografičnimi in zgodovinskimi podatki o posameznih rodovih, da pa je glavna vsebina teh izrekov Jakobova.² Jakobov blagoslov govori namreč v glavnem o Jakobovih sinovih, o njihovih rodovih ter jih karakterizira po njihovih čednostih ali slabostih. Ni pravega vzroka, da bi se to moralo odrekati očaku Jakobu. Nasprotno. Vprav to, da se omenjajo nekateri grehi, n. pr. Rubenov, Simeonov in Levijev, govori za postanek teh odlomkov v Jakobovem času.

Težko si je misliti, da bi prekletev Levijevega rodu³ nastala po Mojzegovem času, ko je imel ta rod že tako imenitno vlogo.

¹ »Un des chefs-d'oeuvre de la littérature israélite« ga imenuje Manuel biblique (Paris 1917), I., 463.

² Prim. E. König, Die Genesis, 1919, str. 723 sl.

³ Gen. 49, 5—7:

Simeon in Levi, brata,
razbojniško orožje krivice.

Zato tudi ni povoda, da bi prerokovanje o Judu odrekli očaku Jakobu.

V celoti se o Judu po vulgati tole napoveduje:

8. Juda, tebe bodo hvalili tvoji bratje,
tvoja roka bo na tilnikih tvojih sovražnikov
pred teboj se bodo klanjali sinovi tvojega očeta.
9. Mlad lev je Juda —
na plen si izšel, moj sin;
počivajoč ležiš kakor lev
in kakor levinja, kdo ga bo budil?
10. Ne bo odvzeto žezlo od Juda
in vojvoda od njegovega ledja,
dokler ne pride tisti, ki se ima poslati,
in on bo pričakanje narodov.
11. Privezoval bo pri vinogradu svoje žrebe
in za vinsko trto, moj sin, svojo oslico,
pral bo v vinu svojo obleko
in v krvi grozdja svoj plašč.
12. Njegove oči so lepše ko vino
in njegovi zobje bolj beli ko mleko.

Očak Jakob torej v prejšnjih verzih zavrača Rubena (v. 3—4) ter Simeona in Levija (v. 5—7) od prvenstva zaradi njihovih pregreh, Juda pa (v. 8—12) povzdiguje. Napoveduje mu premoč nad rodnimi brati in sovražniki (v. 8), silno moč, tako da se ga nihče ne upa dražiti kot leva v posesti njegovega plena (v. 9) ter vladarstvo v njegovem rodu (v. 10), ki biva v posebno rodovitni deželi, odlikujoči se po obilici vina in mleka (v. 11—12).

Razen desetega verza ne delajo ti verzi o Judu nikakih težav eksegetu. Novejši kritiki Wellhausenove šole smatrajo ta verz kot preroško glosa, češ, da prekinja zvezo med prejšnjima in naslednjima verzoma. A to prekinjenje je le na videz. Po zgornji parafrazi je celo dobra zveza. Juda dobi premoč, silno moč, vladarstvo v posesti rodovitne dežele. Radi tega torej ni treba misliti na kako glosa. Vsekako pa

Moja duša naj ne bo deležna nju posvetovanja,
in v nju zbirališču naj ne bo moja čast,
ker sta v svoji jezi moža ubila,
in v svoji predrzni volji zidovje podkopala.
Prekleta bodi nju togota, ker je bila trdovratna,
in nju srd, ker je bil neusmiljen (Volc).

je crux interpretum tega verza v drugem delu, radi katerega je dobro kritično pregledati besedilo celega verza.

1. Tekst je v različnih izdajah sv. pisma različen. Radi preglednosti vzporedimo tri glavne tekste, latinskega, grškega in hebrejskega.

Non auferetur sceptrum de Iuda,
et dux de femore eius,
donec veniat, qui mittendus est,
et ipse erit expectatio gentium.

Ὁὐκ ἐκλέψεται ἄρχων ἐξ Ἰουδα,
καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ,
ἕως ἂν ἔλθῃ τὸ ἀποκείμενα αὐτῷ,
καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν.

לֹא יִסּוּר שֶׁבֶט מִיְהוּדָה
וּמִחֻמֶּקֶק מִפְּיֵי בִנְיָמִן
עַד פְּרִיבָא שִׁילֹה
וְלִי יִמְנַת עַמּוּם

Doslovna prestava hebrejskega teksta se glasi:

Ne odvzame se žezlo od Juda
in vladarska palica izmed njegovih nog,
dokler ne pride »šilô«⁴
in njemu bo pokorščina narodov.

V prvih dveh vrsticah ima hebrejski tekst prvotnejšo obliko. Misel »Juda bo vladal« se nam tu podaje v dveh vzporednih podobah, v sinonimnem paralelizmu. Hebrejska beseda šebet pomenja palico, žezlo vladarjevo ali poveljnikovo. Isto znači tudi druga hebrejska beseda mehoḳek. Izraz »izmed njegovih nog« je vzet od orientalne šege, da so vladarji ali poveljniki držali svojo vladarsko palico pri nogah. V muzeju v Kairi in drugod se vidijo podobe vladarjev držečih dolgo vladarsko palico ob nogi.⁵

Grška septuaginta pa že eksegezira v 3. stoletju pred Kr. hebrejsko misel: ne odvzame se žezlo od Juda in vladarska palica od njegovih nog. Pravi namreč v dobesedni prestavi: »Ne izgine vladar od Juda in voditelj (vladar) od njegovih ledij,« ali kakor je v staroslovenski bibliji: »Ne oskudētъ knjazъ ot Judy i voždъ ot čreslъ jeho.« LXX torej rabi namesto podob njih pomen.

⁴ Razlaga te hebrejske besede sledi spodaj.

⁵ Francoska biblija prestavlja ti dve vrstici takole: Le sceptre ne sortira pas de Juda — Ni le bâton du commandement d'entre ses pieds.

Naš rojak sv. Hieronim pa je proti koncu 4. stoletja po Kristusu prestavljal deloma hebrejski, deloma grški tekst: »Non auferetur sceptrum de Juda« je po hebrejskem izvirniku, »et dux de femore eius« pa je po grški prestavi.

Zanimivo je, kak miselni prehod sta imeli septuaginta in vulgata za svoj prevod *ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ*, de femore eius, od njegovih ledij. Hebrejska beseda mehoček je iz glagola *רָפַף*, ki pomeni vsekati, vrezati, vrisati; v podobi znači potem predpisati, postave dajati, zapovedovati, vladati, poveljevati, voditi. Deležnik mehoček znači, kakor je že zgoraj omenjeno, na našem mestu v prenešenem pomenu vladarsko palico. Enak pomen imamo v psalmu 60, 9 (hebr.): »Juda skiptar moj« (Daničić - Karadžić) ali v Num. 21, 18: po svojih palicah (Volc). LXX ima dosledno v citiranem psalmu namesto žezlo ali skiptar *βασιλεύς* in v Num 21, 18: *ἐν τῷ κυριεύσαι αὐτῶν*. Vulgata ima v psalmu: *Juda rex meus*, v Num. 21, 18 pa: *in baculis suis* — torej nedosledno.

Septuaginta rabi tedaj *רָפַף* v pomenu postavodajavca, vladarja, voditelja, kralja, gospodarja: *ἡγούμενος, βασιλεύς, κυριεύσαι*. Češka in poljska britanska biblija imsta tudi ta pomen ter prestavljata neodvisno od LXX: »Zakonodawca od nog jęgo«, »vydavatel zákona od noh jęho«. Istotako ima srbska izdaja Daničić - Karadžić:

Palica vladalačka ne će se odvojiti od Jude,
niti od nogy njegovijeh onaj koji postavlja zakon.

V istem smislu ima Dalmatin:

»Krajleva palica nema od Juda vzeta biti,
ni mojster od njegovih nug.«

Te prestave imajo torej za mehoček isti pomen kakor LXX in Vu, ne spreminjajo pa hebrejskega izraza »od njegovih nog«. Ko pa je imela LXX svoj *ἡγούμενος* za mehoček, ni ostala kakor navedene prestave pri hebrejskem izrazu »od njegovih nog«, ker to nima pravega smisla, ampak mu je dala pomen, ki je od hebrejske prispodobe (vladarska palica ob nogah) celo različen, a v stvari utemeljen. Hebrejsko besedo regel (t. j. noga), je vzela v pomenu *μηρός*, Vu femur = bedro, stegno kot eufemističen izraz^o za porod, rod. LXX in za njo Vu imata

^o Tak pomen ima regel = noga tudi v Deut. 28, 57, kjer prestavlja LXX: *διὰ τῶν μηρῶν αὐτῆς*, Vu: *de medio feminum eius*. Sinonimen pomen ima hebrejska beseda *רָפַף* = ledje, ki jo prevaja LXX istotako z *μηρός*, Vu

s femur; n. pr. Gen. 46, 26: *οὐ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ*, egressae sunt de femore illius, Hejěl: vzešly z jęho krvi, Nemške biblije: aus seinen Lenden hervorgegangen. Dalmatin: katere so iz njegovih ledovji bile prišle.

torej smisel: ne izgine vladar iz ali od Judovega rodu. Češka biblija Hejčlova (iz leta 1917) ima izraz kri namesto rod:

»Nebude odhato žezlo Judovi,
aniž vládce z krve jeho (pocházejici).

Nemci so prestavljali ta izraz z »Lenden«, in po Dalmatinu imamo tudi Slovenci ledje:

Kraljeva palica ne bo vzeta od Juda,
in vojvoda ne od njegovega ledja (Volc).

2. V prvem delu našega 10. verza imamo torej v različnih izdajah sv. pisma isto vsebino v nekoliko različni obliki, ki pa v stvari ničesar ne spremeni. Celo jasno se Judu napoveduje vladarstvo. Težji pa je drugi del tega verza, ki govori o času, kako dolgo bo trajalo to vladarstvo, in o osebi, ki bo pričakanje narodov ali ki se ji bodo narodi pokoravali.

Glavna težava je v določitvi besede, ki je v hebrejskem izvirniku zagonetna (šilôh), v LXX in Vu pa se različno predstavlja. Sedaj se piše v najboljših hebrejskih tekstih ta beseda שִׁלֹה. A že masoreti so zahtevali v svojem kritičnem aparatu, da se naj čita, kakor da bi bilo pisano שִׁלֹי. Toda okoli 40 rokopisov, samaritanski pentatev in drugi imajo שִׁלֹה, v nekaj rokopisih je שִׁלֹי in na robu nekaterih rokopisov je שִׁלֹי.

V tej obliki, kakor se v teh rokopisih ta beseda punktira, nima tukaj pravega pomena. Zato je skoro občno mnenje, da je ta oblika pokvarjeno ohranjena. Nekateri eksegeti mislijo, da pomeni mesto Silo, ki se v Sodn. 18, 1 piše: שִׁלֹה. Pomen bi bil v tem slučaju ta, da bo Juda vladal, dokler ne pride (ali se ne pride) v Silo, kjer je bila nekaj časa skrinja zaveze. To bi bila popolnoma nemesijanska razlaga, ki nima v stvari nikake podlage. Silo je bilo v Efraimovi pokrajini. S tem mestom Judov rod ni imel nikake zveze. Do prihoda Efraimcev v Silo je imel sicer Judov rod neko prvenstvo, vendar se je Judovo vladarstvo šele pozneje, zlasti pod Davidom, bolj razvilo in ostalo trdno, ko je bilo Silo že pozabljeno mesto. Kar pravi Fürst v svojem slovarju, da je namreč po prihodu v Silo prenehalo Judovo prvenstvo, pa je popolnoma neresnično.⁷ Druga neverjetna in nemesijanska razlaga obstoji v tem, da se beseda punktira שִׁלֹה v pomenu pokoj, ali po Königu tudi s punktacijo ohranjenih tekstov שִׁלֹה v istem pomenu. Smisel bi bil potem, da bo Juda vladal, dokler ne pride pokoj, po-

⁷ Razlago z mestom Silo, ki je najneverjetnejša, ima tudi slovenska britanska biblija v opombi k temu verzu!

mirjenje (König: Beruhigung). Toda to nima pravega smisla. Zakaj bi vladal Juda samo tako dolgo, dokler si ne podvrže drugih (plemen ali narodov)?⁸ Ravno po zmagi se začne šele prava vlada. König sicer razlaga tako, da se s tem »pomirjenjem« ne neha vlada, ampak traja od te dobe še naprej. Vendar je tudi v tem pomenu razlaga prisiljena.

Drugi eksegeti punktirajo hebrejsko besedo šilôh drugače ali spreminjajo nekatere črke ali pa se drže grških in latinskih prestav, ki suponirajo drugo obliko te besede. Nekateri iščejo v tej besedi isto koreniko, ki je v besedi מִשָּׁלָם = mir, ali pa mislijo, da je ta beseda sama stala prvotno v tekstu. To potem razlagajo mesijansko, ker se Mesija imenuje princeps pacis (Iz. 9, 6.). Ta razlaga ima to pomanjkljivost, da nima podlage ne v hebrejskem tekstu, ne v prestavah. Zato jo tudi odklanjamo kakor celo vrsto drugih več ali manj duhovitih eksegetičnih poskusov, ki nimajo prave podlage.⁹

Najbolj verjetna je razlaga, ki sloni na podlagi grških tekstov. LXX in Teodotion imata ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῶ, kar se v latinščini prestavlja: donec veniant, quae reposita sunt ei. Kodeks lugdunensis ima: cui reposita sunt. Staroslovenska prestava ima po LXX: dóndeže priidutъ otložénaja jemu. Kaj to pomeni, povesta bolj natanko Akvilas in Simahus, ki imata ᾧ ἀπόκειται, t. j. dokler ne pride tisti, ki mu je založeno, usojeno, namenjeno, ali ki mu pripada, namreč žezlo, šebet in mehoček, katero dopolnilo se more sklepati iz prejšnjega stavka. Sirska in arabska prestava predpostavljata besedilo, ki se prestavlja: »dokler ne pride tisti, čigar je ono«.¹⁰ Targum Onkelos pa že naravnost eksegetično prestavlja: »dokler ne pride Mesija, čigar je kraljestvo« (מִשְׁחָא דְּמֶלְכָא דְּיִשְׂרָאֵל מִלְּפָנֵי מֶלְכָא) skoro enako jeruzalemski targum: »dokler ne pride kralj Mesija, čigar je kraljestvo.« Te grške prestave predpostavljajo v hebrejščini obliko מִשָּׁלָם ali מִשָּׁלָם. Ta je sestavljena iz שָׁלָם = מִשָּׁלָם, kar pomeni »ki«, + dativni ל, + י ali לָהּ, kar je sufiks za 3. osebo. Beseda torej pomeni: »ki mu je«. Dopolnilo »ἀπόκειται« (torej: ki mu je) »namenjeno«, se mora v hebrejščini dostaviti, kakor v drugih enakih slučajih. Sv. Hieronim sicer drugače prestavlja ta tekst, v razlagi pa ima pri 17. verzju tega poglavja tudi citirano naše mesto s »cui repositum est« po omenjenih grških prestavah.

Čudno, da ima to najbolj verjetno verzijo tudi naš Daničić: dokle ne dodje onaj, kome pripada. Ne sledi torej niti he-

⁸ Tudi to razlago priporoča slov. britanska biblija.

⁹ Sem spada tudi Dalmatinova prestava z »junak«: dokler junak ne pride, inu h timuistimu se bodo folki zbirali.

¹⁰ Sirska: man d'eđleh hi; arabska: 'llađf huqa lahu.

brejski puntaciji, niti LXX in staroslovenski bibliji, niti Vulgati, ampak se drži omenjenih grških prestav. Istotako predstavlja ta hebrejski tekst Hejčl v opombi svoje biblije: dokud neprijde ten, jemuž prisluši.

Ta prestava se priporoča tudi po analogiji v Ez. 21, 32 (hebr.): עַד־בֵּא אֲשֶׁר־יָבִיאוּ הַמִּשְׁפָּטִים = donec veniret cuius est iudicium (Ez. 21, 27), kjer je na enak način v hebrejščini združen oziralni zaimek ašer s sufiksom 3. osebe v dativu.¹¹

V vseh teh grških prestavah se ta stavek razlaga mesijansko, in sicer od kristjanov in judov, kakor kažeta že omenjena targuma iz prvih krščanskih stoletij. Nemesijanska razlaga namreč n. pr. z Davidom ali Salomonom nima pravega smisla, ker se ne vidi, zakaj bi Judovo vladarstvo trajalo, dokler ne pride David ali Salomon. Še bolj priporoča mesijansko razlago vulgatina prestava.

Sv. Hieronim predstavlja namreč besedo šiloh s qui mittendus est, kakor da bi bila beseda pisana s het namesto s he, namreč שְׁלֹחַ od glagola שָׁלַח = poslati. Daje torej besedi isti pomen, kakor je v novi zavezi Mesija zaznamovan kot *ὁ ἐρχόμενος* = ki ima priti ali ki bo prišel (n. pr. Mat. 11, 3). Ta prestava ni točna, če se tudi ne oziramo na to, da se he zamenja proti vsem drugim tekstnim virom. Iz zgoraj omenjenih črk bi se namreč mogel napraviti pasivni deležnik šaluah, kar bi se moralo prestaviti z donec veniat missus, ker v hebrejščini ni deležnika mittendus. Zato je ta prestava prosta po smislu, kakršen je n. pr. tudi v Hebr. 10, 37: Jer još malo, vrlo malo, pak će doći onaj, koji treba, da dodje (Vuk Stef. Karadžić). Sv. Hieronim po hebrejskih črkah, ki, kakor pokazano, niso sigurne, morebiti ni bil upravičen tako prestaviti. Podal pa je vendarle smisel, ki je po grških verzijah, katere je v pogledal (prim. zgoraj omenjeno: cui repositum est), popolnoma utemeljen, obenem pa jasen, kar grške prestave niso v toliki meri, ker si pri njih moramo v mislih pristavljati »žezlo« v stavku: komur pripada (žezlo).

3. Zadnji stavek našega verza nima glede vsebine nikakih težav. Vendar je glede kritične integritete razlika med masoretskim tekstom in drugimi teksti, grškim, sirskim, latinskim. V hebrejščini se namreč glasi ta stavek: in njemu je pokornost narodov, t. j. njemu se bodo pokoravali narodi. V vseh ome-

¹¹ Radi sličnosti tega stavka misli E. Seydl, da je na našem mestu (Gen 49, 10) stala tudi prvotno beseda mišpat = sodba, t. j. pravica do sodbe in vlade. To je sicer lahko mogoče, ker je ta vrstica razmeroma z drugimi prekratka; vendar nimamo striktnega dokaza, da je ta beseda res odpadla, ampak samo sklepe od tega, ker parafrazirata omenjena targuma našo vrstico s »čigar je kraljestvo«, ki najdeta torej enako besedo, in od tega, ker je grški izraz ἀδικεῖται mogoče prestava napačno slišane hebrejske besede nišpat (je založeno), namesto mišpat (sodba). Prim. Katholik, 1900, 159.

njenih prestavah pa je: in on bo pričakovanje narodov. Razlika je nastala radi tega, ker je v hebrejščini beseda יְקָרָה (pokornost), ki so jo omenjene verzije čitale kot יְקָרָה (προσδοξία, expectatio). V obeh inačicah je lep pomen: Bodoči vladar — Mesija — bo »pričakovanje narodov« ali pa oni, ki »se mu bodo pokoravali narodi«, kateri izraz se tudi rabi o Mesiju.

Kakorkoli pa se razlaga drugi del našega verza, o tem ni dvoma, da je naravna eksegeza le v mesijanskem njegovem pojmovanju.¹² Ostane še za eksegezo le zveza med prvim in drugim delom, ali vprašanje, kako dolgo bo trajalo Judovo vladarstvo.

V tem oziru je dvojna razlaga mogoča: 1. Judovo vladarstvo preneha takrat, ko pride Mesija; 2. Judovo vladarstvo traja še naprej z Mesijevim prihodom. Za obojno razlago imamo analogijo v sv. pismu. V Gen. 24, 19 se pravi: »Tudi tvojim velblodom bom zajemala vodo, dokler se ne napijo« — potem jim ni več zajemala vode. Za drugo razlago pa imamo primere v Ps. 110, 1: »Rekel je Gospod mojemu Gospodu: Vsedi se na mojo desnico, dokler ne denem tvojih sovražnikov v podnožje tvojih nog« — z nastopom drugega dejanja, ko so sovražniki premagani, ne neha prvo dejanje, namreč sedenje na desnici. — Pri Mat. 1, 25 imamo: »In je ni spoznal, dokler ni rodila sina svojega prvorojenega«; — s tem se ne reče, da to »nespoznanje« ne bi trajalo tudi po tem rojstvu. Ali v 2. Kralj. 6, 23: »In Mihola, hči Savlova, ni dobila sina do dne svoje smrti« ali dokler ni umrla — s tem je seveda izključeno, da prvo dejanje »ni dobila sina« ne bi trajalo tudi po smrti.

V našem besedilu sta tedaj slovniško oba slučaja mogoča. Iz slovniške ali besedne konstrukcije »dokler ne pride Mesija« se torej ne da sklepati na to, kateri slučaj se misli. To treba sklepati iz vsebine. Če pa pogledamo na vsebino in njeno spolnitev, vidimo, da sta v nekem oziru zopet oba slučaja mogoča. Gre torej le za to, kateri je bolj verjeten.

V prvem slučaju preneha Judovo vladarstvo, ko pride Mesija. Judovo kraljestvo je prenehalo sicer l. 586. z uničenjem kraljestva in porušenjem Jeruzalema. A tudi po babilonski sužnosti ima Judov rod nekoprvenstvo, dokler to ne preneha z nastopom Makabejcev ali Hasmonejcev l. 166. ali zlasti l. 141., ker so ti iz Levijevega rodu. Ob Kristusovem času pa je kralj celo že Neizraelec, namreč Idumejec Herod. Po tej razlagi je prenehalo Judovo kraljestvo ali bolje prven-

¹² V Gen 49, 11. 12 se izrazi o vinogradu, vinski trti, o vinu in mleku lahko razlagajo o rodovitnosti Judove pokrajine. Sv. očetje in veliko tudi novjših eksegetov pa razlaga te izraze v zvezi z Mesijem 10. verza tudi v mesijanskem smislu, ker se ti izrazi sicer lahko v prvem oziru nanašajo na rodovitnost Judovega deleža, v drugem oziru pa se rabijo kot podobe za dobrine mesijanskega kraljestva.

stvo s prihodom Mesijevim, in nekateri eksegeti vidijo v tem dejstvu dokaz, da je Kristus obljubljeni Mesija, ker se je prerokovanje tako spolnilo.

A tudi druga možnost ni izključena. Z mesijanskega stališča namreč Judovo, oziroma Davidovo kraljestvo sploh ne neha. V 2. Kralj. 7, 13 beremo: »Jaz bom utrdil sedež njegovega (Davidovega) kraljestva vekomaj« in v. 17: »In tvoja hiša boži zvesta (trdna), in tvoje (Davidovo) kraljestvo naj vekomaj traja pred tvojim obličjem, in tvoj sedež naj bo trden neprenehoma.« Ta preroška napoved se spolnjuje s Kristusovim duhovnim kraljestvom, ki traja vekomaj.

Kdor zagovarja prvi slučaj, razlaga večno kraljestvo kot obljubo, dano Davidu in njegovim potomcem — torej tudi Kristusu, dočim se omejuje Jakobovo prerokovanje na Juda in njegov rod brez Kristusa.

Kdor pa zagovarja drugi slučaj, da traja Judovo in potem Davidovo kraljestvo na duhovni način v Kristusu naprej, ima to prednost, da spravi v sklad obojno prerokovanje. Vsled te razlage pa moramo nastop Makabejcev in Idumejca Heroda smatrati le kot kratke epizode, ko kraljestvo sicer ni bilo v rokah Judovega rodu, ko pa je vendarle ostal Judov rod kot Izaijevo »sveto seme« (Iz. 6, 13), ki je zrastle v mogočno evangelijsko drevo duhovnega Kristusovega kraljestva, in je zmagal »lev iz Judovega rodu« — *vicit leo de tribu Juda* (Skr. Raz. 5, 5).



Ivan Petar Bock D. I. — Sarajevo:

Misna liturgija rimska o Euharistiji kao „izvoru svake svetosti“.

(*Testimonia Missalis Romani de Eucharistia, quatenus est »Fons omnis sanctitatis«.*)

(Svršetak.)

Summarium (Continuatio et finis). — C) Solutio quarumdam difficultatum.

1. Obiciunt: Quodvis sacramentum proprios effectus habet, et supposita universali causalitate Eucharistiae alia sacramenta... essent superflua. — Resp.: Nego suppositum Eucharistiam et alia sacramenta esse coordinatas inter se causas efficientes. Euch. ut sacrificium praecise sumptum est universalis et principalis causa vitae totius corporis mystici in actu primo, ut ita dicam, quatenus generatim Ecclesiae appropriat merita Christi; et accedente opere operato sacramentorum atque operibus operantis Ecclesiae ac fidelium, est causa adaequata applicativa omnium et singularum gratiarum Christi. Cetera sacramenta sunt causae subordinatae speciales et modificantes quarumdam gratiarum propriarum »sacramentalium«, non realiter distinctarum a gratia sanctificante eucharistica. Eucha-

ristia vero in ipsa sacramentali susceptione (communio sacramentalis) est causa specialis efficiens quarundam gratiarum et causa finalis omnium gratiarum; sed simul ut sacramentum in facto esse scl. ut corpus et sanguis Christi sacrificatus est pretium nostrae salutis et causa efficiens intentionalis omnium gratiarum aliorum sacramentorum; quare S. Thomas horum effectus a parte rei exhibet »ut communionem spirituales« vel »susceptionem Eucharistiae in voto«; et Ecclesia in Postcomm. quadam dicit: »Sumpto... unico ac salutari remedio.« Haec efficientia non est separanda ab efficientia sacrificii. Cf. analogiam ex una parte inter actionem sacrificalem in cruce et corpus ac sanguinem Christi mortui, et ex altera parte inter actionem sacrificalem euch. et corpus ac sanguinem Christi euch. Utrumque est causa efficiens universalis, sive meritoria, sive applicativa.

2. Sicut vero oculorum operatio non est inutilis, licet dependens sit a praecipuo systemate nervorum, sic nec actio baptizandi... est superflua, licet dependeat ab Eucharistia ut causa altiore vitali universali. Unde falso supponitur a cl. Lutz in nostra sententia votum Eucharistiae accedere »adhuc« ad opus operatum baptismi, cum in ipso opere operato baptismi contineatur hoc votum habitualiter. Falso etiam nobis imputat doctrinam de sacramentis in se insufficientibus ad proprios effectus, cum agatur de causis subordinatis, quae ad suos effectus producendos sunt plane sufficientes, licet dependentes a causa universali altioris ordinis.

3. Fusius explicatur illa spiritualis communio sive votum Eucharistiae, in quantum comprehenditur sub »re huius sacramenti«, quae est »unitas corporis mystici«, et in quantum illud votum nititur ex una parte ut habitus in gratia sanctificante, ex altera parte in actu publico elicitio Ecclesiae, sicut etiam fides infantium baptizatorum est habitus, cuius actum interim supplet publica et actualis fides Ecclesiae, et sicut peccatum originale est proprium peccatum infantum, scl. habituale, supponens tamen peccatum actuale et personale Adami. Hoc votum magis illustratur ex comparatione cum vita naturali foetus in utero matris, quae sua voluntate nutriendi se et activitate sua simul consulit infantis vitae. Nos per totam hanc vitam quasi embryones in utero matris Ecclesiae expectamus plenam nativitatem nostram (Gal. 4, 19; Rom. 8, 22—23; Liturgia de natalitiis sanctorum etc.); et praesertim ante usum rationis obtentum suppletur votum personale ab Ecclesia in suscipiendis sacramentis baptismi, confirmationis, Eucharistiae (in antiqua Ecclesia). Ipsa Ecclesia cum S. Thoma loquitur de tali voto Eucharistiae, et etiam ritus baptismi dicit »esurire (electos tum adultos tum parvulos) cibum coelestem«; unde fallitur cl. Lutz. Christus eucharisticus in hac terra continuum centrum omnium votorum fidelium. »Sacramenta sine intima connexionione cum Eucharistia essent fortasse actiones Christi, sed non sacramenta christiana« i. e. Ecclesiae (Lingens).

4. Obiectio P. Jos. Müller: Quid si in Ecclesia umquam cessarent omnes particulae consecratae, si nullibi sacrificium offerri posset? — Resp. 1. Reapse secundum 1 Cor. 11, 26 (»donec veniat«) sacrificium euch. non videtur cessaturum ante adventum Christi. 2. Sufficeret etiam tunc in abnormalibus adiunctis institutio Eucharistiae semel facta et per longa tempora quotidie celebrata in Ecclesia, ut Christus eucharisticus, vi sua vitali et potestate consecrandi, resp. suscipiendi Eucharistiam manens et operans in Ecclesia, maneret centrum et caput Corporis mystici, quocum etiam tali tempore persecutionum spiritualiter communicaremus; et »Spiritus est, qui vivificat...« 3. Ceterum, si Eucharistia cessaret, quid de hierarchia, de ipsa Ecclesia fieret? Ex absurdis praemissis absurda sequuntur.

D. Ostenditur nexu effective causalis inter Eucharistiam et sacramenta poenitentiae, extremae unctionis, confirmationis, ordinis et matrimonii.

1. Iam verba institutionis Eucharistiae ostendunt vim remissivam peccatorum. Et sicut in presbyteratu ministri sacri accipiunt intra missam potestatem consecrandi corpus Christi euch., sic etiam potestatem

clavium supra corpus mysticum, quod symbolico ritu circa finem eiusdem missae demonstratur. Vim remissivam peccatorum Eucharistiae aliquo sensu competere ostendunt plurimae secretae et postcommuniones, ex. gr. postc. fer. III, Pentec. et Dom. ultimae (24.) p. Pent. — Quoad modum remissionis ac tempus videtur applicandum monitum PP. Hammenstede et Krampe de dramatica evolutione instantaneae consecrationis eiusque effectuum per decursum totius liturgiae eucharisticae. Scl. cum sacerdos orat ante Communionem: »Libera me per hoc sacrosanctum Corpus et Sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus meis...« et post Communionem: »... ut in me non remaneat scelerum macula...«, videtur sic magis exprimi generatim fructus propitiatorius et remissivus peccatorum quam tempus vel instans remissionis, nec negatur necessaria operatio specialis sacramenti poenitentiae quoad gravia peccata, operantis virtute eucharistici Corporis et Sanguinis. Notat de la Taille etiam poenitentiae sacramentum directe et ex se removere obicem gratiae, et se habere ad Eucharistiam ut dispositivum ad consummativum, licet a parte rei ultima dispositio scl. remotio peccati non habeatur nisi per infusionem gratiae, quae est directe effectus (spiritualis) Eucharistiae. — Connexio veteris disciplinae poenitentialis cum Eucharistia indicat hanc causalitatem. Quo sensu Eucharistia »secundum se, non in quantum est cibus« deleat aliquando peccata gravia (S. Th. III q. 79 a. 3) et »vivificet mortuos«. Analogia cum Christo viatore contactu suo... mortuos suscitante. Multiplex cohaerens sensus Postcommunione tempore Quadrag. »Purificent nos... sacramenta quae sumpsimus...« pro communicantibus et omnibus fidelibus, partim de sacramentali, partim de spirituali comunione Eucharistiae. — »Indesinens« liberatio »a propriis reatibus« certe quoad digne celebrantes et communicantes imprimis de venialibus intelligenda. — De propitiatorio fructu pro animabus fidelium defunctorum agunt omnes missae pro defunctis. — Oratio oblationis »Suscipe, sancte Pater...« apte comprehendit totam hanc operationem Eucharistiae quoad »peccata, offensiones et negligentias« ipsius sacerdotis, omnium circumstantium et omnium fidelium vivorum et mortuorum.

2. In missa »ad postulandam gratiam bene moriendi« certe Eucharistia exhibetur ut universalis ac principalis fons gratiarum extremae unctionis, quod confirmatur ritu benedicendi oleum infirmorum circa finem canonis. Ipsae unctiones in forma crucis faciendae et allocutio in oratione »Redemptor noster« extollunt sacrificium crucis ut fontem meritum ideoque sacrificium eucharisticum ut fontem applicativum principalem harum gratiarum.

3. Idem ostendunt benedictiones et unctiones in forma crucis adhibendae in aliis sacramentis. Imprimis Confirmationis gratias emanare ex Eucharistia tamquam ex altiore causa applicativa demonstratur ex liturgia Pentecostes.

4. Ordinis presbyteratus finis proximus dicitur in Pontificali Romano confectio Corporis Christi eucharistici, finis ulterior est confectio et »aedificatio« Corporis Christi mystici. Haec autem confectio et »aedificatio« in quantum pertinet ad »unitatem Corporis mystici« vel »rem sacramenti« Eucharistiae, etiam est fructus spiritualis Eucharistiae; ideo omnes ordines conferuntur intra missam. Unde etiam Postcommunio in missa ordinationis neopresbyterorum extollit »redemptionis effectum« ex cibo eucharistico capiendum »et mysteriis« (per opus operantium, mediantibus sacerdotibus) »et moribus« (per opus operantium). In Postcommunione intra missam consecrationis episcopi vi celebratorum mysteriorum (sacrificii cum comunione et episcopali consecratione) rogatur Deus ut »plenum in nobis remedium suae miserationis« operetur.

5. Sacramentales christiani matrimonii gratias, quatenus supponunt gratiam sanctificantem, dependere ab Eucharistia iam ipsa essentialis significatio huius sacramenti probat, in quantum est »magnum in Christo et in Ecclesia«. Symbolica haec significatio unionis Christi cum Ecclesia, in Eucharistia consummata, prima causa effectiva moralis est, cur haec coniunctio

inter virum et mulierem christianam sit efficax gratiae. Missa pro Sponso et Sponsa et maxime secunda oratio benedictionis nuptialis idem confirmant.

E. Ad inductivum liturgicum argumentum speciale de sacramento Eucharistiae omnium gratiarum fonte perficiendum varii specifici fructus eius, immediati ex opere operato, mediati concurrente opere operantis Ecclesiae vel singulorum, textibus liturgicis singillatim ita comprobantur, ut nullum obiectivum vel subiectivum medium salutis recenseri possit, quod non intrinsece dependeat ab Eucharistia ut altiore causa.

1. Praecipuum et primum fructum huius sacramenti, unitatem corporis mystici efferunt ex. gr. Secreta festi Corporis Christi et Postcommunio primis diebus Paschalibus. Ad hunc fructum reducit nutritio, assimilatio, transmutatio in Christum, quae in diversis Missalis orationibus commemorantur tamquam fructus proprii in anima suscipientis rite disposita. — 2. Cum priore fructu cohaeret refectio et delectatio spiritualis, quae in variis orationibus Missalis efferuntur tamquam fructus in singulis fidelibus et in tota Ecclesia producti. — 3. Vis Eucharistiae destructiva peccati venialis, praeservativa quoad peccata mortalia et repulsiva contra concupiscentiam et fomitem peccati item saepius extollitur. — 4. Pignus futurae gloriae et immortalitatis alimonia saepissime exhibetur, commemoratis hinc inde etiam extraordinariis fructibus, qualis erat nutrimentum vitae temporalis in s. Catharina Sen. Causando gratiam finalem, Euch. simul est causa intermediarium gratiarum quibus fideles paulatim disponuntur ad bonam mortem. — 5. Nec minus communio spiritualis ut fructus tum sacrificii tum sacramentalis communionis extollitur. V. Postc. D. Sexag.; or. super populum fer. V. post D. I. Quadr.; Postc. D. Septuag. Spiritualis manducatio Eucharistiae habetur etiam in fructibus aliorum sacramentorum et in omni opere merito. — 6. Etiam sacramentalia Ecclesiae efficaciam suam hauriunt ex Eucharistia, sicut iam antea compluribus exemplis ostendimus. V. Thalhoffer de hac efficacia. Nova exempla adduntur: benedictio Agni Dei, benedictio panis, quae diserte exhibet Christum eucharisticum, »qui dat vitam et salutem mundo«. Benedictio apostolica in articulo mortis. Implicite haec causalitas asseritur in solitis conclusionibus orationum Ecclesiae »Per Christum Dominum nostrum«. — 7. In specie ostenditur orationem nostram pro vivis et defunctis haurire efficaciam suam ex Eucharistia. Exempla: ritus exsequialium et ritus diebus rogationum; centrum horum rituum est missae sacrificium, quocum uniantur preces nostrae. Communio diebus Rogationum: »Petite et accipietis...« fructum spirituales Eucharistiae assignans bene illustrat hanc dependentiam efficaciam orationis ab unione cum Christo eucharistico. — 8. Refutatur hac occasione error cl. Gühr, qui parum considerans fructus spirituales Eucharistiae, negat regulariter nexum inter antiphonam »Communio« et ipsam Eucharistiam. Ipsum nomen et historica evolutio huius antiphonae sicut etiam argumentum eius ostendit intimum nexum cum Eucharistia, quod variis exemplis confirmatur. Immo etiam reliqui textus mutabiles missae non sunt sine relatione ad Eucharistiam, licet textus missae catechumenorum non nisi remotius cohaereant. Relatio ad festum vel mysterium diei minime impedit simultaneum nexum cum Eucharistia, sicut egregie ostendit Guéranger, cum Eucharistia sit »summa et innovatio omnium mirabilium Dei«. — Ipsa liturgia praedicationem evangelii et varia opera bona exhibet ut fructum Eucharistiae. — 9. Etiam mediatio B. V. Mariae et intercessio sanctorum in efficacia sua pendent ab altiore causalitate Eucharistiae, quod compluribus textibus liturgicis illustratur.

Epilogus. 1. Recapitulatio. Nexus continuus inter communionem sacramentalem et spirituales, quae se invicem promovent usque ad visionem et fruitionem beatificam in Verbo, »pane angelorum«. — 2. Proposita doctrina intime cohaeret cum doctrina S. Pauli de corpore mystico et cum ipsis verbis Christi Io. 6 et Io. 15 (Ego sum vitis) atque familiaris erat

ss. Patribus graecis et latinis ac medii aevi doctoribus, Thoma Aquinate non excluso. Est enim doctrina organice explicans organicas funciones Corporis Christi mystici. — 3. Posterior demum schola magis magisque urgebat veram quidem, sed inadaequatam et superficialem considerationem Ecclesiae ut externae societatis cum morali unione et iuridico-socialibus relationibus membrorum, et merito quidem contra protestantismum; sed hinc inde quidam parum attendebant ad internam indolem Corporis Christi mystici. Unde etiam »organicum fontem vitae« et »quasi — animam Ecclesiae« in Eucharistia parum considerant et sic in dubium revocant quae dicuntur de Eucharistia »omnis sanctitatis fonte« et »unico ac salutari remedio« deque ipsius interna necessitate. — 4. Contra hanc modernam doctrinam P. Lingens egregie extollit organicam structuram et vitam Corporis Christi mystici, ideoque universalem causalitatem Eucharistiae. Haec exhibetur ut extensio quaedam non solum Incarnationis, sed ipsius Redemptionis ad applicandos huius fructus. »Sine missae sacrificio Ecclesia non esset universalis organismus a Christo vivificatus.« Vivificatio Ecclesiae in genere est solus immediatus fructus sacrificii. Vivificatio autem singulorum membrorum in fieri et etiam in facto esse principaliter et consummative a participatione Eucharistiae spirituali et sacramentali immediate emanat, et subordinato ac dispositivo modo a singulis »mediis salutis«, scilicet aliis sacramentis... Ideo centralem et omnino eminentem locum obtinet Ss. Altaris sacramentum, fons aquae salientis in vitam aeternam. — 5. Cum hac doctrina concordat praxis Ecclesiae et fidelium omnia opera sua bona quam frequentissime unientium cum Ss. Corde Iesu in Eucharistia inter nos vivente et se offerente.

C. Prije nego prijedemo na posebni odnos Euharistije prema pojedinim drugim sakramentima valja nam sada riješiti neke glavne poteškoće. Prigovaraju, da Euharistija ne bi tobože mogla u sebi kriti učinaka drugih sakramenata, jer da svaki sakrament djeluje svoje vlastite sakramentalne milosti, i da bi drukčije postao suvišnim. Napose da Euharistija ne može u sebi kriti plodova svetoga krsta, i da tako zvani »votum Eucharistiae« po gotovo ne može u pravom smislu biti kod nejakih krštenika. Stoga također da tu nikako ne može biti govora o duhovnoj pričesti, a Euharistija da nije u nikakvu smislu nužna ovoj maloj djeci i u opće da nije ni odraslima iz nutarnjih razloga potrebna. Napokon i to prigovaraju, da bi po našem nazoru morala prestati svaka djelatnost drugih sredstava spasa, kad bi nestalo svijju posvećenih partikula.

Odgovor: 1. Valja zbaciti prije svega krivu pretpostavku, da su tobože svi sakramenti među sobom na jednom istom stepenu koordinirani. Drugi sakramenti djeluju samo po kreposti Euharistije i kao određeni uzroci instrumentalni. Euharistija je kao žrtva sveopći aplikativni uzrok svih milosti, i to ne samo isključivo u žrtvenom činu. Nego i predragocjeno tijelo i krv Isusa euharističnoga in facto esse jest i zove se cijena spasa našega pa zato i universalni aplikativni uzrok svih milosti, dakako ne odijeljeno od misne žrtve,⁷¹ koja priređuje ovo žrtveno jelo i pilo. Isporedi

⁷¹ »In hoc sacramento totum mysterium nostrae salutis comprehenditur« (S. Th. III, q. 83, a. 4 corp.).

analogiju između žrtvenog čina na križu i presvetog tijela i krvi rassetog i umrlog Spasitelja s jedne strane te između misne žrtve i euharističnog tijela i krvi s druge strane. Kao što se samo tijelo i krv rassetog Isusa zove cijenom i meritornim uzrokom otkupljenja, dakako u savezu sa žrtvenim činom na Kalvariji: tako i obzirom na Euharistiju Crkva zove tijelo Isusovo »predragocjenim«, u koliko je cijena primijenjenog spasa, a o euharističnoj krvi pjeva sa sv. Tomom u himnu: »Adoro te«: »Cuius (sanguinis) una stilla salvum facere totum mundum quit ab omni scelere.« U tom smislu veli Crkva u gore spomenutoj popričesnoj molitvi: »Sumpto unico ac salutari remedio, pretioso corpore ac sanguine tuo . . .« Isto potvrđuje andeoski naučitelj, kad u jednu ruku veli: »Res (effectus) huius sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus; nulli enim patet aditus salutis extra Ecclesiam sicut nec in diluvio absque arca Noë, quae significat Ecclesiam (1 Petr. 3)«,⁷² i kad u drugu ruku konstatuje: »Hoc sacramentum ex se ipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptiōnem huius sacramenti nisi ex aliquo voto ipsius . . .«⁷³

2. Puka pak koordinacija krivo se pretpostavlja, ako se efektivna uzročnost Euharistije obzirom na krst zato niječe, jer bi drukčije slijedilo, da samo krštenje ex opere operato tek onda djeluje, kad »njemu još želja za Euh. pristupi sa strane krštenika, odnosno sa strane Crkve« (Lutz).⁷⁴ — Ali opus operatum svetog krštenja nužno i nerazdruživo krije u sebi, dapače pretpostavlja, kako je gore de la Taille dokazao, nadređenu djelatnost Euharistije, kao što čin gledanja našeg oka nužno krije u sebi i pretpostavlja uz posebnu djelatnost vidnog živca nadređenu djelatnost glavnoga živčevlja. Tom pak nadređenom djelatnošću vidni živac jamačno ne postaje suvišnim. — Kriv je također zaključak dra. Lutz: Prema nazoru oca Nicollussia o nutarnjoj potrebi svete pričesti trebalo bi zabaciti tridentsko obrazlaganje suvišnosti sakramentalne pričesti za dječicu i nadomjestiti ju riječima: »Siquidem per Eucharistiae votum in baptismo ab Ecclesia emissum iam satisfecerunt obligationi necessitatis.«⁷⁵ To bi značilo, da zanijekanu potrebu sakramentalne pričesti za tu dječicu opet tvrdimo, što je nesmisao.

U istinu pak Euharistija je ne samo kao žrtva, nego također kao sakrament ili kao zajednica beskrajno dragocjenog žrtvenog ploda tijela i krvi Kristove bitno nadređena svim drugim sakramentima i sredstvima milosti. A to vrijedi toliko o bitnoj jezgri i sadržaju njezinu, koliko o djelatnosti njezinoj.

⁷² S. Th. III, q. 73, a. 3 corp.

⁷³ S. Th. III, q. 79, a. 1 ad 1.

⁷⁴ Die Notwendigkeit der hl. Euch. Zeitschr. für kath. Theol. 1919.

⁷⁵ Wirkungen und Notw. der hl. Euch. Zeitschr. f. kath. Theol. 1920, 419.

Ona također eminentno u sebi krije pojedine plodove drugih sakramenata. I upravo zato zove se Euharistija »unicum ac salutare remedium«, »remedium singulare« (V. Liber sacramentorum S. Greg., Missa in tempore belli, Ad complementum, PL 78, 204; Missale Rom. 10. or. Secreta (Diversae pro Defunctis); i »remedium sempiternum« (or. post. sumpt. cal.).

3. Pravi je plod Euharistije (res huius sacramenti) po sv. Tomi (S. th. III, q. 73, a. 3.) jedinstvo mističnoga tijela, što ga ističe također sekreta na Tijelovo: »Ecclesiae tuae... unitatis et pacis propitius dona concede, quae sub oblatiis muneribus mystice designantur.« Ovo se pak jedinstvo postizava i usavršuje svakim duhovnim i svakim sakramentalnim sjedinjenjem vjernika s euharističnim Spasiteljem. Štogod na koji mu drago način uspostavlja ili unapređuje, obnavlja ili utvrđuje ovo jedinstvo mističnoga tijela, dakle i svako djelovanje drugih sakramenata u Crkvi, ujedno je barem posredni plod Euharistije i donekle duhovna pričest, koja sa svoje strane opet smjera na sakramentalnu pričest. Votum ove pričesti ili euharistične zajednice nalazi se explicite ili implicite s jedne strane kod odraslih vjernika primalaca, koji žele jedinstvo s Kristom, s druge strane kod samoga Spasitelja; explicite aut implicite, sed proprie, non improprie, također kod Crkve,⁷⁶ koja u svetim zastupnicima svojim vazda čezne za jedinstvom sa euharističnim Isusom, i to kudikamo usrdnije, nego su patrijarhe čeznuli za željno Očekivanim naroda, za željom brežuljaka vječnih. Dapače i u grješnim službenicima crkvenim i djeliteljima sakramenata nalazi se taj votum, u koliko se od njih iziskuje, barem u apsolutno nužnoj intenciji (faciendi quod Christus instituit vel quod facit Ecclesia). I tako se također o s o b n i votum za ovim jedinstvom pobuđuje. Konačno nalazimo taj votum⁷⁷ implicite et habitualiter, ergo proprie, non improprie, također kod nejakih krštenika, odnosno krizmanika, kao što se kod njih i habitus, a ne actus fidei, spei et caritatis... krije u posvećujućoj milosti, podijeljenoj po sakramentu krsta, odnosno krizme.

Ako dakle vjera, samo h a b i t u a l n o prisutna u nejakim krštenicima, nije nikako zapreka utjelovljenju njihovu u Krista,

⁷⁶ Stuffer (Zeitschr. f. k. Th. 1921, 108—109) istina pobija Diekampa u ovom pogledu, ali salvo meliore iudicio bez uspjeha. Riječi sv. Tome: »Sicut ex fide Ecclesiae (parvuli baptizati) credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam« očito izrazuju koli vjeru Crkve u pravom smislu, toli i votum njezin pravi za pričješću djece barem duhovnom.

⁷⁷ Ovdje ne kanimo izjednačiti votum male djece i votum odraslih, nego samo opravdati izraz poprmljen od same Crkve za oznaku one orijentacije krštene djece prema Euharistiji po milosti posvećujućoj, u kojoj se krije ne samo appetitus quasi naturalis, nego i appetitus elicited Crkve u ime te nejake djece. Ne kujemo ovdje novih izraza, nego tumačimo crkvenu predaju, i to: non sensu improprie, sed proprie dicto, u koliko je to upravo nužno za razumijevanje nauke crkvene o tom divnom otajstvu.

jer tu habitualnu vjeru male djece popunjuje Crkva svojom javnom aktualnom vjerom; ako su nadalje u staro doba nejakri krštenici sa svojim samo habitualnim krepostima vjere, ufanja, ljubavi... ipak plodonosno primali krizmu i Euharistiju t. j. uz prirast vrhunarnog života: kako da faktična orijentacija krštenika prema pričesti, postignuta u utjelovljenju u Krista po krsnom karakteru i u krsnoj milosti posvećujućoj, skupa sa aktualnom nakanom Krista i Crkve (odnosno njihova namjesnika, krstitelja) ne bi mogla pružiti dovoljan razlog, da sa svetim ocima⁷⁸ (Inocentom I., Augustinom, Gelazijem I., Fulgentijem itd.) govorimo o takovoj habitualnoj duhovnoj pričesti i sa svetim Tome (S. th. III, q. 73, a. 3) da istaknemo takov habitualni votum svete pričesti? I riječi virtus (fides, spes, caritas, religio etc.), peccatum, vitium upotrebljavaju se u pravom smislu o habitualnom stanju tih kreposti i mana, premda prvobitno značenje njihovo ističe čin dotične kreposti ili mane, ili aktualni uzrok, odnosno djelomični uzrok, koji je dušu doveo u takovo stanje habitualno. A zašto da na isti način ne bismo mogli shvatiti u pravom smislu riječ »votum« također o habitualnom stanju faktične orijentacije novokrštenika prema Euharistiji po zakonitoj uporabi u spisima sv. Tome i samog rimskog katehizma? I ovo habitualno stanje nije uvedeno u dušu bez aktualnog i osobnog čina, dakako ne samog nekog krštenika, nego Krista i Crkve, odnosno namjesnika njihova ili krstitelja. Ako neki bogoslovi za taj votum habitualni⁷⁹ apsolutno zahtijevaju predašnji osobni i aktualni votum samog krštenika, isti će bogoslovi dosljedno nužno tvrditi, da istočni grijeh kod istih kandidata svetoga krsta nije tobože grijeh u pravom smislu, jer i ovdje stanje grijeha ili nemilosti nije uvedeno po osobnom činu samih krštenika, nego praoca i zastupnika njihova Adama. A tim bi se ti bogoslovi ogriješili proti svetoj vjeri. V. Rom. 5, 12: In quo (Adam) omnes peccaverunt; cf. Denzinger—Bannwart¹³ n. 790: »...hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione, transfusum omnibus inest unicuique proprium...«

Nema dakle nikakva razloga, da napustimo makar i samo terminologiju sv. Tome (S. th. III, q. 73, a. 3., q. 79, a. 3) i rimskog katehizma, a kamo li nauku njihovu, gdje ističu taj habitualni votum. Sama Crkva i u krsnim obredima kod male djece daje oduška toj nauci, gdje se moli post immissionem salis: »... Te supplices exoramus, ut hunc famulum tuum

⁷⁸ O. Springer i o. de la Taille u spomenutim spisima svojim opširno donose dotične patristične tekstove.

⁷⁹ Priznajemo neke razlike između aktualnog votuma odraslog i habitualnog votuma djece; ali te nas razlike ne ovlašćuju držati jedan za votum u pravom smislu a drugi za votum u prenesenom smislu.

N. hoc primum pabulum salis gustantem non diutius esurire permittas, quominus cibo expleatur coelesti, quatenus sit semper spiritu fervens, spe gaudens, tuo semper nomini serviens.« Umetnuta rubrika: In suppleendis ceremoniis omitte »primum« pokazuje, da »pabulum salis« simbolično znači sam krst, u koliko ovaj doista utazuje barem donekle glad za nebeskim jelom, dijelom po duhovnoj pričesti, uključenoj u onoj faktičnoj orijentaciji krštenikovoju prema Euharistiji, dijelom također po samoj sakramentalnoj pričesti, koja je po starocrkvenom obredu odmah iza krštenja slijedila pod misnom liturgijom. — Krivo dakle dr. Lutz tvrdi (l. cit. 1919, 267), da Ordo baptismi nema traga o kakovoj uputi na Euharistiju ili na votum Euharistije. Kod nejakih krštenika duhovno je sjedinjenje s Kristom u mističnom tijelu tako usko, da s njihove strane ne može biti uže, jer fizično nisu zasada u stanju pobuditi aktualni osobni votum. A sakramentalna im pričest međutim nije nužna, jer u tom nejakom stanju svome ne mogu izgubiti habitualnog sjedinjenja svoga s euharističnim Kristom u mističnom tijelu, i prema tomu je za njih glavna svrha svete pričesti zasada već postignuta. No čim dođu do porabe razuma, ima se dakako ono duhovno, odsada lako porušivo sjedinjenje s euharističnim Kristom u mističnom tijelu njegovu dalje izobraziti i utvrditi vlastitim, sada lako mogućim osobnoaktualnim čeznućem (voto), koje po sebi opet upućuje i potiče na sakramentalnu pričest.

Osvrt na organični ustroj i život tajinstvenog tijela Kristova otkrit će nam dublji razlog i kanoti jezgru i bit ovog pravog i djelotvornog, djeci dakako nesvijesnog votum-a. U ovom naime vrhunaravnom organizmu Crkve podređeni organi ne djeluju samostalno, već ovisno od cjelokupnog organizma, pa i na dobro cjelokupnog organizma, t. j. u prilog uzajamnom sjedinjenju između glave i uda te između pojedinih uda. Kao što dijete u utrobi majčinoj posjeduje istina svoju vlastitu osobnost, ali je ipak u uzdržavanju i razvijanju svoga života posve upućeno na majku, koja se svojom hranom i životnom djelatnošću brine ujedno za dijete: tako se zbiva i s nama nezrelom djecom svete matere Crkve, osobito pak sa nejakim novokrštenicima za ovog života na zemlji. Sv. Augustin u donekle preinačenom obliku služi se istom slikom, gdje govori o odraslim katehumenima.⁸⁰ Posve u istom smislu našem još je nedavno Hontheim D. J. pisao po jednom dnevniku: »Ja sam ovdje na zemlji tek kanoti embrion u utrobi majčinoj; očekujem dan svoga rođenja... u smrti... Moj je pravi i potpuni život onkraj ovoga svijeta...«⁸¹ Ali i prije su

⁸⁰ Tract. de symbolo ad Catech. l. 4, cp. 1 tom. 9; v. lect. IV. Breviarii in Vigilia Pentec.

⁸¹ Zeitschrift für kath. Theol., 1921, str. 156.

bogoslovi isticali ovo shvaćanje. Čujmo sv. Tomu: »Regeneratio spiritualis, quae fit per baptismum, est quodammodo similis natiuitati carnali, quantum ad hoc, quod sicut pueri in maternis uteris constituti, non per se ipsos nutrimentum accipiunt; sed ex nutrimento matris sustentantur; ita etiam pueri nondum habentes usum rationis, quasi in utero matris Ecclesiae constituti, non per se ipsos, sed per actum Ecclesiae salutem suscipiunt; unde Augustinus dicit in libro 1. de peccatorum meritis et remissione (cp. 25. circa finem): „Mater Ecclesia os maternum parvulis praebet, ut sacris mysterijs imbuantur; quia nondum possunt corde proprio credere ad iustitiam nec ore proprio confiteri ad salutem...“ (S. th. III, q. 68, a. 9.) Istom u blažennoj smrti potpunoma se radamo za nebo, da onda neovisno od privremenog organizma vojujuće Crkve kao gotovi građani nebeski nademo hranu svoju u blaženom gledanju i uživanju božanstva. Diljem svega života zemnoga vrijedi za nas, također za odrasle kršćane, riječ apostola Pavla: »Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis« (Gal. 4, 19). Zemaljski je život kršćana sveudiljno »radanje u Kristu«, dok ne osvane pravi dan vječnog rođenja njihova (natalis dies sanctorum, natalitia martyrum, v. orat. in Communi unius Martyris). Što više; sv. apostol Pavao piše (Rimlj. 8, 22—23): »Znamo, da sva stvorenja uzdišu i trude se sve dosada (omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc). A ne samo ona, nego i mi sami, koji imamo prvine duha, i mi uzdišemo u sebi čekajući (savršeno) posinjenje djece Božje, izbavljenje tijelu svome...« Allioi tome tekstu primjećuje: Uzdisati, to će reći željno čeznuti za onim stanjem; truditi se znači (neprestano) težiti za tim.

Primijenimo sada tu sliku na duhovnu pričest⁸² i na euharistični votum odraslih kršćana, dapače i nejakih krštenika. Duhom Sv. nadahnuti apostol smije kazati: Svako je dobro djelovanje pravednikâ na zemlji kanoti neprestano i uspješno uzdisanje za posjedom dragoga Boga u nebu. Psalmist na slični način daje oduška čeznuću svome: »Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo. Sitivit in te anima mea, quam multipliciter tibi caro mea (Ps. 62, 1—2)« Jamačno dakle smijemo i mi svako zaslužno djelovanje pravednikâ shvatiti i prikazati kao uzdisanje i čeznuće za Bogom, i to ponajprije za Bogom, koji nam je tako blizu u presv. sakramentu, za Emanuelom, s kojim smo već duhovno sjedinjeni u mističnom tijelu Crkve njegove i po kojemu nam ovdje na zemlji dolazi svaka milost. Psalmist je nekoć usredotočio sve čeznuće svoje nebesko na sveti šator,

⁸² Opširno razlaže o. Emil Springer ovaj votum Euch. i duhovnu pričest u članku: »Über den Begriff des geistigen Genusses der Euch.« (Pastor bonus, 1919/20, 311—328). Taj je pojam za razumijevanje riječi Kristovih Iv. 6, 54 od neophodne potrebe kao što ističe i o. M. de la Taille; i zato toliko naglašujemo ovo pitanje.

na predvorje svetišta Božjega na Sionu (Ps. 83, 2). Pa i mi kršćani ne možemo ovdje na zemlji čeznuti za Bogom na nebu, a da barem uključno (implicite) ne čeznemo za euharističnim Kristom. Jer je on jedini »put« k Ocu; te samo u njegovoj Crkvi, u njegovu mističnom tijelu, napose u presvetom sakramentu nalazimo sada njega, posrednika između Boga i ljudi, a s njime svaki spas. I onda kad se obraćamo na preobraženog Krista u slavi rajskoj, koji »vazda živi da nas zagovara« kod Oca, obraćamo se na Krista — Svećenika i Žrtvu na temelju žrtvenih zasluga, primijenjenih po Euharistiji. Stoga i čitamo: »Jer je ovaj vječan, zato ima vječno svećeništvo; stoga može i vazda spasiti one, koji se po njemu približuju Bogu, jer vazda živi, da nas zagovara« (Hebr. 7, 24—25). Bogu se približujemo po njemu u Euharistiji, u najužoj zajednici života i žrtve s Kristom, u izvoru svake milosti, što usred nas izvire u svetištu Božjem.⁸³

Napose mističnog Krista ne nalazimo bez euharističnog Krista. Još je prije malo vremena E. Böminghaus D. I. protiv odveć plitkog shvaćanja mistike istakao, kako već evanđelje i apostol Pavao... dobro znaju za mistično sjedinjenje s Bogom bitno višega stepena. Zar riječi Kristove kod Iv. 6 i oprostajni govor njegov nemaju doslovnog značenja? A trebalo bi (u taboru protivnika) izvaditi srčiku iz poslanica Pavlovih i malo ne do isprazne fraze oslabiti izjave sveudilj svijesnoga sjedinjenja, koje vazda opet provaljuju. Ne, ono *ἐν Χριστῷ* (u Kristu) dolazi upravo iz sredine duše Pavlove. On živi u mistici Kristovoj, u mistici u pravom smislu; on je uzor svih kršćanskih mistika.⁸⁴ Ovo »sveudilj svijesno sjedinjenje s Kristom« t. j. s euharističnim Kristom, nazočnim u mističnom tijelu Crkve, nužno pretpostavlja sveopću djelatnost ovog euharističnog Krista u duši Pavlovoj.

Malo redaka dalje Böminghaus piše: »Mistična blaženica, dobra Beta, doziva nam u pamet još jednu drugu misao, koja je također za naše vrijeme od velikog zamašaja. Ona poput svih drugih miljenika Božjih poznaje samo jedno središte, za kojim duša ima neodoljivom silom težiti. To je Isus, Gospodar svih duša. Već stigmata svetih rana svjedoče za žarku ljubav njezinu prema Isusu. Ali nam i jezgra kršćanske mistike dokazuje, da životni zakon njezin ima vazda biti riječ Augustinova: »Po Isusu Čovjeku do Isusa Boga...« Za nas kršćane beskrajni se Bog pojavio u Isusu. On odsele i za mistika ostaje »put i život«...«, i to osobno u Euharistiji. Možemo razmatrati Krista u kojem god otajstvu; vazda nam milosti njegove dolaze preko Euharistije.

⁸³ Ezek. 47, 1 sl.; isp. antif. »Vidi aquam«.

⁸⁴ Stimmen der Zeit, 1921, sv. 101., str. 393.

No vratimo se slici Pavlovoj o radanju djeteta u krilu majčinu. Kao što dijete u utrobi istina naravnim načinom ne može imati aktualnog čeznuća za hranom i razvitkom, no faktično ipak po naravnom nagonu traži svoju hranu te ga u toj težnji pomaže majka svojom aktualnom voljom, da prehrani i poživi dijete: tako je i novo stvorenje, začeto na krštenju, u utrobi svete matere Crkve, kraj posvemašnje nemoći i nejakosti svoje faktično i nužno upućeno na vrhunaravni izvor života, koji potječe od euharističnog Isusa preko Crkve; i ova se uputa i orijentacija također vazda ostvaruje i uzdržaje po trajnoj životnoj zajednici života s Kristom u mističnom tijelu Crkve. Crkva i nejakni krštenik u utrobi njezinoj pred Bogom u vrhunaravnom pogledu j e d n o su u toliko, u koliko aktualna vjera i aktualna intencija Crkve, odnosno njezina službenika, međutim do dorađlosti ili porabe razuma takova djeteta nadomješćuje osobnu vjeru i osobnu nakanu njegovu, koja je kod odraslih nužna za valjano i plodonosno primanje sakramenata.

Crkva nije samo začela to novo stvorenje. Ona također djeluje kao trajna majka njegova. Zato ga čuva u životu vrhunaravnom, i to organskim načinom, u koliko sama Crkva dalje živi u najužem, životnom sjedinjenju s euharističnom Kristom. Stoga se također Crkva moli i prikazuje žrtvu za svu djecu svoju, pa i za nejake krštenike, kako jasno svjedoči umetak u misnom kanonu kroz uskrsnu i duhovsku osminu. Dakle ne samo kod krštenja, nego također kod molitve svoje liturgične i kod euharistične žrtve, eventualno također kod krizmanja nejakih krštenika, Crkva vjerom i nakanom svojom nadomješćuje osobnu vjeru i nakanu male djece (*«credunt et Eucharistiam desiderant ex intentione Ecclesiae»* S. Thom.) pa tako upotpunjuje habitualnu vjeru i habitualni votum djece za Euharistijom, koliko je to nužno za uspješno djelovanje ovih sredstava spasa. I kod one krštene djece, koja se još nikad nisu pričestila sakramentalno, vrijedi ipak o d u h o v n o j zajednici s Kristom ili pričesti ona riječ Kristova: »Kao što mene posla živi Otac, i ja živim Oca radi: i koji jede mene (naime ovdje duhovnim načinom do porabe razuma, dok ne urgira i potreba sakramentalne pričesti), i on će živjeti mene radi« (Iv. 6, 58). Euharistični je Isus svojim čovječanstvom glavni organ životni također za djecu, koja vrhunaravno ne žive životom svojim nego životom Krista mističnoga. A krst i (eventualno) krizma kod takove djece jesu spojni podređeni i dispozitivni organi, po kojima se taj život vrhunaravni i punina toga života (u krizmi) izljuje u dušu takova djeteta. Dobro veli u ovom pogledu Lingens u svom krasnom djelu *«Die innere Schönheit des Christentums»*: »Kad bismo pomislili sakramente... bez ikakve nutarnje veze sa mističnom žrtvom, prestali bi biti biti sakramenti kršćanstva (t. j. Crkve). Bez

žrtve svete mise bili bi valjda čini Kristovi — nalik na čine, kojima bi vidljivi Krist u zemnom životu vidljivim posredovanjem kojega čovjeka drugomu udijelio posvećujuću milost — ali ne bi bili k r š ć a n s k i sakramenti. Ne bi imali oslona u k r š ć a n s k o j ekonomiji spasa, niti unutarnje veze sa Crkvom Kristovom. Crkva bez sv. mise ne bi još bila Kristom oživljeni skupni organizam. Stoga i sakramenti u svakom pojedinom slučaju pojavili bi se tada kao izvanredna, čisto osobna iskažanja milosti Kristove, ali ne kao redovita sredstva spasa, koja pripadaju Crkvi i što ih Crkva također podjeljuje...⁸⁵ »Ostali se sakramenti (osim Euharistije) nalaze samo na velikim preokretima zemaljskog putovanja našega; služe samo posebnim, po sebi izvanrednim potrebama našeg vrhunaravnog života. Euharistija je nasuprot vazda tekući izvor života usred svetog grada Božjega, u kojem živimo. Tu možemo vazda ulaziti i izlaziti i piti iz samoga vrela onaj život, koji vazda pomladuje duše te sve obilnije ključa i kola po mističnom tijelu Kristovu...«⁸⁶

Sada ćemo također bolje razumjeti, što o. de la Taille sudi o želji za Euharistijom kod male dječice novokrštene. On veli: »Sane incapaces sunt infantuli desiderii eliciti atque actualis; non tamen sunt incapaces desiderii habitualis, sicut nec habitualis fidei aut spei aut caritatis. Jam vero baptismus... exprimit sacramentaliter desiderium Eucharistiae. Efficit autem sacramentum id quod significat. Imprimit igitur infantulis desiderium habituale Eucharistiae, quo Eucharistiae fructum capiunt. Vegetat illos proinde Eucharistia non minus quam adultos, per desiderium sui perfectum, id est caritate formatum; quod pro quanto est desiderium, disponit ad Eucharistiam, et pro quanto est perfectum, profluit ex Eucharistia. Discrimen autem inter infantes et adultos, in hoc est, quod adulti, dum intentionem exserunt suscipiendi baptismum, ratam habent actu significationem eius sacramentalem, atque actu consentiunt in significati infusionem: pro quanto conformant... intentionem suam fidei Ecclesiae; infantes vero citra omnem actum suum subiiciuntur significationi sacramentali, nulla se conformante intentione elicita, ex ipsorum parte, fidei Ecclesiae.

Quare dicuntur in sola fide Ecclesiae desiderare Eucharistiam, quatenus publica Ecclesiae fides⁸⁷ circa ordinem mortis ad vitam et baptismi ad Eucharistiam, nullo est ipsorum a c t u (neque explicito neque implicito) apprehensa et ratihabita (quamquam ei conformantur habitu...).«⁸⁸

⁸⁵ Op. cit. 115.

⁸⁶ Op. cit. 132.

⁸⁷ To je dakako aktualna ili virtualna javna vjera, koju Crkva ispovijeda samim krštavanjem.

⁸⁸ Myst. fidei 568.

U potvrdu tih izvoda spominje sv. Tomu (S. th. III, q. 73, a. 3), sv. Augustina (In Joh. 26, 6, 15. PL 35, 1613 s.; De peccat. mer. et rem. III, 4, 7/8. PL 44, 189 s.) sv. Fulgencija (Epist. 12, 11, 26. PL 65, 392; cf. n. 24. col. 391.), Toleta (in Summam S. Th. III, q. 73, a. 3: »Cum baptismus ordinetur in Eucharistiam, in baptismi susceptione suscipitur in voto virtualiter Eucharistia; et hoc modo sumitur ab infantibus«) i napakon Besariona (De sacramento Eucharistiae. PG. 161, 496).

4. Sad je došao zgodni čas, da riješimo i zadnji gore istaknuti prigovor proti našoj tezi: »Šta će biti sa ostalim sakramentima i sredstvima spasa, ako bi na jedamput u Crkvi nastalo svih konsekriranih čestica⁸⁰ ili same misne žrtve?«

Prije svega možemo u tom pogledu uputiti zabrinute naše protivnike na pouzdane riječi apostola Pavla: »Kadgod budete jeli ovaj hljeb i čašu pili, smrt ćete Gospodnju obznanjivati, dok ne dođe« (1 Kor. 11, 26). Allioli ovako tumači te riječi: »Tu svetu gozbu imate, kadgod je usprimate, slaviti kao žrtvenu smrt, kao (nekrvnu) žrtvu Gospodnju, kroz sva vremena do drugog dolaska njegova na sud.« Čini se dakle, da je posve suvišna ta zabrinutost, da bi ikada nestalo misne žrtve na zemlji prije dolaska vječnog Suca, kako je dosada nije nestalo ni u najljućim i najopćenitijim progonsvima Crkve. I riječ Kristova: »Ako ne jedete tijela Sina čovječjega, nemate života v sebi,« potvrđuje taj nazor.

Sed dato non concessio: i u slučaju, da bi po pripuštenu Božjem širom svijeta ikada privremeno nestalo misne žrtve i posvećenih čestica euharističnih, nije ipak tim nestalo ni same naredbe oltarskog otajstva usred Crkve ni vlasti svećeničke nad euharističnim tjelom ni beskrajne nutarnje vrijednosti ove već dosada tako često prikazane misne žrtve, koja u abnormalnim takovim prilikama djeluje također dulje vremena; te bi Euharistija i onda utjecala kao duhovna sveta pričest na duše gladne i žedne, jer se tu ne radi samo o prolaznoj sakramentalnoj, nego poglavito o trajnoj čisto duhovnoj zajednici sa mističnim Kristom. I po ovoj duhovnoj pričesti vjernici bi Kristovi i tada ostali ili postali »udi njegova tijela, meso od mesa njegova i kost od kostiju njegovih« (Ef. 5, 30). Nemojmo zaboraviti opomene Kristove: »Duh je koji oživljuje; tijelo ne koristi ništa. Riječi, što sam ih ja rekao, duh su i život« (Iv. 6, 64). Kao što ne valja izrabiti tih riječi u čisto špiritualističnu svrhu, tako opet ne valja toliko stegnuti djelatnost presvete Euharistije, kao da su svi plodovi njezini bitno ovisni o sveudiljnoj prisutnosti Kristovoj pod prilikama sakramentalnim i o sakramentalnoj pričesti. I sada su mnogi revni misionari na moru i u neznabožackim zemljama dulje vremena bez sv. mise i sv. pričesti, pa ipak u duhovnom

⁸⁰ Isp. J. Müller S. J., De SS. Eucharistia pg. 369, n. 40.

sjedinenju s Kristom, toliko puta u Euharistiji već žrtvovanim i primljenim, crpaju onu nadnaravnu snagu, koju bi u normalnim prilikama primili u svagdanjoj misi i sakramentalnoj pričesti. Slično nešto vrijedilo bi u hipotezi protivnika naših, te bi i onda drugi sakramenti i sredstva spasa djelovala po kreposti, što je crpaju iz krvne žrtve Kristove preko Euharistije u Crkvi naredene i toliko puta već prije prikazane.

U ostalom hipoteza, da bi moglo nestati »svih konsekri-ranih čestica«, dosljedno vodi do hipoteze, da bi moglo nestati svih valjano zaređenih svećenika, a kako bi onda izgledala Crkva bez hierarhije? I šta bi bilo od proročanstva Kristova, da Crkve ne će nadvladati vrata paklena? *Ex ineptis prae-missis inepta sequuntur.*

D. Liturgična svjedočanstva za efektivno-uzročnu vezu između Euharistije i sakramenata pokore, zadnje pomasti, potvrde svetog reda i ženidbe.

1. Posebni induktivni dokaz za našu tezu, što smo ga u drugom dijelu ove rasprave započeli, razloživši efektivno-uzročnu vezu između Euharistije i krsta na temelju liturgičnih svjedočanstava, imamo sada dalje razviti obzirom na pet ostalih sakramenata. Počnimo sa preostalim sakramentom mrtvih, da potom predemo na sakramente živih. 1. Što se tiče sakramenta pokore, značajno je, što mladomisnik upravo pod svetom misom kod reda prezbiterata prima vlast radikalnu oprostiti ili zadržati grijeha, kako to poseban obred pri koncu te mise zorno prikazuje. Već same riječi naredbe presvete Euharistije izriču efektivno-uzročnu vezu njezinu sa glavnim plodom sakramenta pokore (kao i krsta): »Ovo je tijelo moje, koje se za vas predaje; Ovo je kalež krvi moje Novoga Zavjeta, koja se za vas i za mnoge proljeva na oprostjenje grijeha.« Kad su dakle mladomisnici u prezbiteratu primili vlast nad sakramentalnim tijelom Isusovim, posve je primjereno da u istom redu prime kao dopunjak i vlast nad mističkim tijelom njegovim u vjernicima. Jednu i drugu najveću vlast primaju od Duha Svetoga, koji također zato posvećuje kruh i vino u euharističnoj žrtvi, da nam po kreposti tijela i krvi Kristove oprostí grijeha u sakramentu pokore itd. To lijepo izražuje popričesna molitva na 3. dan Duhova: »*Mentes nostras ... Spiritus S. divinis reparat sacramentis, quia ipse est remissio omnium peccatorum.*« Isporedi uz mnoge druge misne molitve i popričesnu molitvu na zadnju nedjelju u crkvevoj godini: »*Concede, quaesumus Domine, ut per haec sacramenta, quae sumpsimus, quidquid in nostra mente vitiosum est, ipsorum medicationis dono curetur.*« Crkva se tako moli za sve vjernike, također za odsutne i grješnike i za one, koji se ovaj

čas nisu sakramentalno pričestili. Ne radi se tu dakle isključivo o lakim grijesima. U opće kod misnih molitava valja imati na umu, da Crkva tu dramatičnim načinom »prikazuje u obliku čina, koji se razvija, ono, što je u istinu od prvog časa gotova činjenica«. To primjećuje o. Hammenstede O. S. B.⁶⁰ o sadržaju molitve kanonske »Supplices te rogamus«. No ista primjedba vrijedi razmjerno i za neke druge misne molitve, kako to Kramp⁶¹ ističe o mnogobrojnim molitvama za blagoslov predloženih i prikazanih darova od »Veni, Sanctificator« pa sve do »Quam oblationem«. »Obzirom na Boga, veli on, mogla bi biti dovoljna misa bez drugih dijelova osim konsekracije, ali za čudoredno uzdizanje i usavršivanje ljudi tako kratka posveta nije dovoljna. Zrtveno raspoloženje naše mora naći svoj izraz i napredovati po liturgiji; plamen ljubavi neka ne gori samo, već neka što više bukti; sjedinjenje duše s Kristom neka se ne izvrši samo simbolično, nego i u istinu. A sve se to samo postepeno razvija te se ničim bolje ne ostvaruje nego po opet i opet u raznim oblicima izrečenom i iznova oživljenom čeznuću za željkovanim posvećenjem...«

Nesto slično vrijedi također za sadržaj pričesnih misnih molitava, naročito za molbu: «... Libera me per hoc sacrosanctum Corpus et Sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus meis et universis malis,» koju već N. Gühr (Das heil. Meßopfer^{7, 8}, § 69, str. 685 sl.) više odnosi na žrtvu nego li na pričest, kao i za svagdanju popričesnu molitvu: »Corpus tuum, Domine, quod sumpsi, et Sanguis, quem potavi, adhaereat visceribus meis, ut in me non remaneat scelerum macula, quem pura et sancta refecerunt sacramenta.« Ističe se tu općeniti očišćavajući plod Euharistije više nego čas očišćenja, a ne niječe se ni nužna djelatnost posebnog sakramenta pokore, koji ipak djeluje po kreposti euharističnog tijela i krvi Kristove, ili u koliko je spojen sa duhovnom pričesti.

Smisao takovih molitava bolje ćemo razumjeti, ako se osvrnemo i ovdje na nauku sv. Tome, kako ju je temeljito razložio o. de la Taille. »Alia sacramenta, veli ovaj, dant gratiam (sive primam sive secundam); sed non dant gratiam, ut talem, ex directa sua atque propria significatione aut vi. Hoc enim proprium est Eucharistiae. Ad rem S. Thomas: »Hoc sacramentum (Euch.) ex se ipso habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex voto aliquo ipsius, vel per se ipsum, sicut adulti, vel voto Ecclesiae, sicut parvuli... Unde ex efficacia virtutis ipsius est, quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificatur. Restat igitur ut,

⁶⁰ Ecclesia orans; III. Die Liturgie als Erlebnis, str. 42., 43.

⁶¹ Die Opferanschauungen der röm. Messliturgie, str. 66. 67.

cum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur» (S. th. III, q. 79, a. 1 ad 1; cf. ad 2).

Quod igitur alia sacramenta significant proprie ex se et vi significationis suae formaliter inducunt, non est directe gratia aut unio caritatis . . . , ut tale, sed aliquid, in oeconomia praesente, idem cum gratia secundum rem, at ratione diversum. Scl. secundum rem idem est cum gratiae infusione destructio obicis, vel si quid eiusmodi; quandoquidem infusio gratiae et coniungit Deo et delet peccatum. At quamquam est idem re, tamen secundum rationes proprias differunt ista duo (S. th. 1 II, q. 113, a. 6 ad 2 m), adeo ut in alio ordine unum posset esse sine altero, et in ipso nostro ordine quaeri adhuc possit, utrum utro sit natura prius (S. Th. 1 II, q. 113, a. 8).⁹²

Obzirom na sakramenat pokore napose o. de la Taille točnije određuje onaj vlastiti učinak toga sakramenta ovako: »Poenitentia removet in christiano obicem ad perfectum corporis Christi consortium vitale. Quodlibet scl. peccatum mortale tollit vinculum spiritualis communionis ad corpus Christi, quod est per fidem formatam; quamquam manent in fideli peccatore quaedam reliquiae vel imitamenta vitae, fides et spes informis; et in ipso apostata manet impressus ordo ad incorporationem ex charactera, sed frustratus totaliter. Ordinatur autem poenitentia contra impedimenta unionis; proindeque se habet ad gratiam et caritatem, ex sese, tamquam removens prohibens. Potestque hoc iure definiri, per comparationem ad lapsos christianos, sacramentum admissionis ad communionem« (l. cit. 574).

U biljesci 2. pisac se bavi tumačenjem 1 Kor. 11, 28 (Probet autem seipsum homo et sic de pane illo edat) i u tom pogledu nas upućuje na spis oca d'Alès, L'édit de Calliste (Paris 1914, str. 435). Prema ovom se piscu mogao u prva vremena grješnik, pretresav svoju savjest i očitovav ju svećeniku, »quantum res ferebat«, po svećeniku uspostaviti u sva prava svoja sakramentalnim načinom, nu bez ikakve formule da tako reknem liturgične. I ova autorizacija, piše d'Alès, bijaše »une absolution en acte« t. j. faktično odriješenje. To nam donekle osvjetljuje slijedeći osvrt na starokršćansku pokorničku disciplinu u vrijeme korizmene liturgične službe Božje. Svakako se tu pokazuje barem vanjski savez kanoničke pokore sa Euharistijom. Tako zvani consistentes ili pokornici najvišega (4.) razreda nisu još istina smjeli pristupiti k sv. pričesti, ali su ipak smjeli ostati kod cijele misne liturgije (V. Funk, Kirchenlexikon II², 1566) i tako se po kreposti svete misne žrtve pripraviti za rekonzilijaciju, koja se redovito obavljala na Veliki četvrtak pod misom.

Onutar njoj uzročnoj vezi Euharistije i plodova pokore govore dosta jasno razni stari liturgični tekstovi. Prastara

⁹² Myst. fidei, 573 a.

»Constitutio Jacobi« (u 8. knjizi Apostolskih konstitucija) n. pr. veli u svom misnom kanonu:⁹³ »Adhuc rogamus te... et pro poenitentiam agentibus fratribus nostris, ut... (eorum) poenitentiam suscipias condonesque cum iis tum nobis quae delinquimus.« Krasni obred kod dijeljenja sv. pričesti: »Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi...« još i danas očituje, koliko je oproštenje grijeha ovisno o Euharistiji. Isto potvrđuje i sadržaj nekih molitava za pokornike. Migne (PL 78, 610) objelodanio je takovu molitvu sa prethodnom rubrikom: »Incipit, qualiter suscipere debeant poenitentes episcopi et presbyteri. Sicut sacrificium offerre non debent nisi episcopi et presbyteri, quibus claves regni coelestis traditae sunt, sic nec iudicia illa alii usurpare debent. Si autem necessitas e venerit, et presbyter non fuerit praesens, diaconus suscipiat poenitentem ad sanctam communionem...« Sama molitva (benedictio infra hebdomadam, scl. post. benedictionem in capite ieiunii) glasi: »Respice, Pastor bone, super hunc gregem, et tribue, ut qui terrenis abstinent cibis, spiritualibus pascantur alimoniis, et quem divinis reficere tribuis sacramentis, ab omnibus propitius absolve peccatis. Amen.« Moglo se je ovdje raditi o takovim pokornicima, koji nisu bili ekskomunicirani ili lišeni svete pričesti; valjda se radilo o običnim kršćanima, koji su se u korizmeno vrijeme drage volje i bez znanja neispovjedenog smrtnoga grijeha podvrgli nekoj javnoj pokori. To, čini se, potvrđuje i skupna molitva kao crkveni sakramentale. Da li se ovamo valjda može primijeniti gornje razlaganje oca d'Alès o izmirenju velikih grješnika bez naše sadašnje liturgične formule odriješnja, o tom ostavljam sud kompetentnijim sucima. Opomenu gornju za đakona pobliže tumači Menardo, gdje govori o posve sličnom formularu jedne penitencijalne knjige rimske (PL 78, 451. 458): »Haec verba: Suscipiat diaconus poenitentem ad communionem sic explicanda sunt, quod urgente necessitate, praesertim periculo mortis, debeat diaconus proenitenti, quem ex profusione lacrimarum vel similibus signis non fecte poenitere novit, porrigere sanctam Eucharistiam, quamvis defectu sacerdotis non fuerit absolutus. Hunc locum profert Burchardus lib. XIX. c. 154. ex Poenitentiali Romano. Idem prorsus statuitur in ordine Romano iisdem plane verbis in ordine fer. IV, in capite ieiunii; et quid simile factum legimus apud Eusebium lib. 6. Hist. eccl. c. 36. (communio Serapionis).« Ovdje dakle pisac Menardo govori o takovoj djelatnosti sv. pričesti, koja je u slučaju potrebe također bez ispovijedi spasonosna skrušenom grješniku. Da riječi

⁹³ Tko bi prigovarao, da se ove i slične molitve direktno upravljaju Ocu nebeskom, a ne Sinu, a kamo li euharističnom Kristu; njega bismo uputili na redovitu konkluziju takovih molitava: »po Gospodinu našem Isusu Kristu...«, prisutnom na oltaru kod žrtve.

njegove dovedemo u sklad sa 1 Kor. 11, 28—29. (Probet autem se ipsum homo . . .) i sa kanonom 856. novoga zakonika crkvenoga, moramo dakako pretpostaviti, da pisac ovdje razumijeva savršeno pokajanje, gdje govori o skrušenju, premda to izričito ne kaže.

Ipak je po svetom Tomi⁹⁴ u takovu slučaju dovoljno, da je čovjek bona fide, makar i bio faktično samo nesavršeno skrušen. Tu dakle sama Euharistija briše smrtni grijeh njegov, i to prema sv. Tomi ne, u koliko je jelo duševno, nego »secundum se; et sic hoc sacramentum⁹⁵ habet virtutem ad remittendum quaecumque peccata ex passione Christi, quae est fons et causa remissionis peccatorum.« — Kao jelo dakako Euharistija ne može oživiti onoga, koji nije živ; nasuprot kao izvor života ovaj sakrament može oživiti onoga, koji svojevoljno ne stavlja zapreke, i to na dvostruki način: »uno modo non perceptum actu, sed voto; sicut cum quis prius iustificatur a peccato; (vrlo je važno, što sveti Toma ovdje ne samo opravdanje po krstu nego opravdanje od grijeha u opće, dakle i opravdanje pomoću savršenoga pokajanja ili sakramentalne ispovijedi ili zadnje pomasti . . . zove primanjem Euharistije u želji ili duhovnom pričešću); alio modo etiam perceptum (scl. actu) ab eo, qui est in peccato mortali cuius conscientiam et affectum non habet, forte enim primo non fuit sufficienter contritus; sed devote et reverenter accedens consequetur per hoc sacramentum gratiam caritatis, quae contritionem perficiet, et remissionem peccati.« Sveti Toma dakle ovdje nikako ne govori o djelovanju per accidens, koji je izraz odviše dvouman. On dapače ističe, kako taj beskrajno dragocjeni sakrament secundum se t. j. kao izvor života ulijeva u dušu, koja si nije svijesna smrtnoga grijeha te nema ni privrženosti prema njemu, posvećujuću milost uz savršenu ljubav Božju; a ovo obadvoje dakako nužno uključuje oprostjenje smrtnoga grijeha.

Teško je ovu životnu funkciju u vrhunaravnom organizmu mističnog tijela Kristova osvijetliti analognom funkcijom prirodnog života, jer ovdje hrana života nije ujedno izvor života kao što je to Euharistija. Donekle ipak možemo ovaj vanredni postupak euharističnog Isusa krasno osvijetliti slikom, što ju već stariji spis, pripisan sv. Augustinu, i po njemu sv. Toma Akvinac upotrebljava o Kristu, gdje je na zemlji češće uskrisivao mrtve. I taj Spasitelj nije djelovao poput hrane niti preko hranidbenih organa čovječjih nego kao božanski začetnik i

⁹⁴ V. Nicolussi, Die Wirkungen der hl. Eucharistie, str. 93 sl. po Tomi (S. th. III, q. 79, a. 3.).

⁹⁵ »Secundum se« . . . »hoc sacramentum habet virtutem.« Dakle i ovdje se radi o vlastitom i specifičnom učinku Euharistije kao takove, u koliko je izvor života. Pojam jela ne iscrpljuje pojam Euharistije, jer je ova bitno »panis vivus et vitalis«.

uspostavitelj naravnog života preko vidljivog čovječanstva svoga, osobito preko ruke svoje, pružene mrtvom mladiću Naimskom i kćeri Jairovoj, te preko glasa svoga. Tako i sada u Euharistiji samim kontaktom njezinim⁹⁶ i voljom svojom svemogućom djeluje na duhovno mrtve, ali ipak skrušene grješnike, koji ga bez subjektivne svijesti grijeha i bez privrženosti smrtnom grijehu bona fide pobožno usprimaju. Ne našavši zapreke u sadašnjoj volji njihovoj, on ih duhovno uskrisuje. I čim su oni uskrsnuli na vrhunaravni život, hrane se istom pričesti, koja istina kod prvoga kontakta nije djelovala kao jelo, već kao izvor života, a iza uskrsnuća ili oživljenja njihova odmah djeluje također kao hrana života vječnoga.

Tako sv. Toma⁹⁷ nabraja najprije po sv. Bernardu četiri znaka, iz kojih možemo naгаđati, da je vjernik doista dovoljno raspoložen za sv. pričest. Dalje veli: »Unde si aliquis per huiusmodi signa, facta diligenti discussione suae conscientiae, quamvis forte non sufficienti, ad Corpus Christi devote accedat, aliquo peccato mortali in ipso manente, quod eius cognitionem praeterfugiat, non peccat, immo magis ex vi sacramenti⁹⁸ remissionem peccati consequitur. Unde Augustinus dicit in quodam sermone (ut refertur in Decr. de consecrat. dist. II. c. [70] Invitat), quod quando corpus Christi manducatur, vivificat mortuos.«

Točnije čitamo u spomenutom poglavlju dekreta Gracijanova: »Quando Christus manducatur, vita manducatur, nec occiditur, ut manducetur, sed mortuos vivificat...« Ovaj tekst ipak nije od sv. Augustina, nego je dotični sermo preradba autentičnog govora Augustinova de verbis Evang. Jo. 6, 54—66 deque verbis Apostoli et Psalmorum contra Pelagianos (PL. 38, 729), gdje nema toga izraza: mortuos vivificat.

Lakše se dakako tumači direktno i indirektno brisanje lakih grijeha po Euharistiji neposredno i posredno preko djela savršene ljubavi.⁹⁹ Nadalje kad se govori u liturgiji o opranju zločina (ablutio scelerum) ili o oproštenju svih prestupaka živih i mrtvih vjernika, mogu uz lake grijeha također biti uključene kazne bivših smrtnih grijeha. Konačno se ovdje također ističe posredno djelovanje mirovne žrtve i svete pričesti u korist svim grješnicima, u koliko Crkva takovim grješnicima hoće da isprosi jače milosti za obraćenje... U tom mnogostrukom smislu lakše razumijevamo molitve nalik na popričesnu molitvu (3. Postcomm. diebus Quadrag.): »Purificent nos quaesumus ... sacramenta quae

⁹⁶ Vrhunaravne asimilacije i blagovanja plodonosnog ne može biti, dok je takova duša mrtva pred Bogom.

⁹⁷ In IV. Sent., dist. 9, q. 1, a. 3 quaestiuncula 6.

⁹⁸ Scilicet non ut est cibus, sed »secundum se«, vel in quantum est fons vitae et remissionis peccatorum; v. supra citat. S. Th. III, q. 79, a. 3.

⁹⁹ V. Nicolussi o. c. str. 81 ss.

sumpsimus, ... et praesta, ut hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad poenam, sed intercessio salutaris ad veniam, sit ablutio scelerum, sit fortitudo fragilium, sit contra omnia mundi pericula firmamentum, sit vivorum atque mortuorum fidelium remissio omnium delictorum...« Misnik tako moli ne samo za sebe i za prisutne pričesnike (nos... sacramenta quae sumpsimus), nego on moli kao zastupnik Crkve ujedno za sve druge žive i mrtve vjernike, koji su donekle ovdje zastupani po ministrantu i vjernom puku. To jasno pokazuju potonji izrazi »sit fortitudo fragilium... sit vivorum atque mortuorum fidelium remissio omnium delictorum«. Nadalje riječi »sit intercessio salutaris ad veniam« možemo donekle isporučiti sa riječima sv. Petra o plodovima krsta »conscientiae bonae interrogatio (= exoratio) in Deum« (1. Petr. 3, 21 ss.), i tako ih razumjeti o objektivnom posredovanju spasonosnom Euharistije, što ga imamo ne samo u sv. misi i u sakramentalnoj pričesti već ujedno u duhovnoj pričesti ili u želji za Euharistijom. Ta se želja po nauci sv. Toma¹⁰⁰ krije također u drugim sakramentima. A to objektivno posredovanje spasonosno jest upravo milost posvećujuća, koja briše grijeh. To i najbolje odgovara universalnom značaju ovog »jedinog i spasonosnog lijeka«.

Za sveudiljno mirovno djelovanje sv. misne žrtve osobito svjedoči sekreta 22. nedjelje po Duhovima: »Da, ut salutaris oblatio et a propriis nos reatibus indesinenter expediat et ab omnibus tueatur adversis.« Tu se dakako u ustima misnika i vjernog puka u prvom redu, premda ne isključivo, razumijeva oslobođenje od svagdanjih lakih grijeha.

O mirovnoj djelatnosti sv. mise za vjerne mrtve svjedoče sekrete i poprične molitve crnih misa. Isporedi osobito 10. sekretu inter orationis diversas pro defunctis, gdje se misa zove »hoc sacrificium singulare«.

Konačno na mjesto drugih brojnih citata iz liturgije spomenimo kao opća svjedočanstva još prikaznu molitvu: »Suscipe, sancte Pater, hanc immaculatam hostiam quam ego... offero tibi... pro innumerabilibus peccatis et offensionibus et negligentibus meis et pro omnibus circumstantibus, sed et pro omnibus fidelibus christianis, vivis atque defunctis...«; nadalje popričnu molitvu u misi »pro remissione peccatorum«: »Praesta nobis, aeterne Salvator, ut percipientes hoc munere veniam peccatorum, deinceps peccata vitemus.«

2. Što se tiče plodova **zadnje pomasti**, promatrajmo tri kolekte iz mise »ad postulandam gratiam bene moriendi«. Molimo tu Gospodina Boga, »da mu budu duše u čas izlaza svoga bez ljage grijeha prikazane; »prikazujemo žrtvu za

¹⁰⁰ V. gore spomenuti tekst S. th. III, q. 79, a. 3.

zadnji čas života našega (pro extremo vitae nostrae), da se po njoj očiste svi naši prestupci (ut per eam universa nostra purgentur delicta)«. Želimo se »po kreposti ovog sakramenta tako utvrditi, da nas u čas smrti naše ne nadvlada protivnik, nego da s anđelima (Božjim) prijedemo u život«. Očito je ovdje u općenitim plodovima Euharistije također uključen posebni plod sakramenta zadnje pomasti,¹⁰¹ samo što je Euharistija nadređeni universalni izvor milosti kao takove, a zadnja pomast poseban, podređen izvor posebnih sakramentalnih milosti za umiruće i teško oboljele vjernike. Isti se odnos zadnje pomasti k Euharistiji i simboličnim načinom očituje u blagoslovu bolesničkog ulja pri koncu misnog kanona, kao što smo prije vidjeli. I pomazanje bolesnikovo palcem u obliku križa kao i zazivanje »Redemptor noster« u prvoj molitvi iza unkcija ističe krvnu žrtvu Kristovu na križu kao praizvor ovih sakramentalnih milosti. Pa i ovdje vrijedi riječ sv. Tome: »Quidquid est effectus Dominicæ passionis, est etiam effectus huius sacramenti...« (In Joh. 6. VI, 7.).

Isti znak križa upotrebljen kod pomazanja krizmenika i ređenika kao i kod blagoslova vjenčanika posredno također upućuje nas na euharistični izvor ovih sakramentalnih milosti u onom smislu, u kojem smo to istakli kod zadnje pomasti.

3. Napose možemo iz duhovske liturgije više tekstova nanizati, u kojima se neposredni plodovi sakramenta potvrde¹⁰² prikazuju ujedno kao duhovni plodovi Euharistije. Već u sekretu zadnje nedjelje prije Duhova (u duhovskoj devetnici) ima poslije evanđelja o obećanju Duha Svetoga jasan trag tomu: »Sacrificia nos, Domine, immaculata purificent, et mentibus nostris supernae gratiae dent vigorem.« Uoči Duhova poslije četvrtog čitanja te iza traktusa o vinogradu Gospodnjem imamo krasnu molitvu, koja također dosta jasno ističe neposredne plodove svete potvrde kao plodove Euharistije: »... Deus, qui per unicum Filium tuum Ecclesiae tuae demonstrasti, te esse cultorem, omnem palmitem, fructum in eodem Christo tuo, qui

¹⁰¹ S time se slaže što O. de la Taille govori (l. c. 575 a) o odnosu između Euharistije i zadnje pomasti.

¹⁰² O odnosu potvrde prema Euharistiji veli de la Taille (l. c. 557 n. 1.): »Cum confirmatione etiam potest comparari Eucharistia secundum aliquid specialiter commune. Utrumque enim sacramentum est ordinatum ad perficiendum christianum (S. th. III, q. 73, a. 1.). Sed aliter et aliter. Duobus enim modis intelligitur aliquid perfici: aut accessu sui ut perfectibilis ad aliud, ut perfectivum, sicut corpus perficitur in genere rei viventis per coniunctionem ad animam; aut incremento interno, seu evolutione propriae substantiae atque molis augmento, ex quadam vi intus vigente, sicut crescit corpus animatum. Porro hoc altero modo perficit confirmatio ad staturam virilem adultamque aetatem perducens in Christo hominem baptizatum, Priore autem modo perficit Eucharistia...«

vere vitis est, afferentem, clementer excolens, ut fructus afferat ampliores: fidelibus tuis, quos velut vineam ex Aegypto per fontem baptismi transtulisti, nullae peccatorum spinae praevaleant, ut Spiritus tui sanctificatione muniti perpetua fruge ditentur, per eundem Dominum...» Direktno se u ovoj misnoj molitvi govori o slici, kojom Isus u govoru iza zadnje večere razjašnjuje životnu i organičnu vezu između sebe i vjernika, i koju sveti Oci (Augustin itd.) sa Crkvom tumače o euharističnom Isusu i vjernicima. Potvrda posvećenja Duha Svetoga ili neposredni plod sakramenta krizme prikazuje se ujedno kao daljno usavršavanje pojedinih loza u životnoj vezi s istim čokotom Kristom, da urode većim plodom. Drugim riječima: životni sok teandričnoga čokota euharističnoga djeluje ne samo kod pricjepljivanja i oplemenjivanja novih mladica u sakramentu krsta (velut vineam ex Aegypto per fontem baptismi transtulisti). Taj životni sok i dalje djeluje, unapredujući i usavršujući posebnim podređenim organom u krizmi pojedine loze, da puninom Duha Svetoga potvrđene, dodu do potpune zrelosti rasta svoga, te u borbi sa dračjem i trnjem grijeha i grješnih prigoda ne podlegnu, nego urode vječnim plodovima (perpetua fruge ditentur). Jedan isti »Sanctificator Spiritus« kao životni princip i duša Crkve oživljuje taj divni organizam, komu je glava euharistični Krist, pravi čokot životno sjedinjen sa lozama.

Na temelju te divne slike o čokotu i lozama lakše ćemo razumjeti što piše o. de la Taille (l. c. 574.): »Confirmatio armat christianos ad confitendam fidem, ex qua vivens Ecclesia indefectibiliter, pascitur de corpore Christi: superatis adeo omnibus tentationibus,¹⁰³ ut maneat ipsa corpus Christi incorruptibile. Quae socialis indefectibilitas seu quaedam Ecclesiae confirmatio, initium habuit in die Pentecostes (IV, d. 7, q. 1, a. 1, quaest. 2, ad 3) et pergit procurari, confirmatis singulis membris per descensum Spiritus Sancti sacramentalem.

Non igitur confirmatio ordinatur sicut poenitentia ad tollendum communionis obicem, sed ad immobilitatem tuendam, praeoccupato obice. Estque sacramentum perseverantiae in communionem corporis Christi, adversus difficultates ab extrinseco¹⁰⁴ (puta ex parte persecutorum) ingruentes.«

¹⁰³ Ovdje de la Taille ne razlikuje između nutarnjih i vanjskih napasti, jer u mladoj dobi potvrda ima nas utvrditi proti jednima i drugima.

¹⁰⁴ Da li isključivo protiv vanjskih poteškoća? O tom veoma sumnjam. Svakako pape Leon XIII. i Pijo X. ističu posve općenito »robur spiritualis pugnae« i »napasti«. U svom katehizmu od g. 1912. Pijo X. veli: »Dobro je primiti potvrdu u dobi od 7 godina od prilike; jer tada obično počimaju napasti.« Dapače Leon XIII. u pismu od 22. lipnja 1897. direktno upućuje na potvrdu kao lijek protiv zle požude u mladoj dobi. »Insunt namque puerorum animis elementa cupidinum, quae nisi maturime eradantur, invalescunt sensim...«

Kako bi mogla plemenita loza na čokotu ispuniti svoju zadaću, t. j. ostati u čokotu i uroditi slatkim groždem, kad ne bi s vremenom narasla i ojačala, toliko protiv vanjskih bura i gamadi, koliko protiv nutarnjeg podivljanja po raznim neplodnim izdancima? Pa i ovaj organični razvitak svoj ima loza zahvaliti istom životnom soku, koji hrani nju i sav čokot, da uzmogne dobro uroditi. Aplikacija na Euharistiju i potvrdu sama se sobom nameće.

Neposredno prije blagoslova krsne vode uoči Duhova Crkva moli traktus: »Sicut cervus desiderat ad fontes aquarum...« i molitvu: »Concede... ut qui sollemnitate doni Sancti Spiritus colimus, coelestibus desideriis accensi, fontem vitae sitiamus.« Rajskim željama raspaljeni žedamo i čeznemo za vrelom života, koje neprestano ključa u sv. misi te se izliva u srca vjernika dijelom duhovnom sv. pričesti po krstu, krizmi itd., dijelom neposredno u sakramentalnoj svetoj pričesti. Ovaj organični ustroj tajinstvenog tijela Kristova i organično jedinstvo životnih funkcija njegovih jest i uzrok, zašto je već Pracrkva jedan isti psalam 42, 2 ss. (Quemadmodum cervus ad fontes aquarum) jednako primijenila i na Euharistiju, glavni te centralni izvor spasonosnih voda, kao i na podređene posebne izvore pojedinih drugih sakramenata, krsta, krizme itd. U tom potpunom i jedinstvenom smislu shvaćamo također pričesnu antifonu na isto predvečerje: »Ultimo festivitatis die dicebat Jesus: Qui in me credit, flumina de ventre eius fluent aquae vivae; hoc autem dixit de Spiritu, quem accepturi erant credentes in eum...« Sakramenat potvrde dijeli nam darove Duha Svetoga po kreposti euharističnog otajstva. Pa i sama je Euharistija kao centralni izvor života najveći dar Duha Svetoga. Tu istinu osvjetljuje i popričesna molitva: »Sancti Spiritus, Domine, corda nostra mundet infusio, et sui roris in tima aspersione foecundet.« Guéranger (op. cit., IX, 251) primjećuje k ovoj molitvi: »Po ovom (euharističnom) otajstvu Crkva je nastupila (trajni) posjed svoga Zaručnika, te sada za svoje vjernike prosi, da bi Duh Sveti neprestano boravio u njihovim dušama; ujedno nam ona otkriva jednu prerogativu ovoga Duha Svetoga. Kada naime Duh Sveti nađe duše naše puste i nesposobne, da po sebi urode plodom, onda se sam donekle preobrazuje u rosu, da ih oplodi.« Pa i ovo se zbiva po Euharistiji, primljenoj sakramentalnim ili barem duhovnim načinom. Isti liturgični pisac ovako razlaže pričesnu antifonu na Duhove (Factus est repente de coelo sonus...): »Ova antifona slavi čas dolaska Duha Sv. riječima Sv. Pisma.« Mogao bi on te riječi direktno primijeniti na krizmanike i na sakramenat potvrde. Ali mjesto toga odmah prelazi na glavni izvor milosti, što ga je ova pričesna antifona natuknula, te veli dalje: »Isus Krist predao se je svojim učenicima u euharističnom jelu; ali Duh Sveti ih je pripra-

v i o¹⁰⁵ za ovu milost: On, koji na oltaru pretvara kruh i vino u tijelo i u krv sv. žrtvenog Jaganjca; On, koji će im također pomoći, da u sebi sahrane¹⁰⁶ sveto jelo, koje duše čuva za život vječni.« Schott (Messbuch) ovdje spominje jednu riječ sv. Augustina, koja osobito ističe duhovnu pričest u duhovskom otajstvu: »Kako je neizreciva ljubav Spasiteljeva! Čovjeka uze gore na nebo, a Boga, Duha Svetoga posla dolje na zemlju. Opet se božansko sjedinjuje sa čovječanskim. Sjedinjuje se Duh Sv. kao zastupnik i nasljednik Spasiteljev sa Crkvom njegovom. On usavršuje što je Bog - Čovjek započeo; On posvećuje, što je Krist otkupio; i što je Krist stekao, to ravna i čuva njegov i Očev Duh Sveti.«

4. O odnosu svetog reda svećeničkoga k presvetoj Euharistiji kao svrsi čitamo u biskupovoj opomeni Pontifikala: »Sacerdotem oportet offerre, benedicere, praeesse, praedicare et baptizare... Agnoscite quod agitis; imitamini quod tractatis; quatenus mortis Dominicae mysterium celebrantes mortificare membra vestra a vitiiis et concupiscentiis omnibus procuretis. Sit doctrina vestra spiritualis medicina populo Dei; sit odor vitae vestrae delectamentum Ecclesiae Christi, ut praedicatione et exemplo aedificetis domum, id est, familiam Dei...« U istoj opomeni čitamo: »Hac certe mira varietate Ecclesia sancta circumdatur, ornatur et regitur, cum alii in ea Pontifices, alii minoris ordinis sacerdotes, diaconi et subdiaconi, diversorum ordinum viri consecrantur, et ex multis et alternae dignitatis membris unum Corpus Christi efficitur.« Najbliža dakle svrha reda je svećeničkoga euharistično tijelo Kristovo, a daljna je svrha sazidanje mističnog tijela njegova. Štogaod pak unapređuje ovu zadnju svrhu, proizlazi kao plod i »res sacramenti«¹⁰⁷ duhovnim ili sakramentalnim načinom iz euharističnog vrela spasa, pa tako Euharistija djeluje također efektivno - kauzalnim načinom na sakrament sv. reda, kako to i obrednik pontifikalni pokazuje uvrstiv sve obrede svetih redova u misne obrede. Isto znamenju i pomazanja ruku mladomisnikovih uljem katehumena »in modum crucis«, iza kojega obreda biskup »producit manu dextra signum crucis super manus illius, quem ordinat«. Posebna popričesna molitva ističe sveopću spasonosnu moć Euharistije: »Quos tuis, Domine, reficis sacramentis, continuis attolle benignus auxiliis, ut tuae redemptionis effectum et mysteriis capiamus et moribus.« A potpunu mjeru

¹⁰⁵ To je ono »dispositivum ad perfectivum«, što de la Taille toliko ističe po sv. Tomi.

¹⁰⁶ Scilicet »ad immobilitatem tuendam, praeoccupato obice« (v. gornji citat oca de la Taille).

¹⁰⁷ Vidjet ćemo, kako je jedinstvo mističnog tijela »res sacramenti« kod Euharistije.

ovoga otkupljenja prosi Crkva u popričesnoj molitvi iza posvete novoga biskupa: »Plenum, quaesumus Domine, in nobis remedium tuae miserationis operare, ac tales nos esse perfice propitius, et sic fove, ut tibi in omnibus placere valeamus.« Dakle i sv. red ne da milosti bez želje za Euharistijom, jer kako veli de la Taille (l. c. 574 b): »Ordo totus ad sacrificium corporis et sanguinis Christi spectat, proindeque ad parandam coenam eucharisticam atque etiam participandam: pro quanto omne sacrificium ordinatur in suam consummationem; consummatio autem sacrificii integratur per hostiae sumptionem... Ordinatur igitur prae baptismo ordo presbyteros ad sumendum corpus Christi ex officio sacerdotali, tamquam propriae litationis fructum.«

5. Da su i milosti sakramenta ženidbe ovisne o Euharistiji kao universalnom efektivnom uzroku, to pokazuje već bit i jezgra ženidbe kršćanske, u koliko je slika i nasljeđivanje milosne zajednice između božanskog Zaručnika i djevičanske zaručnice Crkve u jednom tijelu i lijek protiv tjelesne požude, da se tijelo kršćana ne udalji od tijela Kristova (In IV, d. 26, q. 2, a. 2). Ova se zajednica ovršuje u Euharistiji. I kao što je mistično jedinstvo između Krista i Crkve uzor i svrha jedinstva kršćanskih supruga pa stoga daljni moralno-efektivni uzrok sakramentalnih milosti ženidbenog staleža, da vjenčanicu uzmožnu »ustrajati u zajednici tijela Kristova unatoč poteškoćama nutarnjim sa strane habitualne požude« (de la Taille, 575); tako su i ove milosti, u koliko su tvorno identične s posvećujućom milošću, duhovni plodovi Euharistije, jer ova neposredno prouzrokuje glavni plod. S ovoga gledišta Missa pro Sponso et Sponsa uz svečani blagoslov braka iza Očenaša i uz zajedničku pričest vjenčanika pod misom jasno nas upućuje na euharistično vrelo tih milosti kršćanskog braka. Nek se osobito isporedi Versus ad Alleluja: »Mittat vobis auxilium de sancto; Et de Sion tueatur vos«; nadalje sekreta: »Suscipe, quaesumus Domine, pro sacra connubii lege (za sveti ženidbeni savez) munus oblatum, et cuius largitor es operis, esto dispositor (i budi ravnatelj djela, komu si začetnik).« U duljoj molitvi svečanog blagoslova vjenčanika Crkva ističe simbolični značaj kršćanske ženidbe obzirom na mistično jedinstvo Krista i Crkve, koje je plod Euharistije.

Potpunom smo dakle indukcijom na temelju liturgičnih vrela dokazali efektivno - uzročnu vezu između Euharistije i milosti pojedinih drugih sakramenata. Ovi su drugi sakramenti, veli de la Taille (op. cit. 577), posebni uzroci napram sveopćem euharističnom uzroku i kanoti orude napram umjetniku. »Unde hoc statim sequebatur: quemadmodum causa secunda vel instrumentalis non agit nisi dependenter a prima et principali causa, sic nec reliqua sacramenta operari quidquam nisi cum consortio Eucharistiae.«

Ali vrijedi također obratno: »Sed iam rursus neque ipsa Eucharistia sine subordinatorum sacramentorum concursu operatur: non quasi recipiens ab illis virtutem, sed dispositionem aliquam subiecti requirens. Etenim non potest percipi sacramentaliter nisi a baptizatis: quippe eos demum vivificans quorum mortem praesignat baptismalis character. Non ergo nisi concurrente caractere baptismali vivificat hominem.

Quodsi peccatum baptismo successit, non est fructuosa sacramentalis receptio Eucharistiae regulariter nisi illis, quorum debitum obliteravit poenitentiae sacramentum. Non ergo sine sacramentali Ecclesiae acceptilatione (= accepti latione, bez usmene namire) nos peccatores Eucharistia sanctificat. Quod si quis catechumenus voto Eucharistiae iustificatur, non tamen sine voto baptismi hoc contingit. Quod si quis christianus lapsus, necdum absolutus, iustificatur voto Eucharistiae, neque contingit istud sine voto poenitentiae.

Rursus, modo non admodum diverso, utitur Eucharistia reliquis sacramentis (confirmatione, ordine, matrimonio, extrema unctione), pro quanto res et sacramentum, relictum ex singulis, quanto tempore habetur, modificat potentiam passivam subiecti respectu gratiae eucharisticae: vindicans universali istius cibi virtuti protensionem specialiozem in proprium cuiusque sacramenti finem, veluti apertis novis meatibus atque venis.

Quae unius eiusdemque gratiae specialior protensio in diversa (praesertim sananda) est ipsummet illud quod gratia sacramentalis, ut talis, addit super gratiam sanctificantem communiter acceptam (S. th. III, q. 62, a. 2).«

E. Liturgija o drugim plodovima euharističnim.

Rimski katehizam ne isporučuje samo Euharistiju kao izvor sa drugim sakramentima kao potočićima, već nabraja također neke posebne plodove oltarskog otajstva. Stoga ćemo sad po mogućnosti istim redom nadovezati liturgična svjedočanstva u potvrdu ovih pojedinih plodova euharističnih, da tako i s ove strane upotpunimo svoj dokaz. Ako nismo svuda strogo odijelili plodove euharistične žrtve od plodova svete pričesti, valja znati, da i rimski katehizam, govoreći o plodovima svete pričesti, upotrebljava općenitiji izraz: »*quanta in sacrosanctis illis mysteriis bonorum omnium copia et affluentia inclusa sit*«. Pa ni sama misna knjiga ne luči uvijek strogo između žrtve i sakramenta, jer i sveta pričest kao plod žrtve stoji u nutarnjoj vezi sa misnom žrtvom, te se ne drži za posve neovisnu olinu.

1. Najbitniji, po samim vanjskim prilikama simbolično označeni plod Euharistije jest **jedinstvo mističnoga ti-**

jela.¹⁰⁸ Tijelovska sekreta lijepo izriče taj glavni plod: »Ecclesiae tuae... unitatis et pacis propitius dona concede, quae sub oblatiis muneribus mystice designantur.« Isto tako krasno glasi popričesna molitva na Veliku subotu te na prvi i drugi dan Uskrsa: »Spiritus nobis, Domine, tuae caritatis infunde, ut quos sacramentis paschalibus satiasti, tua facias pietate concordēs.«

S ovim općenitim plodom u najužem je savezu posebni plod hranidbe, koji obuhvaća sve veću asimilaciju s Kristom i utjelovljenje u mističnog Krista, sve obilniji život u Kristu (Iv. 6; 10;), ukorijenjenje i utemeljenje unutrašnjog čovjeka u ljubavi Kristovoj (Ef. 3, 14 ss.), i postepeno duhovno preobraženje u Krista.¹⁰⁹ Uz mnoge druge dijelom već gore spomenute liturgične tekstove spomenimo u potvrdu popričesnu molitvu na 15. nedjelju po Duhovima: »Mentes nostras et corpora possideat, quaesumus Domine, doni coelestis operatio: ut non noster sensus in nobis, sed iugiter eius praeveniat effectus« (duše naše i tjelesa neka trajno zaokupi djelatnost nebeskog dara, da bi vazda u nama vladalo djelovanje njegovo, a ne osjetnost naša). Isporedi također n. pr. molitvu kod blagosivanja vode iza ofertorija; popričesnu molitvu na uskrсну srijedu (in novam transferat creaturam); sekretu na svetkovinu sv. Jeronima Emilijana (20. jul.): ... »Deus, qui veteri homine consumpto, novum secundum te in B. Hieronymo creare dignatus es: da... ut nos pariter renovati, hanc placationis hostiam in odorem tibi suavissimum offeramus« itd.

O najnužnijem uvjetu za ovaj glavni plod dostojne pričesti rimski katehizam govori u narednom 50. pitanju. Misal češće ističe isti uvjet slobode od svijesti smrtnoga grijeha, n. pr. u zadnjoj od triju pripravnih molitava ispred pričesti misnikove: »Perceptio... non mihi proveniat in iudicium et condemnationem...«, nadalje u uzdisaju poslije pričesti: »Quod ore sumpsimus, pura mente capiamus...«, u sekretu na svetkovinu sv. Alojzija (21. jun.) »nuptiali veste indutos«.

2. Naredno pitanje rimskog katehizma (51.) raspravlja o duhovnoj okrepi i slatkosti kao daljnom plodu revne sv. pričesti. Taj plod ističe liturgični versikul: »Kruh s neba si im dao, što svaku slast ima u sebi.« Isporedi ujedno mnoge pričesne antifone (Dom. II., III. et VIII. p. Pent. Dom. V. p. Pascha etc.) i popričesne molitve (In festo Pret. Sang. D. N. 1. Jul.; Dom. 23. p. Pent. etc.). Ističe se ne samo okrepa pojedinaca, nego i čitave Crkve n. pr. u pričesnoj antifoni četvrte nedjelje korizmene s obzirom na evanđelje o umnoženim hljebovima i na uskrсну pričest: »Jerusalem, quae aedi-

¹⁰⁸ Cf. Catech. Rom., P. II., c. 4, n. 48.; S. Th. III, q. 73, a. 3.

¹⁰⁹ V. 48. i 49. pitanje rimskog katehizma.

ficatur ut civitas, cuius participatio in idipsum (grad tako dobro sagrađen, u sebi složen, gdje se kuća s kućom zgodno i čvrsto slaže, dušobudna je slika jedinstva i snage)¹¹⁰ illuc enim ascenderunt tribus, tribus Domini, ad confitendum nomini tuo Domine.«

3. Euharistija nadalje briše lake grijeha (52. pit. r. kat.), čuva dušu od novih grijeha te žarom ljubavi guši u nama žestinu zle požude (53. pit.). Amo spada n. pr. sekreta na svetkovinu svetoga Kamila (18. Jul.): »... sit contra omnes corporis et animae infirmitates salutare remedium...«; sekreta 3. nedjelje po Uskrsu: »His nobis... conferatur, quo terrena desideria mitigantes, discamus amare coelestia...«; popričesna molitva na svetkovinu Majke dobroga Pastira (1. Maij): »... ut ab illecebris carnis et mundanis oblectamentis... segregati, coelestia gaudia indesinenter appetamus...« i mnoge druge.

4. Kako nam Euharistija kao »zalog buduće slave« (Antiph. ad Magn. in II. Vesp. festi Corp. Ch.) otvara vrata rajska (54. pit. r. kat.), pokazuju mnoge druge popričesne molitve, koje uz ovaj konačni plod vječnog blaženstva često ističu i druge, bilo redovite, bilo vanredne učinke euharistične. Isp. n. pr. Tijelovsku molitvu: »Fac nos... divinitatis tuae sempiterna fruitione repleri, quam pretiosi Corporis et Sanguinis tui temporalis perceptio praefiguratur«; nadalje molitvu na svetk. sv. Katarine Sijenske: »Aeternitatem nobis, Domine, conferat, qua pasti sumus mensa coelestis, quae b. Catharinae Virginis vitam etiam aluit temporalem«; ili popričesnu molitvu na svetkovinu sv. Josafata (14. nov.): »Spiritus, Domine, fortitudinis haec nobis tribuat mensa coelestis, quae sancti Josaphat... vitam pro Ecclesiae honore iugiter aluit ad victoriam...« Euharistija nije samo »zalog buduće slave«, nego također »immortalitatis alimonia«, »coelestis medicina« (Postc. D. 21. et Secr. D. 20. p. Pent.); i upravo po čestoj proslavi ovih svetih tajna pripravljamo se sve više i više na milost ustrajnosti i na vječnu slavu (Postc. Dom. 4. Adv. et D. 2. p. Pent.): »Sumptis muneribus sacris, quae sumus Domine, ut cum frequentatione mysterii crescat nostrae salutis effectus«; (Postc. D. 3. p. Pent.): »Sancta tua nos, Domine, sumpta vivificent, et misericordiae sempiternae praeparant expiatos«; cf. eti. 2. orationem praeparatoriam immediate ante Comm. sacerdotis. Riječ »praeparant« ističe također posredne i pripravne milosti za dobru smrt kao plod Euharistije.

5. I duhovna pričest, po kojoj možemo steći »si non omnes, maximos certe utilitatis fructus« (Cat. Rom. l. c.

¹¹⁰ V. Miller, Die Psalmen, 121. Ps. Ch. S. Aug. tractatum in Ps. 121.; lect. 4. breviarii in fer. II. infra Oct. Dedicationis Eccl.

q. 55.), prikazuje se u liturgiji kao plod misne žrtve i sakramentalne pričesti: »Coelestibus, Domine, pasti deliciis, quaesumus ut semper eadem, per quae veraciter vivimus, appetamus« (Postc. D. Sexag.); »Da, quaesumus Domine, populis christianis et quae profitentur agnoscere, et coeleste munus diligere, quod frequentant« (Or. super pop. fer. V. post D. I. Quadr.); »Fideles tui, Deus, per tua dona firmentur: ut eadem et percipiendo requirant, et quaerendo sine fine percipiant« (Postc. Dom. Septuag.). Crkva ovdje govori o neprekidnom aktualnom uživanju darova Božjih t. j. u prvom redu plodova svete misne žrtve i svete pričesti. To neprekidno aktualno uživanje ne može dakako biti sakramentalna pričest; dakle ima biti duhovna, što i riječ »quaerendo« potvrđuje. No neprekidno uživanje duhovno, t. j. neprestanu zajednicu tijela mističnoga Kristova in actu secundo imamo u neprekidnom nizu zaslužnih djela, koja se vrše u posvećujućoj milosti Kristovoj. To duhovno uživanje dakle imamo također u dostojnom primanju drugih sakramenata i u opće u vršenju svakog dobrog djela, po kojem milost posvećujuća u nama raste. Privatna popričesna molitva, pripisana sv. Bonaventuri, »Transfige« krasno daje oduška ovom duhovnom plodu Euharistije.

6. Već smo uz put vidjeli, kako je euharistična žrtva također posredni efektivni uzrok mnogim crkvenim sakramentalima. Nutarnji razlog nepogrješivom djelovanju pojedinih blagoslovina crkvenih dokazuje ujedno sveopću efektivno-uzročnu vezu između Euharistije i pojedinih sakramenata. Ovi bo sakramentali neprevrtljivo djeluju ex opere operantis Ecclesiae, jer su njezine molitve i obredi vazda mili Bogu poradi najužeg jedinstva između Krista Gospodina i ove zaručnice njegove. A to se životno jedinstvo neprestano ostvaruje, obnavlja, čuva i promiče u euharističnoj žrtvi, koja oživljujući svu Crkvu, priopćuje također sakramentalima crkvenim svu moć njihovu. Ako crkvene blagoslovine, ovršene od nekih osobito svetih ljudi, proizvode većih milosti poradi lične svetosti ili karizmatških darova njihovih: i taj se vanredni uspjeh opet ne postizava neovisno od Crkve, koju Krist u nekim udima njezinim osobito odlikuje heroičnom svetošću ili karizmatškim darovima po kreposti žrtvenih zasluga Kristovih, primijenjenih Crkvi i dotičnim vjernicima u svetoj misi uz pozitivno ili barem negativno¹¹¹ sudjelovanje njihovo. Zgodno primjećuje Val. Thalhoffer: »Euharistični je žrtveni oltar izvorno i rodno mjesto novoga života, koji nam se... primjenjuje u sakramentima i sakramentalima. Makar valjda i nemoguće bilo u potankostima i točno označiti odnos žrtve k

¹¹¹ U koliko naime ne stavljaju zapreke.

sakramentima i sakramentalima, u opće ipak nepobitno stoji činjenica, da je žrtva prema njima (tim posebnim sredstvima spasa) kao izvor prema potocima i potočićima, što ih hrani, (ili) kao srce uz svoje kucanje prema žilama, po kojima krv životna kola i teče u sve ude tijela.¹¹² Sa Thalhofferom slaže se i N. Gehr, čije smo svjedočanstvo gore naveli.

Osvijetlimo sada tu istinu glede crkvenih blagoslovina još na nekim liturgičnim primjerima. U molitvi, kojom se na uskrсну srijedu blagosiva i posvećuje t. zv. Agnus Dei, papa veli: »Gospodine Isuse Kriste, ... ti si bezgrješni Jaganjac, koji se neprestano žrtvuješ; ti si kao vazneni Jaganjac pod sakramentalnim prilikama pomoć i spas naših duša, jer nas vodiš po moru vremena do uskrснуća i do slave vječnosti...« — Apostolski blagoslov za umirućega izričito se poziva na krv Isusovu, koja nam se dakako primjenjuje po euharistiji: »... ut anima ... in sanguine eiusdem Fili i tui ... abluta ... transire ... mereatur ...« Obični blagoslov k r u h a glasi: »Domine Jesu Christe, panis angelorum, panis vivus aeternae vitae benedicere dignare panem istum, sicut benedixisti quinque panes in deserto, ut omnes ex eo gustantes, inde corporis et animae percipiant sanitatem...« U drugoj formuli za isti blagoslov (Vidi u misalu »Benedictiones diversae« 2. et 3. post ritum ad faciendam aquam benedictam) Crkva se direktno obraća Ocu nebeskom, ali u konkluziji pregnantno veli: Per Dominum N. I. Ch. Filium tuum, panem vivum, qui de coelo descendit et dat vitam et salutem mundo, et tecum vivit et regnat...« Zadnje riječi »qui... dat vitam et salutem mundo« izričito se dakako samo ovdje nalaze, ali se uključeno kriju u običnoj konkluziji »per Christum Dominum nostrum«, odnosno u duljoj konkluziji »per Dominum N. I. Ch. Filium tuum...«, koja se na oltaru ima govoriti uz naklon prema raspelu, dotično prema izloženom presvetom sakramentu. Spominje se tu osoba našega Posrednika kod Oca, da sva naša molitva bude »u ime Isusovo«, u zajednici vrhovnog Svećenika našega, koji nam je na oltaru križa zaslužio te nam s oltara euharističnoga primjenjuje svaku milost.

7. Napose možemo dokazati, da Crkva svako uslišanje molitve za žive i mrtve izričito ili uključeno dovodi u uzročnu vezu s euharističnim Spasiteljem.¹¹³ Što se tiče

¹¹² Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes, str. 267.

¹¹³ Tako ujedno odgovaramo na prigovor: Ako je Euharistija izvor svake svetosti, čemu onda još govoriti o potrebi molitve? Euharistija kao universalni uzrok milosti ne ukida podređenih nužnih sredstava spasa objektivnih i subjektivnih, nego ih upravo zahtijeva, kao što čokot živi ne djeluje u pojedinim lozama bez posredovanja drugih podređenih grana i bez sudjelovanja samih loza. O. Lutz (l. c. 1920, 521) krivo koordinira ta sredstva spasa, doč ih treba jedno drugomu podrediti.

vjernih mrtvih, dovoljno je upozoriti na kan. 1215. crkvenog zakonika, po kojem se — nisi gravis causa obstat — mrtvo tijelo vjernika ima spremati u kuću Božju, da se tu eksekvijalni obredi uz mise za dušnice u prisutnosti mrtvog tijela ovrše. To nije samo simbolični obred niti samo uspomena na euharistične milosti, primljene za života; nego »per virtutem huius sacramenti« prosimo svjetlost vječnu za pokojnike.

Obzirom na žive uzmimo kao primjer crkvenu liturgiju na prosne dane. Kao bitni i upravo središnji dio spada na tu svečanost euharistična žrtva, u kojoj najodličnijim načinom molimo Boga »u ime Isusovo«. Dom Guéranger (o. c. IX, 68) veli u toj uzročnoj vezi Euharistije prema plodovima te crkvene molitve: »Litanijske, pjevane u procesiji, pružaju nam uzor one svete ustrajnosti u molitvi. Imamo tu neprestano ponavljati: »Gospodine, smiluj se! Oslobodi nas, Gospodine! Molimo te, usliši nas!« U isti čas već se pripravlja posredovanje vazmenog Jaganjca na oltaru, te brzo iza toga ovaj Posrednik sjedinjuje svoj vazda uspješni zagovor s našim slabim molitvama. Sigurni takove pomoći, povratit ćemo se (od oltara) s uvjerenjem, da se nismo badava molili.« Da je i sama molitva naša plod milosti Kristove, svjedoči nam zaziv istih litanija: »Ut mentes nostras ad coelestia desideria erigas...« Prema tomu glasi i popričesna antifona iste mise: »Petite et accipietis...«

8. Samo po inadekvatnom i nehistoričnom shvaćanju mogao je N. Gühr pisati o popričesnoj antifoni (Communio) u opće: »Po sadržaju se popričesna antifona nipošto ne odnosi na primanje Euharistije, kako bismo mogli naslutiti iz imena i mjesta njezina, nego na svečanost dotičnoga dana ili žrtve. U suglasju sa promjenljivim sastavinama misnog obreda služi ona, da potpunije i svestrano izrazi otajstvo svetkovine ili ideju crkvenog doba ili predmet dotičnih misnih liturgija.«¹¹³ Kao da se jedno s drugim ne može najljepše spojiti, i kao da čisto duhovni plodovi misne žrtve tu nikako ne dolaze u obzir! U istinu pak i prastaro ime te antifone »Communio« t. j. »pričesna pjesma«, kako sam Dr. Gühr to tumači, i svrha njezina, »jer je pratila čin pričešćivanja te je imala povisiti pobožnost pričesnika« (Gühr), i sadržaj njezin (bilo sakramentalni, bilo duhovni plodovi svete žrtve u savezu dakako s otajstvom onoga dana ili crkvenog doba) posve nas upućuju na samu Euharistiju kao jezgru i glavno žarište te antifone. Krivo je također mnijenje, po kojem se Introitus, ofertorij i drugi promjenljivi dijelovi sv. misne liturgije kreću samo »u kolotečini crkvene godine«, kao da se nikako ne

¹¹³ Das heil. Meßopfer 7. 8, § 71, str. 709.

odnose na Euharistiju, premda se može priznati, da taj euharistični odnos u udaljenijim dijelovima predmise nije tako neposredan i jasan kao što n. pr. u ofertoriju ili u popričesnoj antifoni. Još je u 12. stoljeću Rupert iz Deutza (De div. off. l. 2. cp. 18.) pisao o toj antifoni: »Cantus quem communionem dicimus, quem post cibum salutarem canimus, gratiarum actio est, iuxta illud: Edent pauperes, et saturabuntur et laudabunt Dominum, qui requirunt eum (Ps. 21, 27).« U ovim zadnjim riječima »qui requirunt eum« ističe se ujedno onaj u ovom pitanju odviše omalovaživani element duhovnih plodova svete Euharistije kao žrtve i kao pričesti. Gihr naveo je više primjera takovih popričesnih antifona (adventskih), gdje »se kratko i jasno izriče duh ovog crkvenoga doba, naime veselo očekivanje Spasitelja, koji ima doći«. Ali bi ujedno mogao konstatovati, da ista antifona daje oduška tom veselom i zahvalnom očekivanju, u koliko po divnoj anticipaciji stvarno i bitno već posjedujemo predmet toga očekivanja u presvetoj Euharistiji i plodovima njezinim sakramentalnim i čisto duhovnim.¹¹⁵ Još tri primjera navada dr. Gihr, u kojima misli, da popričesna antifona nema nikakve stvarne veze sa sv. Euharistijom. Prvi je primjer Communio iz mise u čast sedam žalosti Marijinih: »Felices sensus b. Mariae Virginis, qui sine morte meruerunt martyrii palmam sub cruce Domini.« Ali nije li ovo duhovno mučeništvo ili duhovna najuža i trajna zajednica u žrtvi Kristovoj na križu prekrasan duhovni plod svete žrtve križne i misne za Gospu pa i za sve vjerne učesnike kod svete misne žrtve i pričesti? Isto tako krasna riječ sv. Ignacija mučenika: »Frumentum Christi sum, dentibus bestiarum molar, ut panis mundus inveniar!« kao popričesna antifona (1. febr.) nenatkripljivim načinom daje oduška duhovnom raspoloženju pravog »kristonosca«, koji je toliko puta blagovao euharistično tijelo Isusovo u sv. misnoj liturgiji, te sada vruće želi »imitari quod tractavit«. A to je dakako divan duhovni plod svete misne žrtve i same pričesti.

Slično se češće i u drugim pričesnim antifonama uz duhovni plod Euharistije ističe također vrlo duhovitim i dušobudnim načinom consummatio sacrificii externi vel interni na korist učesnika. O dovršenoj vanjskoj žrtvi radi n. pr. antifona uskrsna: »Pascha nostrum immolatus est Christus... itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis...« Dopršenje nutarnje žrtve u Kristu kao glavi tajinstvenog tijela ističe se na svetkovinu presv. Srca Isusova: »Improperium expectavit Cor meum...« Češće pak u živim

¹¹⁵ S toga gledišta, kaže Lebreton u jednoj primjedbi ocjene spisa o. de la Taille (l. c. str. 190. 1) moglo bi se također djelo »Mysterium fidei« upotpuniti, u koliko je Euharistija u osobitoj vezi s Utjelovljenjem, Rođenjem itd. Dom Guéranger i Scheeben krasno su osvijetlili ovu vezu.

udima, i to: ili po anticipiranoj zajednici mučeništva n. pr. na svetkovinu nevine dječice: »Rachel plorans filios suos, quia non sunt«, ili po slijedećoj zajednici mučeništva, n. pr. u misi »Intret« (Commune plurimorum Martyrum): »Quasi holocausta¹¹⁶ accepit eos...« ili opet na svetkovine sv. Gervazija i Protazija (19. lipnja) i sv. Abdona i Sennena (30. srpnja): Posuerunt mortalia servorum tuorum... posside filios morte punitorum.«¹¹⁷

Duhovni plodovi svete misne žrtve u savezu sa karakterom crkvenog doba spominju se također u pričesnoj antifoni na prosne dane (Molite i primit ćete), na petak Duhovske osmine, kada se ističe razošiljanje apostola, itd.; ili se spominju o ni duhovni plodovi, kojima je Euharistija osobito kod ovog ili onog sveca urodila, n. pr. na blađdan sv. Kamila de Lellis (18. aug.): »Infirmus fui et visitastis me...«, ili na svetkovinu sv. Ignacija Lojolskoga (31. jul.): »Ignem veni mittere in terram, et quid volo, nisi ut accendatur?« itd.

Uz put nadovežimo ovdje sličnu misao iz sekrete na sredoposni četvrtak u čast sv. Kuzme i Damjana: »In tuorum, Domine, pretiosas morte iustorum sacrificium illud offerimus, de quo martyrium sumpsit omne principium.«¹¹⁸ Križna žrtva Kristova ističe se ovdje kao meritorni uzrok svakog mučeništva, ali se ujedno i misna žrtva ističe kao živa obnova te žrtve i aplikativni uzrok divnog ploda mučeništva. Gihr konačno još spominje popričesnu antifonu u misama de Requie: »Lux aeterna luceat...« No i ovdje Crkva očito shvaća »svjetlost vječnu« kao konačni najdivniji plod onog otajstva, što ga sama zove »pignus futurae gloriae«. Dapače sv. Ambrozije (Expos. in ps. 118., Sermo 18, 28. P L 15, 1538) direktno zove Euharistiju »lux«. O. Alb. Schmitt protiv o. Springera krivo to shvaća o vjeri ili samo o Kristu u opće.

Istina u misnoj liturgiji prikazuje se velikim dijelom kroz crkvenu godinu život Isusov ili bolje da reknemo sa o. Krampom »postanak i rast kraljevstva Božjega na zemlji«. No u središtu toga kraljevstva kao i same misne liturgije stajao je vazda, pa i sada stoji i stajati će do konačnog prelaza zemaljske liturgije u nebesku euharistični Isus Krist te se sve okolo njega skuplja i kreće kanoti oko stožera, oko nužnog uvjeta i principa svakog dostojnog bogoštovlja kao i aplikativnog uzroka svakog spasa. Dublje promatranje pojedinih dijelova misne liturgije u duhu same Crkve bez osobitih poteškoća može nam

¹¹⁶ Prekrasno o tom govore sv. Ciprijan i sv. Hilarije. V. L. Thomasinus, Dogmata theologica, IV. 387—388.

¹¹⁷ Sv. Augustin, tumačeći redak psalma: »Edent pauperes« lijepo veli: »De pauperibus ipsi (apostoli) erant, qui comederunt et saturati sunt, talia passi qualia manducaverunt. Coenam suam dedit, passionem suam dedit: ille saturatur, qui imitatur. Imitati sunt pauperes; ipsi enim sic passi sunt, ut Christi vestigia sequerentur« (Enarr. in ps. 21. n. 27. P L 36, 178).

¹¹⁸ Vidi primjedbu u misalu: »Statio ad ss. Cosmam et Damianum.«

otkriti posrednu ili neposrednu vezu njihovu sa samom Euharistijom. U ovom pogledu opširna knjiga benediktinskog opata Dom Guéranger-a o »crkvenoj godini« zaslužuje osobitu hvalu, jer i pojedina otajstva crkvene godine i života, muke te slave Gospodinove, i razne dijelove jedne iste misne liturgije uvažuje po napatku svete matere Crkve u što užem savezu s euharističnom tajnom, koju također ponovno i osobito u poukama o Tijelovskoj svetkovini (na ponedjeljak, utorak i u srijedu poslije Trojstva kao i u Tijelovskoj osmini, 10. sv., 154—455.) ističe kao jezgru i obnovu svih divnih djela Božjih (str. 155.)

U tom duhu i Schott O. S. B.¹¹⁰ shvaća također poučne dijelove predmise, napose pak obred tijelovske procesije, »kako se ova drži u Njemačkoj i Austriji, naime sa četiri oltara, na kojima se pjevaju uvodi četiriju evanđelja, a konačno se daje blagoslov sa Presvetim«. On pobliže tumači taj obred, gdje dalje piše: »Iz presvetog sakramenta Crkva crpa snagu, da raširi evanđelje posvuda prema četiri kraja svijeta, i da ga uspješno usadi u nadobudna srca.« To shvaćanje zastupa i sama Crkva, kada n. pr. u popričesnoj antifoni na uskršnji petak poslije evanđelja o razašljanju apostola (Mat. 28, 26...) ponavlja riječi istog evanđelja: »Dana mi je sva vlast na nebu i na zemlji. Idite dakle po svem svijetu i propovijedajte...« Apostolska je revnost za spas duša doista plod žarke ljubavi prema Isusu u Euharistiji, gdje nalazi i hranu svoju. Tu misao potvrđuje i popričesna molitva na svetkovinu blaženog Petra Kanizija (27. apr.): »Sacrificium, Domine, quod in honorem b. Petri Conf. obtulimus, fidem nostram, spem et caritatem adaugeat, atque Ecclesiam tuam nova semper prole laetificet.« Ako Crkva nadalje na svetkovinu Svih Svetih u popričesnoj antifoni spominje tri zadnja blaženstva; ako na blagdan nekih apostola u istoj antifoni podsjeća na obećanje Kristovo o vječnom kraljevanju apostola; ako u misama svetih djevica na istom mjestu ističe sličnost kraljevstva nebeskoga i čovjeka trgovca, koji traži dobra bisera...: tek inadekvatno i odveć jednostrano shvaćanje može u tom gledati puku vanjsku vezu s dotičnom svetkovinom i zabašuriti krasnu uzročnu i nutarnju vezu, u kojoj stoji Euharistija s ovim duhovnim plodovima svojim.

9. Da odviše ne duljimo, pretecimo još jednu poteškoću, koja bi se mogla ovako formulirati: Osobito u naše vrijeme ističu općenito posredovanje svih milosti po blaženoj Gospi. Kako se to može složiti s općenitom kauzalnošću presvete Euharistije? — Odgovor: Vrlo lako i

¹¹⁰ Das Messbuch der hl. Kirche, 5. Aufl.; S. 410. I »Hrvatski Misal« dra Kniewalda pri koncu predgovora upućuje nas na tajnu molitvu u misi sv. Ignacija, gdje se ističu svete tajne euharistične kao »izvor svake svetosti«.

jednostavno, t. j. baš onako, kako je Isus sveopći posrednik naš kod Oca uz sveopću posrednicu i zagovornicu našu, ne koordiniranu, nego bitno podređenu Kristu. Dosta jasno to izriče n. pr. popričesna molitva na svetkovinu svete Krunice: »Ss. Genitricis tuae... precibus adiuvemur: ut et mysteriorum, quae colimus virtus percipiatur, et sacramentorum, quae sumpsimus obtineatur effectus.« Jedan glavni plod tih svetih tajna jest i uspješni zagovor Gospin kao uzor-primjer, klica i prvine zagovora Crkve, Zaručnice Kristove. Zorno nam isti odnos prikazuje također sekreta in festo Manifestationis Immac. Virginis M. a Sacro Numismate (27. nov.): »Beata Maria Virgine intercedente, cuius precibus exoratus Jesus Christus Filius tuus fecit initium signorum: da nobis, Domine Deus, sacramentum corporis et sanguinis eiusdem Filii tui pura mente conficere, ut aeterni convivii mereamur esse participes.« Isporedi također embolizam »Libera nos quaesumus Domine...« iza misnog Očenaša, što ga misnik ima moliti uprvši oči u svetu hostiju u znak, da po kreposti Euharistije očekuje uslišanjanje pojedinih prošnja a konačno oslobođenje od svakoga zla također po zagovoru Gospe i svih svetih. Isp. sekretu uoči Svih Svetih.

Zaključak.

1. Iz brojnih navedenih svjedočanstva rimo-katoličke liturgije dokazali smo katoličku nauku o Euharistiji kao izvoru svih milosti. To vrijedi dakako u prvom i potpunom smislu o svetoj misnoj žrtvi, a o svetoj pričesti u toliko, u koliko se ova shvaća kao zajednica tijela i krvi Gospodnje (1. Kor. 10, 16). u najužem savezu sa samom žrtvom euharističnom, dakle ne samo kao duhovno-sakramentalna pričest, nego ujedno također kao čisto duhovna pričest, jer je jedna i druga plod svete misne žrtve. Duhovno-sakramentalna pričest ili jedinstvo naše sa sakramentalnim Spasiteljem u jednom istom subjektu ovdje je na zemlji savršenije nego čisto duhovna pričest ili jedinstvo samo duhovno s tijelom Kristovim. Ali jedinstvo naše tjelesno sa sakramentalnim Kristom traje uvijek samo nekoliko časova; a svrha i plod mu je: sve uže, životnije i plodonosnije utjelovljenje u Krista mističnoga, koje opet po sebi »indessinenter«, »sine fine« teži za sakramentalnim sjedinjenjem, dok onkraj ovoga svijeta ne panu koprene sakramentalnih prilika, te se duša naša, sjedinjena s Kristom prema mjeri milosti Božje i svoğa sudjelovanja, ne ustali u gledanju, posjedovanju i uživanju nezastrog božanstva po Riječi Božjoj, »kruhu anđela« i blaženika.

2. Ta nauka liturđična o universalnoj efektivnoj kauzalnosti presvete Euharistije oslanja se na tumačenje sv. Pavla o mističnom tijelu Kristovu i na riječi Kristove kod Iv. 6 i Iv. 15.,

gdje sam sebe prikazuje kao kruh živi, što daje život svijetu, i kao čokot pravi, što djeluje u nama lozama, te bez kojega mi ne možemo ništa. Ovo je shvaćanje organske sveopće djelatnosti Euharistije u Crkvi, mističnom tijelu Kristovu, osobito familijarno bilo sv. Ocima grčkim i latinskim pa i potonjim sredovječnim bogoslovima do svetoga Tome uključno, a ne treba nam se tu uteći nikakvim čisto retoričkim »amplifikacijama« i hiperbolama.

3. Tek kasnija škola isticala je sve više i više inadekvatno i u sebi istinito, ali površno shvaćanje Crkve kao vanjskog društva sa moralnim jedinstvom i juridično - socialnim vezama pojedinih članova. U jednu je ruku to potrebno bilo za obranu vidljive Crkve i vidljive glave njezine protiv modernih hereza i protiv zloraba modernog cezaropapizma. Ali se dublje shvaćanje najbitnije jezgre i srčike Crkve kao tajinstvenog tijela Kristova ipak negdje stalo odviše zapostavljati. Uslijed toga se i mnogi moderni bogoslovi nisu više uzdigli do potpunog poimanja Euharistije, u koliko je ona, »tajinstvena veza, koja obuhvaća sve ude Crkve« (Scheeben, *Mysterien des Christentums* § 78.) ili »compages Corporis mystici Christi et forma corporeitatis eius« (Schüth), ili po Lingensu (o. c. II, § 2.) »organični izvor života« i po Leonu XIII. (*Mirae caritatis* 1902) »quasi anima Ecclesiae«. I upravo zato nemaju više potpunog smisla za liturgično razumijevanje Euharistije kao »vrela svake svetosti« i kao »jedinog i spasonosnog lijeka«.

4. Čujmo o tom još neke lijepe izvode oca Lingens-a (o. cit. II, § 2., str. 108...): »Sveudiljni je spomen, što ga Gospodin naredio (1. Kor. 11, 26) služba euharistična, i to zato, jer Kristovo žrtveno tijelo i žrtvena krv, koji u njoj doista postaju nazočni, podsjećaju na krvnu smrt njegovu. Prekrasno to izriče duboka misna sekreta na blagdan Predragocjene Krvi Kristove: »Per haec divina mysteria, ad novi, quaesumus, testamenti mediatorem Iesum accedamus: et super altaria tua, Domine virtutum, aspersionem sanguinis melius loquentem quam Abel innovemus.« — »Baš zato, veli duhoviti sredovječni pisac Algerus (*De sacramentis corporis et sanguinis Dominici* l. 2. c. 3. n. 22.), Krist - Istina poklonio je Crkvi svojoj istinu, t. j. pravo tijelo i krv svoju, da bi on sam svaki dan na oltaru opet izvršivao otkupljenje i oproštenje grijeha, što ga sjena u Starom Zavjetu nije mogla izvršiti, i što ga je on jednoć na križu izvršio. Jer kad isti veliki Svećenik, koji je prodro u nebo (po svojoj krvnoj žrtvi Heb. 6, 20) ne bi ujedno i za nas postao putem k sebi,¹²⁰ ostala bi vrata rajska za nas uvijek zatvorena.«

¹²⁰ T. j.: kad nam ne bi sam svaki dan primjenjivao plodove svoje krvne žrtve.

Dakle po svetoj misi, veli Lingens dalje, kršćanska ekonomija spasa prima onu milosnu silu svoju, koja otvara nebo. »Nužno je dakle bilo, da se danas (uoči smrti njegove) posveti sakrament tijela i krvi njegove, e da se neprestano mističnim načinom (per mysterium) slavi ono, što se jednoć prikazalo kao cijena za otkupljenje. Jer kao što se otkupljenje danomice i neprestano imalo izvršivati za spas ljudi, tako je trebalo da se također neprestano žrtvuje cijena za otkupljenje i da neprolazni žrtveni Jaganjac sve dalje živi u uspomeni našoj« (Cesarije Arelatski, 7. hom. uskrsna).

Prema tomu proslava je euharistične službe Božje u istinu nastavljanje ne samo utjelovljenja nego i djela otkupljenja. Krist u njoj obnavlja pravu svoju djelatnost otkupiteljsku u svrhu primjenjivanja plodova spasa. A šta će to drugo reći, nego, da on upravo po sv. misi oplođuje za milosno djelovanje ekonomiju aplikacije otkupljenja, i tako oživljuje i oplođuje po euharističnoj liturgiji organizam svoje Crkve, kao što srce¹²¹ kucajem svojim oživljuje tijelo.

Raspravivši po tom o odnosu misne žrtve prema križnoj žrtvi, Lingens (str. 115.) prelazi na nutarnju vezu između svete misne žrtve i svetih sakramenata, koji bez ove veze ne bi bili sakramenti Crkve ili kršćanske ekonomije spasa. »Pa i Crkva, kaže, ne bi bila Kristom oživljeni skupni organizam bez svete mise... U istinu dakle prvi i neposredni (idejni ili formalni) učinak euharistične liturgije jest oživljavanje mističnog tijela. Kao što kucaj srca¹²² goni životnu krv kroz žile, tako donekle sv. misa napunjuje žile mističnog tijela Kristova, svete sakramente, milosnom jakošću predagocjene krvi Otkupiteljeve. Krist je naime htio, da ovu cijenu spasa povjeri Crkvi svojoj i da ju u njoj pohrani. On po euharističnoj žrtvi u istini je nazočan u njoj, i time je Crkva živo tijelo Gospodinovo, po kojem može on sada vrhunaravno oživiti i svoje mistične ude... Oživljavanje pak pojedinih uda po milosti posvećujućoj i dotičnim aktualnim milostima neposredni je plod »sredstava posvećenja«, svetih sakramenata...¹²³

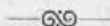
¹²¹ Riječ »srce« ovdje premalo govori, u koliko se ne uključuje i djelatnost žrtvujuće Crkve. Bolje se ispoređuje euharistični Krist, gdje sve pa i samo srce pokreće i oživljuje, sa glavom po primjeru sv. Pavla. Scheeben, Schüth i E. Springer gledaju u srcu Crkve sakriveni i od glave ovisni centralni organ Mariju kao klicu i uzor-primjer Crkve u neprestanom žrtvenom zagovaranju njezinu, koje se donekle može isporediti sa kucajem ovoga srca.

¹²² Ta je slika ovdje bolje pristala, u koliko se ovdje misa shvaća ujedno kao žrtva Crkve, koja Krista i sebe žrtvuje; u toj Crkvi Marija znaменуje i prikazuje neprestanu djelatnost žrtvenog zagovaranja pod uplivom Duha Svetoga.

¹²³ Ali i ovo biva uz bitnu ovisnost od Euharistije, kako to de la Taille temeljito razlaže.

Baveći se dalje »sedmostrukom rijekom milosti u mističnom tijelu« Lingens se iza izvoda o svetoj pričesti vraća k svetoj misi i centralnom položaju svete Euharistije (str. 131). »Po euharističnoj žrtvi oltara našega Krist je Crkvu posvetio kao živi hram svoj. Sad su sva vrela milosti Spasiteljevih otvorena. Poput sedmostruke rijeke, koja razveseljuje grad Božji, sva potječu od oltara, šireći život, spas i plodnost, gdje god toga treba u ovom zemaljskom progonstvu. No među njima se osobito odlikuje obiljem blagoslova svoга nepresahnuli vratak, koji teče u život vječni, presveti oltarski sakrament. Tu se teandrični izvor milosti i života sam ulijeva u nas...«

5. Kako se lijepo slaže s ovom naukom praksa Crkve i vjerne djece njezine, koja svaki dan dapače po mogućnosti svaki čas sve molitve, djela i trpljenja svoja sjedinjuju s euharističnim Srcem Isusovim po bezgrješnom Srcu Marijinu! Pa koliko još treba, da spasonosne istine divnog rimskog misala prijeđu u stalni posjed svih katoličkih bogoslova i dušobrižnika! Veni, Domine Jesu! Adveniat regnum tuum eucharisticum!



Dr. Gregor Rožman — Ljubljana:

Javni in tajni zakonski zadržki.

(Impedimenta matrimonii publica et occulta.)

Summarium. — Quid Cod. I. C. in notione et dispensatione impedimenti publici et occulti novi statuerit, inquiritur.

I. Notio. — 1. Ex Corpore I. C. et praxi S. Poenit. desumpta notio distinguit impedimenta occulta omnino et simpliciter 2. Quae distinctio in can. 1037 omittitur et impedimenta simpliciter occulta pro publicis habentur. Fundamentum novae notionis Codicis est possibilitas probationis in foro externo. Interpretationem hanc veram esse demonstratur a) ex unico fonte ad can. 1037 citato, b) ex usu antiqui iuris, secundum quem impedimentum criminis utroque machinante simpliciter occultum i. e. nonnullis gravibus personis notum, publicum habebatur, c) impedimentum ad forum ext. deductum, quod vero probari non potuit, occultum mansit — nunc unice possibilitas probationis distinguit impedimenta. d) Interpretatio opposita probari non potest. — 3. Hac notione Codicis nonnullae controversiae diuturnae finitae sunt: a) Distinctio inter impedimenta natura sua et de facto publica nullum habet momentum, quia in quovis casu quaestio facti tantum est; b) impedimenta materialiter publica et formaliter occulta ad forum externum pertinent, cum factum impedimentum constituens probari possit. Ignorantia impedimentorum in can. 1018 excluditur; c) etiam quaestio, utrum impedimenta relative (relate ad territorium vel tempus durationis) tantum occulta ad forum internum pertineant necne, generaliter solvi non potest, sed est quaestio facti in casu particulari; d) obligationem sponsorum, ut in examine coram parcho impedimentum occultum revelent, Codex non statuit, nupturientes in foro interno extra-

sacramentali impedimentum occultum revelare non tenentur. Parochus vero in examine separato unicuique sponso occasionem praebere debet, occultum impedimentum confitendi (can. 1020 § 2).

II. **Dispensatio impedimenti publici et occulti.** — A. Quis in Curia Romana potestatem dispensandi habeat. — B. Facultates dispensandi Ordinariorum explicantur. — C. Concurrentibus duobus impedimentis, quorum alterum publicum alterum occultum est, ex stylo Curiae a probatis auctoribus tradito in petitione dispensationis pro foro interno etiam publicum exprimi debet. Ratio huius praescripti non in natura dispensationis secundum Sanchez sed in clausula rescriptis fori interni apponi solita: dummodo aliud non obest canonicum impedimentum, invenitur. Ordinarios etiam stylo Curiae obligari ex can. 42 § 1 probatur. Propter periculum, secretum quin etiam sigillum sacramentale violandi, quando dispensatio pro utroque foro ab Ordinario petitur, authentica declaratio obligationis styli Curiae hac in causa desideratur.

III. a) Convalidatio matrimonii ob impedimentum occultum invalidi fit renovatione consensus privatim et secreto facta; quae renovatio etiam externe saltem actibus, ex quibus internus voluntatis actus cognoscitur, se manifestare debet (arg. ex can. 1135, 1136 § 2, § 3). b) Nullitas matrimonii ob impedimentum occultum declarari non potest.

Za cerkveno pravno teorijo in še bolj za pravno prakso je važna razlika med javnimi in tajnimi zakonskimi zadržki. Vsak spada pred svoj poseben forum in postopanje pri izpregledu ter poveljavljenju zakona je povsem drugačno pri tajnih kakor pri javnih zadržkih. V pojmu javnih in tajnih zadržkov in dosledno s tem tudi v postopanju je uvedel novi kodeks kánonskega prava nemale izpremembe.

I. Pojem javnega in tajnega zadržka.

1. Javen je bil po pravu pred kodifikacijo oni zadržek, ki je bil ali obče znan po svoji naravi t. j. na podlagi občeznanege dejstva, ali pa je bil vsled okoliščin očit ali znan tolikim osebam, da se je moral smatrati za obče znanege; tajen zadržek je bil oni, ki je bil znan ali edino le prizadeti stranki in spovedniku oziroma dušnemu pastirju (omnino occultum), ali pa z ozirom na število celotnega prebivalstva kraja tako omejenemu številu molčečnih oseb (3—8), da ni bila verjetna nevarnost, da bi po njih izvedela zadržek javnost (simpliciter occultum). Ta definicija je bila povzeta iz Corpus Iur. Can., kjer so bili ti pojmi najprej ugotovljeni v kazenskem pravu.¹ Glosa je natančneje opredelila pojme: »governica« (fama), »očito« (manifestum) in »znano« (notorium), ki je ali obče znano (n. facti) ali pa uradno znano (n. iuris). Očito naziva glosa to, kar izhaja od izvestnega avtorja in se da dokazati, a pristavlja tudi: »quandoque dicitur occultum quod potest probari.«² Iz tega dostavka moramo sklepati, da je že tedaj veljal

¹ C. 7 de cohab. cleric. et mul. X III, 2.

² Corp. Iur. Can. una cum glossis, Lugduni 1854, pg 974. »Notorium definitur, de quo Presbyter canonice condemnatur. Occultum quod ab Ecclesia toleratur« (Lucij III. I. 1181).

delikt lahko kot tajen, čeravno je več oseb zanj vedelo (*simpli-citer occultum*). Inocenc III. (l. 1215) natančneje opredeljuje pojem »manifestum«: »*Offensam illam nos rescriberemus intel-ligere manifestam, quae vel per confessionem (glosa: scil. et sententiam), vel probationem legitime nota fuerit, aut evidentia rei quae nulla possit tergiversatione celari.*»³ Na isti način kakor pri deliktih v kazenskem pravu se je pojmovala javnost in tajnost tudi pri zakonskih zadržkih. Aleksander III. (l. 1180) je razsodil, da je zakon neveljaven, ako je zadržek sorodstva (*parentela*) očit in javen, četudi noben tožnik zoper že sklenjen zakon ne nastopa; ni pa verjetno, da bi bilo sorodstvo očitno in javno »*nisi esset in primo vel secundo*«; glosa pa pristavlja, da bi v daljnih kolenih moglo biti sorodstvo javno le vsled govornice (*fama*).⁴ Kar pa zadeva vplivnost govornice, opozarja Inocenc III. (l. 1213), naj se ordinarij na njo le tedaj ozira, kadar jo raznaša resna oseba; ako pa oseba, od katere govo-rica izvira, ni takšna in zadržka na drug način ni mogoče doka-zati, more ordinarij zaročenca sicer opominjati, naj se ne poročita, zabraniti jima zakona pa ne more.⁵ Javnost delikta eli zadržka mora biti dokazana; ako je samo dvomna, še za-radi tega delikti niso očiti.⁶

Tem pojmom je odgovarjala tudi praksa sv. peni-tencijarije, ki je pri dispenzah, katere je podeljevala, razlikovala dvojno klavzulo: »*dummodo impedimentum oc-cultum sit*« in pa »*dummodo impedimentum omnino occultum sit*«. S prvo kvazulo je bila dispensa veljavna, ako tudi je več oseb znalo za zadržek, tako da bi se sicer mogel dokazati, pa vendar ni bilo verjetno, da bi po teh osebah postal obče znan.⁷ Z drugo klavzulo pa je bila dispensa le tedaj veljavna, če je bil zadržek tako tajen, da se ga ni moglo z dvema pričama in ne z drugimi dokazilnimi sredstvi dokazati.⁸ Ta razlika med tajnim in popolnoma tajnim zakon-skim zadržkom je ostala v pravni praksi in v pravni teoriji zastopana od vseh kanonistov prav do objave novega kodeksa.

2. Novi kodeks podaja eksaktnjšo in jasnejšo definicijo, ki je razširila pojem javnega in zožila pojem tajnega zadržka.

³ C. 24 de verb. signific. X. V, 40. Prim. še *ibid.* c. 26.

⁴ C. 3 de divortis X. IV, 19.

⁵ C. 27 de spons. et matrim. X. IV, 1.

⁶ »*Sed cum multa dicantur notoria quae non sunt, providere debes, ne quod dubium est pro notorio videaris habere*« (Alex. III. Archieppo Toletan.) c. 14 de appellationibus X. II, 28.

⁷ Sanchez, *Disputationum de s. matrimonii sacramento libri X. Lib. VIII. disp. 34. n. 55.* (Edit. Lugduni 1669, tom. III., pg. 163). Posebno obsirno in temeljito razpravlja o tem na podlagi najmerodajnejših svedokov, ki so sodelovali pri sv. penitencijariji Benedikt XIV., *Institutiones Ecclesiasticae*, inst. 87, n. 39 sl. (Edit. Tornaci 1855 pg. 894 sl.). Laurentius, *Instit. Iuris Ecclesiast.*, 512.

⁸ Bened. XIV. l. c. pg. 897. Sagmüller, *Kirchenrecht* II³, 137.

»Publicum censetur impedimentum quod probari in foro externo potest; secus est occultum« (can. 1037). Podlaga te definicije je možnost dokaza v zunanjem sodnem ali izvensodnem foru in s tem se je kodeks postavil na drugo stališče kakor starejše cerkveno pravo. Po kodeksu je tajen zadržek oni, katerega je prejšnje pravo nazivalo popolnoma tajen (omnino occultum), ki se ne da dokazati za zunanji forum; zadržek pa, za katerega vedó nekatere resne in molčečne osebe tako, da nikakor ni utemeljena bojazen, da bi ga razglasile, je veljal prej še kot tajen (simpliciter occultum), a je zdaj v smislu kodeksove definicije javen, ker se da dokazati. Definicija kán. 1037 se ozira le na to, ali se zadržek more dokazati (možnost dokazljivosti), ne pa na to, je-li verjetno, da se bo razglasil ali dokazal (verjetnost dokazljivosti). Cerkveno procesno pravo pozna petero vrsto dokazov, ki pa v zakonskem procesu nimajo vsi zadostne dokazilne moči.

Priznava strank (confessio iudicialis can. 1750 do 1751; 1800 § 4, 1836 § 3) nikakor ne more nadomestiti dokazov.⁹ Če stranka tudi pred poroko prizna župniku zadržek, ki je le njej znan, s tem zadržek še ni postal javen, ako ni na razpolago drugih dokazov za zunanji forum; zadržek ostane tajen, ker se ne more na zunaj dokazati. Izvedenci (can. 1792, 1808) se uporabljajo le pri dokazovanju spolne nezmožnosti in neizvršitve zakona (can. 1976—1982). Rekognicija (can. 1806—1811) se bo pri zakonskem procesu le redko kdaj mogla uporabiti v svrhu ugotovitve dokazov. Poglavitna dokaza sta izpovedbe prič (can. 1754, 1983) in pa avtentične listine (can. 1812—1824; 1968 n. 2).

Možnost dokaza je izključena vkljub temu, da nekatere osebe vedo za zadržek, ako imajo dotične osebe pravne razloge, da se pričevanju odrečejo. Na splošno je vsakdo dolžan pričevati resnico na poziv sodnika ali oblastnika; kdor se neupravičeno brani, je kazniv (can. 1766). Upravičeno se morejo pričevanju odreči vsi oni, katere veže naravna, poklicna ali uradna molčečnost, in oni, katerim iz pričevanja preti primerno hudo zlo ali resne neprijetnosti. Takih oseb se k pričevanju ne more prisiliti.¹⁰ Ako bi samo take osebe vedele za zadržek, bi bil ta tajen, ker ni prič za zunanji forum, za katerega morata biti vsaj dve neoporečni priči — le uradna oseba zadoštuje sama kot priča in sicer le glede svojega lastnega uradnega posla (can. 1791). V zakonskih zadevah so sorodniki in svaki sposobne priče (can. 1974), nikakor pa ne more biti soprog priča v zakonski zadevi svojega zakonskega druga, ker je sam stranka.

Da je kodeks v kánonu 1037 podal novo, ožjo definicijo tajnega zadržka, večina dosedanjih komentarjev premalo po-

⁹ Eichmann, Prozessrecht des Cod. Iur. Can. 215.

¹⁰ Eichmann, l. c. 142.

udarja,¹¹ a vendar to novo pojmovanje ni samo teoretično eksaktnejše, ampak je praktično zelo važno. Pravilnost tu podane razlage kánona 1037 podpirajo še sledeči dokazi:

a) Navodilo za razlago kánonov podaja kán. 6. Kánoni, ki vsebujejo staro pravo neizpremenjeno, se morajo razlagati kakor doslej po priznanih kanonistih. V kolikor vsebujejo kánoni izpremenjeno ali novo pravo, se morajo razlagati po smislu svojega besedila. V dvomu, vsebuje-li kánon novo ali neizpremenjeno staro pravo, se naj razlaga ne oddalji od prejšnjega prava. Po besedilu kán. 1037 ni nobenega dvoma, da je definicija javnega in tajnega zadržka nanovo formulirana, da se mora torej razlagati po smislu svojega besedila. To potrjuje še edini vir, ki ga kardinal Gasparri pri tem kánonu citira, namreč S. C. C. Mohiloven, seu Tiraspolen. 9. jul., 10. sept. 1908.¹² Isti vir citira Gasparri tudi v svoji knjigi, kjer se definicija ujema skoraj debesedno s kánonom 1037.¹³ Kakor se vidi, je povzet kánon čisto iz besedila citiranega reskripta S. C. C., katerega navaja Gasparri sam: »Publicum vero hoc in casu haberi (impedimentum) non modo quod notum pluribus est, sed etiam quod in iudicium deduci ac probari quandocumque potest... Communi jurisprudentia receptum est publicum omnino haberi impedimentum, quod, licet actu occultum sit, quandocumque vulgari et probari potest.«¹⁴ V citirani causa Mohiloven. seu. Tiraspolen. gre za to, da se izreče že sklenjen zakon neveljavnim, torej je treba vzrok neveljavnosti (zadržek) točno in strogo dokazati. Zadržek mora biti javen, ker sicer je razprava pred zunanjim cerkvenim forom nemogoča. Javen pa je po trditvi citiranega reskripta ne samo zadržek, ki je znan večjemu številu oseb, ampak sploh vsak, ki se more dokazati v zunanjem foru ne glede na to, je-li večjemu številu oseb znan ali ne; lahko bi bil, kar se tiče znanja, povsem skrit. To opredelbo javnega zadržka, ki je v citiranem reskriptu S. C. C. uveljavljena samo partikularno-pravno za dotični slučaj, je prevzel kodeks v obče cerkveno pravo. Ker pri kánonu 1037 ni citiran noben drug vir, katerih je v Corp. Iur. Can. in raznih reskriptih kongregacij in penitenciarije zelo mnogo, smemo za razlago sicer po sebi čisto jasnega teksta kánona vzeti za

¹¹ Blat, Comment. textus C. I. C. 1920. III/I, 536; Chelodi, Das matr. 1918, 34; Knecht, Grundriß des Ehegesetzes, 1918, 54; Linneborn, Grundriß des Ehegesetzes, 1919, 104; Schäfer, Das Ehegesetz, 1918, 77; Ušeničnik Fr., Past. bog. II, 629. Vsi ti se držijo nove definicije kodeksa; le Leitner (Handbuch d. kath. Kirchenr. Lief. 4, 1921, 182; Kath. Ehegesetz, 1920, 71, 273) se drži definicije starega prava.

¹² A. S. S. XIV. 458—466.

¹³ »Iam vero in casu impedimentum publicum illud intelligitur quod in foro externo probari potest; secus appellatur occultum.« Tractatus canonicus de matrimonio I^o pg. 162.

¹⁴ A. S. S. XIV. 462.

pomoč le citirani vir in moramo zapustiti vso prejšnje tolmačenje pojma javnih in tajnih zadržkov.

b) Doslej je mogel biti tajen in sv. penitenciariji predložen zadržek, dasi je bil 3—5 ali še več osebam znan. Izvzet pa je bil zadržek, izvirajoč iz umora zakonskega druga (*crimen utroque machinante*). Ako je dvoje ali več oseb vedelo za ta zločin, sv. penitenciarija ni sprejela slučaja, pa naj so bile dotične osebe (priče) še tako molčečne in najsi je bila izključena vsaka nevarnost, da bi krivda na smrti soproga postala očita. Zadržek je veljal kot javen. Pri podelitvi dispenze tega zadržka je penitenciarija vedno pristavila kot bistven pogoj veljavnosti izpregleda klavzulo: »*Dummodo omnino occultum sit, quod uterque oratorum in morte dicti mariti machinatus sit, et plane ignoretur quod eius mors inde secuta sit.*«¹⁵ Odločevala je možnost dokazljivosti in foro externo, četudi je bila izključena verjetnost dokazljivosti. Isto načelo je prevzel kán. 1037 za vse zadržke.

c) Tudi doslej je bila možnost dokazljivosti merodajna za to, je-li veljal zadržek kot javen ali tajen, v slučaju namreč, da je bil zadržek že predložen zunanjemu cerkvenemu foru, pa se dokaz ni posrečil. V tem slučaju je ostal zadržek tajen in to celo tedaj, kadar bi se bila oprostilna razsodba izrekla na podlagi lažnjivih dokazov, n. pr. krivih prič ali ponarejenih listin.¹⁶ V kodeksu pa je v vseh slučajih merodajna le možnost dokazljivosti.

d) Nasprotno mnenje, da kodeks v pojmu javnih in tajnih zadržkov ni nič izpremenil, ne drži, ker ni dokazano. Leitner trdi, da velja pojem tajnih zadržkov po kánonu 1037 samo za poveljavljenje zakona, za dispenze tajnih zadržkov, ki jih daje sv. penitenciarija pred poroko, pa veljajo še stari pojmi.¹⁷ Ta trditev pa je čisto samovoljna in z ničemer dokazana. Kánon 1037 ne daje nobenega povoda, razlikovati pojem tajnega zadržka pred sklepanjem zakona in po sklepanju. Sklicevanje na kán. 2197, ki določuje pojme javnega, notoričnega in tajnega delikta ne dokaže ničesar, kajti pojem javnosti in tajnosti za zakonske zadržke je podan izključno le v kánonu 1037. Da pa imajo isti izrazi v drugih panogah prava (n. pr. v kazenskem pravu) nekoliko drugačno vsebino, namigava Gasparri sam, ko pravi: »*quae quidem verba (scil. publicum — occultum) diversum habent sensum in diversa materia.*«¹⁸ V zadevi zakonskih zadržkov je

¹⁵ Gasparri l. c. I. pg 165 sl. Benedikt XIV. l. c. Inst. 87, n. 44 pg 897.

¹⁶ Sanchez, lib. II. disp. 37, n. 12; lib. VIII. disp. 34, n. 56. Gasparri l. c. I. pg 169; Bened. XIV. l. c. Inst. 87, n. 49 pg 901.

¹⁷ Leitner M., Handbuch des kath. Kirchenrechts, Lief. 4. 182, 267. in Lehrbuch des kath. Eherechtes³, 273.

¹⁸ Gasparri l. c. I., pg 162.

edino merodajna definicija kánona 1037, v zadevi deliktov pa kán. 2197. Res je sicer, da je zaradi novega pojmovanja tajnih zadržkov delokrog sv. penitenciarije precej omejen, njene fakultete pa vendar niso postale brezpredmetne glede zadržkov, saj se je število tajnih slučajev najbolj skrčilo s tem, da je kodeks postavil svaštvo na čisto drug temelj kot je bil v prejšnjem cerkvenem pravu, da namreč *ex copula illicita* ne izvira več svaštvo. Slučaji tega nečastnega svaštva so prej tvorili pretežno večino vseh sv. penitenciariji predloženih tajnih zadržkov. Morda bo tudi res, kar Leitner navaja kot utemeljitev svoje trditve, da se skoraj vsak zadržek more dokazati v zunanjem foru, da bi bil torej le redkokdaj kak zadržek še tajej. V tem leži ravno velika in važna izprememba, katero je uvedel kodeks. Nadaljni ugovor, češ, da je praktično zelo težko ugotoviti, je-li mogoče zadržek dokazati ali ne, pač ne more vplivati na interpretacijo kánona 1037. Sicer pa ta ugotovitev ni nič težavnejša kot ona, ki je bila po starem pojmovanju potrebna, koliko oseb namreč je znalo za zadržek in kakšne so bile te osebe, resne, molčečne ali ne, in se je-li bilo bati, da se bo zadržek po njih raznesel med ljudi in tako javen postal. Sedaj potrebna ugotovitev možnosti dokazljivosti in foro externo se zdi celo lažja in preprostejša.

3. S pojmom javnega in tajnega zadržka so v zvezi še druge teoretično zanimive in praktično pomembne kontroverze. Poglejmo, je-li kodeks te kontroverze rešil?

a) Vprašanje, so-li nekateri zadržki že po svoji naravi javni, kakor sorodstvo, svaštvo, duhovno sorodstvo in javna spodobnost, je kodeks rešil s svojo definicijo javnega zadržka v prilog mnenja, ki ga je Scherer¹⁹ zastopal, da je namreč vsakokrat le *quaestio facti*, je-li zadržek javen ali tajej. Že doslej je penitenciarija dajala dispenze zadržkov, katere so kanonisti splošno imeli za javne po svoji naravi, a so bili dejansko tajni.²⁰ Po sedanjem pojmovanju kodeksa se mora v vsakem slučaju posebej dognati, ali se more zadržek in foro externo dokazati ali ne, torej je vsakokrat *quaestio facti*, je-li zadržek javen ali tajej. Vkljub temu namreč, da so dejstva, iz katerih zadržki izhajajo, vknjižena v župnijskih maticah in je s tem podan že dokaz pro foro externo tako, da so take zadržke imenovali javne po svoji naravi, so vendar

¹⁹ Scherer, Handbuch des Kirchenrechtes, II, 261. opomba 17. Sicer govori kán. 1971 § 1, n. 2. o zadržkih »*natura sua publicis*«, a v zvezi s kán. 1037 pomeni: »*impedimentum natura sua publicum (potest dici) illud, quod potest probari in foro externo et cuius divulgatio est certa aut natura sua seu regulariter certo oritura cum scandalo.*« (Jos. Noval, Comment. Codicis J. C. Lib. IV. 1920, 570.)

²⁰ Haring, Die seelsorgliche Behandlung geheimer Ehehindernisse. Theol. prakt. Quartalschrift 58 (1905), 68, opomba 8.

možni slučaji, da je dokazila uničila kakšna nezgoda, ali pa da podatki iz kakršnegakoli vzroka niso bili vpisani. Pri sorodstvu iz nezakonskega rojstva navadno ni mogoč dokaz iz rojstne knjige, ker je nezakonski oče le v zelo redkih slučajih vpisan. Razlikovanje javnih zadržkov v javne po svoji naravi in v dejansko javne, praktično nima več pomena, ker odločuje vedno le dejanska javnost oziroma tajnost, zato tudi ni nobenega razloga, da bi se to razlikovanje v pravni teoriji še nadalje obdržalo.

b) Druga kontroverza se suče okrog vprašanja, je-li materialno javen a formalno tajen zadržek res tajen v tem smislu, da spada zgolj pred notranji forum. Zadržek more biti na dva načina materialno javen a formalno tajen. Prvič tako, da je dejanje, iz katerega zadržek izhaja, n. pr. umor zakonskega druga, sicer javno, a ljudje so splošno prepričanja, da dotičnik za dejanje ni odgovoren, n. pr. da je izvršil uboj v upravičenem silobranu, ali da se je zgodil umor slučajno, brez namena. Po mnenju Benedikta XIV. spada na ta način formalno tajen zadržek pred notranji cerkveni forum.²¹ Po kodeksovi definiciji je zdaj vprašanje samo to, se-li more dejanje (umor) dokazati v zunanjem foru; ljudsko mnenje pride v poštev le, v kolikor more služiti v pokrepitev dokaza krivde ali nedolžnosti. — Drugič je tak slučaj podan, ako je dejanje sicer javno, ni pa znano, da izvira iz njega zadržek (*ignorantia iuris*). Benedikt XIV. pod prisego zatrjuje, da se je za časa njegovega uradovanja pri sv. penitenciariji vedno gledalo le na to, če je zadržek materialno tajen; ako to ni bil, se na zgolj formalno tajnost (*ignorantia iuris*) ni oziralo, zadržek je spadal v zunanje cerkveno področje.²² Gasparri pa našteva 15 priznanih avtorjev, med njimi več bivših uradnikov penitenciarije, ki trdijo nasprotno.²³ Iz odgovorov sv. penitenciarije pa se dá posneti, da smatra materialno javen a formalno tajen zadržek javnim,²⁴ vkljub temu pa je nasprotno mnenje, ki ga je zastopalo mnogo uglednih kanonistov, še verjetno (*probabilis sententia*).²⁵ Kodeks te kontroverze ni izrecno rešil, ker bi se tak slučaj nepoznanja zadržka sploh ne pripetil, ako se izpolni kánon 1018, ki ukazuje, naj župniki vernike primerno pouče tudi o zakonskih zadržkih.²⁶ Zdi se mi, da moremo kontroverzo rešiti, ako primerjamo kánona 1036 in 1037. Zakonski zadržek je okoliščina, ki zakon samo prepoveduje ali pa sploh onemogočuje, da bi se sklenil veljaven zakon (c. 1036). Javen zadržek pa je oni, ki se more dokazati v zunanjem foru. Kaj

²¹ Inst. 87 n. 48 l. c. pg 899 sl.

²² *ibid.* pg 900 sl.

²³ l. c. 168, opomba 1.

²⁴ S. C. C. 29. jan. 1881. A. S. S. XIV, 158.

²⁵ Benedikt XIV, Inst. 87, n. 42 l. c. pg 895 sl.

²⁶ Blat, Comment. textus Cod. lur. Can. Lib. III. pars I. 709.

naj bo dokazljivo? Pač le dotična okoliščina, ki tvori materialno plat zadržka, ne pa poznanje pravnega učinka, ki izvira iz dokazane okoliščine (formalna plat zadržka). Iuris ignorantia ne pokrije zadržka z nedokazljivostjo, ampak samo facti ignorantia. V praksi pa bi se smela poslati prošnja za dispenzo takega zadržka sv. penitenciariji, a omeniti se mora v prošnji, da je zadržek samo formalno tajen, sicer bi bila dispenza gotovo neveljavna. Penitenciarija bo potem odločila, spada li zadržek v njeno kompetenco ali pa pred zunanjim forum.

c) Tretje vprašanje zadeva zadržke, ki so samo relativno tajni. Relativnost je ali krajevna ali časovna. Krajevno relativno tajen je zadržek tedaj, če v kraju, kjer stranka biva in za dispenzo prosi, zadržek nikomur, razen stranki sami, ni znan, pač pa je znan tam, kjer se je izvršilo dejanje, ki je podlaga zadržka (nezakonsko rojstvo, hudo delstvo prešuštva ali umora zakonskega druga). Benedikt XIV. navaja mnenje Navarrovo, da sme spovednik podeljeno dispenzo le tedaj izvršiti, ako je bila okoliščina relativne tajnosti v prošnji navedena.²⁷ Seveda, če je potem sv. penitenciarija prošnji ugodila, je za podani slučaj vprašanje partikularno rešeno, ne pa še obče veljavno. Po definiciji kodeksovi soditi, se to vprašanje ne more obče veljavno rešiti, ampak je v vsakem slučaju posebna quaestio facti, namreč, ali se more zadržek in foro externo dokazati ali pa ne. Po prejšnjem pravu je veljal krajevno tajen zadržek za javnega, ako se je bilo bati, da se bo sklepanje zakona na onem kraju, kjer je bil zadržek znan, zaznalo, ali pa obratno, da bo zadržek na kraju poroke postal znan.²⁸ Zdaj odpade to vprašanje, ker pride v poštev le možnost dokazljivosti, ne pa verjetnost (probabilitas). V današnjih razmerah, ko je uradno občevarje med posameznimi ordinariji celega sveta brez posebnih težkoč mogoče, se more samo krajevno tajen zadržek vedno tudi dokazati — je torej javen. V dvomu pa se mora slučaj dobro opisati v prošnji na penitenciarijo in pri izvršitvi eventualno dane dispenze se mora natančno paziti na klavzule odgovora.

Časovno relativno tajen je zadržek, ki je bil nekoč javen, a se je tekom let pozabil in tako postal tajen. Ali velja tak zadržek kot tajen, spadajoč le v notranji forum? Marcus Paulus Leo poroča, da je sv. penitenciarija izpregledala zadržek kot tajen po preteku desetih let, ker čas vse »požre« in dolgotrajnost vse izbrše iz spomina ljudi.²⁹ Tudi to mnenje se na podlagi kánona 1037 ne more na splošno vzdr-

²⁷ Inst. 87. n. 46 l. c. pg 898 sl. Gasparri brez svoje pripombe citira dobesedno besede Benedikta XIV. ter se jim priključuje l. c. 166 sl.

²⁸ Scherer, l. c. II. 452, opomba 1.

²⁹ Cit. Benedikt XIV. l. c. n. 47. pg 899.

ževati, ampak v vsakem posameznem slučaju je treba dognati, ali se more zadržek in foro externo še dokazati ali ne. Ako je čas vsa dokazila uničil (n. pr. smrt prič, ugonobitev listin), je postal zadržek res tajen, ker se v zunanjem cerkvenem področju ne more dokazati; ako pa so dokazila še na razpolago, je ostal zadržek tudi po preteku še tako dolge dobe javen.

d) Končno je kontroverzno še vprašanje o dolžnosti poročencev, priznati tajen zadržek. Ugotoviti se more tajen zadržek v spovedi ali izven spovedi. Dolgotrajna je kontroverza, ali ima zaročenec dolžnost, priznati tajen zadržek izven spovedi tudi tedaj, če mora s tem odkriti svoj lasten greh (prešuštvo, soprogo - umor). Sanchez je trdil, da je dolžan priznati zadržek, četudi bi bil difamatoričen, in sicer ad periculum animae vitandum, ali pa mora opustiti nameravani zakon.³⁰ Njemu je sledila starejša kanonistična doktrina. Benedikt XIV. je zaukazal, da mora župnik ženina in nevesto vsakega samega in posebej izprašati o morebitnih zadržkih,³¹ in je škofom naročil, da se morajo pri kanonični vizitaciji o tem prepričati, če župniki res tako postopajo.³² Ta praksa se je v mnogih škofijah uvedla, na splošno pa ne. Zaročencema pa s tem ravno ni bila naložena stroga dolžnost, da morata eventualen tajen zadržek priznati pri tem izpraševanju, a dana jima je bila priložnost, da sta mogla zadržek povsem tajno odkriti župniku izven spovedi. Pač ju je župnik moral opozoriti na njuno dolžnost, da tajen zadržek, če se katerega zavedata, priznata vsaj spovedniku ali pa sama prosita za dispenco. Tako se je utrdilo Sanchezu nasprotno mnenje, da zaročenci niso dolžni priznati ravno pri izpraševanju tajnih zadržkov.³³ Radi teh razdvojenih mnenj je Haring izrazil željo, da bi se ob kodifikaciji cerkvenega prava podala avtentična odločitev.³⁴ Kaj torej določa o tem vprašanju kodeks?

Kánon 1020 § 2 naroča župnikom, naj ženina in nevesto tudi posamič in previdno vprašajo po morebitnih tajnih zadržkih in o tem, če-li neprisiljeno in prostovoljno sklepajo ta zakon. Župnik torej ima dolžnost vsakega posamič vprašati in mu dati priložnost, da razkrije tajne zadržke. Seveda ga mora tudi opomniti na dolžnost, priznati vse mu znane zadržke. Da pa jih mora priznati ravno pri izpraševanju, tega kodeks nikjer ne zahteva. Blat pravi v svojem komentarju k temu kánonu: »Quo in examine sponsi manifestare debent

³⁰ Lib. III. disp. 14 n. 2 l. c. tom. I pg. 226

³¹ Ep. encycl. Nimiam licentiam, 18. maii 1743 (Collect. C. de Prop. F. n. 343).

³² Constit. Firmandis, 6. nov. 1744 (Collect. C. de Prop. F. n. 348).

³³ Posebno zagovarja to teorijo med drugimi Müllendorf-Reuter, Der Beichtvater in der Verwaltung seines Amtes, Regensburg 1901^o, 497.

³⁴ Theol. prakt. Quartalschrift 58 (1905), 74.

ex gravi obligatione ad periculum animae vitandum, impedi-
 menta etiam occulta et diffamantia, nisi forte jam obtinuerint
 dispensationem ab illis.³⁵ Toda ne more se zaročencu nalo-
 žiti dolžnosti, da mora zadržek, posebno če je zvezan z grehom
 ali je sicer nečasten, odkriti izven spovedi, zadostuje popol-
 noma, da ga prizna in foro sacramentali. Če je torej zadržek
 že povedal spovedniku, ali pa če ima resen namen ga šele
 razkriti spovedniku tako pravočasno, da dobi dispenzo še
 pred nameravano poroko, popolnoma zadosti svoji dolžnosti
 in ni treba zadržka razkriti pri izpraševanju. Celo v smrtni
 nevarnosti, ko ob pomanjkanju drugih dokazov kánon 1019
 § 2 zahteva razodetno prisego ženina in neveste, ni treba od-
 kriti tajnega zadržka izven spovedi, če ga je odkril spoved-
 niku, ki mu v tem slučaju more dati in foro interno dispenzo
 (kán. 1044).

Ako pa zaročenec pri izpraševanju pred župnikom brez
 prič prizna tajen zadržek, ne pomeni ta priznava isto kot con-
 fessio iudicialis v smislu kán. 1751 in ne tvori dokaza za
 zunanji forum. V izpraševalni zapisnik se taka tajna izjava ne
 sme protokolirati, ker se mora tajnost strogo čuvati.³⁶

Izrecno pa nalaga kodeks vsem vernikom dolž-
 nost, da morajo župniku ali ordinariju še pred poroko od-
 kriti eventualno znane zadržke (kán. 1027). Saj je namen
 oklicev ta, da javnost izve za nameravano poroko in da more
 vsak zadržek, za katerega morda ve, pravočasno prijaviti. Kako
 naj župnik postopa, če izve med oklici za kakšen zadržek,
 pove kánon 1031 § 2. Ako je zadržek tajen, se morajo
 oklici izvršiti, ker se na zunaj nikakor ne sme zaznati tajna
 ovira, poroka pa se ne sme izvršiti, dokler zadržek ni zakonito
 odpravljen. Ako pa je zadržek javen in je bil odkrit, preden
 se je z oklici začelo, se mora z oklici čakati dotlej, da se dobi
 dispenza; ako pa se zazna zadržek med oklici, naj se oklici redno
 končajo, s poroko pa se mora čakati do izpregleda zadržka.³⁷

II. Izpregled javnih in tajnih zakonskih zadržkov.

Pri dispensaciji je razlika med javnimi in tajnimi zadržki
 najbolj očitvidna, ker vsaka vrsta pride pred drug cerkven

³⁵ l. c. 514.

³⁶ Nedokazana se mi zdi trditev Leitnerjeva, da se more za-
 držek dokazati tudi z neoporečno priznavo in da torej pojem »tajen«
 glede fakultet sv. penitenciarije v kodeksu nikakor ni izpremenjen.
 (Eherecht³, 273). Ravno v zakonskih zadevah priznanje prizadetih strank
 ne nudi zadostnega dokaza in foro externo brez drugih dokazov,
 ki priznavo strank podpirajo. Glede fakultet v zakonskih zadevah je
 pa kodeks z novo formulacijo pojma »javen«
 in »tajen«
 delokrog sv. penitenciarije brez dvoma precej izpremenil kakor sem zgoraj dokazal.

³⁷ Ta drugi slučaj je kodeks pridelal prvemu, ki je povzet iz ep.
 encycl. Bened. XIV, Nimiam licentiam 18. maii 1743.

forum. Delitev cerkvene oblasti v zunanji in notranji forum je božjega izvora, vsaj v kolikor se tiče zakramentalnega fora. Sodni uradi rimske kurije niso bili strogo ločeni pod tem vidikom; šele Pij X. je l. 1908 izločil iz področja sv. penitenciarije vse javne zakonske zadržke ter ji poveril dispenciacijo izključno le tajnih zadržkov. S tem sta pri rimski kuriji strogo ločeni dispenciacijski oblasti zunanjega in notranjega fora, dočim pa ta delitev pri škofijskih kurijah še ni izvedena, kar povzroča nekaterikrat prosilcem oziroma spovedniku težkoče.

A. Dispenciacijske oblasti za zunanji forum, t. j. za javne zadržke, so kongregacije, in sicer pridejo v poštev štiri: 1. S. C. S. Officii kot vrhovna čuvarica pravovernega nauka katoliške cerkve ima pridržane one zakonske zadržke, ki so v zvezi z verskimi vprašanji, to so: mixta religio, disparitas cultus in privilegium Paulinum. Izpreglede teh zadržkov za vse katoličane bodisi latinskega bodisi orientalskega obreda, more dati le ta kongregacija, ako po lastnem preudarku zadeve ne odstopi kaki drugi kongregaciji ali pa rimski roti (kán. 247). 2. S. C. de Religiosis je kompetentna v vseh zadevah redovnih oseb. V zakonskih zadevah nima direktne dispenciacijske oblasti, ampak samo indirektno pride tudi tukaj do veljave; ko namreč dispencira kaki redovni osebi preproste ali slovesne obljube, potem izgine s to dispenco obenem tudi iz obljub izvirajoči oviravni ali razdiravni zadržek (kán. 251, 640 § 1, n. 2, 648). 3. S. C. pro Ecclesia Orientali je kompetentna glede dispenze javnih zadržkov za vse katolike vzhodnih obredov, izvzemši le one, ki spadajo pod S. C. S. Officii (kán. 257). 4. S. C. de Sacramentis pa je redna dispenciacijska oblast za vse druge javne zadržke (kán. 247). Izpregledi zadržkov vladarjem, predsednikom ljudovlad in družinskim članom obojih so pridržani kot causae maiores papežu (kán. 220; S. C. de Sacr. 7. III. 1910, A. A. S. II, 147).

Za tajne zadržke je izključno le sv. penitenciarija kompetentna dispenciacijska oblast za vse katoličane³⁸ in za zakramentalni ter izvenzakramentalni notranji forum (kán. 258 § 1.).

Ob izpraznitvi svete stolice obdrže vse kongregacije svoje redne fakultete, a važnejših poslov, ki se mo-

³⁸ Ali je sv. penitenciarija kompetentna tudi za katoličane vzhodnih obredov, iz kodeksa ni razvidno. Po kán. 257 ima Congr. pro Eccl. Orient. za katoličane vzhodnih obredov vse oblasti, kateri imajo za katoličane latinskega obreda druge kongregacije. Pred kongregacije spadajo le javni zadržki; tajni pa izključno pred tribunal penitenciarije. Sodne oblasti penitenciarije ni deležna nobena kongregacija. Prim. Blat l. c. 275 sq. Na drugi strani pa velja kodeks le za latinsko cerkev, razen v stvareh, ki po svoji naravi zadevajo tudi vzhodne cerkve (kán. 1). Ali je ločitev kompetence za zunanji in notranji forum pri rimski kuriji taka zadeva? F. Ušeničnik (Past. boğ. II, 622) pripisuje Congr. pro Eccl. Orient. kompetenco tudi za tajne zadržke.

rejo odložiti, naj ne rešujejo med sedisvakanco; izrednih fakultet pa ne smejo rabiti, istotako ne reševati zadev, za katere se mora imeti predhodno papeževo odobrenje. Sv. penitenciarija pa obdrži in izvršuje vse svoje fakultete.³⁹

Zadržke cerkveno pravnega izvora, katere edino more človeška oblast izpregledati, deli kánon 1042 v zadržke težje in lažje vrste (*gradus maioris et minoris*). Zadržki lažje vrste so: sorodstvo v 3. kolenu postranske črte; svaštvo v 2. kolenu postranske črte; javna spodobnost v 2. kolenu; duhovno sorodstvo; hudodelstvo neutro machinante, t. j. prešuštvo z medsebojno obljubo zakona ali s poskusom zakona. Vsi drugi zadržki so težje vrste. Iz besedila kánona ni jasno, ali prišteva sem tudi oviralne zadržke (*votum simplex, mixta religio* in *event. cognatio legalis*). Po besedni razlagi, bi morali misliti, da spadajo oviralni zadržki k težji vrsti, kajti kánon rabi splošno izraz *impedimenta* in ne pristavlja določila »*dirimentia*«. Zato zastopajo nekateri kanonisti mnenje, da prišteva kodeks oviralne zadržke k težji vrsti, to je k tistim zadržkom, katere cerkvena oblast izpregleda le iz zelo tehtnih vzrokov.⁴⁰ Drugi zopet so nasprotnega mnenja in ne razlagajo kánona strogo po besedilu, ampak po smislu. Kánon našteva med zadržki lažje vrste zgolj razdiralne, ima torej samo te pred očmi, in se na oviralne pri tej delitvi sploh ne ozira, saj njih razdelitev z ozirom na dispENZABILITETO ni tolikega pomena, ker veljavnosti zakona ne izključujejo. Ta razlaga je podprta z dekretom S. C. Cons. in je verjetnejša.⁴¹ Praktični pomen te razdelitve je v tem, da je dispensa zadržka nižje vrste veljavna v kljub neresničnim navedbam v prošnji (*obreptio*) in v kljub temu, da so se zamolčale resnične razmere (*subreptio*). Veljavna je dispensa celo, ako bi bil edini v prošnji navedeni vzrok (*unica causa finalis*) za dispenzo neresničen (kán. 1054). V vseh teh slučajih ni treba nove dispenze, kar je potrebno, ako se take napake pripetijo v prošnji za izpregled zadržka težje vrste.

B. Olajšane so prošnje za dispenzo, ker morejo tudi ordinariji dajati dispenze tako na podlagi občega prava⁴²

³⁹ Constit. Pii X. Vacante Sede Apostolica, 25. dec. 1904, Cor. Iur. Can. Docum. I. n. 24, 25.

⁴⁰ Eichmann, Das kath. Mischehenrecht, 22; Linneborn l. c. 120, opomba 2.

⁴¹ A. d. Rösch v Archiv f. k. Kirchenr. 1921, 170. Tim. Schäfer, Das Eherecht nach dem Cod. Iur. Can. 277 sl, citira dekret S. C. Cons., ki v izrazu *impedimenta maioris gradus* ne vključuje oviralnih zadržkov, ampak jih loči: *dispensare valeant ab impedimentis maioris gradus... necnon ab impedimento mixtae religionis* (A. A. S. X [1918], 191). Blat (l. c. 540 sl.) in Haering (Das Eherecht auf Grund des Kodeks v Theol. prakt. Quartalschrift 71 [1918] 28 se izražata bolj neodločeno.

⁴² Kán. 1043—1046. Razlago glej Ušeničnik Fr. Past. bogosl. II. 623 ss. V zakonske zadeve posega tudi kán. 1313, ki daje ordinarijem pra-

kakor tudi na podlagi posebnih fakultet. S. C. C. je z dekretom »Proxima sacra« 25. aprila 1918⁴³ preklicala vse posebne fakultete, katere so škofje redno dobivali, ker so vsled novega kodeksa nepotrebne. Res je kodeks popolnoma zadovoljivo rešil takozvani casus perplexus, ki je povzročal mnogo težkoč v teoriji in praksi, ter je s tem pač zmanjšal potrebo posebnih fakultet, a dosedanja izkušnja je vendar pokazala, da je le pretežko v vsakem slučaju se obračati v Rim za izpregled. Na prošnjo ordinarijev se je pričel izdelavati nov kodeksu prikrojen formular fakultet,⁴⁴ ki se je ordinarijem objavil v jeseni 1922.

S. C. de Sacramentis je dala ordinarijem glede javnih zadržkov sledeče fakultete:

1. Izpregledati vse zadržke lažje vrste (kán. 1042) in pa oviralni zadržek preprostih obljub (kán. 1058). To dispenzo smejo ordinariji podeljevati iz pravičnega in pametnega razloga, morejo izvesti tudi sanatio in radice.

2. Izpregledati te-le zadržke težje vrste: a) sorodstvo v drugem in v tretjem kolenu v zvezi s prvim, ako se od izpregleda ni bati pohujšanja in začudenja ljudi; b) sorodstvo v 2. kolenu postranske črte; c) svaštvo v 2. kolenu v zvezi s prvim, ali v čistem prvem postranske črte; è) javno spodobnost v 1. kolenu, če le ni nobenega dvoma, da bi en sprog mogel biti potomec drugega soporočenca. Ta pravica pa ni neomejena kot ona pod 1., ampak se sme uporabljati le »ex gravi urgente causa quoties periculum sit in mora et matrimonium nequeat differri usque dum dispensatio a Sancta Sede obtineatur«.

V zelo nujni sili, ko se zadržek odkrije šele, kadar je že vse pripravljeno za poroko in se ta brez verjetne nevarnosti velikega zla ne more odgoditi, more škof dispensirati vse zgolj cerkvenopravne zadržke, izvzemši mašniški stan in svaštvo v ravni črti že po kánonu 1045 § 1. Fakulteta S. C. de Sacramentis pa je širša v tem smislu, da ni treba za uporabo fakultete tako nujne sile, ampak da zadostuje nevarnost, ki bi sledila iz odlašanja poroke, in ta more biti materialna škoda ali pa, kar posebno pride v poštev, moralna (dušna) škoda, n. pr. bližnja priložnost v greh. Tudi ni treba, da bi se bil zadržek odkril šele, ko je prepozno prositi v Rim za dispenzo, zadržek je lahko znan že prej. Sicer ni treba vsakokrat prositi kongregacije zakramentov za dispenzo, ker imajo tudi apostolski nunciji fakulteto, da smejo za določeno število slučajev ex gravi causa izpregledati vse cerkvenopravne zadržke, iz-

vico izpregledati ozir. izpremeniti zasebne obljube. Ako se izpregleda obljuba začasnega devišstva, se ne oženiti, sprejeti višje redove, vstopiti v redovno kongregacijo, izgine tudi oviralen zakonski zadržek.

⁴³ A. A. S. X (1918) 191.

⁴⁴ A. A. S. XIII (1921) 134.

vzemši v kán. 1045 omenjenih dveh.⁴⁵ Glede števila zadržkov pa je od kongregacije podeljena fakulteta ožja kot v kán. 1045 § 1 dana oblast, ker se nanaša le na zadržke, ki so v formularju našeti.

3. Ob kanonični vizitaciji in ob misijonih more ordinarij izpregledati iste zadržke, a le onim osebam, ki žive v konkubinatu, da ob tako milosti polnem času končajo grešno razmerje. Izvrševanje teh fakultet more škof tudi drugim duhovnikom stalno poveriti.

S. C. S. Officii pa podeljuje ordinarijem fakulteto izpregledati ovralni zadržek *mixtae religionis* in razdiralni *disparitatis cultus*, pri obeh se pa morajo strogo ravnati po predpisih kodeksa za mešane zakone. Izključena je vsaka dispensa za zakon z židovsko ali muslimansko osebo. Tudi to fakulteto more škof subdelegirati, a če gre za *sanatio in radice*, le župnikom, in sicer za vsak slučaj posebej.

Te fakultete za zunanji forum veljajo od leta 1922. do onega leta, ko je škof dolžan poslati svoje poročilo sveti stolici (kán. 340). Ob tej priliki prosi za podaljšanje fakultet, ki se mu podeli za prihodnje petletje.⁴⁶

Za notranji (zakramentalni in izvenzakramentalni) forum pooblašča sv. penitenciarija ordinarije, da smejo izpregledati pred poroko in tudi za poveljavljenje zakona tajen zadržek *criminis, dum modo sit absque ulla machinatione*. To fakulteto sme ordinarij pro foro sacramentali trajno poveriti kanoniku penitenciariju in dekanom, drugim spovednikom pa samo za posamezne slučaje. Iz posebnih vzrokov more škof nekaterim spovednikom v škofiji to fakulteto poveriti tudi za daljšo dobo, a vedno le za izključno uporabo pri spovedi.⁴⁷

C. Kadar obstojata v istem slučaju dva zadržka, eden javen, drugi pa tajen, se mora za javen zadržek prositi v zunanjem foru dispenze, za tajen pa v notranjem foru, a v tej prošnji se mora omeniti tudi javni zadržek, in da se je zaprosila oziroma že dobila dispensa in foro externo, sicer je dispensa tajnega zadržka neveljavna. Tako uče vsi kanonisti in se pri tem sklicujejo na *stylus Curiae*, nobeden pa ne citira nobenega uradnega vira. Zaradi nevarnosti, da se na ta način krši stroga spovedna ali pa tudi le naravna molčečnost, so praktiki že zdavnaj predlagali, da

⁴⁵ Index facultatum, quas, pro locis missionis suae Nuntii, Internuntii et Delegatis Apostolicis penes Civitates seu Nationes, post Codicis Iur. Can. publicationem tribuere SSmus Dominus Noster decrevit, nr. 30. — Tekst v Nouvelle Revue théologique Tom. 48, Louvain 1921, 38 ss.

⁴⁶ Besedilo teh fakultet glej Ljublj. škof. list 1922, št. 8.

⁴⁷ Besedilo v Nouvelle Revue théologique Tom. 50, Louvain 1923, 129 sl., in Ušeničnik Fr. I. c.

bi se ta nepraktična zahteva opustila in se tako postopek poenostavil.⁴⁸

Ali je kodeks v tem kaj izpremenil? Nikjer izrecno tega postopanja ne predpisuje, ampak v kán. 42 na splošno določa, da zamolčanje resničnih podatkov (*subreptio*) v prošnji ne vpliva na veljavnost reskriptov, »*dummodo expressa fuerint quae de stylo Curiae sunt ad validitatem exprimenda*«. Ta pogoj je bistven za veljavnost reskripta (kán. 39). Kaj pa mora biti po *stylus Curiae ad validitatem* v prošnji navedeno, tega kodeks ne pove; torej se moramo ozirati le na to, kar zahtevajo priznani kanonisti, ki majo pri rimski kuriji veljavo.

Sánchez⁴⁹ utemeljuje to zahtevo s trditvijo, da se morajo vsi v istem slučaju obstoječi zadržki predložiti papežu, ki ima oblast jih izpregledati. Oba zadržka da morata biti znana sv. penitenciariji, ki dispencira *consultatione habita cum Pontifice* in preišlja, ali bi ob konkurenci dveh zadržkov bilo primerno podeliti dispenco ali pa ne, in tako se papeževemu mišljenju ne izvrši nič nasprotnega. Ta razlog pa nikakor ni prepričevalen. Ako je javen zadržek predložen oblastvu za zunanji forum, ki v papeževem imenu dispencira, tajni zadržek pa sv. penitenciariji, ki istotako v papeževem imenu dispencira, sta pač oba zadržka zadostno predložena najvišji cerkveni instanci. Ker pa je razlika med javnim in tajnim zadržkom tako važna, da spada vsak pred svoj, od drugega strogo ločen forum, se ta slučaj ne da primerjati onemu, v katerem obstajata dva zadržka, ki sta oba javna ali pa oba tajna in spadata oba pred isti forum. Ker je v tem slednjem slučaju dispensa od enega zadržka neveljavna, ako se tudi drugi ni predložil, in je treba nove prošnje, se iz tega samoposebí nikakor ne da izvajati, da je enako postopati tudi v našem slučaju, ko ima vsak zadržek svoj lasten, neodvisen forum. Sv. penitenciarija nikakor ni vezana na ukrepe oblastev zunanjega fora. Sánchez sam citira pet kanonistov, ki so nasprotnega mnenja.⁵⁰

V prošnji na sv. penitenciarijo se mora navesti tudi javni zadržek iz tega vzroka, ker penitenciarija pristavlja v svojih pismih klavzulo: »*dummodo aliud ipsi non obstat canonicum impedimentum*«,⁵¹ ki izraža bistven pogoj veljavnosti dispenze. Ako se je v prošnji javni zadržek zamolčal, je izpregled tajnega zadržka zaradi te klavzule ničeven. Če bi pa reskript te klavzule ne vseboval, bi bila dispensa veljavna, akoravno bi se bil javni zadržek zamolčal. Zamolčati bi se pa moral tedaj, kadar bi se brez kršenja

⁴⁸ Haring l. c. 81 sl.

⁴⁹ Lib. VIII. disp. 23, n. 7, 8 l. c. pg 104 sl.; disp. 25, n.11 l. c. pg 114.

⁵⁰ Navarrus, Enriquez, Zanallos, Manuel, Vega; l. c. Tom. II., pg. 103.

⁵¹ Leitner, Eherecht 310 sl. objavlja besedilo takega reskripta. Isto klavzulo omenja tudi Gasparri l. c. I, 276.

spovedne molčečnosti ne mogel omeniti. Te nevarnosti zdaj po preureditvi rimske kurije ni več, ker penitenciarija nima za zunanji forum nobene oblasti več. Če se prositelj hoče poslužiti v Rimu posredovanja agenta, se tajnost ne more kršiti, če se pri tem ravna po navodilih sv. penitenciarije, da pošlje prošnjo v zapečatenem ovoj na agenta, katerega mora ta nedotaknjena oddati na naslov.⁵²

Težavnejše je varovati absolutno tajnost, ako se prosi za dispenco obeh zadržkov ordinarij, kadar ima ta potrebne dispenciacijske fakultete in sam ali po generalnem vikarju upravlja obojni forum. Da se spovednik ali dušni pastir izogne vsaki nevarnosti, kršiti spovedno molčečnost, dajejo kanonisti razna navodila. Edini varen in pravilen način prositi dispenco je ta, da pošlje spovednik prošnjo za izpregled tajnega zadržka, z navedbo tudi javnega zadržka, n a r a v n o s t sv. penitenciariji v Rim; prošnjo za dispenco javnega pa ordinariju. Noben drug način ne zasigura absolutne tajnosti.⁵³

Pojavilo se je tudi mnenje, da škofov ne veže stylus Curiae, ampak da je merodajen le za rimske oblasti.⁵⁴ G a s p a r r i pa na temelju izjave sv. penitenciarije z dne 1. junija 1858 odločno trdi, da je vsakdo, ki dispencira vsled i n d u l t a, vezan na stylus Curiae in na vsa pravila, po katerih se ravna rimska kurija, ki je indult podelila.⁵⁵ W e r n z pa uči, da se morajo ordinariji tedaj, kadar na podlagi od svete stolice podeljenih fakultet izpregledujejo zakonske zadržke, ravnati po vseh pravilih, katerih se drži rimska kurija in povrh še posebnih navodil, če so jim bila katera dana; ako pa dispencirajo na podlagi redne svoje oblasti, in rigore iuris niso vedno in absolutno vezani na stylus Curiae.⁵⁶ V kodeksu nudi kánon 42, § 1. pojasnilo k tej kontroverzi. Po njem so reskripti le veljavni, ako je bilo v prošnji navedeno vse, kar stylus Curiae za veljavnost zahteva. Kánon govori na splošno o reskriptih, torej meni tudi reskripte ordinarijev in ne samo one rimskih oblasti (prim. kán. 36), potemtakem je stylus Curiae obvezna norma tudi za ordinarijeve reskripte. Indult, katerega je dala sv. penitenciarija, sicer ne omenja te zahteve, a iz tega se še ne da sklepati, da ni potrebno to, kar sledi iz kánona 42. Nekoliko čudno je res, da kodeks te kontroverze ni končal z jasno odločbo. Ali pa morda kodifikatorji nasprotnega mnenja niti niso resno upoštevali? Po vsem torej je edino varni način pri javnem in tajnem zadržku,

⁵² Normae communes d. 29. junii 1908 IX, n. 10. (Leitner, De Curia Rom. 1909, 48) Leitner, Eherecht², 309, opomba 1.

⁵³ Haring l. c. 80, citira več drugih avtorjev, ki priporočajo isti način.

⁵⁴ Scherer l. c. 477 opomba 110, 479; Haring, Kirchenrecht², 556.

⁵⁵ l. c. I. 310.

⁵⁶ l. c. 533; 501 opomba 95.

poslati prošnjo za notranji forum z omembo javnega zadržka v vsakem slučaju naravnost v Rim, prošnjo za zunanji forum pa pristojni kongregaciji ali pa ordinariju, če ima potrebne fakultete. Kadar pa se z dispenzo mudi in ima ordinarij fakultete tudi za notranji forum, pa ostanejo stare težkoče. Zato je prav zelo želeli avtoritativne razlage, ali se res mora v vsakem slučaju javni zadržek omeniti v prošnji notranjega fora.

Dispenza, dana za notranji forum, omogoči pred Bogom in vestjo absolutno veljaven zakon in se ne da več preklicati. Ako pa že izpregledani tajni zadržek postane pozneje javen, ostane zakon seveda v resnici veljaven, a pred cerkveno in ljudsko javnostjo je neveljaven, torej nekako *non matrimonium putativum*. Notranja veljavnost zakona se mora tudi na zunaj dokazati.⁵⁷ Ta dokaz pa je edino izpregledni reskript ali pa uradna zabeležka dane dispenze. Ako je bil dan izpregled in *foro sacramentali*, onemogočuje spovedna molčečnost spovedniku vsak zunanji dokaz, stranka sama pa za zunanji forum ni zadostna priča podeljene dispenze; reskript sam pa se je moral uničiti. Treba je torej nove dispenze in *foro externo* in zakon se mora na zunaj »poveljaviti«. Tajna dispenza, podeljena in *foro nonsacramentali*, pa se mora zabeležiti v posebni knjigi, shranjeni v tajnem škofovem arhivu, da je potem, če postane zadržek javen, dokaz veljavnosti zakona mogoč (kán. 1047). Da pa more zabeležba tajne dispenze tvoriti pozneje dokaz v zunanjem foru, mora prosilec (t. j. tisti, ki je prošnjo vložil), ordinariju tajno javiti prava imena prosilcev. Zabeležba fingiranih imen, kakor jih navaja prošnja, ne pomeni nobenega dokaza za zunanji forum.

Vsak tak slučaj, ko postane že izpregledani tajni zadržek javen po sklepu zakona in nastane nekak konflikt med notranjim in zunanjim forum, pomeni brez dvoma občutno motenje zakonske vezi in zakonskega življenja. Kodeks hoče možnost takih slučajev kolikor mogoče omejiti. V tem vidim glavni razlog, da je kodeks postavil pojem javnega in tajnega zadržka na nekoliko drug temelj. Naknadno so prišli v javnost večinoma oni zadržki, ki sicer niso bili obče znani, a vendar več osebam, ki pa so veljale za resne in molčečne (*simpliciter occultum imp.*), torej tak zadržek, ki bi se bil mogel in *foro externo* že tedaj dokazati, ki spada po kodeksovi definiciji zdaj med javne.

III. Poveljavljenje zakona.

a) Kodeks je poveljavljenje zakona nasproti prejšnjemu pravu pojasnil in poenostavil, posebno zakonov, ki so neve-

⁵⁷ Namenoma rabim ta izraz, ne pa poveljaviti, ker, kar je notranje veljavno, je v resnici tudi zunanje veljavno, le dokazati se mora ta veljavnost. Zakon nima dvojne veljavnosti, notranje in zunanje.

ljavni zaradi razdiralnega zadržka (kán. 1135). Najprej se mora odstraniti zadržek, nadaljno postopanje pa je različno pri javnih in tajnih zadržkih.

Ako je zadržek bil javen, se zakon poveljavi na ta način, da oba zakonca privolitev v zakon obnovita pred župnikom, oziroma od njega pooblaščenim duhovnikom in dvema pričama, ker je le na ta način ponovitev privolitve v zakon dokazana v zunanjem foru.

Ako je zadržek bil tajen, se zakon tajno poveljavi. Če je neveljavnost zakona znana obema zakoncema, morata oba zasebno in tajno obnoviti privolitev; če pa je znana samo enemu zakoncu, zadostuje za poveljavljenje, da on sam zasebno in tajno obnovi konsenz, seveda mora prvotni konsenz zakonskega sodruga še trajati, kar pa se ravno domneva, dokler ni dokazano, da je bil konsenz preklican (kán. 1093). Odpadla je torej težavna »clausula certiorationis«. Prej je bila pravno učinkovita obnovitev konsenza le, ako sta oba zakonca poznala neveljavnost zakona in sta oba na novo privolila v zakon. Po prirodnem pravu bi bil zakon takoj veljaven, ko je odstranjen zadržek, da le prvotni konsenz še traja, a cerkveno pravo zahteva obnovitev, zato pa more cerkev to zahtevo spremeniti ali pa od nje tudi odstopiti, kar se zgodi pri sanatio in radice (kán. 1133 § 2).⁵⁸

Kako se naj obnovitev privolitve tajno izvrši? Kodeks pravi: »privatim et secreto«. Obnovitev mora biti predvsem res nov dej (akt) volje, s katerim soprog hoče ta zakon (kán. 1134). Gotovo in brezpogojno mora biti notranji dej volje. Ali se mora ta notranji dej tudi na zunaj pokazati? Na neki način se mora! To razvidimo iz kánona 1136, ako primerjamo § 2 in § 3. Če je zakon neveljaven vsled pomanjkanja privolitve in je ta defekt konsenza zgolj notranji, se zakon poveljavi tako, da soprog, ki ni privolil v zakon, notranje privoli (interius consentiat) t. j. z zgolj notranjim aktom volje, ki se na zunaj v ničemer ne kaže. Če pa je ta defekt tudi zunanji in sicer tajen, se mora privolitev obnoviti »modo privato et secreto«. Kodeks razlikuje torej med zgolj notranjo privolitvijo in med privatno in tajno obnovitvijo konsenza. Iz tega sledi, da se mora tudi zasebna in tajna obnovitev nekako na zunaj pokazati, spoznati jo nekako mora zakonski sodrug, ki za neveljavnost zakona ne ve. Pokaže pa se ta obnovitev ali v primerni besedi ali pa v dejanju, ki kaže konsenz n. pr. copula carnalis affectu conjugalí posita.⁵⁹ Za soproga, kateremu je neveljavnost zakona znana, je copula cum affectu maritali združena z notranjim aktom volje brez dvoma obnovitev privolitve v zakon; to se

⁵⁸ Gasparri l. c. II. 343, 445.

⁵⁹ Gasparri l. c. II. 350, Sägmüller II^o, 217; Blat l. c. 709.

je vedno priznavalo⁶⁰, in odkar se ne zahteva več medsebojna obnovitev ampak v našem slučaju samo enostranska, se na ta način tudi povsem zadostno obnovi konsenz. Zakonski drug, ki neveljavnosti zakona ne pozna, izvrši zakonsko dolžnost pod vplivom svojega prvotnega konsenza, drugi soprog pa pod vplivom nove privolitve v zakon. Ta način poveljavljena pred objavo kodeksa ni bil zadosten,⁶¹ zdaj pa je.⁶²

b) Da je zakon neveljaven, se more izreči le tedaj, ako se more razdiralni zadržek dokazati, t. j. ako je javen. Če je zadržek taje n, se ne more dokazati in se zakon ne more izreči neveljavnim. Razsodba neveljavnosti zakona se ne more izreči, dokler zadržek ni dokazan z neizpodbitnimi dokazi (avtentične listine, ali vsaj dve priči omni exceptione maiores). Da se zakon prepereči, zadostuje ena priča za zadržek; da se izreče že sklenjen zakon neveljavnim, morata biti vsaj dve priči. Priče, ki vedo zadržek samo iz pripovedovanja zakoncev, ne nudijo zadostnega dokaza, ker spričujejo samo izjave zakoncev ne pa objektivnega dejstva, iz katerega izvira zadržek.⁶³

Če je zadržek taje n in neizpregleden (indispensabile imp.) ali pa če zakonca nočeta zakona poveljaviti, morata skušati zadržek v zunanjem foru dokazati. Ko se dobijo zadostni dokazi, postane zadržek javen in pride zadeva pred zakonsko sodišče. Ako pa ni mogoče dobiti dokazov, je ločitev zakonske vezi in foro externo izključena, zakonsko življenje pa in foro interno nedovoljeno in nemoralno. V tem slučaju stopita oba fora v nekak konflikt. Pastoralno bogoslovje daje za take slučaje praktična navodila. Zakonca živita vzdržno kot brat in sestra med seboj, kar je lahko mogoče pri starejših osebah, ali pa se najde kak kanoničen vzrok, da se ločita pro foro externo od mize, postelje in stanovanja, ali pa, če nobeden ne ve za neveljavnost zakona, se pustita v dobri veri.

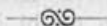
⁶⁰ Wernz l. c. 551 opomba 9.

⁶¹ Benedikt XIV, Inst. 87, n. 68 l. c. pg 914 citira Scota.

⁶² Navidezno nasprotuje temu mnenju dekret S. C. S. Off. 12. jun. 1850 (Collect. de Prop. F. n. 1044), ki je citiran kot vir pri kánonu 1134. Dekret ugotavlja, da po krstu paganskega soproga ne zadostuje *implicita consensus renovatio per copulam subsequentem cum affectu maritali*, ampak da je potrebna *explicita renovatio*. Iz tega besedila bi se dalo sklepati, da se mora konsenz obnoviti izrecno z besedami. A ta dekret je citiran kot vir za določbo, da mora biti obnovitev konsenza *novus voluntatis actus*, da torej ne more zadostovati copula pod vplivom prejšnjega konsenza pri neveljavnem sklepanju zakona, ker bi to ne bil nov akt volje. Pri kánonu 1135, § 3., ki govori o enostranski zasebni in tajni obnovitvi konsenza, ta dekret ni citiran, zato ne moremo misliti, da bi bil hotel kodeks mnenje najuglednejših kanonistov v tako važni točki zavreči. Pač pa je pri kán. 1135, § 3. citiran med drugimi viri tudi odgovor Inocenca III. mesinskemu kapitlju l. 1212. (c. 7, X IV, 7), iz katerega se more dognati, da se je tudi tedaj že copula cum affectu coniugali smatrala za

zadostno renovatio consensensus. Seveda je obnovitev konsenza brezdvomno bolj gotova, ako se izvrši izrecno s primernimi besedami. Nikakor pa ni treba, da bi te besede zakonskemu sodruhu naznanile neveljavnost zakona. Zato Linnebornovo navodilo ni sprejemljivo, ki navaja za primer izrecne obnovitve konsenza besede: »Bei unserer Eheschließung habe ich nicht den rechten Konsens gehabt; ich spreche ihn jetzt nochmals wirklich aus« (l. c. 445). Smejo se pač rabiti take ali slične besede, ki naznanijo zakonskemu drugu neveljavnost zakona, a če se je bati, da nastane razprtija v zakonu, se naj rabijo besede, ki neveljavnosti zakona ne izdajo, ali pa se notranji novi akt volje izrazi le v primernem dejanju. Sicer pa tudi Linneborn trdi, da zadostuje copula cum consensu maritali.

⁶³ Sanchez, lib. II. disp. 37, n. 11. l. c. Tom. I. pg. 166.



Prispevki za dušno pastirstvo.

Svetost cerkve.

I. Svetost kot svojstvo cerkve.

Svetost je stalna skladnost svobodnih dejanj z Bogom kot bistveno dobroto in kot pravcem nravnosti. Bog je bistvena neskončna svetost, ker neskončno ljubi neskončno dobroto svojega bistva in sovraži greh. Sveto je vse, kar posnema božjo svetost v ljubezni do Boga, v skladnosti z božjo voljo in v sovraštvu greha. Sveti so blaženi v nebesih, ker v vedni skladnosti z voljo božjo ljubijo dobro in sovražijo zlo; sveti so ljudje na zemlji, ako stanovitno ljubijo najvišjo in moralno dobroto in sovražijo greh. To je moralna svetost, svetost volje ali ljubezni. Po pridrevni analogiji (analogia attributionis) je sveto vse, kar je v vzročni zvezi z moralno svetostjo. Svete so osebe, ki so po zakramentalnem znamenju (po krstu, birmi, svečeništvu) in po službi namenjene, usposobljene in dolžne pospeševati svetost v sebi ali v drugih. Svete so stvari, ki so po rabi ali namenu posvečene (dedicatae) Bogu in posvečevanju ljudi (orodja Kristusovega trpljenja, hram božji, oltar, zakramenti, nauk, prazniki). To svetost imenujejo nekateri fizično ali ontologično. Sveto je vse, kar je v zvezi s svetostjo in s svetniki (sveta dežela, sveto mesto, podobe, relikvije).

Moralna svetost ima različne stopnje: a) običajna (ordinaria, communis), ki se ogiblje velikih grehov; b) višja svetost, krščanska popolnost (s. superior, s. perfectionis), ki se ogiblje malih grehov, se vztrajno bori proti strastem, izpolnjuje evanđeljske svete; c) odlična, heroična (eximia, heroica), ki izvršuje težavna krepostna dejanja z velikimi žrtvami, presegajočimi redne moči človeške narave. »Virtus christiana, ut sit heroica efficere debet, ut eam habens operetur expedite, prompte et delectabiliter supra communem modum

ex fine supernaturali et... cum abnegatione operantis et affectuum subiectione.¹

Učinek in znamenje moralne svetosti pa so čudeži.

Prava Kristusova cerkev mora biti sveta: 1. po svojem bistvu (naravi) in po sredstvih, 2. po moralni svetosti članov, 3. po daru čudežev (dono miraculorum, charismatum, s. manifestativa).

1. Cerkev je sveta po svojem bistvu, ker so svete vse bistvene prvine, ki določajo in tvorijo bistvo cerkvenega organizma. Svet je ustanovitelj cerkve, Jezus Kristus, ki jo na nadnaravni način podpira, oživlja in po sv. Duhu posvečuje; Kristus je glava cerkve, cerkev je njegovo skrivnostno telo in njegova nevesta, sv. Duh pa je (s svojimi milostmi) duša cerkve. Kristus se je v ljubezni žrtvoval za cerkev, da bi jo posvetil in da bi bila sveta in neomadeževana (Ef. 5, 25—27); molil je za apostole, da bi bili »sveti v resnici« (Jan. 17, 17—19). Svet je namen cerkve. Da bi mogla vernike posvečevati, zato ji je Kristus podelil vladarsko, učiteljsko in svečeniško oblast; dal ji je sveto ustrojstvo, izročil ji je svete nauke, sveto bogočastje, svete zakramente, in ji obljubil svojo pomoč vse dni do konca sveta. V sv. pismu starega in novega zakona se cerkev predstavlja kot božje ali nebeško kraljestvo, hiša božja, tempelj božji, cerkev božja itd. Cerkev je po svojem bistvu kakor nekak tempelj božji za posvečevanje ljudi in v slavo božjo.

2. Iz tako tesne zveze s Kristusom, iz tako svetih sredstev sledi svetost članov. Ni mogoče, da bi tolika Kristusova skrb in tako sveta sredstva bila brez uspeha. In zares se je Kristusova cerkev že v prvih desetletjih tako odlikovala po svetosti, da je zbujala veliko pozornost. Najstarejši pridevek cerkve je svetost; apostoli imenujejo vernike svete; to je bil prvi uradni pridevek kristjanov.

V cerkvi se morajo vedno nahajati sveti člani, ne samo običajne, ampak tudi višje in odlične (heroične) svetosti. Kristus je sam dal zgled heroične svetosti, dal je (evangeljske) svete za popolnost, spodbujal k odlični svetosti (Mt. 5 i. dr.) in dal odlična sredstva svetosti. Višja svetost se mora vedno nahajati v znatnem številu vernikov; heroična svetost ne sme nikoli prenehati in se mora vedno nahajati vsaj v nekaterih članih.

3. Kristus je svoji cerkvi in njenim vernikom obljubil dar čudežev (Mk. 16, 17; Jan. 14, 12). Ta dar se je nahajal v cerkvi prvih stoletij v posebno obilni meri. Čudeži so najprimernejši pečat za potrditev božjega poslanstva in razodetja. Cerkev pa mora nadaljevati Kristusovo poslanstvo, oznanjati in braniti razodetje; zato je primerno ali celo potrebno, da more z najizvestnejšimi znaki razodetja dokazovati svojo božjo ustanovitev, božje poslanstvo in razodetje.

Tako svetost cerkve potrjuje najstarejše veroizpovedi, cerkveni očetje, tradicija in zgodovina cerkve.

Svetost je bistveno svojstvo cerkve, njen značilni zaklad in njena last, plod njenih sredstev in načel in uspeh njenega vpliva.

¹ Benedict. XIV, De can. sanctorum l. 3, c. 22, n. 1.

II. Svetost kot znak.

Vprašanje pa je, je-li svetost zadosti vidno svojstvo, da bi mogla služiti kot znak prave cerkve.² Katoliško bogoslovje skoraj soglasno uči, da je svetost viden znak, po katerem se more spoznati prava cerkev in se ločiti od vsake krive cerkve. V podrobnostih je nekoliko nesoglasja. Razne stopnje moralne svetosti se različno označujejo. Mnogi teologi smatrajo za pozitiven znak samo heroično svetost, potrjeno po čudežih. Svetost (fizična) nauka in sredstev je Spāčilu³ samo negativen znak; Y. de la Brière⁴ pa smatra to za jako viden znak. Nadnaravni značaj heroičnih dejanj je razviden ne samo po čudežih, ampak tudi iz vzvišenosti, junaške vztrajnosti in ponižnosti.

Kristus sam je opominjal, da se krivi preroki lahko spoznajo po njih sadovih (delih), kakor se drevo spozna po sadu (Mt. 7,15—20). Sveta dela svetih vernikov so kakor luč in kakor mesto na gori. »Tako naj sveti vaša luč pred ljudmi, da vidijo vaša dobra dela in slavijo vašega Očeta, ki je v nebesih.« (Mt. 5, 14—16.)

1. Ako z lučjo svetosti iščemo pravo cerkev, opazimo najprej obilno **svetost katoliške cerkve**. Svet je njen nauk, ki ga ohranja s pomočjo nezmotnega učiteljstva; niti najhujši nasprotniki niso mogli dokazati nobenega madeža na katoliškem verskem in moralnem nauku. Sveta so katoliška sredstva posvečevanja (disciplina, bogočastje, redovništvo, zakramenti, posebno spoved in evharistija); katoliška cerkev rajši trpi najhujše preganjanje, kakor pa da bi odstopila od kake verske ali moralne resnice (Henrik VIII.). V vseh dobah je imela svetnike (svete člane), katerih heroična svetost je kritično preiskana in potrjena po čudežih; svetost ni prenehala niti po vzhodnem razkolu, niti po odpadu protestantov. Že od 10. stoletja dalje se je uredilo preiskavanje svetosti na podlagi dokazanih čudežev; posebno strogo se preiskujejo čudeži po dekretu Urbana VIII. l. 1625. Nagibi svetosti vplivajo na tiste, ki se vračajo v katoliško cerkev, nasprotno pa se pri odpadnikih večinoma opazajo drugi nagibi.⁵

Katoliška cerkev je vzgojiteljica evropskih narodov. Po redovništvu, bratovščinah in družbah še vedno globoko vpliva na socialno življenje, blaži socialno bedo, kroti strasti in blaži nasprotja. Katoliška cerkev najbolj pospešuje versko življenje, vpliv vere na socialno in kulturno življenje, dobrotelost, vzgojo i. dr.

V višji in heroični svetosti se očitno kaže izredna pomoč božja. Zato je ta svetost dokaz, da Bog katoliško cerkev čudovito podpira

² Gl. BV 1922, str. 276—278.

³ ZikTh 1912, str. 727—728.

⁴ Dict. Apologétique I 1281.

⁵ J. de Maistre, ki je mnogo občeval s protestanti in z Rusi, piše: »V ločenih verskih družbah ravno najpobožnejši izkušajo dvome in nemir, pri nas (katoličanih) pa je vera vedno sorazmerna moralnosti« (cit. L. Billot, De ecclesia,³ str. 191).

in da torej mora to biti edino prava cerkev, ker Bog ne more tako podpirati znote. Do istega rezultata nas privede primerjanje katoliške cerkve z drugimi krščanskimi cerkvami.

2. Nobena druga krščanska cerkev nima take svetosti. Protestanti so zavrgli mnoge bistvene krščanske resnice, med temi tudi take, ki so v bližnji zvezi s krščanskim življenjem; zavrgli so mnoga sredstva svetosti, svečeništvo, zakramente, božičastje.

Med protestanti in razkolniki se more še nahajati poštenost in moralnost, posebno vsled starih tradicij iz katoliške dobe, vsled zdrave narave dotičnih narodov, vsled ugodnih gospodarskih in socialnih razmer. Ni pa višje in odlične heroične svetosti, posebno ne v toliki meri in tako redno, da bi se mogla smatrati kot bistveni proizvod dotičnega cerkvenega organizma.

Nezedinjene vzhodne (grško-slovanske) cerkve so vsled načelne konservativnosti bistveno še ohranile krščanski dogmatični in moralni nauk, a ker nimajo živega nezmotnega učiteljstva, zato ne morejo uspešno zavračati zmot in se dejansko med njimi širijo verske znote celo v vodilnih cerkvenih krogih. Ohranile so načela krščanske morale, svečeništvo in sredstva (zakramente i. dr.) svetosti, a ker nimajo enotno urejene pastirske (vladarske in učiteljske) oblasti, zato se ta načela ne uporabljajo uspešno in redno, redovništvo je propadlo,⁶ zakramenti se ne delijo redno, vera je izgubila vpliv na kulturo in na javno življenje, cerkev je zašla v suženjsko odvisnost od države, postala je versko in socialno sterilna; v mnogih slučajih se dovolja razporoka. Srbi i. dr. priznavajo sami, da je njihova cerkev skoraj vse moči porabila za narodne in politične namene, a da je zemarila svoje pravo polje.⁷ Pri Bolgarih, Srbih in Grkih se je zakrament svete pokore že skoraj pozabil, pri Rusih se je še deloma ohranil, a vrši se redko in površno, obhajilo je jako redko, a še takrat brez prave priprave (posebno pri Grkih, Bolgarih). Grki so n. pr. kruto preganjali bolgarskega meniha Pantelejmona, ker je gojil pogostno obhajilo; po tej poti se je Pantelejmon († 1867) naposled vrnil v katoliško cerkev.

⁶ Srbski moški samostani so skoraj popolnoma prazni; na en samostan prideta komaj po dva meniha. Žensko redovništvo je (razen v Macedoniji) popolnoma izumrlo. Srbski cerkveni listi v boju za drugo ženitev duhovnikov (vdovcev) večkrat ponavljajo trditev, da je devištvo nemogoče; o svojem meništvu in celo o episkopatu se izražajo jako neugodno. A redovništvo, oziroma izvrševanje evangeljskih svetov spada kot pogoj in pojav svetosti k bistvenim svojstvom prave cerkve.

⁷ Srbski škof Irenej priznava pasivnost in zastalost srbske cerkve, ki je po njegovem mnenju izgubila stik z življenjem (Nova Evropa 1923, št. 1, str. 19—21).

Pri protestantih se ne nahaja odlična svetost, ki bi bila potrjena po čudežih. Mogoče je, da nekateri protestantski neofiti v misijonskih deželah dosežejo višjo svetost in pretrpijo celo mučeništvu za krščansko vero (tako n. pr. v Ugandi), a to so redki pojavi. Mnogo pozornosti vzbuja indijski kristjan (neofit) Sundar Sing, krščen v anglikanski cerkvi; odlikuje se po neobičajni svetosti, potrjeni po znamenjih, ki se težko dajo naravno razložiti. A značilno je, da noče vstopiti v nobeno anglikansko versko družbo in da je to osamljen pojav.⁸

3. Nezedinjena cerkev je ohranila še skoraj vsa sredstva svetosti. Zato ni čudno, ako se v njej včasih pojavijo svetniki višje ali celo odlične svetosti, morabiti celo potrjeni po čudežih. O domnevnih svetnikih vzhodnih Slovanov do 14. stoletja je treba soditi s stališča, da so vzhodni Slovani prejeli vero iz Carigrada, ko razkol še ni bil končno formalno izvršen; vzhodni Slovani so polagoma »via facti« zašli v razkol. Njihovi starejši svetniki spadajo v dobo neofitske krščanske gorečnosti, ko vzhodni Slovani še niso bili popolnoma svestno in končno cerkveno oprdeljeni. Katoliška cerkev je zedinjenim Rusinom pustila starejše ruske svetnike (do 14. stoletja). O Srbih in Bolgarih je znano, da so dolgo omahovali med Carigradom in Rimom. Sv. Sava srbski (13. stol.) je bil sicer gotovo bizantinsko orientiran in je srbsko cerkev organiziral v duhu bizantinske orientacije, a mogoča je »bona fides«; po jasni bizantinski orientaciji se torej Sava srbski razlikuje od onih starejših ruskih svetnikov, katerih češčenje je katoliška cerkev dovolila prav zato, ker se misli, da niso bili formalno ločeni od katoliške cerkve. Šele v 14. stoletju se pri Srbih opaža občnejši in odločnejši odpor proti Rimu. Iz dobe, ko je bila vzhodna cerkev že končno in odločno ločena od Rima, je razmeroma jako malo svetnikov, ki se po številu, posebno pa po značaju niči od daleč ne morejo primerjati katoliškim svetnikom iste dobe. Dokazi svetosti se v vzhodni cerkvi nikoli niso tako kritično in strogo preiskovali kakor v katoliški cerkvi.⁹

⁸ L. de Grandmaison, *Le Sadhu Sundar Singh et le problème de la sainteté hors de l'Eglise catholique* (Recherches de science relig. 1922, str. 1—29). — B. Spačil, *Svatost a zázraky mimo pravou církev* (Hlidka 1922, str. 241—245).

⁹ V vzhodni cerkvi se je nestrohnjenost trupla smatrala za zadosten dokaz svetosti; tako pri Grkih in Slovanih. V ruski cerkvi je do l. 1547. kanonizacijo nadomestovala praksa vernikov. Od l. 1547. so kanonizirali moskovski metropolitni (patriarhi); do l. 1721. so kanonizirali okoli 150 svetnikov, a samo 15 za vso rusko cerkev. Po l. 1721. je kanonizirala sinoda (oziroma car) 6 svetnikov za vso rusko cerkev in 15 lokalnih. Zadnji je bil kanoniziran Serafim Sarovski l. 1903.; kanonizacija se je zavlačevala (od l. 1892.), ker je bilo truplo strohnjeno in so staroverci češčenju nasprotovali. V katoliški cerkvi je nestrohnjenost dokaz svetosti samo v slučaju, če meso ostane še mehko in udje še gibčni. Katoliška cerkev pa je samo v 19. stol. proglasila 356 blaženih in 80 svetnikov; v 20. stoletju se je

Odlična¹⁰ svetost v nezedinjeni cerkvi je tako redek izjemen pojav, da nikakor ni v bistveni zvezi s cerkvenim organizmom; sploh je težko govoriti o enotnem cerkvenem organizmu.¹¹ O katoliških svetnikih pa je znano, da so v tesni organski zvezi s cerkvenim organizmom, ki se po svetnikih prenavlja, pomlaja in oplojuje; pri mnogih svetnikih je očitna zveza z značilnimi katoliškimi načeli in s papeštvom, po katerem se katoliški cerkveni organizem najbolj očitno loči od drugih cerkva. Nasprotno pa se pri pravoslavnih svetnikih ne opaža zveza z onimi značilnimi načeli, po katerih se pravoslavje loči od katoliške cerkve, pač pa se vidi, da so pravoslavne svetnike vodila načela krščanske popolnosti prvih stoletij, skladna z naukom katoliške cerkve. O novogrških mučencih, zaradi vere pomorjenih od Turkov, trdi Delehaye, da jih katoliška cerkev kanonično ne priznava, a da nimamo razloga, da bi tajili njih mučeništvo (ako je historično dokazano), ker so trpeli za glavne bistvene krščanske resnice in niso niti poznali bogoslovskih prepričav pravoslavne protikatoliške teologije.¹² Podobno bi morebiti veljalo o nekaterih Rusih, ki so jih boljševiki pomorili iz verske mržnje.

Nimamo bogoslovnih znanstvenih razlogov, da bi tajili pojave odlične, po čudežih potrjene svetosti v nezedinjeni cerkvi, dasi vemo, da taki pojavi vobče niso zadosti kritično preiskani. Dogma je, da Bog ne more zmote potrjati s čudeži, a z navadnimi čudeži se direktno potrja svetost življenja, ne pa resničnost nauka; saj tudi katoliški svetniki niso bili nezmotljivi in so imeli človeške slabosti. Katoliški bogoslovci¹³ navajajo samo en resnejši pomislek proti odlični heroični svetosti pri drugovercih; svetnik mora namreč imeti veliko teženje po spoznanju verske resnice; s čudeži bi se to teženje po resnici moralo še pospeševati, heroična svetost bi torej morala voditi k popolni verski resnici. Ta pomislek še ni zadosti pojasnjen.

Rusi in drugi vzhodni kristjani, kadar govorijo brez izrečno protikatoliške tendence, radi priznavajo, da vzhodna cerkev že več stoletij ne izvršuje svojega poslanstva za versko in moralno vzgojo vernikov in da je zanemarila svojo poglobitveno nalogo, posvečevanje človeštva. V ruski bogoslovski in svetni literaturi se večkrat ponavlja izrek Dostojevskega, da je ruska cerkev že nad dve stoletji »v para-

tem pridružilo že znatno število novih. Kolika razlika po številu in po kakovosti! — Srbi častijo kot svetnike več svojih kraljev, škofov in menihov brez formalne in kritične kanonizacije.

¹⁰ Odlična heroična je svetost težko pri katerem pravoslavnem svetniku dokazana; po večini je dokazana v najboljših slučajih samo višja (oziroma srednja) svetost. S tem pa ne izrekam sodbe o čudežih.

¹¹ Vzhodne cerkve so bistveno nacionalne in državne.

¹² *Analecta Bollandiana* 1923, str. 250 s.

¹³ Ottiger, *Theologia fundamentalis* II, 516 in 1054. — Spačil v »Hidki« 1922, 245.

lizi». Balkanske cerkve so pa še globoko pod rusko. V zvezi s tem splošnim priznanjem je jasno, da razmeroma redki pojavi odlične svetosti, ako so dokazani, nikakor niso tako bistven in organiziran pojav nezedinjene cerkve, kakor se zahteva pri bistvenem svojstvu in znaku cerkve.

4. Za znak svetosti niso vsi dovzetni, a vedno se nahajajo kristjani »preprostega srca«, za katere ima ta znak veliko privlačnost in jasnost. Svetost ima posebno privlačnost za nekatere vzhodne kristjane, ker ravno vzhodni krščanski značaj ljubi svetost. O svetosti cerkve je treba previdno in točno razpravljati. V najbolj neugodnem in individualnem slučaju bomo mogli svetost uporabiti vsaj kot negativni znak, a vobče in objektivno se more svetost nasproti vsem drugovercem uporabljati kot pozitivni znak. Vendar ne smemo prezreti, da svetost bolj vpliva po zgledu nego po teoretičnem dokazovanju.

Starejši cerkveni pisatelji so bolj odločno trdili, da heroična svetost, mučeništvo in čudeži pri heretikih in razkolnikih niso mogoči; tako sv. Irenej, Ciprian, Avguštín.¹⁴ V novejšem bogoslovju pa vedno bolj zmaguje mnenje, da so čudeži in pojavi odlične svetosti pri drugovernih sami po sebi možni.¹⁵ Tu je treba pripomniti, da je velika razlika med odpadniki, ki ne morejo brez krivde odpasti od prave vere, in pa med takimi razkolniki ali heretiki, ki so bili v razkolu ali hereziji rojeni in vzgojeni, posebno če so bili celi narodi zapeljani. Med takimi je mogoče veliko število kristjanov, ki vsled vzgoje in tradicij ostanejo bona fide v zmoti in ne morejo najti popolne resnice. Bog pa hoče, da bi bili vsi ljudje zveličani; zato mora take kristjane podpirati tudi z izrednimi milostmi, da ne bi pregloboko zašli, a ta božja pomoč ne more biti taka, da bi se mogla pametno in resno navajati v dokaz za pravovernost dotične cerkve. V prvih stoletjih še ni bilo večjih množic ali celih narodov, ki bi bili že dolgo v hereziji ali razkolu; z druge strani pa je Bog pravo cerkev takrat razme-

¹⁴ Citate navaja Ottiger (Theol. fundamentalis II) 972—975; Straub (De ecclesia II) 740 i. dr.

¹⁵ Spačil celo trdi, da je neznanstveno, ako se a priori zanikuje verodostojnost poročil o čudežih in heroični svetosti v nekatoliških krščanskih cerkvah (Hlidka 1922, 244).

O sv. Jozafatu Kunceviču (* 1580, † 1623) čitamo celo v rimskem brevirju (14. nov.), da je v prvi mladosti sveto živel in da je njegovo srce ranila puščica iz slike križanega Jezusa, ko mu je mati pripovedovala o Jezusovem trpljenju. V brevirju se sicer piše, da je bil Jozafat sin katoliških staršev, a historično gotovo je, da so bili starši pravoslavni in da se je Jozafat šele v poznejši mladeniški dobi pridružil katoliški cerkvi. Trditev, da je bil sv. Jozafat sin katoliških staršev, bi se mogla opravičevati le s hipotezo, da se Rusini niso nikoli formalno ločili od katoliške cerkve; a tudi ta hipoteza velja samo do florentinske unije (1439), težko bi se mogla raztegniti do unije v Brestu (1596).

roma še bolj podpiral z izrednimi znamenji svetosti. Od tod se lahko razume mnenje starejših krščanskih pisateljev.

Proti svetosti katoliške cerkve se ugovarja, da je bilo v njej vedno tudi mnogo grešnikov in da je v nekaterih dobah grešnost zašla globoko v cerkvene ustanove. V novejši dobi se večkrat navaja moralna statistika, ki dokazuje, da je med nekaterimi nekato-liškimi narodi manj zločinov, nezakonskih otrok i. dr. nego med katoličani. Toda moralna statistika je sploh enostranska in beleži samo očitnejša dejanja, a ne beleži skromne svetosti in požrtvo-valnosti, ne beleži vpliva gospodarskih razmer, narodnega značaja, običajev in tradicije. Svetost cerkve se kot svojstvo in znak javlja predvsem v višji in odlični svetosti kot plod načel, sredstev in vpliva dotičnega cerkvenega organizma. Čim bolj so verniki zdru-ženi s pravo cerkvijo, čim bolj z njo živijo in rabijo njena sredstva, tem bolj so sveti. A ker odlična svetost presega moči in nagnjenja človeške narave, zato je razumljivo, da ne more biti splošna. Kakor dobra zemlja ostane rodovitna, dasi slučajno vsled zanemarjenosti ne rodi obilno, tako ostane cerkev sveta, dasi mnogi verniki zane-marjajo ali premalo rabijo njena sredstva svetosti. Tisti pa, ki ta sredstva vztrajno rabijo, se posvetijo ravno vsled notranje moči in vpliva prave cerkve.

F. Grivec.

Dogmatična pridiga. V naših časih čutimo prav posebno, kako je mišljenje in teženje razcepljeno. V temeljnih življenjskih vprašanjih vlada negotovost in nestalnost. Pod vplivom filozofskega subjektivizma in avtonomizma je naštetim ljudem oslepel vid za večno stalnost temeljnih resnic in smernic življenja, umaknila se je zavest večnih vrednot. Tako kljub velikanskemu napredku na raznih poljih kulture ječi izatomizirano človeštvo v neznosni needinosti, v vednem sovraštvu, praznoti srca in dolgočasju nad življenjem. Po prepričanju vseh ljudi, ki so ohranili še vero, je ta proces popolnoma dosleden, neizbežen, notranje nujen. Če se pretrga bistvena metafizična vez med svetom in Bogom, mora svet izgubiti enotnost in zapasti razkroju; če taji in trga človek vez mišljenja in teženja, naravno ostane samo še neskončna množina, kaos pojavov, ki ne vedo ne kod ne kam naj se usmerijo. Miselnosti mnogih modernih ljudi so ideje o Bogu, razne najvišje religiozne resnice zunanje, ne vplivajo nanjo, ne dajejo ji značaja, ampak so kakor okraski, zunanji pravni naslov do imena: kulturni in civilizirani človek. Mnogokrat že to ne več.

Čeprav se moderno človeštvo v mnogih svojih zastopnikih proti neizpremenljivim resnicam vere in odklanja dogme, bo vendar moralo prej ali slej priti izkustveno do prepričanja, da si brez bogojavljenih resnic ne more posameznik ne družba ustvariti smiselne kulture in mirnejšega življenja.

Za oznanjevalce Kristusovih nauk je zato v teh časih važno, da razlagajo posebno verske resnice. Dogme imajo dve bistveni last-

nosti, ki jih je treba posebno razlagati in poudarjati: neizpremenljive, natančno opredeljene norme so, obenem pa počelo življenja. Stalnost dajejo, a življenja ne ovirajo, ampak ga budijo in vodijo. Vse verske resnice so »verbum vitae«, so »virtus in salutem omni credenti«. Zato je pridiga o posameznih verskih resnicah kot stalnih, od cerkve natančno opredeljenih, a životvornih vrednotah potrebna. Potreba take pridige se dandanes splošno poudarja. »Niemals,« pravi dogmatik Bartmann (Dogma und Kanzel, Paderborn 1921, str. 2) »war eine klare, warme, empfundene Glaubenspredigt so notwendig als heute.« Isto poudarja tudi francoski list Nouvelle Revue Théologique (1923, št. 1). V razpravi La Religion catholique en esprit et en vérité toži jezuit p. Cl. Bonnaert o pomankanju globokoga notranjega življenja pri mnogih francoskih katoličanih. Eden izmed vzrokov je po njegovem mnenju v tem, da je premalo dogmatičnih pridig. Samo moraliziranje v pridigah malo izda. »Surtout, dans notre enseignement, n'avons nous pas trop négligé le dogme, trop exclusivement cherché à moraliser et trop peu à instruire?« Dogma tvori temelje krščanskih dolžnosti, pokaže globokost božje ljubezni, tako da človek ne čuti samo bremena vere in življenja, ampak se zaveda tudi, da je »jarem sladak in breme lahko«. »Une prédication plus dogmatique par conséquent, tel est le premier besoin du temps.« Pisatelj opozarja na ameriške cerkvene revije, ki tudi govore o tej potrebi.

Dogmatične pridige ni lahko izdelovati. Treba je paziti, da ne postane suhoparna razprava, ampak da kakor pri vsakem govoru življenje vre iz nje, »ut veritas pateat et moveat et placeat«. Zato se je potrebno ozirati na vire in zglede, kjer dogma v življenski obliki nastopa. Tu imamo poleg sv. pisma predvsem liturgijo. Cerkevne molitve, posebno mašne, nam nudijo veliko. Razni prazniki in obredi dajo veliko konkretne oblike resnicam. Svetniki so se razvijali v popolnosti navadno pod bolj ali manj neposrednim vodstvom kake velike resnice o Bogu in o svetu, zato iz hagiografije dobimo lahko dosti zgledov, da osvetlimo ali bolj v životvorni obliki predočimo dogmo.

Vse dogme so med seboj v zvezi, posebno pa v zvezi z resnico o najvišjem smotru. Čim bolj zato razkrivamo to živo medsebojno vez, tem bolj se tudi spoznavanje posameznih resnic pogloblja in utrjuje.

V dogmatičnem dokazovanju je važna ratio theologica, ki dogmo utemeljuje na podlagi kakega teološkega dejstva ali posebne resnice. Ratio convenientiae, razlog primernosti pa odkrije stik ali harmonično razmernost resnice z življenjem ali z božjimi lastnostmi in nameni. V tem oziru sta posebno Summa theologica in Summa contra gentiles bogati zakladnici za teologa in tudi za pridigarja.

Tako imamo poleg sv. pisma mnogo virov in sredstev, s katerimi moremo dogmo v pridigi razlagati in prikazovati tudi njeno življensko silo in vrednost.

Nekaj novih slovstvenih pripomočkov za dogmatično pridigo. O vsebini pridige naroča cerkveni zakonik v kan. 1347, naslednje: § 1. In sacris concionibus exponenda in primis sunt quae fideles credere et facere ad salutem oportet. — § 2. Divini verbi praecones absterneant profanis aut abstrusis argumentis communem audientium captum excedentibus; et evangelicum ministerium non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, non in profano inanis et ambitiosae eloquentiae apparatu et lenocinio, sed in ostensione spiritus et virtutis exerceant, non semetipsos, sed Christum crucifixum praedicantes. — Iz tega je jasno in sledi sicer iz stvari same, da mora na prižnici priti dogmatična pridiga do polne veljave. V to svrho je potrebno: 1. da se katoliški nauk v vsem obsegu pravilno in jasno razlaga; 2. da se od dogme napravi »most v življenje«, t. j. da se poiščejo in pokažejo življenske vrednote, ki jih katoliški nauk obsega. Oboje je potrebno, kajti če prvega ni, ni solidne podlage, brez drugega pa bi bila dogmatična pridiga zgolj doktrinarno predavanje, ki bi poslušalci ne vedeli, kaj naj ž njim počnejo. Nov hvale vreden pripomoček za dogmatično pridigo je podal paderbornski dogmatik B. Bartmann. Že v novi (4. in 5.) izdaji svojega dogmatičnega učbenika, ki ga bom z dvema drugima dogmatikama vred ocenil v prihodnjem zvezku tega časopisa, je na koncu posameznih odstavkov pridjal opombe o življenski vrednosti dotičnih resnic. Sedaj je v posebni knjižici¹ izdal 54 povprečno 3 do 4 strani obsežnih osnutkov za dogmatične pridige o veri, razodetju, virih razodetja in cerkvenem učiteljstvu (1—21) ter o nauku o enem in troedinem Bogu (22—54). Vsak osnutek podaja misli za uvod, za izpeljavo in za sklep. Taki osnutki so vobče mnogo koristnejši kot izdelane pridige: cerkvenemu govorniku prihranijo trud, da mu gradiva ni treba šele iskati, pustijo pa mu svobodo in nalagajo dolžnost, da podano gradivo temeljito zase premisli in predela in je poda po svoje. — Isti pisatelj je lani izdal še dve knjigi, ki sicer nista namenjeni izključno pridigarjem, pa jim bosta dobro došli. Ves katoliški nauk o milosti² je obdelal v 47 govorih: 40 jih razpravlja o človekovem grešnem stanju (1—7), o dejanski (8—22) in posvečujoči milosti (30—38) in o sadovih milosti (39—47), sedem (23—29) jih na bibličnih zgledih kaže, kako človek milost včasih rad in vesel, včasih z obotavljanjem sprejme ali jo pa tudi celo zavrne. Dogmatična korektnost, jasnost in nazornost so vrline te knjige. — Da dobre pridige o Materi božji niso najlažje, vemo iz izkušnje. Zato je priporočila vredna Bartmannova v najboljšem pomenu besede poljudna mariologija.³ Zadnji dve poglavji (Marija

¹ Dogma und Kanzel. Einleitung und Gotteslehre in 54 Entwürfen. 12^o. 192. S. Paderborn 1921. Bonifacius-Druckerei.

² Des Christen Gnadenleben. Biblisch, dogmatisch, aszetisch dargestellt. 8^o. VIII u. 437 S. Paderborn 1922. Bonifacius-Druckerei.

³ Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit. (Katholische Lebenswerte. Monographien über die Bedeutung des Katholizismus für Welt und Leben. VIII. Bd.) 8^o. VIII und 406 S. Paderborn 1922. Bonifacius-Druckerei.

v pesmi, Marija in protestantizem) za naše razmere nista neposredno aktualni, a v ostalih 27 je zbranega in lepo obdelanega toliko gradiva, da bo govorniku za dolgo časa zadostovalo. Škoda, da avtor ni obdelal obsežnejše univerzalnega duhovnega materinstva Marijinega.

Za enkrat so cene nemškimi knjigam tako poskočile, da si jih mnogi ne bodo mogli nabaviti. Vendar se mi je zdelo umestno opozoriti na te dobre pripomočke za dogmatično pridigo, ker vedno vendar ne bo trajala sedanja draginja. F. K. Lukman.

De onanismo extraconiugali. — Predloženo nam je bilo sledeče vprašanje, ki ga objavljamo dobesedno, kakor nam je došlo:

Močno se je razpaslo tudi med samskimi pri spolnem občevanju preprečevanje spočetja. Trojno mnenje zastopajo spovedniki. Eni smatrajo to za greh zoper naravni red, torej za obteževalno okolnost, zato v sumljivih slučajih tudi v spovednici vprašajo spovedenca. Drugim je to indiferentna okoliščina ter se potemtakem pri samskih zanjo niti ne brigajo. Tretji menijo celo, da je to z ozirom na dekle in otroka, ki trpita, če rodi občevanje sad, circumstantia gravitatem peccati minuens. Kdo ima prav? V Liguoriju ni najti o tem, kar se samskih oseb tiče, ničesar. Dobro bi bilo spregovoriti v tej zadevi v B. V.; bi bilo marsikomu ustreženo.

Evo malo odgovora:

Da imajo zastopniki prvega mnenja prav, je jasno. »Copula onanistica a copula fornicaria speciei differt, cum contra naturam consummatur. Paenitentes tamen non raro distinctionem istam nec observant, nec accusant«, pravi Vermeersch, De castitate n. 303 (Romae 1919). Po naravi ima copula pač namen, prokreirati novega človeka. »Ad generationis utilitatem coitus ordinatur« (S. Thom., S. c. Gentil. III, 122). »Finis, quem natura ex concubitu intendit, est proles procreanda... quicumque ergo concubitu utitur propter delectationem, quae in ipso est, non referendo ad finem, quem natura intendit, contra naturam facit (S. Thom., In II. Sent. d. 33, q 1). Skratka, kdor hoče copulo, mora hoteti tudi njene prirodne posledice, ali jih vsaj ne sme namenoma preprečiti.

Pristaši drugega mnenja bi se ne zamerili radi ne prvi ne tretji »struji«, ki ju navaja naš kazuist, pač pa stoje pred nerazrešljivo uganko: če cerkev tako resno graja onanizem in coniugium, kako bi mogel biti onanizem extra coniugium indiferentna okoliščina? V zakonu se smatra ta okoliščina kot zelo slaba, ker preprečuje množitev človeškega rodu in ker je zelo škodljiva zdravju. »In utroque sexu«, pravi glede zadnje točke Antonelli (Medic. Pastor. I, 573, Romae 1906), »accedunt macilentia, nevrosis, cordis palpitatio, hypochondria, sterilitas et impotentia, et aliquando mors repentina per apoplexiam. In scelere onanistico peiores effectus, quoad valetudinem, ad mulierem spectant«. Takih nevarnosti za zdravje ne moremo smatrati za indiferentno okoliščino.

Tretje mnenje ima nekaj presenetljivega na sebi. Z navedenim razlogom se je pečal že Sanchez (De matrim. l. 9, d. 19, n. 7). Toda impeditio conceptionis je in ostane contra naturam; če bi bil pri spolnem občevanju med samskimi dovoljen onanizem, bi bilo to za moralno pojmovanje tozadevnega akta silno nevarno. Samski ljudje

bi iz tega, da je okoliščina dovoljena, kmalu sklepali (seveda ne logično), da je dovoljen tudi akt. Kdo naj nam potem opiše posledice takega pojmovanja? Dalje je medicinsko dognano, da je onanizem za konkumbente (so li ti zakonskega ali samskega stanu, je za medicino indiferentno) vedno zelo škodljiv. Ali se more imenovati ta resna škoda *circumstantia peccatum minuens*? In če bi bil onanizem *extra coniugium* tako »nedolžen«, kako naj naenkrat dokažemo za k o n s k i m, da je to *actus intrinsece et graviter malus*, da je to *res detestabilis* (Gen. 38, 10)?

Le e n slučaj bi si lahko mislil, kjer bi bila *abruptio copulae fornicariae* moralno ne samo dovoljena, marveč tudi ukazana. *Fornicator* (ali pa oba dela) se *decursu concubitus* zaveda, da je njegov dej grešen. Prenehati z grešnim činom je gotovo pošteno. Če se potemtakem *fornicator* in ipso *actu ske sa* svojega početja, *recte a continuatione copulae utpote graviter peccaminosae desistit*. *Pollutio quae sequetur, praeter intentionem et contra voluntatem accidit* (cfr. Vermeersch, op. cit. n. 312). Po mojem mnenju je pa ta slučaj zgolj teoretičnega pomena. Jos. Ujčić.

Higiena posta. — Čeprav je post v prvi vrsti religiozna uredba, se ne da tajiti, da je postna vaja velepomemben pojav tudi na polju higijene.

Res je sicer, da se mora v duhu cerkve postiti predvsem v o l j a : »Ali ni to post, kakršnega zahtevam, da razrešite spono krivičnosti?« (Iz 58, 6.) Toda organ, s katerim se posti volja, je človeški organizem, in le ta spada z vsemi svojimi funkcijami pod fiziološke in biološke zakone. Z drugimi besedami: cerkveni post sega v območje našega zdravlja, in to je ona točka, na katero se opira moderna družba, ko se hoče rešiti postne dolžnosti, češ, post s svojo »lakoto« je proti higieni. Zanimivo pa je, da liturgija ta ugovor ne samo a limine odklanja, marveč da pozitivno trdi, da post naravnost pospešuje dobrobit duše in telesa, »*jejunium, quod animabus corporibusque curandis salubriter institutum est* (oratio Sabb. post Feriam IV. Ciner.)

Religija hoče obseči s svojimi predpisi v s e g a človeka, ne samo dušo; ona si podrejuje tudi telesne funkcije, toda ne z namenom, da bi tiranizirala telesnost; marveč da bi ustvarila v človeku harmonijo, t. j. nižjo plat podredila višji; ta podrejenost človeškemu organizmu ne samo ne more škodovati, marveč mu mora koristiti, ker je utemeljena v bistvu človeške narave.

Škodo bi moglo trpeti telo le tedaj, ko bi postna askeza stavila organizmu zahteve, katerim po bioloških postavah ne more biti k o s. Ali se more očitati cerkvenemu pravu, da zahteva v zadevi posta preveč?

V pojasnilo tega vprašanja bodi najprej omenjeno, da vsebuje cerkveni post dvojni moment, ali bolje dvojno zabrano: glede kvalitete živil (»*abstinentia*«) in glede kvantitete (»*jejunium*«).

Nevarnost za zdravje bi mogla nastati potemtakem le tedaj, če bi cerkev branila uživati živila, ki so absolutno potrebna za ohr-

nitev organizma, ali pa če bi mu jih dovoljevala le v tako majhni meri, da bi moralo telo radi nezadostnega »uvoza« razpasti.

Da ne zaidemo v tem vprašanju na kako stranpot, bo dobro pogledati, kaj trdi o človeškem organizmu somatologija. Ko našteva kemične sestavine našega telesa, nas uči, da so bistvene snovi, iz katerih je zgrajeno, sledeče: voda (64% teže), beljakovine (16%), masti (14% in več) ter mineralne soli (5%). To je tedaj »material«, ki tvori najlepši organizem na zemlji. Ta »material« pa se vsled dela — bodisi duševnega bodisi telesnega — »obrablja«, snovi se spreminjajo (»Stoffwechsel«), in kar je za organizem postalo nerabno, natura izločuje potom dihanja, potenja in sekretnih organov. Umevno pa je, da ko bi natura samo izločevala, bi bila slična trgovcu, ki zgolj prodaja, a ničesar ne nabavlja; stal bi kmalu pred prazno prodajalno — organizem bi prenehal živeti.

Da obvaruje Bog individuum takega razpada, mu je vcepil živo željo po hrani in pijači, in ta želja se v svojih višjih stopnjah (apetit, lakota) razvije v tako močan nagon, da prevpije vsako drugo strast.

Organizem pa ne hrepeni po hrani s p l o h, marveč po povsem d o l o č e n i hrani, on si želi namreč prav onih elementov, ki jih je narava vsled dela izločila, z drugimi besedami: izločene snovi je treba nadomestiti, in sicer v onem razmerju, v katerem so zapustile telo. Kje naj jih pa vzame?

En zelo važen element za življenje zajema organizem iz zraka (kisik); druge snovi (»živila«) pa zajema iz organske in anorganske nature. Iz anorganskega sveta jemlje vodo, ki je silno važna za telo, čeravno se je mnogi precej branijo, in rude (soll), brez katerih bi bile jedi vsaj neokusne, in brez katerih bi postalo okostje mehko. To pa, kar navadno imenujemo »hrano«, zajema organizem iz vegetabilnega in animaličnega sveta.

Ni naša naloga, da preiskujemo, ali bi mogel človek živeti od samih rastlin; ne le razni asketi, ne le celi cerkveni redovi (trapisti, kartuzijanci), marveč naravnost celi narodi nam dokazujejo, da ima rastlinstvo toliko in takih snovi v sebi, ki zadostujejo, da se organizem ohrani do visoke starosti. Saj žive razna ljudstva v tropičnih zonah, med kulturnimi narodi pa Japonci in Kitajci večinoma, če ne izključno od vegetabilnih snovi. Sicer pa v naših krajih (imam zlasti meščane pred očmi) ni nevarnosti, da bi ljudje pretiravali uživanje vegetabilne hrane, pač pa vlada predsodek v korist animalične hrane, češ »meso« je najbolj prikladno in najbolj »nobel« jedilo. Kdor si more privoščiti dvojno meso, ta je že bogatin, bahači pa spravijo še tretjo vrsto v svoj želodec. Odkod to veliko spoštovanje animalične tvarine?

Gotovo je, da vsebuje meso mnogo »beljakovin«, in s tega stališča je meso kot dovažalec te bistvene tvarine človeškega organizma dobrodošlo. Da bi pa človek v ta namen brezpogojno moral uživati meso, ni res; saj beljakovine lahko zajema slednjic tudi iz jajc ter mleka; dojenček živi kar cele mesece od samega mleka in se pri tem počuti prav dobro. — Ako si nekateri ob petkih tako

silno žele duhtečega zrezka, se ne oglašajo iz njih hrepenenja higienski potreba, marveč banalna navada »boljših« krogov, ki menijo, da brez mesa ni življenja. Ta želja je potemtakem v prvi vrsti psihološki in ne zdravstveni pojav. Skomine po »egiptovskih loncih« so pač igrale vedno svojo vlogo, ne samo v Mojzsovi dobi.

Taka nagnjenost je treba premagati, kar je v interesu takozvane samovzgoje in obenem tudi zdravja. — S tem, da nas cerkev ob petkih navaja, naj se odpovemo običajnemu kosu mesa (ki na vsakdanji mizi intelektualnih delavcev že itak ni več prevelik), nas sili, da uvedemo v naše telo potom vegetabilne hrane razne potrebne snovi, n. pr. ogljikove vodane (iz kruha) ter razne soli (iz zelenjave). Abstinenca skrbi, da ne prenasitimo telesa potom mesa z beljakovinami in da mu privoščimo druge snovi, ki jih sicer potrebuje za svoj obstanek. Na ta način ohranimo organsko bilanco v ravnotežju in se pri tem počutimo fizično in psihično dobro. — Če pa kdo v svojem predsodku misli, da bo res moral poginiti v petek, ker se ne more vsled cerkvenega zakona zadostno »rediti«, naj seže po gobah, siru ter maslu, zlasti pa po sardju, ki ga žal premalo cenimo, čeprav je polno okusnih in koristnih snovi. Moderni goltanec je tako kapriciran, da ne kaže za te božje darove pravega smisla; le otroci v svoji nepokvarjenosti imajo še zdrav pojem o teh dobrinah in — vrabci na naših črešnjah.

Kvalitativna stran cerkvenega posta potemtakem izključuje vsako nevarnost v zdravstvenem pogledu. Kaj pa kvantitativna?

Tozadevno izjavlja kan. 1251., da zahteva post »ut nonnisi unica per diem comestio fiat«. Nasitati se sme tedaj kristjan le enkrat na dan; dovoljuje pa isti kánon zaužiti nekaj tudi zjutraj in zvečer: »non vetat aliquid cibi mane et vespere sumere«. S tem je kodificirana mila praksa, ki se je razvila v XIX. in XX. stoletju. Na podlagi besedila tega kánona bi se mogel človek ohraniti zdravega do svojih 100 let! Če se sme enkrat na dan pošteno najesti, pa še zraven zjutraj in zvečer vzeti malo okrepčilo, je izključeno, da bi poginil od lakote. Nasprotno! Tak način življenja bi bil v zdravstvenem oziru silno priporočljiv, ker dovoljuje prebavilom to, česar vroče želijo, namreč počitka. Družbin način življenja je tozadevno naravnost naiven; mnogi mislijo, da morajo vsako drugo uro ščegetati prebavila; ta pa vendarle ne morejo istočasno prebavljati in izločevati!

Torej nam je neka dieta potrebna že v vsakdanjem življenju; če se je pa ne držimo ad mentem ecclesiae, se je bomo morali držati toliko strože ad mentem medici, ki pri večini bolezni predpiše — post. In za ta recept mu moramo biti posebno hvaležni, ker tako zdravljenje je še najbolj po ceni, prijetno in uspešno.

Proti morebitnemu ugovoru, da se pri mladih ljudeh vrši prenavljanje bolj hitro nego pri odraslih in da morajo torej večkrat jesti, omenim, da lex jejunii veže vernike že itak šele od dovršenega 21. leta naprej. Istotako se ozira zakon na šibkosti starejših ljudi v smislu stavka: »Senectus ipsa morbus«. — Dobro pa je, če se mladina že poprej nekoliko trenira za post, kar ji ne bo škodovalo; če ne

drugo, bo vsaj pripravila svoj želodec na vojaško menažo, koje »menu« se na splošno prav gotovo ne protivi besedilu kánona de quantitate ciborum.

Novější moralisti so v presojevanju razlogov, ki opravičujejo vernika a leže jejunii, zelo blagi; to blagost so razni škofijski indulti nekako uradno potrdili, tako da bi se človek kmalu vprašal: kdo je sploh še dolžan postiti se quoad quantitatem? Absit, da bi hotel dvomiti o oportuniteti škofijskih indultov, ko sem bil osebno sam zavzet, da se omili n. pr. post in Vigilia Nativitatis, kajti jejunium gaudiosum ni bil ne dispensa ne post. Tudi ni moj namen kritizirati veliko blagost moralistov, ki morajo pač računati s človeško šibkostjo in skušajo odpraviti nevarnost formalnega greha. Kdor se drži indulta ali kake milejše, pa seveda utemeljene razlage, ravna gotovo etično in živa duša mu ne sme ničesar očitati. Vprašanje je le, ne bi li bilo za mnoge, ki so po sedanji praksi excusati, s higienničnega stališča boljše, ko bi se prostovoljno držali posta. Po mojem prepričanju bi bilo to za mnoge priporočljivo. Bodi mi dovoljeno, da utemeljim to mnenje z lastno skušnjo. Zadnjo kvadragezimo sem se hotel postiti bolj strogo ter sem šel skoro vsak dan spat brez večerje, da skusim, kako se človek počuti pri taki praksi. Začetskoma mi je ob sedmih zvečer »nekaj« manjkalo (pa sem že vedel kaj), kmalu pa sem se privadil temu singularnemu čuvstvu ter sem incoenatus toliko laže delal. Zlasti sem se drugi dan predpoldne počutil prav agilnega. To metodo sem prakticiral do velike noči in ne samo, da nisem umrl od lakote, temveč sem bil tako elastičnega telesa in dobrega humorja, da bi mi bil marsikdo zavidal, ki je mislil, da se mora ob postnem času dvakrat na dan nasiti in zraven tega nekoliko okrepčati. Tu pa utegne kdo ugovarjati, da si sicer jaz take »šale« lahko privoščim, češ, da nimam težkega dela, toda ne drugi; odgovarjam, da je intelektualno delo faktično vsaj tako naporno kakor delo kakega obrtnika in da bi prav jaz ravno na podlagi svojega poklica bil lahko iztaknil kako milo razlago zakona sebi v prilog; ali pa bi bil dobil dispenzo od posta, ko dejansko cerkev danes silno lahko dispenzira, če ne toliko iz »higienničnih« razlogov, pa vsaj da nagradi religiozno pokorščino prosilca. Toda hotel sem izrecno poskusiti post v nekoliko starejši in dosledno strožji praksi in sem se uveril, da je ta religiozna uredba v resnici vitia comprimens et mentem elevans.

V luči cerkvenega posta bomo tudi bolje umevali, zakaj zdravniki toliko priporočajo zmernost; morala in higiena tečeta sicer vsaka po svojih tračnicah, toda povsem paralelno k istemu cilju, namreč da osrečita človeka.

Končno še dve postranski misli o postu, eno za pedagoge, drugo za abstinente.

Vzgojitelji večkrat ne vedo, kako bi dovedli gojenca do pameti; trmast, len, siten in končno nesrečno zaljubljen (on ali ona). Z razumnimi argumenti je tu kaj težko kaj doseči, šibo so žal izgnali iz pedagoškega arsenala; tu mora nastopiti post. Kar niso dosegli

očetovi opomini in materine solze, bo dosegel post in starši se bodo kmalu uverili, da proti gotovi vrsti daemoniorum pomaga le oratio et jejunium.

Abstinenčni struji, ki res hvalevredno nastopa proti pijančevanju, pa bi svetoval, naj priporoča ne samo abstinentiam a vino, sed etiam a carnibus. Seveda prvo in drugo brez pretiravanja! Da ljudje tako radi pijejo, temu je kriva deloma tudi naša kuhinja, ki meni, da brez mesa ne more izhajati. Le pogledjte naše kulinarne umetnice, ki so vse obupane, če sta dva abstinenčna dneva skupaj. Z vso bogato floro, s katero nas je Bog obdaril, pravijo, da si ne znajo pomagati; in kot rojen Istrijan moram priznati, da je to precej res, ker odkar sem v Sloveniji, sem malokdaj dobil na mizo dobro pripravljeno solato. (Pa brez zamere!!) Mesna kuhinja obuja poželjenje po vinu in gostilničarske kuharice znajo ta moment kaj spretno izrabiti. V Italiji je več vina nego v Sloveniji in manj pijančevanja. Temu pojavu moramo iskati razlog ne zgolj v idejnem redu, temveč v realnem redu kuhinjskih loncev. Italijanska kuhinja je mnogo bolj vegetarijanska nego slovanska in s tem daje mnogo manj povoda concupiscentiae vini. Mislim, da je abstinenčna struja ta moment premalo upoštevala v svoji akciji, in menim, če hoče doseči (v kolikor operira z zgolj naravnimi sredstvi) boljših uspehov, mora vzeti v svoj program — neko »reformo kuhinje« v smislu cerkvene abstinenčne postave.

Ujčič.

De jejunio eucharistico ante Missam. — S. Congregatio S. Officii je sporočila škofom: Sveta stolica je vedno strogo pazila, da verniki, zlasti pa mašniki, ki opravljajo sv. daritev, izpolnjujejo cerkveno zapoved, ki jim velava, da prejemajo sv. obhajilo na tešče. Utegne pa se zgoditi, da bi zapoved, ki naj čuva čast, dolžno presv. Rešnjemu Telesu, mogla biti na kvar mističnemu telesu Kristusovemu, na kvar zveličanju duš. Kongregacija sv. oficija je resno preudarila množino dušnopastirskega dela, ki ga morajo vršiti duhovniki v nedelje in praznike; radi pomanjkanja duhovnikov morajo mnogi izmed njih po dvakrat opravljati presv. daritev, in to neredko v zelo oddaljenih krajih, ob slabem potu, neugodnem vremenu in drugih neprilikah; zato je kongregacija odločila, da bo v nekaterih slučajih proti določenim pogojem po prímernih dispensah nekoliko omilila zapoved.

Kadar torej morajo duhovniki po kán. 806, 2 isti dan dvakrat maševati ali ob bolj pozni uri pristopiti k oltarju, pa radi slabotnega zdravja ali radi preoblega dušnopastirskega dela ali radi drugih pametnih razlogov brez težke kvari ne morejo strogo izpolnjevati zapovedi o teščnosti: naj se ordinariji obrnejo do kongregacije sv. oficija in vse okoliščine natanko razložé. Sv. kongregacija bo zadevo primerno uredila: dala bo izpregled sama, ali, če bo resnična potreba to zahtevala, bo pooblastila za stalno ordinarije, da bodo mogli dajati izpregled. Za bolj nujne slučaje, v katerih ni mogoče obrniti se do sv. stolice, pa kongregacija že s tem pismom daje ordinarijem pravico za izpregled proti temu: da smejo mašniki kaj užiti samo »per modum potus«, izključena je vsaka opojna pijača; da se poskrbi, da

ne bo pohujšanja med ljudmi; in da ordinarij čimprej obvesti sv. stolico o dani dispensi.

Izpregled se more dati samo tedaj, kadar to zahteva dušna blaginja vernikov, ne pa morda radi mašnikove osebne pobožnosti ali koristi. (S. Off. 22. martii 1923; AAS 1923, 151.)

Kaj pomeni dostavek »per modum potus«, je izjavila kongregacija sv. oficija ob drugi priliki, ko je dovolila, da smejo bolniki, ki leže že mesec dni, prejeti sv. obhajilo, četudi prej užijejo kako zdravilo ali kako jed »per modum potus«. — »Per modum potus« se uživa čista juha, kava, pa tudi kaka druga redka jed, kateri je primešano malo moke ali zdrobljenega kruha, da se le uživa kot pijača in ne kot gosta jed (gl. F. U. Pastor. bogosl. II 412). F. U.

Sv. obhajilo izven maše. — Cerkev želi, da se naj deli sv. obhajilo med mašo, takoj po mašnikovem obhajilu, vendar se sme deliti tudi izven nje, v času, ko se sme maševati, torej od zore do nekako 13. ure. Izvzeti so seveda smrtnonevarno bolni, ki se jim sme podeliti sv. obhajilo ob vsakem času;¹ a tudi drugače je dovoljena izjema iz vsakega pametnega razloga, n. pr. v romarskih cerkvah, kadar je toliko spovedencev, da ne morejo vsi priti dopoldne na vrsto, istotako ob misijonu itd.² Pogoj je seveda, da so tisti, ki žele prejeti sveto obhajilo, tešč.

Kolikorkrat se deli sv. obhajilo izven maše, se mora rabiti telesnik (corporale) z burzo. Ni dovoljena pala, ki se z njo pokriva kelih pri daritvi sv. maše in ki bi vedno ostala na menzi oltarja pred tabernakljem.³

Po mnogih cerkvah leži telesnik — navadno brez burze, kar je toliko bolj graje vredno — noč in dan na oltarju in se rabi tako pri delitvi sv. obhajila kakor pri izpostavljanju Najsvetejšega v monštranci. Tako ravnanje pa je nedopustno in celo grešno. Kolikorkrat gre duhovnik iz zakristije delit sv. obhajilo, tolikokrat mora vzeti s seboj sam ali po strežniku telesnik, lepo zložen in pravilno položen v burzo. Spodobi se pa, da ga vzame sam.⁴ Schüch pravi sicer, da nikakor ni potrebno, da bi nosil duhovnik burzo s telesnikom k vsakokratni delitvi obhajila k oltarju in potem nazaj v zakristijo; pač pa da sme ostati burza s telesnikom na oltarju tiste ure, katere se navadno večkrat deli sv. obhajilo.⁵ Vendar mislim, da to naziranje ni opravičeno. Kongregaciji za sv. obrede je bil predložen ta-le dvom: An Sacerdos pergens ad exhibendam Communionem extra Missam debeat per se vel per ministrum deferre bursam in qua Corporale recluditur? — Odgovor se glasi: Decere ut a Sacerdote deferatur.⁶ Iz dvoma, kakor se glasi, in iz odgovora kongregacije je razvidno, da mora Sacerdos pergens ad exhibendam Communionem

¹ Can. 867, § 5.

² Can. 867, § 4; Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje II, str. 392.

³ Decr. auth. 2932 ad 4.

⁴ Decr. auth. 2850 ad 3.

⁵ Handbuch d. Pastoraltheol. (1914), str. 575, op. 2.

⁶ Decr. auth. 2850 ad 3.

nem — torej tolikokrat, kolikorkrat gre delit sv. obhajilo — vzeti s seboj burzo s telesnikom; o tem sploh ni bilo nobene sumnje in nobenega dvoma, kongregacija o tem sploh ni razmišljala, ker je to po rubrikah enostavno predpostavljala; šlo je samo za to, kdo naj nese burzo s telesnikom k oltarju, duhovnik ali strežnik. In na to je kongregacija odgovorila: Spodobi se, da jo nese duhovnik.

Morebiti to ne bo komu dovolj. Ali še enkrat se je kongregacija za sv. obrede bavila z isto stvarjo. V rešitev sta ji bila predložena ta-le dva dvoma: 1. An semper adhibenda sit bursa cum Corporali, supra quo reponenda sit Sacra Pyxis toties quoties administratur Communio Christifidelibus extra Missam, ut innuitur in Ritualis Romani Rubrica, et clare docetur a Gavanto aliisque Sacrorum Rituum Expositoribus? — 2. An Rituale Romanum, prout in casu, intelligendum sit, quod assumi debeat bursa cum Corporali, tantum quando Sacrum Viaticum defertur ad infirmos; an toties quoties extra Missam Sacra praebetur Synaxis? — Kongregacija je odgovorila: Ad 1. Affirmative, iuxta Rituale, in: Ad 2. Negative, ad primam partem; affirmative, ad secundam.⁷

Iz prvega dvoma sledi le, da se mora rabiti bursa s telesnikom, kolikorkrat se deli sv. obhajilo izven sv. maše; ne sledi pa, da bi jo moral mašnik vsakikrat vzeti s seboj k oltarju. O tem ta dvom res molči. Ali pa molči tudi drugi? Če bi, potem bi bil istoveten s prvim in bi ne imel nobenega smisla poleg prvega, kakor se nahaja v avtentični zbirki. Drugič pa kaže paralela med prvim in drugim delom dovolj jasno, da gre tukaj za to, ali se mora vsakikrat vzeti (assumi) in tudi nesti bursa s telesnikom k oltarju ali ne; da se mora pri oltarju rabiti, nas pouči odgovor na prvi dvom. Ni torej nobene sumnje, da se mora tolikokrat, kolikorkrat se deli sv. obhajilo izven maše, nesti k oltarju bursa s telesnikom in po končanem obredu nazaj v zakristijo.

Tozadevna rubrika veže v vesti. Kongregacija za sv. obrede je odgovorila na vprašanje: An Rubrica Ritualis Romani sit, prout in casu, praeeptiva; vel tantum directiva et ad libitum? — Praeeptivam esse.⁸ Zato ni vsakemu na voljo dano, da se ravna po tem ali onem načinu, ampak vsak se mora držati od kongregacije oziroma od rubrike predpisanega načina.

V. Močnik.

Dijaški dvoboji. — Že leta 1890 se je vratislavski škof obrnil do kongregacije S. Concilii z vprašanjem, kako je presojeti dijaške dvoboje ali menzure, pri katerih si dvobojniki pač zadajajo rane, ni pa nevarnosti življenja. Kongregacija je takrat odgovorila, da je dijaške menzure smatrati za dvoboj in da so udeležniki iregularni ex infamia iuris.

Ko pa je izšel cerkveni zakonik, so se pojavili novi dvomi. Nekateri kanonisti sodijo, da je treba kánon 2351, ki govori o dvoboju, tolmačiti po načelu: »odiosa sunt restringenda« in da zato dijaške menzure ne pripadajo pod ta kánon. Drugi mislijo drugače in se sklicujejo na odgovor kongregacije S. Concilii iz l. 1890.

⁷ Decr. auth. 2932 ad 1 et ad 2.

⁸ Decr. auth. 2932 ad 3.

Da bi se dvom, ki bega duhove, čimprej razrešil, je regensburški škof vprašal v Rimu: Ali je še v moči odgovor, ki ga je dne 9. avgusta 1890 dala kongregacija S. Concilii k vprašanju vratislavskega škofa glede dijaških dvobojev? — Kongregacija S. Concilii je dne 10. februarja 1923 odgovorila: affirmative (AAS 1923, 156). F. U.

Maša v oratorijih škofijskih dvorcev. — Oratoriji škofov in nadškofov, bodisi rezidencialnih ali samo titularnih, dalje patriarhov, kardinalov so oratoria privata, vendar uživajo po splošnem pravu vse pravice in privilegije napoljavnih oratorijev.¹ Pravice napoljavnih oratorijev pa so te, da se morejo v njih vršiti vse cerkvene funkcije, v kolikor jih ne zabranjujejo rubrike ali v kolikor jih ni ordinarij izvzel, ako ima sploh pravico kaj izvzeti.² V zasebnih oratorijih je dovoljena le maša ter obhajilo med mašo, redno le ena sama, in sicer tiha, ne peta in ne slovesna; dovoljena je vse dni v letu, izvzeti so pa slovesnejši prazniki.³ Za napoljavne oratorije te omejitve ne veljajo; v njih ni dovoljena samo tiha maša, ampak tudi peta in slovesna; dovoljena je vse dni skozi celo leto, tudi ob najslovesnejših praznikih; dalje je v njih dovoljenih več maš na dan in ne samo ena, kakor v zasebnih oratorijih. To so pravice in privilegiji napoljavnih oratorijev; in prav te pravice in privilegije uživajo oratoriji škofijskih dvorcev, dasi so zasebni. Že iz tega sledi, da lahko v oratorijih škofijskih dvorcev mašuje vsak duhovnik, tudi v času, ko je škofija nezasedena. A vprašali so tudi v Rimu: An Sede Episcopali vacante in Episcopali Sacello quilibet Sacerdos Sacrosanctum Missae Sacrificium celebrare possit? — Kongregacija je odgovorila: Affirmative.⁴ V. Močnik.

Stola za pridigo. — Po naših krajih se je razvil običaj, da rabijo štola in kongregacija je ta običaj potrdila pod pogojem, si adsit immemorabilis consuetudo.⁵ Ta običaj je pri nas gotovo immemorabilis, zato ima raba štole pri pridigah pravno podlago. A kakšna je barva štole? — Kongregacija je odločila, da mora barva odgovarjati dnevne službi. Izvzet je pa slučaj, ko govori pridigar neposredno pred in med mašo ali po njej izpred oltarja; tedaj ohrani na sebi mašna oblačila, ne da bi jih menjal, ako tudi ne odgovarja barva dnevne službi. Tudi 1. novembra popoldne, ko se vrše pridige rajnim v spomin, mora biti barva dnevnega oficija, torej bela, in ne črna. Kar se tiče pogrebnih govorov je pomniti, da se vrše po maši neposredno pred absolucijo. Pridigarju, naj bo že navaden mašnik ali škof, ni dovoljen ne koretelj, tudi štola ne; govor je »in nigris«. In tega obreda se treba držati v vseh cerkvah.⁷ V. Močnik.

Župnikova pravica pri procesijah. — Med pravicami, ki pristojé župniku po kánonu 462., je tudi ta, da župnik vodi javne procesije zunaj cerkve. Pojavil pa se je dvom: Ali gre tu župniku tudi tedaj,

¹ Can. 1189. — ² Can. 1193. — ³ Can. 1195, § 1. — ⁴ Decr. auth. 3021.

⁵ Decr. auth. 2682 ad 21; 3157 ad 6; 3237 ad 2.

⁶ Decr. auth. 2888 ad 1; Caer. Ep. lib. II, cap. 10, § 10.

⁷ Decr. auth. 2888 ad 2.

ko procesija ne gre iz župne cerkve ali iz podružnice, ampak iz cerkve, ki ima svojega rektorja? Komisija za avtentično razlago kánonov je odgovorila: Župnik vodi vse javne procesije, pa naj gredo iz katerekoli cerkve v župniji; izjema je določena v kán. 1291., § 2. Ta kánon veli: Med osmino po prazniku sv. Rešnjega Telesa smejo tudi redovne cerkve imeti svoje javne procesije (12. nov. 1922, AAS 192, 661). F. U.

Katoliškim kritikom. — Kongregacija sv. oficija je priobčila v Acta Apostolicae Sedis (1923, 152) opomin do ordinarijev (Monitum ad locorum Ordinarios): Dogaja se neredko, da pisatelji, tudi taki, ki veljajo med ljudstvom za dobre katoličane, v dnevnikih ali periodičnih vestnikih hvalijo, poveljujejo, priporočajo knjige, spise, slike, kipe ali druga dela duha in umetnosti, ki so nasprotna katoliškemu nauku ali krščanskemu čuvstvu, včasih celo taka, ki jih je sv. stolica izrečno obsodila.

Če dušni pastirji na te reči ne opozarjajo in jih ne grajajo, je vsakemu umevno, kako veliko pohujšanje za vernike in kako velika kvar za vero in nramnost more odtod izvirati. Da bi se to ne zgodilo, opominja kongregacija sv. oficija vse ordinarije: če so v diecezi taki pisatelji, zlasti če so taki med klerom, svetnim ali redovnim, naj ordinarij nemudoma proti njim ukrene, kar se mu pred Bogom zdi potrebno (Congreg. S. Officii, 15. martii 1923).



Slovstvo.

a) Pregledi.

Novi zakon.

Novejša tekstnokritična dela. — 1. Ko je Tischendorf leta 1844 in 1859 odkril znameniti sinajski rokopis (cod. A) iz 4. stol., je med kritiki grškega novega zakona zavladalo veliko veselje. S Tischendorffom vred so bili namreč prepričani, da se je končno našla sled tekstu, kakor so ga dali iz rok hagiografii. V 8. izdaji grškega N. Z. se je Tischendorf pri določitvi teksta oziral v prvi vrsti na ta rokopis in skoraj popolnoma prezrl vulgato ter ostale prevode. Za njim so hodili enaka pota Westcott in Hort ter B. Weiss, ki so se v svojih izdajah grškega N. Z. naslonili skoraj izključno na sinajski ali vatikanski rokopis (B).

Manj enostransko je postopal H. v. Soden. Ta je sicer upravičeno visoko cenil vrednost obeh najstarejših uncialnih rokopisov A in B, a pri tem ni prezrl mnogoštevilnih drugih grških rokopisov, izmed katerih so nekateri ne samo zelo stari, temveč so ohranili primeroma zelo dober tekst, n. pr. A (Alexandrinus), D (cod. Bezae) i. dr. Kritika, ki sicer Sodenovemu obsežnemu variantnemu aparatu ne odreka velike znanstvene vrednosti, se je izrekla tudi proti Sode-

novemu rekonstruiranemu tekstu. Napaka Sodenova je namreč bila, da je rokopise preveč štel, premalo tehtal, in pa da je tudi on, ko je iskal originalni tekst, zanemarjal prevode.

Novejša raziskavanja na polju tekstne kritike, predvsem intenzivnejši študij starih latinskih prevodov in vulgate, so pokazala, da leži ključ do rešitve vprašanja o pravilnem grškem tekstu v najstarejših prevodih, in zlasti v Hieronimovi vulgati.

2. Med onimi, ki so pozornost kritikov obrnili na vulgato, morata biti v prvi vrsti imenovana Angleža protestanta I. Wordsworth in H. I. White. Ta dva učenjaka sta se lotila nelahke naloge, na temelju obsežnega rokopisnega gradiva dognati, kakšen je bil novozakonski tekst Hieronimove vulgate. Uspeh njenega prizadevanja je lepo delo »Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine secundum editionem S. Hieronymi«. ¹ V dodatku k evangelijem (1, 651—779) opozarjata na veliki pomen Hieronimove vulgate za kritiko novozakonskega grškega teksta. Navajata vse polno dokazov da je sv. Hieronim popravljajl ne samo stari latinski tekst, temveč tudi tekst najstarejših grških rokopisov, ki so nam danes znani. Iz tega sklepada, da je Hieronim razpolagal z rokopisi, obsegajočimi starejši in boljši tekst, kakor ga nudita n. pr. cod. α in B ali drugi stari grški rokopisi.

3. Do enako častnih zaključkov za Hieronima in njegovo vulgato je prišel potom študija starejših latinskih rokopisov tudi A. d. Harnack v knjigi »Zur Revision der Prinzipien der neutestamentlichen Textkritik«. ² H., ki raziskuje samo pomen vulgate za tekst katoliških listov, naglašaja, da so Tischendorf, Westcott-Hort, B. Weiss in v. Soden precenjevali pomen sinajskega in vatikanskega rokopisa, mnogo premalo pa upoštevali prevode, zlasti vulgato. Posledica tega je, da kljub resnemu delu kritika novozakonskega teksta od Lachmanna († 1851) naprej ne izkazuje nikakega napredka. Na dvomnih mestih, pravi H., bo treba pred grškimi rokopisi in tudi pred cod. α in B vprašati za svet stare prevode, med temi pa v prvi vrsti vulgato, kajti ta ima pri večini knjig N. Z. zase prejudic najvišje starosti. Vulgata ima mnogokrat pravilen tekst, ko ga ni več najti v vsej nam danes dostopni grški rokopisni tradiciji.

Tako je pričelo že tudi med protestanti o vrednosti vulgate prevladovati mnenje, ki ga je vedno zagovarjala katoliška znanost.

4. Harnackova knjiga je dala povod M. Hetzenauerju O. M. Cap., da je pred kratkim objavil krajši spis »De recognitione principiorum criticae textus Novi Testamenti secundum Adolfum Harnack«. ³ Stari borec za čast vulgate (ki jo on istoveti s Sixtino-Clementino) govori tu najprej o bistvu biblične kritike, nato pa primerja

¹ V večji izdaji so izšli doslej evangeliji, Apostolska dela in pismo Rimljanom (Oxonii 1889—1913), v manjši pa celi novi zakon (istotam 1912).

² Die Bedeutung der Vulgata für den Text der katholischen Briefe und der Anteil des Hieronymus an dem Übersetzungswerk (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament VII) Leipzig 1916.

³ »Lateranum« 2, Romae 1920 (str. 44).

zakone biblične kritike, ki jih je on postavil že pred 20 leti v knjigi »Wesen u. Prinzipien der Bibelkritik auf kath. Grundlage«⁴ s Harnackovimi ter začuden ugotavlja, da sta danes s Harnackom oba enakih misli: »Mirabundus vidi, haec principia cum iis convenire, quae ego in componenda editione critica Novi Testamenti graeci observavi et anno 1900 in libello exposui et demonstravi, qui inscribitur: *Essentia et principia criticae biblicae, innixae doctrinis Ecclesiae catholicae fundamentalibus*« (str. 5). Razen te ugotovitve Hetzenauerjev spis za tekstno kritiko ne prinaša nič novega. Pisatelju v čast pa bodi opomnjeno, da ne zagovarja več pristnosti proslulega »Comma Joanneum« (1 Jan 5, 7, 8), kakor svoj čas.⁵

5. Dragocen prispevek k boljšemu poznavanju in pravilnemu ocenjevanju starih latinskih prevodov N. Z. iz dobe pred sv. Hieronimom sta dve obsežnejši deli katoliškega učenjaka H. Vogelsa »Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendlande«⁶ in »Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse. — Übersetzung«.⁷ V zadnjem pisatelj z zelo obsežnim kritičnim aparatom dokazuje, da je latinska apokalipsa krožila na zapadu v več med seboj neodvisnih variantah in da je na grški tekst, kakor nam je danes ohranjen v vseh rokopisih, vplival neki star latinski prevod. V svoji temeljiti študiji o Diatessaronu pa je s tehtnimi dokazi opozoril kritike, da je bil najstarejši latinski prevod sv. pisma neka evangelijska harmonija. Kakor je v. Soden dognal, da je bil na vzhodu glavni krivec vseh mnogoštevilnih razlik v evangelijskem tekstu prvih grških in sirskih rokopisov Tatianov Diatessaron, tako je po Vogelsu tudi na zapadu latinska evangelijska harmonija, ki je stala na čelu latinskih prevodov, povzročila velikansko zmešnjavo. — Tudi Vogelsova izvajanja torej indirektno potrjujejo, da gre kritično prirejeni Hieronimovi vulgati, dasi šele iz konca 4. stol., prednost pred mnogo starejšimi, nezanesljivimi latinskimi prevodi.

6. Počasi, a trajno se dviga megla, ki je kritikom doslej zastirala pogled nazaj v ono dobo, ko pisane besede božje še ni (vsaj znatno ne) pokvarila človeška slabost. Vedno jasnejša so načela, na katerih mora sloneti kritična izdaja grškega novega zakona. Kot velik napredek se mora zaznamovati najnovejša kritična izdaja N. Z., ki jo je oskrbel že omenjeni H. Vogel.⁸ Njeno uporabnost najbolje izpričuje dejstvo, da je bila že po dveh letih potrebna nova izdaja. Tej drugi izdaji je pisatelj dodal tudi latinski tekst (vulgata Sixtino-Clementina), žal da brez kritičnih opazk pod črto. S ponosom naglašja pisatelj v predgovoru, da je njegovo sv. pismo N. Z. po dolgem času prva izdaja na katoliški strani, ki je prirejena na strogo znanstveni podlagi.

⁴ Innsbruck 1900.

⁵ *Wesen u. Prinzipien der Bibelkritik* 187 nsl.

⁶ *Neutest. Abhandlungen* VIII, 1. Münster 1919.

⁷ Düsseldorf 1920.

⁸ *Novum Testamentum graece*. Düsseldorf 1920; druga izdaja (grška in grško-latinska) 1922.

Vogels podaja tekst, ki ga je sam kritično dognal; v tem oziru mu gre vsekakor prednost pred sicer dobrim Nestlejem (prot.), ki je priredil svojo izdajo po Tischendorfu, Westcott-Hortu in B. Weissu. V zunanji obliki se Vogels ne loči dosti od Nestleja, važne razlike so pa v tekstu. Markov konec (16, 9—20) je Vogels sprejel kot pristen; perikopa o prešušnici (Jan 7, 53—8, 11), ki je pri Nestleju pod črto v aparatu, je pri Vogelsu v tekstu na običajnem mestu, a med dvojnimi oklepajem (pristnost zelo dvomljiva?). »Comma Joanneum« je našel kotichek le še pod črto. Druga izdaja se glede teksta ne razlikuje skoraj nič od prve, pač pa je izboljšana in pomnožen kritični aparat pod črto; vendar po obsegu Vogels še vedno daleč zaostaja za Sodenom in bosta za znanstvene svrhe Tischendorf kakor v. Soden zaenkrat še nenadomestljiva.

Tudi Vogelsovo delo, kakor je bilo z radostjo in odobravanjem sprejeto, ima še svoje hibe. Dasi je V. gradil na drugačni podlagi kakor v. Soden (prim. n. pr. uvod, kjer V. naglašja pomen vulgate za tekstno kritiko in njeno prednost pred starimi latinskimi in sirskimi prevodi), se vendar v tekstu pozna še dostikrat vpliv Tischendorfov in Sodenov. Tudi v interpunkciji Vogels ni imel vedno srečne roke, vendar se da to pri njem, ki je tekstni kritik in ne ekseget, opravičiti.

7. Navedena dela dokazujejo, da je kritika novozakonskega teksta prelomila z več kot polstolletno tradicijo ter v zadnjih letih storila dober korak naprej. Poseben znak tega preobrata je vedno rastoči ugled častitljive Hieronimove vulgate. P. L. Fonck, ki je povodom 1500-letnice Hieronimove smrti v lepem, preglednem spisu zbral sodbe novjših bogoslovnih znanstvenikov, katoliških in protestantskih, o Hieronimu kot prevajalcu in njegovem delu,⁹ pride do sledečega rezultata, ki z njim zaključuje svojo vrlo informativno razpravo: »Iam igitur videmus Doctoris Maximi in exponendis sacris Scripturis merita uno agmine a scriptoribus recentioribus summis laudibus celebrari et Hieronymi interpretis eiusque operis auctoritatem ab omnibus commendari« (87).

Značilno je, da je ravno v času, ko je ob petnajststoletnem spominu smrti sv. Hieronima sv. cerkev počastila tega »največjega učitelja« s krasno okrožnico »Spiritus Paraclitus« (15. sept. 1920), bogoslovna znanost pod težo zadnjih odkritij na tekstnokritičnem polju obrnila pozornost znanstvenikov na Hieronima in njegovo najvažnejše delo — latinsko vulgato. In kakor ni več daleč čas, ko dobimo celotno revidirano vulgato, t. j. kolikor mogoče pristni Hieronimov tekst,¹⁰ tako smemo upati, da resni in temeljiti tekstnokritični študij ki izkazuje zadnji čas tako nepričakovano lepe uspehe, doprinese v doglednem času kot končni sad — kolikortoliko idealno izdajo grškega sv. pisma novega zakona.

A. Snaj.

⁹ De Hieronymo interprete eiusque versione quid censeant auctores recentiores (Miscellanea Geronimiana. Scritti varii, pubblicati nel XV centenario della morte di San Girolamo. Roma 1920, str. 69—87).

¹⁰ Gl. poročilo o delu komisije za revizijo vulgate, str. 318.

b) Ocene in poročila.

Quentin Henri, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*. 1^{ère} partie: Octateuque (Collectanea biblica latina, vol. VI). 8° (XVI + 520). Rome, Desclée; Paris, Gabalda, 1922.

Od Pija X. l. 1907 postavljena komisija benediktincev za revizijo vulgate je z delom toliko napredovala, da izide v kratkem v tisku revidirani oktatevh. Kot uvod temu je napisal Quentin, eden izmed vodilnih in najuglednejših članov omenjene komisije, pričujočo obširno spomenico.

Pisatelj, ki že 15 let marljivo sodeluje v komisiji za revizijo vulgate, je zbral v tej knjigi obširno gradivo, ki naj na eni strani poda približni pregled dosedanjšega dela v komisiji, na drugi strani pa nazorno objasni načela, po katerih misli komisija prirediti novo izdajo vulgate.

Skoro utopična se je zdela misel, da bi bilo pri ogromnem rokopisnem materialu in pri še ogromnejšem številu variant možno danes, po več kot 1500 letih, izslediti pristnega sv. Hieronima. A imenovana komisija si je zastavila to nalogo, in pričujoča knjiga nas potrdi v prepričanju, da jo bo častno izvršila.

Radi lažjega pregleda je snov razdeljena na štiri dele. Kratki prvi del podaja pregled rokopisov in izdaj, ki so se pri raziskavanju uporabljale, ter celotni seznam variant za osem poglavij (po eno poglavje za vsako knjigo oktatevha), ki so se našle pri primerjanju klementinske izdaje z imenovanimi 70 rokopisi (od l. 1452. do 1590.). — V drugem, zgodovinskem delu pisatelj preiskuje kritično vrednost vseh važnejših vulgatih izdaj do Klementa VIII. Rezultat je ta, da v imenovanih izdajah ni najti sledov o morebitnih rokopisih, ki bi se bili do danes izgubili. Važna je ugotovitev, da je rokopisni material vulgate danes že jako dobro preiskan in proučen, da pa kritika teksta še ni prišla iz poveljev: izsledile so se pač skupine, ki jih tvorijo sorodni rokopisi, a odnosi med temi skupinami so ostali še vedno temni. Tu je zastavila komisija in napravila odločilen korak naprej. — V tretjem obsežnem in izredno zanimivem delu pojasnjuje pisatelj svojo originalno metodo, po kateri je poiskal sorodnost med rokopisi in jih porazdelil v manjše in večje skupine. Ko se mu je posrečilo najti enkrat pravo načelo, po katerem je iskati sorodnost med rokopisi — načelo obstoji bistveno v tem, da se določijo posredni členi med dvema in dvema rokopisoma —, se mu pri mehničnem primerjanju rokopisov v skupinah po tri in tri odkrivajo same od sebe dosedaj nepoznane niti, ki spajajo posamezne rokopise v manjše skupine in te zopet v velike rokopisne družine. Čitatelj ima naenkrat pred seboj celo genealogijo rokopisov. — V zadnjem delu slednjic poda na podlagi zbranega gradiva zakone za ugotovitev Hieronimovega teksta: v pošteveh pridejo trije najvažnejši rokopisi, Amiatinus (8. st.), Turorensis (7. st.) in Ottonianus (8. st.), ki izhajajo vsi iz enega (izgubljenega? Hieronimovega?) rokopisa in stoje na čelu treh velikih rokopisnih družin. Po načelih kritike je Hieronimov tekst ali temu naj-

bližji oni, ki ga podajajo imenovani rokopisi bodisi soglasno ali pa po dva izmed njih proti tretjemu.

Nova metoda Quentinova, ki jo on razglša izrecno kot svojo idejo in prevzema sam osebno odgovornost zanjo, je zelo duhovito zamišljena in bo brez dvoma našla v znanstvenem svetu priznanje. Pisatelj se giblje tekom cele knjige na realnih tleh. Dokazovanje je globoko premišljeno, ponazorjeno vedno in vedno s primernimi zgledi; nikjer ni najti brezplodnih konjunktur, kakršne se v sličnih delih spričo pomanjkanja dokazov tako rade kopičijo.

Knjigi, ki je posvečena papežu Piju XI. kot pospeševalju znatnosti in duhovnemu varuhu čistosti sv. pisma, dajejo posebno vrednost mnogoštevilne in dobro posrečene reprodukcije važnejših, izvečine še neobjavljenih rokopisov. Te reprodukcije bodo marsikom dobrodošel pripomoček pri študiju latinske paleografije.

A. Snoj.

1. Tixeront, J., *Mélanges de Patrologie et d'Histoire des dogmes*. 12^o (VIII + 279). Paris 1921, Libr. Victor Lecoffre.

2. Amann, Emile, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Eglise*. 12^o (VIII + 419). Paris 1922, G. Beauchesne.

1. Tixeront, dobro znan po svoji dogemski zgodovini starega veka (do l. 800) in patrološkem učbeniku, je združil v knjigo 12 razprav, ki jih je bil deloma že objavil v raznih revijah. Na prvem mestu je osem predavanj iz patrologije, ki jih je imel na kat. univerzi v Lyonu za slušatelje vseh fakultet. Govoril je o sv. Ignaciju Antiohijskem, o Hermovem »Pastirju«, o listu o lyonskih mučencih l. 177., o Atenagorovi apologiji, o »Pedagogu« aleksandrijskega Klementa, o Tertulianu kot moralistu in dvakrat o sv. Ciprianu.

Novih odkritij v teh lepih in namenu primernih predavanjih nihče ne bo pričakoval, je pa v njih marsikatera dobra pripomba, ki bo zanimala tudi teologa. Najboljši poglavji v knjigi sta dve dogemsko-zgodovinski razpravi, ena o pojmu »narave« in »osebe« pri cerkvenih očetih in pisateljih 5. in 6. stol., kjer bi malo več pričakoval o Nestorijevem pojmovanju prosopa z ozirom na njegovo v sirskega prevodu ohranjeno »Knjigo Heraklida Damaščana«, druga o nauku sv. Gregorija Vel. o pokori. Dalje podaja pisatelj francoski prevod v dogemskozgodovinskem oziru zanimivega sirskega pisanega lista o Nestoriju in o početkih nestorianizma, ki je ohranjen v treh rokopisih britskega muzeja (v enem celotno, v dveh fragmentarično) pod imenom monofizista Filoksena iz Mabbuga († ok. 523). Zadnja razprava govori o staroarmenskem matalskem obredu. Matal je Bogu darovana žival, čije meso je bilo določeno predvsem za živež klerikom in revežem. Matal se je smatral za pravo daritev — je patarag = daritev kakor evharistična daritev — in se je žrtvoval o veliki noči, vsako nedeljo, za rajne tretji, deveti in štirideseti dan po smrti, o godovih odličnih svetnikov in pri konsekraciji oltarjev. Slični obredi se nahajajo pri Gruzinih in pri vzhodnih Sircih. Tudi na zapadu se dajo ugotoviti analogije, bistven razloček pa je v tem, da se je tu vedno izključeval daritveni značaj.

2. Naslov Amannove knjige je mnogoznačen: pričakoval bi ali dogemsko zgodovino patristične dobe ali sistematično urejene, verske resnice pojasnjujoče odlomke iz patrističnih del, knjiga pa je v resnici po pisateljih kronološko urejena patristična antologija v francoskem jeziku. Za vsakega pisatelja podaja A. prav kratek biografski in slovstvenozgodovinski uvod, za njim pa značilne odlomke dogmatične vsebine iz del dotičnega. Knjiga hoče biti »avant tout une oeuvre de vulgarisation«, in kot taka je prav dobra. Kdor išče izreke očetov o kaki dogmi, mu je v pomoč »table analytique« na str. 411, ki pa žal ni popolna.

F. K. Lukman.

Jelenić, Dr. fra Julijan, **Povijest Hristove Crkve**. I. knjiga (godina 1—313), 8° (XLVIII + 194 str.). Zagreb, Tiskara C. Albrecht, 1921.

Jugoslovanska katoliška bogoslovna literatura še pogreša doslej večje, znanstveno pisane cerkvene zgodovine. Zato bo to Jelenićevo delo izpolnilo veliko vrzel. Pisatelju moramo biti srčno hvaležni, da se ga je lotil, in želeli, da ga kmalu srčno dovrši.

Velika prednost Jelenićeve cerkvene zgodovine je ravno v tem, da se pri vsaki dani priliki ozira na svojo domovino. Ko govori o virih cerkvenih zgodovine, našteva obširno v posebni točki »izvore južnoslavenske cerkvene povijesti« (XXI—XXIV). Pri apostolu Pavlu razpravlja posebej o njegovem problematičnem delovanju v Iliriku (32—34). Predmet posebnega paragrafa tvori v poglavju o prakrščanskem misijonskem delu »Djelovanje Hristovih i apostolskih učenika u Iliriku« (38—41). Pri preganjanju kristjanov v rimskem cesarstvu opozarja na domače mučence (60, 65). Vprašanje o primatu Petra in njegovih naslednikov obravnava s posebnim ozirom na naše pravoslavne brate (121—127).

Žal da je knjiga tudi nekak odsev sedanjih kulturnih razmer v naši domovini. Iz nje je namreč le preveč razvidno, kako skromna mora biti knjižnica, ki je pisatelju na razpolago. Literatura, ki jo avtor navaja, je tako pomanjkljiva, da ima n. pr. 7. izdaja Funkove Cerkvene zgodovine (Funk - Karl Bihlmayer, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 7. Schöningh, Paderborn 1921) samih dodatkov iz slovstva, kar ga je izšlo med tiskom knjige, vsaj še enkrat toliko, če ne več, kakor pa je slovstva v celi knjigi Jelenićeve Povijesti Hristove Crkve. Ravno literatura je za vsakega, kdor se hoče o kakem vprašanju natančneje poučiti, največje važnosti in zato mora biti vsaka znanstvena knjiga ravno v literaturi najboljši kažipot.

Da omenim samo par najvažnejših del, ki jih pogrešam v Jelenićevi knjigi. Pri zbirkah konkordatov na str. XVII najnovejšo in najpopolnejšo: *Raccolta di Concordati tra la S. Sede e le autorità civili (1098—1914)*. Roma, Tipografia Vaticana, 1919. Pri poglavju o kulturnem položaju ob času Kristusovom na s. 1: *Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel*, 2 Bde, Regensburg 1910 in *Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 Bde, Leipzig 1901/9. Na s. 129 pri poglavju: »Krščanski život«, pod katerim razpravlja o krščanskem božičastju: *Duchesne, Les origines du culte chrétien*, Paris, 1910. Pri poglavju »Cerkvene znanosti« na s. 155 navaja pisatelj pač Bardenhewerja »Patrologie«, ne pa mnogo ob-

širnejšega dela istega pisatelja: *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. Za prvo knjigo Jeleničeve »Povijesti Hr. C.« prideta v poštev prva dva zvezka: I^o, Freiburg i. B. 1913 (*Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts*) in II^o, Frbg i. B. 1914 (*Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts*). Pri poglavju »Crkvene umjetnosti« na s. 177: Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, 2 Bde, Freiburg i. B. 1903.

Poleg nedostatka v navajanju literature, ki ga bo pa mogel avtor seveda le tedaj odpraviti, ako bo centralna vlada drugače dotirala vseučiliške knjižnice nego doslej, bi opozoril za eventualno drugo izdajo te knjige še na nekaj drugih stvari.

Netočni so na s. XVII podatki o »Liber pontificalis«, »što sadržaje papske životopise tamo od sv. Petra, pa do Stjepana VI. (885.—891.) i što su ga objelodanili Duchesne (Dišen) i Mommsen«. »Liber pontificalis« sega do štefana V., ki ga nekateri moderni zgodovinarji imenujejo VI., v zastareli izdaji Bianchinijevi, ki jo je ponatisnil Migne: PL 127—129; v izdaji Duchesneovi pa sega Lib. pont. do Martina V. incl. (1431) in v Mommsenovi izdaji, kjer je izšel samo I. zvezek, do Konstantina incl. (715). Tudi ne zadostuje citirati za Mommsenovo izdajo samo: *Monumenta Germaniae*, Berlin 1898, ampak je treba navesti serijo: MG (*Gest. Pont. Rom. I.*). Mimogrede naj pri tej priliki omenim še to, da pač ne kaže v strogo znanstvenem delu navajati izreke svetovnoznanih imen, kakor to dela pisatelj, n. pr. Duchesne (Dišen), ali pa s. XXI: Wadding (Uoding), s. XXXIX: Paği (Paži) itd.

Netočen je na s. XVIII naslov: *De Rossi, Inscriptiones christianae septime saeculo antiquiores*. To De Rossijevo delo obsega samo strokrščanske rimske napise in naslov se glasi: *Inscriptiones christianae urbis Romae VII. saeculo antiquiores*. — Čisto neznanstven je na s. XXXI. stavek: »Jeronim, monah i svećenik iz Stridona, u današnjoj zapadnoj Bosni (420.), sastavi mučenikoslovje, što se po njemu prozva »Martyrologium Hieronymianum«. Prvič ni povsem gotovo, da bi bil Stridon v današnji zapadni Bosni. Tej hipotezi nasprotuje med drugimi patrolog Ferdinand Cavallera, prvovrsten strokovnjak v vprašanih o sv. Hieronimu (cf. *Bulletin de littérature ecclésiastique* 1921, 228 sl.). Zato bi bilo treba trditi, da je Stridon v današnji zapadni Bosni, označiti kot hipotezo, n. pr. z dostavkom: »po naziranju mnogih, med njimi v prvi vrsti Mgr Bulića.« Drugič je čisto gotovo, da takozvani »Martyrologium Hieronymianum« ni delo sv. Jeronima. Tega ne trdi danes noben znanstvenik in je nepojmljivo, kako je mogel Jelenič kaj takega zapisati. Tretjič pa bi bilo treba navesti najboljšo izdajo tega martirologija. Izdala sta ga namreč De Rossi in Duchesne v *Acta SS. Boll.* v II. zvezku novembra.

Letnica smrti apostolskih prvakov Petra in Pavla je med učenjaki še vedno preporčna: 64—67. Vsekako pa bi bilo bolj varno samo to konstatirati kakor pa trditi, da je »mnogo vjerojatnije, da su Petar i Pavao postali žrtvom Neronova progonstva još 64. godine, kao što je to i Harnack uspješno dokazivao« (s. 24). Samim nemškim učenjakom Harnackovo dokazovanje ne imponira tako zelo in ravno novejši zgodovinarji se zopet vračajo k tradicionalni letnici 67. Tako piše n. pr. K. Bihlmeyer v 7. izdaji *Funkove Cerkevne zgodovine* (s. 41), da je bil apostol Pavel umorjen »wahrscheinlich im J. 67.« In v kronologiji Pavlovega življenja, od katere je odvisna tudi letnica njegove smrti, piše istotam: »Den wichtigsten Ausgangspunkt bildet die Sendung nach Rom bzw. die Ernennung des Festus zum Prokurator von Palästina als Nachfolger des Felix (AG 24, 27). Sie wird von den meisten Neueren, und wohl mit Recht, auf das J. 60 angesetzt.« Harnack je moral nastaviti ta dogodek v l. 56 (55), kar bi pa pomaknilo tudi vse druge dogodke v Pavlovem življenju za 4 ali za 5 let nazaj. Temu pa nasprotuje nedavno odkriti delski napis, ki omenja Senekovega brata Galliona. Po tem napisu je bil Gallio cesarski namestnik v Korintu 51/52 oziroma 52/53. Ker je zavrnil tožbe Judov zoper Pavla, je moral biti tudi Pavel v istih letih v Korintu in ne 4 ali 5 let prej. Zato zaključuje K. Bihlmeyer: »Die Gallio erwähnende Inschrift spricht jedenfalls zugunsten der oben im Text an-

genommenen Daten«, med katerimi je l. 67 kot letnica smrti. — O prenosu telesa sv. Petra piše Jelenić na s. 24 sl.: »Za Valerijanova progonstva tijelo mu bijaše prenešeno u Sebastijanove Katakombe, a odatle kašnje u Vatikán...« To hipotezo so temeljito ovrgle najnovejše izkopine pod cerkvijo San Sebastiano, ki jih je vodil dr. Paul Styger, duhovnik v Campo Santo v Rimu, in poroča o njih v članku: »Die erste Ruhestätte der Apostelfürsten Petrus und Paulus an der Via Appia in Rom« (ZfKTh 1921, 549—572). Prišel je do rezultata, ki ga izraža že naslov: »... es handelt sich um das erste Begräbnis nach dem Martyrium. Von einer späten Translation hierher weiß die Überlieferung nichts und ebensowenig vom notwendigen Rücktransport an die jetzigen Grabstätten« (l. c. 560).

Naziranje, da bi bila Devica Marija umrla v Efezu, je v primeri s tradicijo, da je umrla v Jeruzalemu, povsem neutemeljeno. Sodbo o tem vprašanju bi bilo zato treba v znanstveni zgodovini odločneje izraziti, nego je to storil Jelenić na str. 34. — Nasprotno pa je njegova sodba o Flaviji Domitili na str. 49 preveč apodiktična; »Flavija Domitila, o kojoj se govori (namreč žena konzula Flavija Klemena), ne smije se razlikovati od Flavije Domitile, ... koja se obično nazivaše Flavijom Domitilom mladom.« To je samo hipoteza; zato bi jo bilo treba ali skromneje izraziti ali pa bolje utemeljiti. Jelenić se sklicuje v dokaz za svojo apodiktično trditev samo na Buchbergerjev Kirchliches Handlexikon I 1155. Toda K. Bihlmeyer, ki omenja to hipotezo na navedenem mestu brez kakršnihkoli dokazov, se v 7. izdaji Funkove Cerkvene zgodovine jako previdno izraža; »... Konsul Titus Flavius Clemens wurde wegen »Atheismus« hingerichtet, dessen Gattin Flavia Domitilla und gleichnamige Nichte (sofern sie nicht mit der Gattin identisch ist) verbannt« (Funk-K. Bihlmeyer, Lehrbuch der KG⁷, 62). Vsekako se ne da kar tako ignorirati, kar poročata Dion Cassius in Evzebij o dveh Domitilah z določnim razlikovanjem, da je bila ena pregnana na otok Pandatarijo, druga na otok Poncijo. Tudi klasični zgodovinar preganjanj prvih kristjanov Allard razpravlja obširno o dveh (Hist. des perséc. I³ 107—112). — Na str. 52 bi pri smrti sv. Polikarpa pač lahko izostala čisto neutemeljena opazka, da je umrl morda »za Marka Aurelija«. Umril je ali 23. febr. 155 ali 22. febr. 156, torej vsekako za Antonina Pija (cf. Bardenhewer, Gesch. der altkirchlichen Lit. I² 162). — Opomba 3 na str. 54 je zastarela. Karp, Papil in Agatonika so bili po najnovejših raziskavah znanega hagiografa Pija Franchi de' Cavalieri, ki je tudi našel starejše poročilo o njihovem mučeništvu, nego je bilo doslej znano, mučeni ob Decijevem preganjanju, ne za Marka Avrelija (cf. Theol. Revue 1922, 139 sl.). — Na str. 55 ne zadovoljuje razlaga, kaj je spremenilo Septimija Severa iz prijatelja kristjanov v preganjalca. Tudi se ni že l. 202. vrnil v Rim. Svoj odlok zoper Jude in kristjane je izdal v Palestini: »In itinere Palaestinis plurima iura fundavit.« Ta Spartanov stavek stoje v »Vita Severi« neposredno pred onim, ki ga citira Jelenić: »Judaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem etiam de christianis sanxit.« Nato se je še več časa mudil v Egiptu, preden se je vrnil v Rim. Opetovani upori Judov, montanistične prenapetosti kristjanov, strah pred naglim razširjanjem krščanstva — vse to skupaj je povzročilo sovražni odlok (cf. Allard, Hist. des perséc. II³ 59—68).

Papež Lucij (str. 58) ni umrl mučeniške smrti. Bil je pregan, brž ko je nastopil vlado, pa se je smel hitro vrniti iz preganstva in je umrl v Rimu naravne smrti. Zaradi preganstva, ki ga je prestal, ga imenuje sicer sv. Ciprijan mučenca; toda Chronographus anni 354 omenja njegov spomin med »Depositiones Episcoporum«, ne »Martyrum«: »III non. Mar. Luci, in Callisti«. — Ime mučencev »massae candidae« (str. 59) najbrž ne prihaja odtod, »pošto bijahu spaljeni u kreču«, ampak od kraja, kjer so bili mučeni. K besedam sv. Avguština: »sola in proximo, quae dicitur Massa Candida, plus habet quam centum quinquaginta tres martyres« pripominja Déléhay (Les origines du culte des martyrs, Bruxelles 1912, 437): »Le mot massa est pris ici dans le sens de domaine, qu'il a fréquemment dans les textes anciens, notamment dans le Liber pontificalis et dans le Régistre

de S. Grégoire. La Massa Candida était une propriété ou un territoire voisin d'Utique, où un grand nombre de martyrs avaient été ensevelis. Naziranje, da so bili ti mučenci vrženi v živo apno, označuje kot Legendo, ki jo je populariziral Prudencij (l. c. 438).

Sploh bi bilo želeli, da bi pisatelj poglavje o boju krščanstva s poganstvom v rimski državi, ki je gotovo najvažnejše in najbolj značilno za prvo dobo cerkvene zgodovine, skrbneje in bolj kritično obdelal. Lahko pa bi okrajšal n. pr. poglavje o razkolih in herezijah, ki je v primeri z onim gotovo preobširno. »Fizična progostva s poganške strani« obravnava na s. 46—65, »raskole i krivovjerja« pa na s. 77—114 in sam »gnosticizam« na s. 84—106, ko je vendar malo ležeče na tem, kako je n. pr. pojmoval sistem gnostika Bazilida Irenej, kako pa Hipolit — tem manj, ko se učejaki sami v tem ne ujemajo. Jelenič pravi (s. 91): »Bazilid dakle prema Ireneju bijaše emanacionista, platonista i dualista, dok će prema Hipolitu više biti evolucionista i panteista.« Funk-K. Bihlmeyer (Lehrb. d. KG⁷, 120) pa zagovarja mnenje: Auch der Basilides Hippolyts ist wie der des Irenaeus Dualist, nicht Pantheist, wie mehrfach angenommen wird (vgl. Funk, AU I, 358/72).« Najbolj prav, se mi zdi, je še imel pokojni veliki zgodovinar Michael, ki je pri predavanju o gnosticizmu imel navado reči, da to poglavje ne spada toliko v cerkveno zgodovino, ker gnostiki niso imeli prav nič krščanskega izvzemši nekaj imen, ampak bolj v zgodovino filozofije, »weil diese die Narheiten des menschlichen Verstandes zu behandeln hat«. Vsekako bi Jelenič poglavje o gnosticizmu lahko izdatno okrajšal na korist poglavju o krščanskih mučencih.

Tudi dokazov za primat rimskega papeža pisatelj s stališča cerkvene zgodovine ni ravno srečno obdelal; preveč razpravlja o svetopisemskih (s. 121—126) v primeri z izvenbibličnimi (s. 126—127). Dokazi iz svetega pisma spadajo bolj v svetopisemsko vedo in v osnovno bogoslovje; cerkveni zgodovinar pa bi moral predvsem to dokazati, da tudi zgodovina to potrjuje, kar uči katoliška cerkev na podlagi sv. pisma. Zato bi moral n. pr. iz pisma, ki ga je papež Klemen pisal Korinčanom, doslovno navesti in raztolmačiti mesta, ki jasno dokazujejo, da se je Klemen Rimski zavedal svoje jurisdikcije nad cerkvijo v Korintu in jo dejansko izvrševal.

Pri vprašanju o zibelki krščanske umetnosti: ali Rim ali Orient, se zdi pisatelju »sasvim opravdano« stališče, da je još preuranjeno o tome stvariti konačni sud« (s. 178). Prelat Wilpert, eden največjih sedaj živečih krščanskih arheologov, pa je prišel v svojem članku: »Die altchristliche Kunst Roms und des Orients« (ZikTh 1921, 337—369) do zaključka: »Wir sind demnach zur Schlußfolgerung berechtigt, daß Rom die altchristlichen Symbole und Darstellungen geschaffen, und die Provinzen, okzidentalische wie orientalische, sie übernommen haben« (l. c. 369).

Naj končam z opombo o papežu Anakletu, ki jo ima Jelenič na koncu svoje knjige (s. 189): »U seriji prvih rimskih papa bijaše se pogrješno uvukao i Anaklet (Anakletos, Anacletus)... Ali prema najnovijim istraživanjima pape Anakleta nije uopće ni bilo, nego se je pri redanju papa naveo Klet, a onda se je nastavilo, kako je »poslije Kleta« (ἀνά Κλήτου) slijedeo drugi. Međutim je neupućeni kopista iz ἀνά Κλήτου (poslije Kleta), napravio Anakleta«. Ta opomba je čisto nekritična. Pisatelj bi moral pogledati najstarejši ohranjeni katalog rimskih papežev, namreč Irenejev (Contra haereses III 3, 3). V tem katalogu imena »Klet« sploh ni in torej tudi ni nobenega mesta, ki bi moglo zavesti kopista v napako, da bi napravil iz ἀνά Κλήτου »Anakleta. Ime »Anaklet« pa je vrhu tega pisano v grškem tekstu, ne, kakor ga piše Jelenič: Ἀνάκλητος, ampak: Ἀνέγκλητος (kar ni nič drugega kakor latinski Innocentius). Dotično mesto se glasi v celoti takole: »Τούτου τοῦ Λίνου Παῦλος ἐν ταῖς πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολαῖς μὲνηται. Διαδέχεται δὲ αὐτὸν Ἀνέγκλητος, μετὰ τούτων δὲ τρίτῳ τότῳ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τὴν ἐπισκοπὴν κληροῦται Κλήμης... (Migne PG 7, 849). Starejšega in bolj zanesljivega kataloga rimskih papežev, kot je Irenejev, nam zgodovina ni ohranila. V tem je naslednik Linov Ἀνέγκλητος za njim pa μετὰ τούτων, ne: ἀνά Κλήτου) Klemen. Prvotno ime »Kletovo« je torej Ἀνέγκλητος, in ne narobe. »Klet«

je le skrajšano ime, ki je morda nastalo na podoben način kakor n. pr. pri nas iz Valentina »Tine«.

Schmid, Heinrich Felix, *Die Nomokanonübersetzung des Methodius*. Die Sprache der kirchenslavischen Übersetzung der Synagogé des Johannes Scholasticus. (VIII + 120 str.). Leipzig 1922.

Med slavisti je priznано, da je sv. Metod sam ali po svojih pomočnikih prevel grško cerkvenopravno zbirko (synagogé) Ivana Skolastika v 50 poglavjih, a ne poznejšo, od Fotija na novo urejeno zbirko v 14 poglavjih (tituli). To je dokazal ruski kanonist Pavlov in za njim E. Golubinskij. Slavisti (posebno Sobolevskij) so dokaz še podprli z jezikoslovnimi razlogi. Nekoliko o tem piše knjiga »Cerkveno prvenstvo i edinstvo« str. 81—83. Schmid je jezikoslovni dokaz izvedel v vseh podrobnostih in končno dokazal, da spada prevod, ohranjen v rokopisu (13. stol.) Rumjancovskega muzeja v Moskvi, res v Metodovo dobo in v Metodov književni krog. S tem je na novo potrjena zanesljivost panonske Metodove legendé glede na književno Metodovo delovanje.

Knjižica nam predstavlja prvo zapadno delo, ki združuje slavistiko in kanonsko pravo. Pisatelj je asistent na cerkvenopravnem inštitutu berlinske univerze. Cerkevopravni uvod (1—14) dobro informira o zamotanem vprašanju. Na str. 3 je neprijetna (tiskovna) pomota, da je bil patriarh Ignacij zopet nastavljen l. 886.; tega leta je bil Fotij drugič odstavljen, prvikrat pa je bil odstavljen l. 867., in v tej dobi je deloval sv. Metod. Vprašanje o Metodovem odnosu do Rima in Carigrada se razpravlja objektivno in trezno. Jezikoslovni del knjige je sestavljen jako marljivo in točno, a o tem tukaj ne morem obširneje razpravljati. Škoda, da pisatelj svojega raziskovanja ni rategnil na važne dodatke k Metodovemu nomokanonu (sholije); s tem bi njegovo raziskavanje jako pridobilo na vrednosti in dokazni moči. A tudi v tej obliki ima njegovo delo znanstveno vrednost za jezikoslovje in bogoslovje. Rezultati se popolnoma skladajo z mojimi, dasi sem stvar raziskaval po drugi poti. Pisatelj mi je sporočil, da bo svoje raziskavanje nadaljeval in preiskal tudi znamenite Metodove sholije. Katoliška slovanska teologija bo morala tem vprašanjem posvetiti več pozornosti.

F. Grivec.

Müller, Ern., *Theologia moralis*. Ed. X. Recognoverunt et auxerunt Ign. Seipel et Jos. Ujčić. Lib. I. 8^o (XVI + 506). Ratisbonae 1923, F. Pustet.

Moralno teologijo je spisal Ernest Müller kot profesor moralke na dunajski univerzi (1857—68), izdal jo je pozneje (1868—76), ko je bil kanonik dunajskega metropolitanskega kapitlja. Služila je kot učbenik na mnogih teol. fakultetah in bogoslovnih učiliščih in je tudi velikemu številu slovenske duhovščine dobro znana. Po avtorjevi smrti (1888) jo je nekolikokrat na novo izdal linški moralist Adolf Schmuckenschläger, in ko je tudi ta umrl, je sedanji zvezni kancelar avstrijske republike, Ign. Seipel, l. 1914. preskrbel 8. izdajo III. zvezka, potem je kot dunajski profesor prirčjal novo (10.) izdajo I. knjige, ki obsega splošno moraliko. Ko je stopil v politično življenje, je skrb za novo izdajo prepustil prof. Jos. Ujčiću. Vsled zmedenih razmer dobe po vojni se je knjiga tiskala skoraj pet let.

Priveditelja nove izdaje sta ohranila starega Müllerja; izpopolnila sta ga z ozirom na noveše odloke svete stolice, zlasti po kodeksu kánonskega prava, upoštevala sta najnovejšo moralnoteološko

literaturo, revidirala sta citate iz patrističnih del in zvečinoma dostavila, kje stoji v Migneju. Več dostavkov in popravkov je v seznamu zastopnikov raznih moralnih sistemov v § 78. Čisto nov je § 82., ki je pomnožil prejšnje število paragrafov od 135 na 136. V njem se brani proti Müllerju, ki je ekviprobabilist in čigar izvajanja in argumentacije sta prireditelja nove izdaje pustila v tekstu, sistem zmernega probabilizma. Ta odstavek je povsem umesten, kajti probabilistični sistem je edino dosleden in nevarnost laksizma ekviprobabilisti odločno pretiravajo. V istem odstavku se odklanja tudi kompenzacijski sistem, ki ga je v zadnjem času zastopal dominikanec Prümmer. Proti temu sistemu bi se dalo uveljaviti še več in morda tehnejših razlogov, nego jih je na str. 325. navedenih.

Prenovljenemu Müllerju želimo novih prijateljev.

F. K. Lukman.

Eberle, Dr. F. X., **Katholische Wirtschaftsmoral**, 8^o (VIII + 118). Freiburg i. B. 1922, Herder.

Knjiga podaje katoliška moralna načela, ki so potrebna za orientacijo v gospodarskem življenju posameznika in narodov. Podlaga katoliške gospodarske morale ste pravica in ljubezen. Na tej podlagi obravnava pisatelj najbolj pereča dnevna narodnogospodarska vprašanja. Zelo zanimiva so poglavja o obrestih, zemljiški renti, štrajku in lastnini, v katerih sledi pisatelj previdni šoli Pescha in Cathreina. Izvajanja so točna in jasna, brez nepotrebnega dolgovoznega besedičenja. Knjiga bo dober vademecum vsem, ki se bavijo s socialno politiko.

A. K.

1. Mausbach, Dr. Joseph, **Grundlage und Ausbildung des Charakters** nach dem hl. Thomas von Aquin. 2. u. 3. Aufl. 8^o (VIII + 146). Freiburg i. B. 1920, Herder.

2. Jeraj, Dr. J., **Vzor-človek ali osebnost kot ideal**. 8^o (78 str.). Maribor 1922, Tiskarna sv. Cirila.

1. Etike bi ne smeli obdelovati brez ozira na psihologijo. Čeprav obstoji etika v prvi vrsti iz načel, vendarle se kaže konkretno v dejih, in dejji so več ali manj vedno ne samo etični, marveč i psihološki pojavi. Zato je potrebno, da se pri študiju etike oziramo tudi na psihološka predvprašanja kakor dela to faktično i Tomaž Akvinski. Zanimivo študijo nam nudi tozadevno Mausbach. V petih predavanjih obdeluje važne etične probleme v duhu sv. Tomaža. Prvo predavanje, ki je obenem tudi najtežji del knjige, govori o temelju značaja, namreč o človeški naravi in njenih etičnih silah (die menschliche Natur und ihre Ausstattung). Tu se je treba varovati ekstremov, spiritualizma in materializma, in v tem vprašanju je zadela tomistična filozofija, vkljub razmerno skromnim pripomočkom na empiričnem polju, rezultate, ki jih bistveno mora priznati tudi znanstvena biologija našega časa.

Telesnosti priznava Tomaž velik vpliv na duševno in indirektno na etično življenje. Telesnost mu je tudi podlaga individuacije. Za človeškega duha združitev s telesnostjo ne pomeni suženjstva, marveč pot k zrelosti in popolnosti osebnega življenja.

»Oseba« in »osebnost« sta dva pojma, ki se pri Tomažu čene quoad verbum, pač pa quoad rem jasno razlikujeta. Oseba ima zmožnosti (tudi dete), osebnost razvija zmožnosti: »Persönlichkeit ist die lebendige Entfaltung der Denk- und Willenskräfte in der Einzelseele« (17). Dostojanstvo osebe tiči v tem, da je človek podoba božja. Podobnost božjo udejstvuje človek po dejih »intelligere« et »velle«; ta dejanja pa niso izključno duhovna, marveč vmes sega tudi telesnost s svojo čutnostjo. »Dieses Ineinander von Geist und Sinnlichkeit, pravi Mausbach (31), beherrscht unser ganzes Erkennen.« Ta misel je zelo važna tudi pri reševanju asketičnih problemov, in Mausbach jo na str. 39 zopet ponavlja, dodavši lep nauk pro praxi: »Statt das Sinnliche vom Geiste aus als die spezifisch niedrigere Lebenssphäre gebührend zu beherrschen und in Zucht zu nehmen, sucht man seine Dunkelheit durch Grübeln zu klären; statt es mit vornehmer Überlegenheit zur Ruhe zu weisen oder auch zu ignorieren, reizt und verwöhnt man es bald durch sentimentale Schonung, bald durch unnötige, ängstliche Furcht und Strenge.«

Drugo predavanje razpravlja o moralnem redu in vesti. Tomistična morala ne gleda na uspeh (»Erfolgsmoral«). Voljnost pa ne more biti brez predmeta. Ta predmet je ali človek sam ali pa — Bog. Mnogi mislijo, da so moralni, ako se ne pustijo determinirati od zunanjih interesov, iščejo pa faktično le sebe: »tatsächlich hat nur eine feinere Selbstsucht den Platz eingenommen, den sonst die äußeren Interessen einzunehmen pflegen« (41). V taki mentaliteti postane človek samonamen, kar pa ne sme biti v absolutnem, temveč samo v relativnem smislu (finis sub fine). Človek ima sicer svoj namen in smoter (beatitudo), toda pod Bogom in v Bogu.

Govoreč o vesti naglašja Mausbach, da norme dobrega in zla nimajo samo psihologične, marveč objektivno vrednost. Vsak človek, ki je prišel do pameti, spozna svoj najvišji cilj in brezpogojno postavlo. Iz syndereze človek izvaja posamezne dolžnosti. Toda če bi bil pri tem delu človek prepuščen sam sebi, bi pogosto zabredel, radi česar je potrebna posebna »disciplina morum«. Prednost tomistične morale pred moderno tiči v tem, da sloni na umu in duhovnem spoznanju, in ne na čuvstvih (»Gefühlsmoral«). Tomistična morala ni zgolj formalna (kakor n. pr. Kantova), marveč upošteva vse objektivne vrednote in dobrine, katere mora človek povzdigniti v moralno sfero. Razen Boga, ki je finis ultimus, obstoje namreč drugi fines proximi; »et si secundum illos fines (namreč proximos) servetur debita relatio voluntatis in finem ultimum, erit recta voluntas« (str. 60).

Iz tega sledi, da more biti le moralna volja jezgra značaja, o čemer razpravlja tretje Mausbachovo predavanje (62—97). Svobodnost volje mu je bistvena lastnost in predpogoj za vsako nravnost. Formalno dober je samo čin volje, zunanji čin nima lastne moralnosti, temveč je deležen moralnosti volje; ves čin je v volji sicut in radice. Pri tej točki se dotakne avtor tudi znanega vprašanja, ali obstoje čini, ki bi bili indiferentni tudi in concreto; v smislu

tomistične etike odgovarja, da takih činov ni. Ker je volja vsled svoje svobodnosti tudi omahljiva, jo je treba utrditi s pomočjo kreposti. (84—97). Seveda tudi krepost ne more usovršiti človeka na mah, postati mora njegova lastnina (»Besitz«, »zweite Natur«), kar se more zgoditi le potom ponavljanja činov po aristotelskem načelu: ἦθος δι' ἔθους.

Toda ne samo volja potrebuje oplemenitve, marveč tudi čutno življenje. O tem razpravlja Mausbach v predavanju: Die sittliche Veredlung des Gefühlslebens (98—119). Afekti niso po sebi nič slabega; čeravno so podrejeni duši, imajo vendarle neko samostojnost udejstvovanja ter se ne vdajo vselij brezpogojno volji, pač pa so dostopni za neko disciplino. »Hand und Fuß gehorchen im gesunden Zustande jedem Wink des Geistes; das sinnliche Streben hat seine eigene Neigung, es läßt sich nicht befehlen, wie man dem Sklaven befiehlt, sondern nur so wie man dem freien Bürger befiehlt« (102). Upornost nižjega stremjenja ostane v človeku tudi po krstu, odtod potreba asketične borbe proti pokvarjeni naturi. V tej borbi bodi človek še tako oprezen, padel bo vendarle večkrat v male grehe.

Tu se peča Mausbach tudi s težavo, ki sem jo omenil v BV I, 141, da so namreč pri sv. Tomažu tudi nehotni občutki nižjega stremjenja venialiter grešni. Mausbach brani duhovito dotične stavke Akvinca, toda zelo dvomim, je li odpravil zadevno težavo. Za to bi rabili posebno publikacijo, za katero bi kajpada potrebovali mnogo predtomistične literature.

Cprav skolastična etika ni malo ne obsoja afektov, temveč zahteva le, naj so urejeni, vendarle odklanja vsako strastno razburjenje (leidenschaftliche Erregung), tudi pri dobrih činih, ker bi s tem lahko trpela discretio, ki je potrebna pred dejanjem. »Nur im ruhigen See spiegeln sich die Ufer wahr und natürlich, nur auf der ruhigen Wage findet man das rechte Gewicht« (109). Ko pa je človek že izrekel sodbo o dajanju, je passio consequens koristna, »quia facit ad proptitudinem actionis«.

Silno praktičen pa je po mojem mnenju nauk, da se pri presojevanju etičnega čina ne sme vprašati v prvi vrsti po mukah in težavah, ki so združene z izvršitvijo deja, marveč po dostojanstvu objekta in namena. To je misel, ki bi jo morale nabožne knjige izraziti z vso preciznostjo. Zato naj slede zadevne besede sv. Tomaža: »Facilitas, quae est ex promptitudine operantis, meritum non diminuit..., sed auget, quia, quanto maiore caritate facit, tanto facilius tolerat et magis meretur« (In III Sent., d. 23, q. 1, a. 1 ad 4). Večkrat mislijo ljudje da niso delali »popolno«, ker so izvršili čin z veseljem. Taka »pobožnost« je povsem nasprotna duhu psalmista, ki pravi: Servite Domino in laetitia (ps. 99). Pri tej priložnosti je napisal Mausbach tudi sledeče velepomembne besede: »Es ist oft der Sittlichkeit entgegen, das Schwierige und Gefährvolle eigens aufzusuchen. Die Erprobung darf nicht die persönliche Kraft übersteigen; und bei Abschätzung der letzteren spricht nicht nur der

Mut, sondern auch die Demut des Christen mit« (112). Borba proti upornim pojavom poželjivosti je potrebna, večkrat tudi heroična; toda namen ni borba, marveč zmaga, ki vodi do miru. Zato tiči lepota nravnosti v miru in harmoniji utrjene kreposti. Svoje nadnaravno posvečenje zadobi značaj v ljubezni, kateri je posvečeno peto predavanje. Kdor ljubi, ta je najbolj svoboden. Vsi čini, ki jih človek stori v stanju ljubezni (če le sicer niso protietični) so za služni. Ljubezen je mati vseh drugih kreposti. Seveda zahteva ljubezen stanovitno samovzgojo, ker tudi sicer pobožni ljudje lahko padejo v različne napake. Ljubezen koncentrira vse življenje na Boga; to pa ne pomeni, da bi človek ne mogel obenem delovati za človeštvo, saj vključuje ljubezen do Boga tudi ljubezen do ljudi. S tem lepim akordom konča Mausbach svoje sicer ne prelahko, vsekakor pa velezanimivo razpravo, ki bodi vsakemu inteligentu toplo priporočena.

Mausbachovi knjigi je v mnogočem sorodna domača publikacija Jerajeva.

2. Jeraj izhaja od načela, da sta v človeku dva temeljna nagona k popolnosti in sreči, ki se pa čisto lahko združita. Srečo doseže človek z udejstvovanjem stvojih bistvenih moči. Pri tem udejstvanju pa se kaže tudi osebnost. »Osebnost« in »oseba« nista Jeraju identična pojma; oseba je človek že sam na sebi, v osebnost pa mora šele počasi dozoreti; zrel je, ko doseže samostojnost in samoupravo duha. V dosego tega ideala se zahteva razvoj vseh bistvenih moči v človeku in sicer kolikor možno enakomerno in harmonično razvijanje. Iz tega sledi, da ne zadoštuje sama izobrazba duha, marveč potrebna je tudi izobrazba srca; duha in srca pa ne more napolniti svet, temveč le Bog. Pri vzgoji človeka je treba poudariti, da tiči osebnostni ideal v duhovni veličini, da je čutna narava nižja človekova stran, ki mora služiti duhu, za kar pa je potrebno neutrudljivo podrobno delo (askeza). Na ta način doseže človek pravo svobodo, ki jo mora varovati zlasti proti vplivom družbe; človek bodi — »samosvoj zakonodajavec«. V tem poglavju (21—25) bi želel nekoliko več preciznosti: če trdi na pr. Jeraj, da »npravni zakon ustvarjenih bitij ni samo avtonomen, temveč tudi heteronomen«, bi jaz izraze rajše obrnil: človek ni samo heteronomen, temveč tudi avtonomen. Saj nas že prvi pouk o nravnosti spominja na njeno heteronomnost (theonomnost: deset božjih zapovedi). Ne trdim nikakor, da je Jeraj napisal tu kaj krivega, njegove besede se dajo prav lepo razlagati, samo ne vem, ali jih bo znal vsak čitatelj tako tolmačiti, in ne bode li znabiti dal kdo »pojmu avtonomije prevelik obseg«.

Lepo misel sem našel v poglavju o prostosti in avtoriteti. »Sama avtoriteta in sama svoboda sta škodljivi, med njima mora skleniti idealna osebnost izravnavo« (str. 35). Tudi glede dela in kulture izraža Jeraj važno misel aktualne vrednosti, da sta namreč delo in kultura zaradi človeka in ne človek zaradi dela (str. 38).

Čeravno je osebnost velika idealna dobrina, je ne moremo smatrati kot absolutni samonamen. Tudi služba v prid človeštva ni namen osebnosti, marveč »končna osebnost mora služiti brezkončni osebnosti« (str. 58). Le v tej misli si more človek ohraniti pogum in veselje do življenja. — Kot znamenite osebnosti nam slika Jeraj sv. Pavla in sv. Frančiška Asiškega, Kristus pa nam je — pravzor osebnosti. O tej zadnji točki bi jaz želel v naši bogoslovni literaturi posebno in daljšo razpravo.

Jerajevo publikacijo sem čital z užitkom in jo toplo priporočam vsem izobražencem, toda samo tem, ker za široke kroge knjiga ni spisana.

Med sekularnimi osebnostmi (str. 6) omenja Jeraj tudi Wilsona! Reči moram, da na Wilsonu ne vidim nič velikega. Onih 14 točk, ki jih je napisal leta 1918, lahko sestaviš iz vsakega kompendija moralne filozofije, izvel pa ni nobene, marveč se je odpeljal zopet v Ameriko, ko je šlo za res. — Avtor citira v svoji razpravi večkrat prav mično tudi pesnike. To čitatelju gotovo zelo ugaja; vprašanje je le, ali so imeli pesniki res vselej one temeljite misli v glavi, ki nam jih obdeluje naša knjižica. — Nemški pisatelj Nietzsche je izgubil pri Jeraju svoj »z«, ker ga piše s čudovito doslednostjo: Nietzsche. — S temi opombami ne omejujem priznanja, ki ga zasluži Jerajev res solidni spis. Ujčić.

Bernik, Franc, **Spolnui zapovedi!** I. knjiga. 8°, 391 str. — II. knjiga, 8°, 471 str. Samozaložba 1921—22. Delo se naroča pri avtorju, župniku v Domžalah.

Bernik je z veliko pridnostjo in s srečnim uspehom po raznih virih sestavil krasne misli, kako naj izpolnjujemo zapovedi. Delo je napisano v poljudnem slogu ter bo gotovo dobro došlo ne samo duhovnikom, ki se (opravičeno ali neopravičeno?) pritožujejo, da ne izhaja več »Duhovni Pastir«, marveč tudi krščanskim družinam, zlasti pa Slovencem v Ameriki, katerim je knjiga posvečena. Bivši Bernikovi župljani, ki se nahajajo onkraj morja, mu bodo za knjigo posebno hvaležni, ker prinaša razen lepih misli tudi lepe slike, ki jih bodo spominjali na domačo župnijo. S tega stališča menim, da je odpustno, če je postavil avtor na čelo knjige tudi svojo sliko, kar pri bogoslovnih publikacijah vsaj do zdaj ni bilo v navadi.

Pri knjigi je hvalevredno, da pisatelj dobro izrablja sveto pismo. Tudi cerkveni očetje pridejo mnogo do veljave, žal pa ni nikjer zapisano, iz katerega dela so vzeti citati. Zgledi (brez njih si take knjige ne moremo misliti) so na splošno verjetni, čeprav menim, da ne bo prevzel avtor za njih historičnost odgovornosti, posebno pri onih ne, kjer ni omenjeno ime ne osebe ne kraja. Tako bi jaz zgled na str. 323 (vzet iz Ehmiga) izpustil.

Glede vsebine naj mi bo dovoljeno nekoliko malih opomb. — Na str. 42 prve knjige citira avtor izrek: »Redde animas, cetera tolle« kot besedo sv. Ignacija Loj. Mi ni znano, je li to res dictum Ignatianum, nekateri ga pripisujejo smiselno Don Boscu, vsekakor pa naj bi ga vsak (svetnik ali navaden zemljan) citiral po vulgati, ki pravi »Da (in ne »redde«) mihi animas, cetera tolle« (Gen. 14, 21). — Govoreč o kletvini, se zdi, da ima avtor tudi besedo »salament« (str. 297) za kletev. Tako strogo bi si jaz ne upal soditi: Verba corrupta et dimidiata non sunt blasphemiae, nisi in aliqua regione ex communi apprehensione habeantur contumeliosa«

(Noldin, De praeceptis¹⁵, n. 202). — Pri tvarini zaobljube meni, da verniki ne morejo zaobljubiti »nekaj takega, kar smo že itak po božjih in cerkvenih zapovedih dolžni spolnovati« (str. 328). Temu nasproti uče moralisti; nihil impedit, quominus res praecepta possit esse materia voti (Noldin, l. c. n. 213). — Dalje govori pisatelj o »zaobljubi vednega devišstva pri duhovnikih«. Najprej bi pri duhovnikih ne smeli govoriti o zaobljubi devišstva, marveč čistosti, in drugič je quaestio voti sporna, ker kodeks govori o celibatu in ne o zaobljubi čistosti: »Der Kodex spricht offenbar zugunsten der Verpflichtung durch das bloße Kirchengesetz; denn alle Kanones, besonders die Kan. 213 bis 14; 1993—98, sprechen niemals von der Auflage eines Gelübdes, sondern nur von der »obligatio caelibatus«, eine Verpflichtung, welche jener des Breviergebotes vollständig gleichgestellt wird« (Leitner, Handb. des kathol. Kirchenrechtes, Regensburg 1918, str. 219).

V drugi knjigi na str. 41, kjer razlaga dolžnosti staršev, »še preden je otrok rojen«, bi jaz želel bolj obširen pouk. — V poglavju »Molite za duhovnike« (97—109) bi avtor lahko poudaril na koncu dolžnosti, ki jih imajo verniki do dušnega pastirja tudi v materialnem oziru. Saj ima vzhod amerikanski katekizem kot 5. cerkveno zapoved: »Du sollst zum Unterhalt der Kirche und deiner Seelsorger beitragen« (izd. v St. Louis Mo 1906, str. 115). Teža vprašanja se pisatelj tudi na str. 350 le premalo dotakne.

Pri novejših zgledih, ki so nam posvedočeni po policijski kroniki ali po javnih časopisih (sploh bi bilo najbolje vedno citirati natančno verodostojne časopise), ne kaže označiti datum, kakor na str. 174: 24. junija lani, 6. februarja letos. Kaj pomeni zdaj, januarja 1923, beseda »lani« in kaj »letos«? Torej številke!

Tisek in papir sta dobra. Pisatelj naj bi prepustil razprodačo knjige prodajalni K. T. D. ali Jugoslov. knjigarni v Ljubljani, ker ni vsakemu prijetno pisati v Domžale. Če si bodo zainteresirani mogli ogledati knjigo v Ljubljani, jo bodo mnogo rajši kupili, ker je res praktična.

Ujčič.

Čadež, Anton, **Most v življenje**. 8^o (137). V Ljubljani 1923. Založila Prodajalna K. T. D. (Ničman).

Anton Čadež je spisal označeno knjigo iz namena, da se »skrči število nevezgosenih vzgojiteljev«. S pričujočo knjigo je pisatelj ta namen čisto gotovo dosegel. V deveterih daljših odstavkih daje staršem in sploh vzgojiteljem podrobna navodila, ko govori o ciljih in pravilih vzgoje, o čednosti, o brigi za telo, o vzgoji za nadnaravno življenje, o nevarnostih vihrave dobe, vzgoji za življenski poklic in posledicah dobre vzgoje. Svoja vzgojna navodila utemeljuje predvsem z verskimi nagibi, rabi pa tudi prepričevalno naravne nagibe. Iz cele knjige se razvidi, da govori v njej praktično preizkušeni pedagog.

Nekatere pomanjkljivosti bi bilo kljub temu omeniti. V jezikovnem oziru rabi tu pa tam besede, ki niso srečno izbrane (n. pr. samovladarstvo str. 49). — V stvarnem oziru bi bilo želeli, da bi natančneje obdelal čustva. Čustva imajo ravno pri vzgoji mnogo večji vpliv, kakor si navadno mislimo. Lahko trdimo, da več s čustvi zaznamo kakor z razumom in dostikrat tudi globlje. Ker se pisatelj posebno ozira na žensko vzgojo, bi s tega vidika čustvo še posebno zaslužilo skrbno pozornost. — Na str. 62 govori o tem, kako je treba zatirati napuh in nepokorščino. Menda preveč enostransko poudarja absolutno pokorščino do predpostavljenih. Ako otrok vpraša vzgojitelja, zakaj naj uboga, je vedno boljše, da se mu povejo razlogi, kakor pa da se kratko zavrne z besedami: Zato, ker mora tako biti.

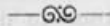
Pokorščina mora izhajati iz pametnih razlogov in vzgojitelj si naj vedno prizadeva, da gojenca prepriča o utemeljenosti svojih ukazov. — Dobro bi tudi bilo, ako bi pisatelj še bolj poudaril potrebo socialne vzgoje, vzgoje za družino, narod, domovino, državo in sploh za takozvano občestveno kulturo (Gemeinschaftskultur). Ravno na vzgojnem polju moremo izrabiti neizčrpljivo bogastvo katoličanstva na pozitivnih vrednotah za pospeševanje etično-socialne kulture.

Sicer pa je knjiga izredno lepa, gladko pisana, lahko razumljiva in preprosta, prepletena z nazornimi zgledi, tako da jo prav toplo priporočamo staršem in mladini, vzgojiteljem in posebno še dušnim pastirjem, katehetom in pridigarjem.

J. Jeraj.

Schreiber, Dr. G., *Deutsche Kulturpolitik und der Katholizismus*. 8^o (XIV + 108). Freiburg i. B. 1922, Herder.

To je 1. in 2. zvezek zbirke »Schriften zur deutschen Politik«, ki so jo začeli izdajati odlični katoliški nemški vseučilišni profesorji in politiki. Pisatelj izvaja, da sta nemška znanost in kultura v nevarnosti propadanja, ker nedostaje znanstvenih sredstev in naraščaja znanstvenikov. V tej sili morajo tudi nemški katoličani priskočiti nemški kulturni politiki na pomoč. Pisatelj podaja program kulturnega dela, ki bi se naj izvrševalo v bodočnosti na Nemškem. Stanje nemške kulture je važno za univerzalno kulturo, posebno pa za kulturo ob Sredozemskem morju, od koder sta se v polnih valovih širila antična in krščanska kultura. Tudi napram iztoku je nemški katolicizem pripravljen, da sodeluje z njim v vseh kulturnih vprašanjih. Potem razpravlja pisatelj načrte za notranje kulturno delo v Nemčiji. Knjiga nam dokazuje, da nemški katoličani z jasnim programom pristopajo h kulturnemu delu med svojim narodom in med ostalim svetom. A. K.



Beleške.

Staroslovenščina in študij na naših teoloških fakultetah. — Bogoslovna fakulteta ima kakor vsaka druga fakulteta z ozirom na slušatelje dvojen namen: 1. nuditi slušateljem vse ono teoretično znanje, ki ga potrebujejo za svoj poznejši praktični delokrog v življenju, v tem slučaju, v svoji dušnopastirski službi; 2. one slušatelje, ki aspirirajo na akademičen ozir. znanstvu posvečen poklic, uvajati v metodo znanstvenega dela ter jim v eni ali drugi smeri pot na tem polju utreti. Vsak predmet, ki naj se na fakulteti predava, imej v luči tega dvojnega namena svojo aktualno upravičenost. Da je staroslovenščina kot predavalni predmet na naših bogoslovnih fakultetah (v kraljevini SHS) aktualna in upravičena, to je jasno. To sem že na drugem mestu poudaril (Čas, 1923, str. 161). Vendar imamo z ozirom na aktualni pomen predmeta samega in potrebo slušateljev razločevati tri slučaje: Prvi se tiče slušateljev, ki se mislijo posvetiti takemu znanstvenemu delu, ki je v zvezi z zgodovino krščanstva med Slovani na Balkanu ali z slovanskimi grško-iztočnimi cerkvami. — Drugi se

tiče onih, ki bodo dušnopastirsko delovali v krajih, kjer je glagolica doma. — Tretji se tiče tistih, ki hočejo živeti pri dušnopastirskem delu med narodom, ki pozna od davnine le latinskorimsko bogoslužje. — Motrimo te tri slučaje zaporedoma!

I. Znanstveno delo, za katero bi čutili bogoslovci posebno veselje, je zelo različno in zelo različni so pogoji, ki jih ta ali ona znanstvena smer od njih zahteva. Znanstvena smer se ne da oktroirati. Pri mnogih panogah ne potrebujejo nikakega znanja staroslovenščine. Nujno ga pa potrebujejo vsi, ki bi se hoteli posvetiti znanstvenemu delu, ki je kakorkoli v zvezi z zgodovino krščanstva med Slovani na Balkanu in s slovanskimi grško-iztočnimi cerkvami ozir. kratko rečeno s slovanskim pravoslavljem. Ni nobenega dvoma, da se bodo med bogoslovci dobili slušatelji, ki bi se radi usposobili za tako delo. Prav mnogi so pa pogoji, od katerih je uspešno delo v ti smeri odvisno. Dobro je, da smo si v tem oziru na jasnem.

Samoposebi umevno je, da morajo biti najprej sredstva na razpolago, ki tako delo sploh omogočujejo, kakor n. pr. knjižnice z zadevnimi viri, kolikor so objavljeni, in vsa strokovna literatura, dalje sredstva za študijska pota v arhive in biblioteke, ki hranijo še neobjavljene vire itd. Potrebno je znanje ali vsaj umevanje modernih jezikov, v katerih se dejstvuje strokovna znanstvena književnost, prav tako poleg latinščine znanje grščine, ne samo klasične, temveč še posbe poznejše iz bizantinske dobe. Staroslovenščino mora seveda pri znanstveni smeri, ki jo tu predpostavljamo, vsakdo temeljito obvladati. Pridobitev tega znanja more zadevnim bogoslovcem posredovati le strokovnjak.

Res je sicer, da je staroslovenščina za dolge dobe prešla v književni jezik pravoslavnih Slovanov in da omogočuje hitrejšo razumevanje zadevnih književnih del, toda s tem ni računano, da je ta književni jezik identičen s staroslovenščino. Dejanskega stanja ne pozna, kdor tako misli. Literarni spomeniki, ki so nam ohranjeni v staroslovenščini, t. j. v jeziku, ki sta si ga sv. Ciril in Metod izmed makedonskih dialektov izbrala za svoje književno delovanje, prenehajo z 11. stoletjem. Kolikor se javlja ta staroslovenščina pozneje ozir. drugod, nosi že od vsega početka pečat naroda, v katerem samostojno nastopa. Zato govore filologi in literarni historiki, katerim morajo pač teologi slediti, o staroruski književnosti že od takozvane Nestorjeve kronike 11. stoletja naprej, pri Bolgarih razlikujejo jezikovno celó književnost Borisove in Simeonove dobe od staroslovenske ali starocerkvenoslovanske, dasi sta si časovno in krajevno kar najbližji, Srbi pa gledajo v sv. Savi početnika srbske književnosti. Ko gre torej za kritično presojo virov ter ugotavljanje njih medsebojne odvisnosti ter idejnega razvoja gotovih pojavov, znanje same staroslovenščine tudi teologu-znanstveniku ne zadostuje, on mora poznati ruščino, bolgarščino, srbohrvaščino, mora biti tukaj še paleografsko izvežban, kakor mora biti na isti način izvežban tudi za čitanje in tolmačenje bizantinskih del in listin, katerih ogromna množina je še vedno v arhivih in v rokopisih. Da prihajajo pri študiju pravoslavja

na Balkanu čestokrat še oziri na rumunski, madžarski, albanski in turški jezik v poštev, to ve že vsak, ki le od daleč te stvari pozna.

Kar sem hotel pa tukaj ugotoviti, je to, da je temeljito znanje staroslovenščine nujno potrebno teologom, ki bi se v zgoraj označeni znanstveni smeri hoteli dejstvovati. Velike so sicer zahteve, ki jih ta smer stavi nanje, toda iz ljubezni do stvari jih bodo radi sprejeli; idealno strémljenje, podprto z naravnimi in nadnaravnimi motivi, jim bo pomagalo, da bodo zahtevam vedno lepše odgovarjali in se tako usposobili za delo, ki jim ne samo obeta, temveč ki jim bo tudi donášalo najlepše sadove.

II. — Iz čisto drugih razlogov je znanje staroslovenščine potrebno bogoslovcem — poznejšim svečenikom glagoljašem. Njih vzvišena misija je, da posredujejo kot člani tisočletne tradicije poznejšim generacijam edino relikvijo, ki jo imamo po sv. Cirilu in Metodu. Tu gre namreč za stvar, ki naj se ohranja v isti formi, kakor sta jo zamislila sv. brata. Ko sta prevzela rimski obred, sta ga prenesla iz latinščine v svoj književni jezik (staroslovenščino ozir. starocerkvenoslovanščino) in sicer v glagoljskem pismu. To — ne cirilica — je izum sv. bratov. Zato je naravno, da je relikvija po sv. Cirilu in Metodu za naš slučaj v edino pravem pomenu le ono bogoslužje, ki hkratu v ti formi, t. j. v glagoljskem pismu izhaja od njiju. Bogoslužje v glagoljskem pismu pa je avtohtono od najstarejših časov do danes doma le med Hrvati, in nikjer drugod. Na to okolnost so Hrvati opravičeno ponosni (prim. moja izvajanja o tem v Času 1923, str. 153 ss.). Toda še lepše bi bilo, če bi se ta relikvija prezentirala v takem stanju, da bi vzbujala tudi v krogih, ki so izven nje, spoštovanje in občudovanje. Zdi se, da se to ne godi, sicer bi se n. pr. ne poudarjalo, da glagolica vedno le prav bedno životari (»fristete immer ein recht kümmerliches Dasein«, Jagić opetovano). Zadevno svečenstvo ima torej visok poklic, da to bedno životarjenje spremeni. Spominjajoč se prastare pravice, ki jo katoliški Hrvatje v glagoljski službi božji imajo, resno opozarja sam Jagić: »Naj nikdo ne zabi, da nalaga vsaka pravica tudi dolžnost. Kdor hoče glagoljsko mašo dostojno opravljati, ta se ne sme zbiti truda, da jo čita tudi iz knjige, ki je tiskana z glagoljskimi pismenkami. Komur bi se to zdelo pretežavno, naj uporablja latinske knjige, toda naj ne zabi, da se s tako indolenco odpoveduje starim pravicam. Je torej bistveno odvisno od svečenstva, osebno od škofov in njihove preudarnosti, če bo ta lepi dar (on misli na glagoljski Missale, ki ga je l. 1893 Propaganda izdala) v blagoslov ali ne.« To so resne besede, ki prihajajo iz zelo dobrohotnega srca. Glagolico treba torej dvigniti iz bednega in sirotnega životarjenja na stopnjo veselega ponosnega življenja! Kako naj se to zgodi? Kateri so razlogi, ki morejo tukaj najlepše učinkovati?

Kakor se meni zdi, so le verski razlogi, ki morejo tukaj učinkovati ter na svečenstvo trajno v ti meri vplivati. Znanstveni ne pridejo v poštev, ker predpostavljamo, da se to svečenstvo posvečuje praktičnemu poklicu v dušnopastirskih službah; kulturni tudi ne, ker

se glagolice nihče ne bo učil samo radi slovstva, ki ga v njej dobimo; narodnostni še manj, ker je staroslovenščina mrtev jezik, s katerim si dandanes v narodnostnem oziru ne moremo nič pomagati. Ostanje le verski momenti: češčenje sv. Cirila in Metoda; hvaležnost do cerkve, ki je narodu naklonila ta dragocen privilegij; nagib, da se intenzivno goji zvestoba do Rima, s katerim sta sv. Ciril in Metod svoje misijonstvo med Slovani spojila in nam kot trajen spomin na ta svoj čin zapustila baš glagolico v rimskem obredu; končno še težnja ozir. dolžnost, da imamo glagolico, ko jo že imamo, na tisti stopnji v svoji sredi, ki bodi v čast cerkvi, sv. Cirilu in Metodu in svečenstvu kot nje ohranjevatelju. Eksistenca glagoljske službe božje v naši sredi ne sme vzbujati vtisa in sodb, da glagolica pri nas le prav sirotno in bedno životari! Kako naj bi bogoslovski študij pri tem pomagal?

Moje misli so sledeče: Učenje glagolice ozir. staroslovenščine, ki bi ga seveda morali voditi profesorji-strokovnjaki, bi moralo pri našem slučaju kot obližaten predmet zavzemati v vseh letnikih bogoslovskega študija odlično mesto: dve ali tri tedenske ure! Obsegati bi pa moral ta študij ne samo cilj, da se vsak zadevni bogoslovec temeljito priuči staroslovenščini v govoru in pisavi (bodisi s pomočjo glagoljskih pismenk bodisi onih cirilice), temveč da se prav tako temeljito seznanil z vsemi njenimi literarnimi spomeniki; diletantizem in površnost sta v službi svetih opravil profanacija (Čas, 1923, str. 161); prav tako naj bi se seznanil z zgodovino krščanstva med katoliškimi in pravoslavnimi Slovani in s cerkveno književnostjo, ki se je s pomočjo staroslovenščine razvijala pri raznih slovanskih narodih in je zadobila pri teh svoj poseben jezikovni izraz, četudi je ostala več ali manj pri vseh le prevod iz grščine. Da bi mogli pozneje svoje znanje primerno aplicirati, naj bi se glagolica uvedla pri vseh bogoslužnih opravilih tekom cerkvenega leta, kolikor jih zadevne rubrike predpisujejo, da bi se uvedel glagoljski obrednik in naravno tudi glagoljski brevir, kakor so ga že nekdaj imeli, a so ga pozneje zamenili z latinskim. Moderna tiskarska tehnika bi prav lahko ustvarila črke in tisk, da bi oči prav nič ne trpele. Tako bi relikvija po sv. Cirilu in Metodu v resnici zasijala v novem blesku in bi ne vzbujala več vtisa, da vedno životari »ein recht kümmerliches Dasein«, ampak v čast bi bila cerkvi in visoko bi stala pred svetom ter po svojih nositeljih vsem — tudi znanstvenikom — imponirala. Iz krogov tega svečenstva bi izhajali najlažje tudi možje, ki bi se posvečevali znanstvenim disciplinam, kakor sem jih v prvi točki navajal. Seveda bi bilo najprimerneje, da študirajo vsi bogoslovci, ki bodo v glagoljskih župnijah službovali, na istem učilišču, pač tam, kjer bi bili učni pripomočki koncentrirani.

Ampak — brez verskih momentov vse to nikakor ne bo šlo!

Nekateri namreč poudarjajo pri staroslovenskem obrednem jeziku le narodni pomen in govoré redno le o slovanskem bogoslužju (četudi je obred grški ozir. rimski). To ne more biti prav. S svojega stališča so potem lahko v skrbeh, češ, kako naj se čuva naša relikvija

v malih siromašnih škofijah brez lastnih bogoslovnih učilišč. Za svojo osebo sem se že drugod postavil na stališče, da se bo njena obramba dala izvesti le tedaj, »ako se narod z inteligenco vred iz verskih razlogov s svojo glagolico družijo in s cerkvijo živi, ki mu jo kot velik privilegij naklanja« (Čas, 1923, str. 154 s.); na iste razloge sem tukaj oprl svoje misli za njeno poživitev in povzdigo. Če se bo torej čuvala, se bo čuvala in dvigala iz verskih razlogov, in če se bo v našem slučaju kateri radi nje žrtvoval, bo to iz istih razlogov napravil.

Kakor hitro je bogoslužje slovanska ozir. narodna zadeva, dobi vse one odnose, ki jih narodna zadeva sploh ima. Naj nekatere navedem. Kdor n. pr. glagolico ocenjuje kot narodno zadevo, mora logično zastopati tudi stališče, da je naloga naroda, t. j. inteligence, ljudstva, parlamenta, vlade, da se za nje obstoj in povzdigo zavzame: od tukaj naj se v dovoljnem številu razpisujejo dobre ustanove ne samo za bogoslovce, ki se hočejo glagolice učiti, temveč za zadevni svečeniški naraščaj sploh; od tu naj se izdatno dotirajo profesorske stolice v ta namen; od tu naj se omogočujajo znanstvenokritične publikacije bogoslužnih in učnih knjig, tekstov, rokopisov iz glagoljske literature; od tu naj se ustanove in vzdržujejo na določnih mestih strokovne knjižnice; od tu naj se kar najlepše skrbi za cerkve in župnije ter kar najizdatneje pomaga siromašnim škofijam, kjer se »slovansko bogoslužje« goji itd. Za vse to bi se moral narod že sicer zavzemati, ker je njegova dolžnost, da pogojev za versko življenje v svoji sredi ne zanemarija. Če pa že sedaj veri odtujeni elementi naroda ti dolžnosti nasprotujejo in versko življenje radi tega trpi, bo v tem oziru mnogo hujše, kakor hitro je »slovansko bogoslužje« kot narodna zadeva že zadeva raznih političnih strank med narodom. Kajti politika na svetem mestu ne pomenja samo degeneracijo verskega življenja, temveč tudi pogibel za »slovansko bogoslužje«, za glagolico. Lahko se zgodi, da politika zgubi celò ves smisel za vzdrževanje in umevanje starega privilegija, ki ga je rodilo versko navdušenje, in glagolica bi se kot »slovansko bogoslužje« med narodom izkazala naravnost kot anahronizem. Izginila bi, ne da bi cerkve zadela niti najmanjša krivda. — Poudarjanje slovanskega ozir. narodnostnega momenta v bogoslužju ima dalje tudi usodno posledico, da druge narode izziva in da ti narodi skušajo to bogoslužje zatreti, čim se jim prilika ponudi za to in sicer ne kot nasprotniki vere, ampak kot nasprotniki stremljenj, ki njihovo narodnost omalovažujejo. Tudi v tem slučaju bi privilegij prenehal proti namenom cerkve.

V glagolici moramo torej gledati neprimerno več kakor slovansko bogoslužje; ona nam bodi kakor vse, kar spada k bogoslužju, religiozen pojav! To nam bo dalo zavest ne samo, da se glagolica ohrani in da se bodo vedno našli bogoslovci, ki se bodo zanjo žrtvovali, dala nam bo tudi trdno nado, da se še dvigne na višino, kakor pristoji relikviji sv. Cirila in Metoda.

III. Kar se tiče bogoslovcev, ki si volijo dušnopastirski poklic med narodom z latinsko-rimskim obredom, tedaj je poseben študij staroslovenščine kakor za vsakega izobraženca, ki si ni izbral za svojo poklicno smer polja, kjer je njeno znanje nujno potrebno, brez pomena. Jezikov se učimo, da jih v svojem življenju rabimo. Staroslovenščina je mrtev jezik, zato nikjer v uporabi življenja, tudi nima nikjer tiste vloge, ki jo še vedno latinščina ima. Jezikov se marsikateri tudi radi tega uči, da uživa dela velike literarne vrednosti v originalu, dasi so sicer v prevodih dostopna. Takih del pa staroslovenska književnost sploh nima. Kánon staroslovenskih spomenikov je seznam prav tolikih prevodov raznih knjig sv. pisma iz grščine, govorov in spisov teh ali onih grških cerkvenih pisateljev itd. Kar bi kateri preko staroslovenščine tukaj iskal, dobi brez truda že drugod: v materinem jeziku, v grškem originalu ali latinskem prevodu. Zato mu torej staroslovenščine treba ni. Približno isto velja za starobolgarsko književnost. Besed, ki sem jih na drugem mestu napisal o pomenu staroslovenščine in njene književnosti »za človeka sedanje dobe z ozirom na vprašanje, kaj hoče novega in velikega črpati iz nje za izobrazbo svojo in za izobrazbo ljudstva« (Čas 1923, str. 161 s), ni nihče ovrgeel. *Contra factum non valet argumentum!* In dejstvo je, da staroslovenska književnost ne nudi nobenega dela (seveda v originalu), iz katerega »bi mogel človek sedanje dobe kaj novega in velikega črpati za izobrazbo svojo in za izobrazbo ljudstva«; dejstvo je, da se ob kakih izvornih delih staroslovenske književnosti nikjer ne vrši naša izobrazba in se tudi vršiti ne more, ker ni pogojev za to; dejstvo je, da ni še nihče poskusil ne pri Srbih ne pri Hrvatih, ne pri Slovencih, še manj pri drugih narodih kako tako delo podati v modernem prevodu, da bi kjerkoli služilo splošni izobrazbi; dejstvo je, da katoliški duhovnik ne dobi ne v staroslovenski ne v takozvani cerkvenoslovanski ruski, srbski in bolgarski književnosti originalnega dela, ki bi ga mogel z uspehom uporabljati pri svojem asketskem stremljenju in dušnopastirskem nastopu sredi sedanje dobe. Kar se je po naših akademijah v Zagrebu in Beogradu in drugod publicirano, je le za študij strokovnjakom. In še tem je le prevečkrat težko dostopno, ako ne sploh nedostopno, kar vse dokazuje, kako so moja tozadevna izvajanja res dejansko in torej znanstveno utemeljena. Dr. Vajs izdaja že dolgo vrsto let razne knjige sv. pisma v staroslovenskem prevodu. Znanstveniki so jih z velikim priznanjem sprejemali. Znanstvenim namenom izborno služijo. Toda »le škoda, da se njegove latinsko pisane stvari, ki jih Staroslavenska Akademija v Krku izdaja, tako malo čitajo« (Milčetić). V službo splošne izobrazbe ni prešla torej nobena.

Mi moramo stvari objektivno motriti. Z gotovih vidikov — in to sem tudi drugod poudaril (Čas 1923, 162) — dobimo kar najvišje motive za študij staroslovenščine, drugi vidiki pa, kakor je to pri vsaki stvari, ta študij zopet ne priporočajo; in to je v našem tretjem slučaju. Izobraženec sedanje dobe potrebuje znanja modernih jezikov z mogočno literaturo, ki odgovarja njegovemu poklicu in njegovemu

delu. Eden ali dva najmanj sta mu potrebna v govoru in pisavi, če se že kmalu ne bo hotel videti inferiornega nasproti izobražencem drugih narodov ozir. izobražencem lastnega naroda, ki obvladujejo tuje jezike. To velja tudi za duhovnika. Slovenski bogoslovci v Celovcu zapuste svoje učilišče s popolnim znanjem nemščine, oni v Gorici s popolnim znanjem italijanščine (in latinščine, ker se namreč tam vsi predmeti predavajo in izprašujejo v latinščini), imajo torej pri vstopu v življenje poleg latinščine vsaj en živ evropski jezik z bogato literaturo v polni posesti. Isti cilj mora imeti v našem slučaju bogoslovski študij pri nas. Ni torej najmanjšega dvoma, da mora vsakdo, ki računa z realnim svetom in njegovimi potrebami, ob vprašanju, kaj potrebuje bolj bogoslovec za izpopolnitev svoje splošne poklicne izobrazbe ali študija staroslovenščine ali študija modernih jezikov, takoj zavrnilo prvo in sprejeto drugo učno pot

Jos. Srebrnič.

Jezusove besede o Petru-skali (Mt. 16, 17—19). — A. v. Harnack je predložil v svoji razpravi »Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche« (Sitzungsberichte d. kgl. preuß. Akad. d. Wiss. XXXII, 1918, 637—654) besedilo Gospodove napovedi, kakor se mu zdi, da »izhaja iz najstarejšega, aramejskega izročila in nosi pečat pristnosti«, ter se glasi: *καὶ γὰρ ἐγὼ σοὶ λέγω, ὅτι σὺ εἶ Κεῖραξ, καὶ πύλαι Ἰερουσὸν κατισχύσουσίν σου. θώσω σοὶ κτλ.*

Besede o peklenskih vratih, ki ne bodo imela premoči, se torej nanašajo na Petra in mu obetajo, da ne bo umrl; vsled te zveze pa so besede o zidanju cerkve na Petra-skalo, ki jih imamo v sedanjem tekstu, čisto osamljene in v. H. jih ima za interpolacijo ki je prišla v evangelijski tekst v Rimu morda za cesarja Hadriana (117—138).¹

Kakšne dokaze je v. H. v razpravi podal za svojo trditev?

Bolj mimogrede omenja, da pisatelji 2. stoletja (apostolski očetja, Justin, gnostiki, Irenej, Klemen Aleksandrijski, Hipolit) o zidanju cerkve na Petra-skalo molče, kar se mu zdi sumljivo (Sitzungsber. XXXII, 649). Za odločilna pa ima v. H. dva druga dokaza. 1. Πύλαι Ἰερου, peklenska vrata, ne pomenijo in ne morejo pomeniti peklenskih sil ali celo satana, temveč edinole smrt. »Komur se obljubi, da smrt ne bo dobila čezenj moči, se mu s tem obljubi, da ne bo umrl — to in nič drugega. Obljuba velja tedaj Petru in ne cerkvi« (Sitzungsber. XXXII, 640). Tako je umel, meni v. H., Kristusove besede pogan (najbrž Porfirij) v apologetičnem delu Makarija iz Magnezije, tako Origen, čeprav sta poznala oba le naš tekst, v katerem je bil že dostavek o zidanju cerkve na Petra. Sledovi prvotne

¹ Harnack je že l. 1881. postavil hipotezo o interpolaciji omenjenih besed v poročilu o Aucher-Mösingerjevi izdaji Efremovega komentarja k Diatessaronu (Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo doctore Syro. Venetiis 1876), mislil pa je tedaj, da so se besede vrinile v tekst nekoliko pozneje, namreč v 2. polovici 2. stoletja (Tatians Diatessarou und Marcions Kommentar. Zeitschrift f. Kirchengeschichte IV, 1880/81, 484).

in edino prave interpretacije se nahajajo še pri Ambroziju, Epifaniju in Hieronimu. 2. Zunanji dokaz, da je tekst brez besed o zidanju cerkve na Petra-skalo prvoten, hoče v. H. najti v Tatianovem Diatessaronu. Nepokvarjen tekst da se je ohranil v Efremovem komentarju. Efrem sicer v svoji razlagi kaže, da pozna tudi besede o zidanju cerkve na Petra; te pa najbrž še niso bile v njegovem Diatessaronu, marveč so mu bile znane iz ločenega (in že interpoliranega) Matzejevega evangelija (Sitzungsber. XXXII, 641, 648).

Harnackovo tezo in njegovo dokazovanje sta odklonila in zavrnila J. Sick en b e r g e r (Eine neue Deutung der Primatstelle. — Theol. Revue 19, 1920, 1—7) in C. A. K n e l l e r (Über die ursprüngliche Form von Matth. 16, 18 f. — Zeitschrift f. kath. Theol. 44, 1920, 147—169). Z njunimi izvajanji se tukaj ne bom bavil. Pač pa bi rad opozoril na izsledke skrbne raziskave, ki jo je S. E u r i n g e r nedavno objavil (Der locus classicus des Primates und der Diatessaron-text des hl. Ephräm. — Beiträge zur Gesch. d. christl. Altertums u. d. Byzantinischen Literatur. Bonn u. Leipzig 1922, 141—179). Ker bo ta razprava malokomu izmed čitateljev BV prišla v roke, posnameni tukaj Euringerjeve ugotovitve, s katerimi je uničen najmočnejši Harnackov dokaz. Na podlagi skrbne preiskave Efremovega komentarja k Diatessaronu ter njegovih drugih del in spisov Afraatovih stoji sledeče:

1. Efrem je imel pred seboj tekst, ki je obsegal besede o zidanju cerkve na Petra in je bil z našim Matejevimi besedami bistveno identičen. To ne sledi samo iz razlage Kristusovih besed v komentarju, temveč tudi iz citatov in aluzij v drugih Efremovih spisih. 2. V dobi Afraatovi (t. j. ok. l. 340.) so se v škofiji Mar Matthai (pri Mosulu) brale v Diatessaronu besede o zidanju cerkve na Petra-skalo. 3. Če Efrem morda pozna poleg evangelijske harmonije (Diatessaron) še posamezne (ločene) evangelije, jih ne uporablja; zato se mora ali vsaj sme vsak evangelijski citat v pristnih Efremovih spisih smatrati kot citat iz Diatessaronu, dokler se v posameznem slučaju nasprotno ne dokaže. 4. Iz 16. himne o raji sledi, da je v Efremovem Diatessaronu na našem mestu stala beseda o zidanju cerkve; obljuba nepremagljivosti se je nanašala na cerkev; dalje je gotovo, da je izraz »peklenski zapahi« (mesto »peklenska vrata«) za ta tekst značilen. Isto pričajo trije Efremovi skoliji v kateni edeškega meniha Severa; prvi med njimi izroča naravnost besedilo: Na to skalo bom zidal svojo cerkev in peklenski zapahi je ne bodo premagali.

Efrem je tedaj imel v svojem Diatessaronu Jezusove besede skoraj v isti obliki, kot jih nudi kanonični Matej 16, 18, namreč: Tu es petra et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et vectes inferi non praevalent adversus eam. — Vprašanje, ali je Diatessaron imel od vsega početka besede o zidanju cerkve na Petra, še sicer s tem ni direktno končno rešeno,

vendar je zelo neverjetno, da bi se smelo in moglo zanikati.

Izmed protestantov se je, kolikor vidim, o Harnackovi tezi obširneje izjavil samo F. Kattenbusch. Najprej je Harnacku pritrdil, da pomenijo peklenska vrata zgolj telesno smrt in da je Mt. 16, 18 prvotno stalo *ὁ καθύψωσός σου* in ne *ἀπὸ τῆς*. Proti H. pa je branil pristnost besed o zidanju cerkve na Petra (Der Quellort der Kirchenidee. — Festgabe für D. Dr. A. v. Harnack... zum 70. Geburtstag. Tübingen 1921, 165 f). Pozneje je prišel Kattenbusch do spoznanja, da se je H. s svojim tolmačenjem peklenskih vrat temeljito zmotil. Kattenbusch je poskusil na nov način razložiti celo mesto in svojo na široko utemeljevano razlago je posnel v tej-le parafrazi: Blagor ti, Simon, Jonov sin! Ne tvoja pripravljenost, da mi priznaš najvišje, temveč Bog, moj oče, ti je odprl oči; on ti je dal umeti pisma. Da, po pravici se imenuješ »skala«. Nate bom zidal svojo cerkev, kakršne mi je treba. Tebe tudi peklenska vrata (t. j. smrtne grozote, ki jih bo Kristus pretrpel) ne bodo premotila, če pojdem od vas, bom torej tebi izročil ključe (t. j. sv. pismo), ki odpirajo nebeško kraljestvo. (Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matthäus. — Theol. Studien u. Kritiken 1922, S. 96—126). — Tema dvema razpravama je sledila tretja, »Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem« v Festgabe für D. Dr. Karl Müller... zum 70. Geburtstag. Tübingen 1922, 322—351. Kattenbuscheve in nekatere druge novejšje protestantske študije o početkih cerkve (n. pr. Holl, E. Förster) bo treba o priliki temeljito presoditi.

F. K. Lukman.

Zgodovina srednjeveške filozofije. — Raziskavanja zadnjih desetletij so odkrila bogato duševno delo, ki ga je srednji vek izvršil na modroslovnem polju. Sedaj imamo v velikih obrisih zanesljivo, četudi v podrobnostih še nedovršeno sliko srednjeveške filozofije. Zlasti M. Baumgartner (Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie II^o, Berlin 1915) in M. de Wulf (Histoire de la philosophie médiévale, Louvain 1912; R. Eislerjev nemški prevod Tübingen 1913) sta podala o njej obsežni deli trajne vrednosti. Zelo razveseljivo je, da je neumorni raziskovalec srednjeveške filozofije in teologije, münchenski profesor Martin Grabmann, nedavno izdal kratek, pa izboren zgodovinski pregled čez srednjeveško modroslovje (Geschichte der Philosophie. III. Die Philosophie des Mittelalters. [Sammlung Göschen Nr. 826] Berlin u. Leipzig 1921, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.) Za uvodom o patristični, zlasti Avgustinovi, ter islamski in judovski filozofiji od 9. do 14. stoletja sledi v štirih poglavjih zgodovina skolastike. Najprej govori pisatelj o zunanji obliki skolastičnih del, ki se je razvila iz načina teološkega in filozofskega pouka, potem pa pojasnjuje bistvo skolastike, ki se bavi predvsem z metafizičnimi vprašanji, ocenjuje razmerje med »auctoritas« in »ratio« v skolastični metodi, razmerje med teologijo in filozofijo, med skolastiko in mistiko ter med skolastiko in naravoslovnimi vedami. Ker je za razvoj in napredek skolastične filozofije

Eilo odločilnega pomena, da so se duševnim delavcem srednjega veka v teku časa odpirali novi viri, razpravlja pisatelj o treh skupinah teh virov, namreč o vplivu Aristotelovih spisov, ki so v drugi polovici 12. in v 13. stoletju postali v celoti znani na zapadu, o vplivu arabske in judovske filozofije, o vplivu platonskih, ozir. novoplatonskih del in o vplivu patrističnega slovstva, zlasti Avguštinovih spisov. Drugo poglavje slika razvoj zgodnje skolastike in njenih struj ter zrele skolastike, stoječe najprej pod Avguštinovim vplivom, s katerim se začne polagoma kosati Aristotelov vpliv, ne da bi seveda Avguština popolnoma izpodrinil. Tretje poglavje je spretno sestavljen posnetek filozofije sv. Tomaža Akvinskega z biografskim uvodom in s pregledom najstarejše tomistične šole. Četrto poglavje pripoveduje o filozofskih strujah 14. in 15. stoletja, kjer stopata v ospredje Janez Duns Scotus in Viljem Ockhamski. — Želel bi, da bi to kratko zgodovino skolastične filozofije prečital vsak naš bogoslovec. — Pri tej priliki opozarjam tudi na *G r a b m a n n o v o* izvrstno knjižico »Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin« (Freiburg i. B. 1919, Herder) z zgodovinskim uvodom o teoloških sumah skolastične dobe, o Tomaževi sumi, o nje zgodovini in njenih komentatorjih do današnjega časa, s historičnim komentarjem k prologu ter z navodili za razlaganje in uporabljanje Tomaževe sume. — Približno eno leto za Grabmannom je objavil privatni docent za filozofijo na novi univerzi v Kölnu, Jan. H e s s e n, pregled patristične in skolastične filozofije (*Patristische u. scholastische Philosophie. Jedermanns Bücherei, Abteilung: Philosophie. Breslau 1922, Ferd. Hirt*). Knjiga je nekoliko obsežnejša od Grabmannove in obe se srečno izpopolnjujeta: G. je bolj zgodovinar, H. pa bolj filozof, ki motri predvsem filozofske probleme, kako so se v patristični in skolastični dobi stavili in reševali bodisi v stiku s teološkimi vprašanji, bodisi sami zase. Obširneje ko G. govori H. o filozofiji patristične dobe ter razpravlja o apologetih (Justin, Tertulian), antičnostih (Irenej), grških sistematičnih (Aleksandrijci in Kapadočanih), latinskih sistematičnih (Avguštini) in epigonih (Pseudo-Dionizij, Janez iz Damaska in Boetij). Po splošnem uvodu k skolastiki, v katerem označuje vire skolastične filozofije, pa bolj kratko ko G., podaja H. sliko zgodnje, zrele in pozne skolastike. V 1. pogl. govori o Alkvinu in njegovi šoli (Rabanus Maurus, Candidus), o Janezu Skotu Eringani, o dialektiki in antidialektiki (Berengar iz Toursa — Peter Damiani, Lanfrank), o realizmu in nominalizmu (Remigij iz Auxerre, Gerbert, Roscelin), o sv. Anzelmu, o Abaelardu, o mistikih (sv. Bernard in Viktorinci Hugon, Rihard, Valter, Tomaž Gallus) in o humanistično-platonski smeri (Bernard in Thierry iz Chartresa, Viljem iz Conchesa, Gilbert de la Porrée, Janez iz Salisburiya in Alanus de Insulis). V 2. pogl. o zreli skolastiki pojasnjuje H. činitelje, ki so v filozofiji povzročili nov pokret (dotok novih virov, t. j. vseh Aristotelovih spisov in del arabsko-judovskih filozofov, ustanovitve univerz, postanek mendikantskih redov), potem predstavlja delo poglavitnih struj, avguštinizma, aristotelizma, latinskega averoizma in novoplatonsko-naravoslovne struje. Zadnje poglavje govori o pozni

skolastiki, najprej o Janezu Dunsu Skotu, potem o nominalistih Ockhamu, Nikolaju d'Autrecourt i. dr. in o mistikih, zlasti o mag. Ekkehartu. Ne da bi podpisal vsak stavek v Hessenovi knjiznici, jo lahko priporočam kot dober pregled čez tvarino, ki je v naslovu označena.

F. K. Lukman.

Popravek 1. — K mojim »Doneskom za zgodovino slovenskega lekcionarja in slovenske pridige« (tekoči letnik 149—169) je priredil škof. arhivar Fran Pokorn nekaj dobrodošliih korektur:

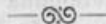
K str. 158: »O slov. glosah v misalu iz l. 1519 (lic. 14.413) pod točko 1. čitam sledeče: »Ex dono dñi Matthaei et Michaelis Lathomi« itd. Pod vrhom notranje strani prve platnice napominanega misala pa stoji začrkan tako-le: »Ex dono dñi »Mathaj« itd., kar bo »Matija« in ne Matevž, kakor meni g. pisec. Ako bi bil Matevž, bi se moralo pisati Matthay z dvema »t« in ne z enim. — Malo nižje pa berem: »Matevž Latomus je bil ljubljanski stolni prošt«, in v podkrepilo svoje domneve navede šematizem l. 1910. Toda ondi pa je zapisano zopet »Matija Latomus« in ne Matevž, ki je bil prošt že pred l. 1565 do 1567, in tako v drugih šematizmih. Isti je župnikoval poprej v l. 1543—50 v Svibnem, pozneje pa tudi v Bleiburgu, a povsod je zaznamovan »Matija«, kar je edino pravo. L. 1571 je župnikoval v Gradcu.« Te korekture ne morem sprejeti. Ogledal sem si zapis iznova ter se ob pritrjevanju paleografov v licejski knjižnici prepričal, da gre za ligaturo »ae« in za legendo: »Ex dono dñi Mathaei & Michaëlis Lathomorum«. Z dvema »t« se piše tudi »Mathias«, toda genitiv bi se moral glasiti v tem slučaju »Matthiae«. Na osnovi našega zapisa je mogoče torej govoriti samo o »Matevžu« (Mathaeus) in ne o »Matiji« (Matthias) Latomu. Ako je bil ljubljanski stolni prošt l. 1565—1567 res Matija Latomus in če je genitiv v našem zapisu pravilno tvorjen, gre pač za dve različni osebi.

K str. 159: Generalni vikar Georgius Latomus je umrl 30. decembra in ne 30. oktobra 1572.

K str. 162: Jurij Vipavec je služboval takrat, ko je bil lastnik zbirke »Sermones dormi secure«, kot kurat na Savi pri Jesenicah (1646—50), pozneje pa je bil kartuzianec v Bistri.

K str. 169: Med opombami beri ¹⁹ Orožen II/2, 61. Fr. Kidrič.

Popravek 2. — Na str. 194 v 9. vrsti od zgoraj čitaj »Prusija« mesto »Rusija«.



Iz krščanskega sveta.

K problemom jugoslovanskega konkordata.

V prvi letošnji številki »Socialne misli« je narodni poslanec dr. Jos. Hohnjec objavil načrt konkordata med kraljevino SHS in sv. stolico, kakor ga je izdelal štiričlanski ožji odbor komisije »za proučevanje vprašanja o zaključenju konkordata z Vatikanom«. Po-

ložaj katoliške cerkve je bil v vseh delih, ki so zdaj združeni v naši državi, vzdržljiv, celó več ali manj povoljno urejen po načelih kánonskega prava. Čeravno avstrijski konkordat ni bil dolgo v veljavi, je vendar v precejšnji meri dosegel namen, ki ga je papež imel pri sklepanju konkordata, namreč reformirati cerkveno in versko življenje v Avstriji (Hussarek M., Die Verhandlungen des Konkordates vom 18. August 1855, Wien 1922, 164). Pri pogajanjih za avstrijski konkordat je bilo vprašanje, kako urediti zakonsko pravo po načelih katoliške cerkve, središče in glavna točka. V našem konkordatu pa bo moral tvoriti središče javnopravni položaj cerkve, njene pravice in svobodščine v državi. Različni položaj v posameznih pokrajinah (bivše avstrijske province, banovina, Bosna in Hercegovina, bivše mažarske pokrajine, Srbija in Macedonija) se mora enotno urediti — in ravno v tem leži vsa težkoča, ki je tem večja, ker ima v pravoslavni cerkvi državna oblast večji vpliv, kakor ga ji more dovoliti katoliška cerkev.

Predvsem si bo morala komisija za pripravo konkordata in pozneje polnomočni pooblaščenec naše kraljevine osvojiti pravno mnenje, kakor ga je utemeljil prof. R. Kušej, da je s tem, ko je čl. 12. vidovdanske ustave priznal katoliško veroizpovedanje ter mu dal avtonomijo v notranjih njegovih poslih, »izvršeno tudi priznanje cerkvenega zakonika za območje avtonomne uprave katoliške cerkve« (Zbornik znanstvenih razprav I, 195). S tega pravnega stališča pa so nekatere točke že izdelanega načrta nepotrebne ali pa celo nesprejemljive. Sklep, da naj bo edinstveno predstavništvo katoliške cerkve v naši kraljevini izraženo na škofijskih konferencah, je zadržan itak že v kán. 292. C. I. C. Razmejitev škofij in cerkvenih provinc pač ne bo delala prevelikih težkoč, razen v Bački in Banatu, kjer bo treba nanovo ustanoviti po dve škofiji, ker pride tu v poštev gmotna fundacija. Glede tega bi lahko služil za zgled konkordat z Letonsko republiko, sklenjen 30. maja, ratificiran 3. novembra 1922 (A. A. S. XIV, 577—581). Konkordatu pridejana deklaracija letonske vlade izjavlja, da bo vlada nadškofu novoustanovljene nadškofije v Rigí (čl. 2.), škofoma (pomožnima) in kapitlju (čl. 6.) dovolila zadostno plačo; nadalje se obvezuje, da bo opremila nadškofijsko palačo, katero bo darovala (čl. 7 b); istotako bodo dana od vlade na razpolago poslopja in fondi za ustanovitev enega škofijskega semenišča (čl. 11.). Letonska vlada uvideva, da svobodna katoliška cerkev mnogo pripomore do moralnega prerorenja državljanov, ki je po demoralizaciji svetovne vojske povsod nujno, in da zato zasluži pravno in materialno podporo države. Letonska republika šteje nekaj nad 2 in pol milijona prebivalcev, izmed katerih je komaj slaba tretjina katolikov, večina je protestantska.

Odločno nesprejemljiva je v objavljenem načrtu zahteva, da naj dobi država pravico prezentacije za škofove, apostolske administratorje in škofove pomočnike. V dolgi zgodovini konkordatov se ne najde nobena primera, da bi bila pravica imenovanja škofov kdaj podeljena državi ali

pa nekatoliškemu vladarju. Imenovanje škofov je izključna in bistvena pravica papeževa (kán. 329, § 2). Ius praesentationis za škofijske stolice se je podeljevala izključno le kot osebna koncesija vladarju. Francoskemu kralju je Sikst IV. 13. avgusta 1472 na njegovo lastno prošnjo dal to pravico s pripombo: »credimus... non propones nobis nisi personas idoneas« (Raccolta di Concordati, Romae 1919, pg. 218). Obnovljena je bila koncesija zopet v konkordatu pod Leonom X. 1516. Po revoluciji je priznal Pij VII. l. 1801. to pravico prvemu konzulu (art. 5. Racc. 563), istotako predsedniku italijanske republike l. 1803. (l. c. 567); in v fontainebleauskem konkordatu 1813 je Napoléon kot cesar francoski in kralj Italije dobil ta privilegij (l. c. 580). Tudi španski konkordat (11. januarja 1753) govori tozadevno le o kraljevem patronatu (l. c. 423).

Portugalski konkordati (l. 1737. l. c. 328; l. 1778. l. c. 510) dajejo le kralju ozir. kraljici Mariji I. patronatno pravico za nadškofije in škofije; konkordata za Vzhodno Indijo (l. 1857. l. c. 845; l. 1886. l. c. 1030) rabita izraz »patronat krone portugalske«. Na bivšem avstrijskem teritoriju je bila pravica imenovati škofo osebna predpravica vladarjeva (konkordat iz l. 1855., art. XIX). V konkordatu, po katerem se je uredilo vprašanje oglejskega patriarhata, je dal Benedikt XIV. 6. julija 1751 indult imenovati goriskega nadškofa cesarici Mariji Tereziji »eiusque successoribus in perpetuum«, za videmsko škofijo pa dožu benečanskemu (l. c. 419). Za milansko in mantuansko škofijsko stolico je isto pravico dal Jožefu II. kot vojvodu milansko-mantuanskemu Pij VI. 20. januarja 1784 (l. c. 517). Ko so se cerkveno-hierarhične razmere v Bosni in Hercegovini uredile, je 8. junija 1881 dobil cesar Franc Jožef »il privilegio di nomina dell'Arcivescovo e dei Vescovi nella Bosnia ed Erzegovina« (l. c. 1015). Pij IX. je sklenil konkordate z južnoameriškimi republikami; v vseh je le predsednika koncediran privilegij predložiti za izpraznjene škofijske stolice primerne, po kanonskih predpisih vrednega in sposobnega kandidata (Costarica, 7 okt. 1852, art. 7. l. c. 802; Guatemala, 7. okt. 1852, art. 7. l. c. 813; Ecuador, 26. sept. 1862, art. 12. l. c. 988, obnovljen 2. maja 1881 l. c. 1007; Haiti, 28. marca 1860, art. 4. l. c. 930; Honduras, 9. jul. 1861, art. 7. l. c. 939; Nicaragua, 2. nov. 1861, art. 7. l. c. 951; S. Salvador, 22. apr. 1862, art. 7. l. c. 963; Venezuela, 26. jul. 1862, art. 7. l. c. 973). Tak privilegij pa more vladar izvrševati le, dokler je katoličan; samo pod tem samoposebi umevnim pogojem so jim dali papeži take predpravice, četudi v nekaterih konkordatih ta pogoj ni izrecno izražen. Haitskemu konkordatu je priključen medsebojni dopis ministra polnomočnika Pierrea Fauberta in kard. Antonellija z določbo, da se bo v slučaju, ko bi kak bodoč predsednik haitske republike ne bil katoličan, konkordat v točki »de iure nominandi« modificiral (l. c. 935 sl.). Bavarski konkordat iz leta 1817 naklanja indult imenovati škofo kralju Maksimilijanu Jožefu in izrecno njegovim katoliškimi naslednikom (art. 9. l. c. 594). Isto

klavzulo izrecno pristavlja tudi čl. 28 konkordata med Pijem VII. in Ferdinandom I., kraljem obeh Sicilij z dne 16. febr. 1818 (l. c. 634); konkordat Pija VI. z Viktorjem Amadejem, kraljem Sardinije in vojvodom Savojskim z 11. jun. 1791 rezervira pravico imenovanja škofov kralju »illiusque successoribus... in integritate oboedientiae eiusdem Sedis... persistentibus« (l. c. 210). Ko je l. 1795. angleški podkralj Elliot na Korziki predložil sv. stolici prošnjo, da bi smel predlagati za izpraznjene škofijske stolice štiri kandidate, izmed katerih enemu bi moral papež podeliti škofijo, je dobil odgovor, da v vsej cerkveni zgodovini ni dobil noben suveren nekatoliške veroizpovedi indulta prezentirati škofove; pač pa se bo papež pri izbiri osebe škofa oziral na to, da bo izbrana oseba suverenu ugodna (art. 10. l. c. 533). In slične zaveze so se dale v raznih konkordatih in dogovorih tudi drugim nekatoliškimi vladarjem. Ob priliki ureditve in razmejitev škofij v gornjerenskih provincah Nemčije (1827, 1857, 1859 l. c. 701, 853, 881), v Prusiji (16. jul. 1821, l. c. 666) in na Hannoveranskem (26. marca 1824, l. c. 691) so papeži ugodili želji vladarjev, da se jim imena škofovskih kandidatov naznanijo in jim neljube osebe črtajo, ali pa da kapitlji ne bodo volili kandidatov »Serenissimo Regi minus gratos«. Nizozemski vladar je 18. jun. 1827 od Leona XII dobil isto zagotovilo, da se bodo izmed kandidatov za škofije črtali oni, ki so njemu neljubi (art. 3. l. c. 706). Za švicarske kantone Bazel (l. 1828, l. c. 720) in Št. Gallen (l. 1845, l. c. 748) sta Leon XII. in Gregor XVI. določila, da osebe, izvoljene za škofove, ne smejo biti zveznemu svetu neljube. Tudi v ruskem konkordatu iz l. 1847, ki sicer nikdar ni bil izvršen, so bile slične določbe (art. 17. l. c. 757 sl.).

V starejši dobi niti katoliški vladarji niso dobivali »ius nominandi«, ampak se je kandidati za škofijsko stolico samo naznanili vladarju, da je mogel izraziti, je-li izbrana oseba njemu ljuba ali ne. V dogovoru papeža Hadriana IV s siciljskim kraljem Viljelmom I. 1156 (l. c. 21) in v pogodbi Nikolaja V. z Ludovikom, kraljem savojskim 10. januarja 1452 (l. c. 195 sl.) je bila katoliškimi vladarjem dana le možnost ugovarjati proti neljubim kandidatom. Zadnji dogovor sta obnovila Leo X. 27. maja 1515 (l. c. 197) in Klement VIII 19. jun. 1595 (l. c. 201 sl.).

V najnovejših konkordatih z vladarji druge veroizpovedi pa je le-tim bilo ugodeno, da se naznanijo osebe, katere izbere papež za škofove, vladarju ozir. vladi (»gubernio«), da ima priložnost se izraziti, niso li kakšni državljanski ali politični razlogi, ki bi promocijo dotične osebe odsvetovali ali onemogočevali. Take določbe vsebujejo črnogorski konkordat od 18. avg. 1886, čl. 2. (l. c. 1048); srbski od 24. jun. 1914, čl. 4. (l. c. 1100) in najnovejši letonski od 30. maja 1922, čl. 44. Ako vlada iz državnih ali pa političnih razlogov odklanja kakega kandidata, potem ima sveta stolica pač prirodno pravico, izvedeti za te razloge ter pretehtati njihovo vrednost in resničnost, ker s tem, da je sv. stolica pripravljena uvaževati ugovor vladarja ozir. vlade, si še nikakor ni pustila

vzeti svobode v izbiri in imenovanju škofov. Zato je sklep ožjega odbora, da se razlogi odklonitve pristojnim cerkvenim poglavarjem ne priobčijo, krivičen in ga je a limine odkloniti.

Dr. Lanović glede bogoslovnih semenišč med drugim predlaga, da naj bi bil pouk v semeniščih podvržen nadzoru državnih strokovnih organov. Ta predlog posega zopet v zgolj notranje posle katoliške cerkve, katere že po ustavi ona sama avtonomno urejuje. Cerkevno pravo pridržuje vodstvo in nadzorstvo nad semenišči izključno škofu, ako v posameznih krajih ni bilo drugače ukrenjeno (kán. 1357 § 1); kodeks nudi dosti podrobne določbe za znanstveno, religiozno in civilno vzgojo bodočih duhovnikov (kán. 1364 do 1366; 1367; 1369 § 2). V nobenem konkordatu ni bil državni oblasti dovoljan nadzor nad celotnim »nastavnim radom« semenišč. Rusija, ki je kaj nezaupno gledala duhovna semenišča v katoliški Poljski, je zahtevala, da se uvede v semenišča tudi pouk ruščine, ruske zgodovine in literature. V tozadevni konvenciji z dne 22. julija 1907 je sv. stolica ugodila, da se iz navedenih predmetov vrše izpiti vpricho guvernerja in zastopnika šolskega okraja; pa njuna navzočnost ima edino ta namen, da se državna oblast informira o poteku in napredku pouka v ne bogoslovnih predmetih (art. 2. in 3.; Raccolta, 1098).

Predlog, naj se v konkordatu dá dovoljenje, da se katoliki latinskega obrada poslužujejo staroslovenskega liturgičnega jezika, pač ne bo prišel zlahka v meritoren pretres. Noben konkordat se ni spuščal v ureditev liturgičnega jezika, ki je zgolj interna, avtonomna zadeva cerkve. Celo v srbskem konkordatu iz l. 1914. ni govora o tem, akoravno je srbska vlada to predlagala, ampak je urejena uporaba staroslovenščine pri liturgiji v posebnem dodatku, ki pa v zbirki Raccolta di Concordati ni objavljen.

Mnogo težav bo bržkone delala pri pogajanjih za konkordat točka o osebni imuniteti, ki se v načrtu glasi kratko: »O svakome provedenom krivičnom postupku sveštenika i klerika biće u isto doba isvešten i nadležni biskup«. Projekt novega kazenskega zakonika za našo kraljevino ima posebno poglavje o zločinih svečenikov zoper stanovske dolžnosti, ki določa neprimerno stroge kazni ne samo za falzifikacije matrik, zapisnikov in izpiskov, ampak tudi glede zgolj notranjecerkvenih poslov. § 397 določa svečeniku, ki na poziv kake osebe brez upravičenega razloga ne izvrši kakega obrada ali kako drugo delo, ki mu spada v dolžnost, kazen zatvora do leta dni ali pa denarno do 5000 dinarjev. Duhovnik pa, ki za izvršenje kakega obrada zahteva več nego mu pripada, naj se po tožbi prizadetega kaznuje z zatvorom do 6 mesecev ali denarno do 3000 dinarjev. § 398 pa determinira kazen k čl. 12 (zadnji odstavek) ustave (kancelparagraf). Nemogoče je, da bi cerkev mirno dopustila tako nezakonito poseganje v njene notranje posle, kakor to dela posebno § 397 projekta kazenskega zakonika. Od nikake države ni cerkev trpela takega evidentnega kršenja svoje suverenitete. In če bi državna oblast nikakor ne hotela odjenjati, potem bi pač duhovniki, ki bi

zaradi zvestobe do cerkvenih predpisov bili obsojani, trpeli kazni, a to mučeništvo bi škodovalo državi več nego katerokoli prekoračenje neodvisnega delokroga kakšnega cerkvenega oblastnika, kakor pač končno vsak izjemen zakon z zlemi posledicami tepe onega, ki ga je v vladarski slepoti dal. Izjemen zakon pa tvori celo dotično poglavje projekta, ker pri enakih deliktih za svečenike postavlja strožje kazni kot za druge, ki imajo na podrejene vpliv, morda še večjega kot duhovnik. Pa tudi z zgolj državno pravnega stališča je § 397 nezakonit, ker nasprotuje čl. 12. ustave, ki priznava katoliško cerkev kot tako, t. j. z njeno organizacijo in njenim kanonskim pravom ter ji izrecno zasigurava avtonomijo v njenih notranjih poslih. Ako pa vršenje cerkvenih obredov po predpisih istega kán. prava in po liturgičnih predpisih ni notranja zadeva cerkve, kaj pa naj bi potem sploh še spadalo v kategorijo notranjih poslov?

Naštel sem le nekaj glavnih problemov, katere vsebuje načrt konkordata, a vidi se, da bo treba temeljitih posvetovanj in mnogo obojestranske dobre volje in medsebojnega razumevanja, preden se bosta cerkvena in državna oblast zedinili na primerno, za obe stranki najboljšo formulacijo konkordatnih členov. Pričakovati je, da bodo pogajanja za konkordat trajala precej dolgo časa, saj se je avstrijski konkordat kuhal skoraj tri leta (od 14. sept. 1852 do 18. avg. 1855).

Rožman.

Revizija vulgate.

Dne 30. aprila 1907 je Pij X. poveril benediktinskemu redu revizijo vulgate. Rekonstruiral naj bi se Hieronimov prevod sv. pisma v prvotni čistoti. Sv. Hieronim je pri prevajanju imel na vpogled in kritično uporabljal dobre biblične rokopise, ki jih danes ne poznamo več; zato je njegov izvirni prevod spričo velikega števila variant, ki se nahajajo po mnogoštavnih rokopisih, za ugotovitev inspiriranega svetopisemskega teksta velikanskega pomena. Iz tega je razvidna tudi važnost dela, ki ga z veliko vztrajnostjo vrše sinovi sv. Benedikta.

Prvotno je imela komisija benediktincev za revizijo vulgate svoj sedež v benediktinskem kolegiju sv. Anzelma v Rimu. Z odlokom z dne 23. nov. 1914 je Benedikt XV. preuredil njena pravila in določil, da se uradno nazivje »Pontificia commissio Vulgatae Bibliorum versionis emendanda«. Člani komisije tvorijo po novih pravilih samostojno redovno družino s predstojnikom na čelu, ki ima opatsko jurisdikcijo. Svoj zavod imajo sedaj na trgu sv. Kaliksta zraven starodavne cerkve Sv. Marije onstran Tibere.

O Božiču preteklega leta je izšlo obširno znanstveno delo »Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate« (Rom-Paris 1922), ki ga je spisal član komisije H. Quentin O. S. B. Knjiga ima namen, razložiti metodo in rezultate dosedanjega dela za revizijo vulgate ter tvori nekak uvod k revidirani vulgati, predvsem k oktatevhu,

ki je že pripravljen za tisk in ga namerava komisija v najkrajšem času izdati (gl. poročilo o knjigi str. 290).

Preden je mogla komisija misliti na to, da izda revidirani tekst vulgate, je morala izvršiti mnogovrstna podrobna preddela. Vsa ta preddela so imela en glavni namen: izslediti po možnosti vse variante, ki se nahajajo po posameznih vulgatih rokopiših, in pravilno grupirati rokopise z ozirom na njih sorodnost in kritično vrednost.

Komisija je delala zelo sistematično. Najprej je oskrbela ponatisk klementinske izdaje vulgate v 260 izvodih in sicer tako, da je vsaka stran ponatisnjene vulgate obsegala ozko kolono teksta, dočim sta dve tretjini strani ostali prazni za tekstokritične opombe. Tako je bila pripravljena prva podlaga za primerjalno delo. Medtem je bil tudi sestavljen katalog vseh latinskih bibličnih rokopisov, ki se nahajajo po evropskih knjižnicah.

Posebno važno in koristno je bilo, da so se nato napravili natančni in razločni fotografični posnetki (belo na črni podlagi) vseh rokopisov, ki so mogli služiti komisiji pri njenem delu. Pri tem so bile vse posebnosti izvornika, ki na fotografiji niso bile dobro razvidne, na licu mesta natančno zabeležene na robu poleg fotografiranega teksta. Tako se danes vsi dragocenejši vulgatini rokopisi iz 7. in naslednjih stoletij, ki so raztreseni po evropskih bibliotekah, natančno reproducirani in trdno vezani v debele knjige, nahajajo v zavodu, kjer dela komisija. Kadar nastane kak dvom, je takoj pri rokah originalni tekst; to zelo olajšuje delo.

Ko so bili fotografični posnetki izvršeni, so jih dobili v roke člani komisije in drugi sotrudniki, da so jih primerjali s tekstom Klementinske vulgate in vse inačice na za to pripravljenem širokem robu skrbno zaznamovali.

To podrobno delo, ki je zahtevalo strokovnjake v paleografiji in biblični znanosti, je danes v glavnem dovršeno. Folianti s ponatisnjeno Klementinsko vulgato in kritičnimi sezname variant za vsak rokopis posebej polnijo skupno s fotografičnimi reprodukcijami originalnih rokopisov velike omare v delavni dvorani, kjer se danes osredotočuje delo komisije. Ko so bila namreč izvršena potrebna preddela, se shajajo danes redno dan za dnevom člani komisije v obsežni delavnici svojega zavoda, da zbirajo in urejajo variante iz 70 najvažnejših latinskih rokopisov ter 49 izdaj vulgate pred l. 1592, po zanesljivih načelih ugotavljajo prvotni Hieronimov tekst ter sestavljajo obsežni variantni aparat, ki bo dodan revidirani vulgati.

Ker je z revizijo vulgate v najtesnejši zvezi študij starih latinskih prevodov, ki so služili za podlago sv. Hieronimu, je vzporedno z opisanim delom komisija organizirala izdajanje latinskih tekstov. Pod naslovom »Collectanea biblica latina« je izšlo doslej šest lepih publikacij: Amelli, Liber Psalorum iuxta antiquissimam latinam versionem (1912); Vogels, Codex Rehdigeranus (1913); Gasquet, Codex Vercellensis (1914); Capelle, Le texte du Psautier latin en Afrique (1913); de Bruyne, Les fragments de

Freising (1921). Zadnji (šesti) zvezek tvori že omenjena Quentinova knjiga.

Dosedanje delo in dosedANJI uspehi, ki jih je komisija pod vodstvom svojega predstojnika, opata (sedaj kardinala) Gasqueta dosegla, jamčijo, da bo komisija svojo nalogo v doglednem času in častno rešila. Z napetostjo pričakuje znanstveni svet revidirane vulgate in upravičeno upa, da bo ista po prizadevanju sv. stolice, ki od prvega početka gmotno in moralno podpira delo benediktincev, in po resnem, napornem delu članov komisije res »opus ecclesiae et papae dignum« (C. R. Gregory, Prolegomena. Lipsiae 1894, str. 979).

A. Snój.

Dva nova instituta za filozofijo. Lani sta se osnovala dva nova instituta za filozofijo. Prvi je v Innsbrucku in nosi naslov »Institut za skolastično filozofijo«. Razvil se je iz filozofata avstro-ogrske province družbe Jezusove, ki je l. 1913. postal javen zavod. Zasnovan je po »Ratio studiorum Soc. Jesu«, ki jo je znani kanonist Fr. Wernz kot vrhovni predstojnik l. 1909. razširil in prilagodil razmeram s svojo »Ordinatio Studiorum in Provinciis«. Ustroj instituta je podan v »Ordinatio de studiis et gradibus academicis externorum auditorum in Institut. philos. Coll. Max. Oenipontani S. J.« z dne 30. maja 1913 in novejši odredbi iz l. 1922. Predstojnik zavoda je rektor jezuitskega velikega kolegija v Innsbrucku; zastopa ga študijski prefekt, ki ga izmed profesorjev določi provincial. Poučujejo člani družbe Jezusove, ki so po posebni pripravi za to usposobljeni. Redni študij traja tri leta, izredni slušatelji obiskujejo dveletni kurz (tudi laiki), hospitanti posečajo samo posamezna predavanja. V študijskem načrtu je v ospredju sistematična filozofija. Kot podpora in dopolnilo so predavanja o Tomažu Akvinskem in Aristotelu, o zgodovini filozofije in tvarinah, ki se kakorkoli dotikajo filozofije. Natančnejša pojasnila podaja A. Inauen S. J., Das Innsbrucker Institut f. scholast. Phil. Innsbruck 1922. — Še širje je zasnovan drugi zavod, Kath. Institut f. Philos., Albertus-Magnus-Akademie v Kölnu, ki hoče, »priznavajoč vse, kar je kjerkoli dobrega, spajati filozofsko dediščino preteklih dob z novimi pridobitvami in vedno novimi problemi, ki izvirajo iz novodobnega duševnega razpoloženja in modernih življenskih zamotov«. Celotna študijska doba obsega štiri leta. V prvem in drugem letu se posveča posebna pažnja sistematični filozofiji in zgodovini filozofije, tretje in četrto leto je namenjeno proučevanju specialnih problemov, študiju klasičnih del antične, skolastične in moderne filozofije. Začasni vodja instituta je prof. V. Switalski. Institut je začel pri Aschendorffu v Münstru izdajati serijo monografij. Izšla sta do danes dva zvezka izpod peresa začasnega vodje, ki sta prinesla 10 razprav o raznih spoznavnih problemih. V prvem je natisnjena tudi spomenica o namenu in ustroju instituta. Poleg teh v nedoločenih obdobjih izhajajočih publikacij nameravajo ustanoviti tudi periodično glasilo. F. K. L.

Naznanila Bog. Akademije.

1. O priliki katoliškega shoda v Ljubljani se bo vršil izredni občni zbor BA. Čas in kraj se bo pravočasno naznanil v »Slovincu« in v programu katoliškega shoda. Izredni občni zbor naj ponudi priliko, da stopijo med seboj v stik in izmenjajo svoje misli člani akademije in vsi, ki se zanimajo za napredek bogoslovne znanosti in za delo BA in njeno glasilo.

2. Kot književni dar za l. 1923 je BA izdala: A. Ušeničnik, Uvod v filozofijo, Zvezek II: Metafizični del. 1. sešitek. 8° (IV+384). — Ta sešitek obsega modroslovni nauk o neživih in živih bitjih, o človeku, o svetu. — Knjižgarniška cena 60 Din.; podporni člani BA dobe naravnost pri upravi BA knjigo za 45 Din, po pošti 47 Din, ako pošljejo denar vnaprej.

Naznanila uprave.

1. Uprava BV prosi, da bi gg. naročniki čimprej poravnali naročnino, ker so stroški v tiskarni letošnje leto izredno veliki. Vsem gg., ki so za l. 1923, in 1922. z naročnino še na dolgu, se bodo razposlale položnice, na katerih bo označena vsota, ki jo dolgujejo. Prosimo, da bi se teh položnic gg. takoj poslužili. Priporočamo se za preplačila oziroma za darila za tiskovni sklad BA. Naročnina sama, tudi če bi jo vsi gg. naročniki točno poravnali, ne krije visokih tiskarskih stroškov. Preplačila in darovi za tiskovni sklad se bodo objavili na ovitku.

2. Izkaz daril in preplačil:

a) Darila za tiskovni fond: presv. g. dr. A. Karlin, škof lavantinski, 100 Din.; g. Mihael Golob, Bridgeport Con., 10 dol.; p. Kornelij O. F. M., New York, 10 dol.

b) Preplačila za BV 1923: 250 Din: g. A. Oblak, župnik v Št. Lovrencu; po 100 Din: Ad. Knol, župnik v Krašnji; Fr. Leskovar, prefekt v Požegi; I. delavsko konsumno društvo v Ljubljani; 80 Din: Jos. Čede, župnik v Studenicah pri Poljčanah.

Velikodušnim darovalcem izreka uprava BV iskreno zahvalo.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. III. (1923) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est Din 50.— Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«, Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

BOGOSLOVNA AKADEMIJA V LUBLJANI

je izdala

I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. I. Spoznavno-kritični del. 8°. (XII + 504 str.) Ljubljana 1921. Cena v knjigarnah 40 Din, Za podporne člane BA 30 Din (s poštnino 32 Din), ako se knjiga naroči pri upravi in se pošlje denar vnaprej.

Ta »Uvod« ni navaden uvod v filozofijo s pregledom zgodovine filozofije in nje razdelitve, ampak obravnava življensko vprašanje vse filozofije: ali je filozofija sploh mogoča, ali je mogoča zlasti metafizika? Ob tem vprašanju podaja avtor kritiko naših spoznav, teorijo spoznanja in kritiko raznih modernih sistemov ter prihaja do končnega rezultata, da je moderni agnosticizem z negacijo metafizike neosnovan. Delo je tako pisano, da si more vsak izobraženec napraviti vsaj neko splošno sodbo o tem silnem problemu naše dobe.

2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II. Metafizični del. 1. sešitek. 8° (IV + 384 str.). Ljubljana 1923. Cena 60 Din, za podporne člane BA 45 Din, po pošti 2 Din več.

3. knjiga: F. Grivec, **Doctrina Byzantina de primatu et unitate ecclesiae**. 8°. (112 pag.) Ljubljana 1921. — Pretium 15 Din.

L'opera di G. è chiara e precisa, ed essendo in parte scritta nella lingua latina (alcuni articoli sono tutti latini, altri hanno annesso un sommario latino) è accessibile anche ai teologi e lettori non slavi (Prof. Späcil in »Bessarione« 1922, pag. 151).

»Une contribution excellente à l'étude des rapports entre l'Orient et l'Occident.« (M. d'Herbigny in »Gregorianum« 1922, pag. 272).

II. Razprave:

1. F. Grivec, **Pravovernost sv. Cirila in Metoda**. (Razprodano.)

2. A. Snoj, **Staroslovenski Matejev evangelij** (De versione palaeoslavica evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina). 8°, 34 str. Din. 5—.

Après une comparaison patiente des plus anciens codices slaves avec le texte grec, l'auteur conclut, à l'encontre de l'opinion commune des philologues slaves et des historiens des livres saints, que la version slave n'a pas été faite sur la recension byzantine de Lucien, mais sur celle d'Alexandrie (Strannik, »Echos d'Orient« 1923, pag. 80).

III. Bogoslovni Vestnik, Naročnina 40 Din; podporna članarina BA 50 Din.

Ker je I. letnik BV popolnoma pošel, kupi uprava nepoškodovane izvode po 30 Din. — Uprava BA in BV je v Ljubljani, Rožna ulica 11.

Ta zvezek BV je posamezno na prodaj v prodajalni Kat. tisk. dr. (prej H. Ničman), Kopitarjeva ulica. Cena 20 Din.