

*Poština za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO IV

ZVEZEK I

LJUBLJANA 1924

NATISKILA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

- Ušeničnik Fr., Obrednik oglejske cerkve v ljubljanski škofiji (De sacris Aquileiensis Ecclesiae ritibus, qui vigebant olim in dioecesi Labacensi) 1
- Landgraf, De necessaria relatione caritatis ad bonitatem moralem actuum humanorum 35
- Tominec, Vera in znanost po nauku Janeza Duns Skota (De fide et scientia ad mentem Joannis Duns Scoti) . . . 51

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

- Nekaj o popolnosti v svetu in samostanu. J. Ujčić 65
- Novoletna epistola v pridigi. F. K. Lukman 78
- Votivna maša v čast presv. Srcu Jezusovemu prvi petek v mesecu. F. U. 79
- Zadnji evangeliј pri maši. F. U. 79
- Vprašanje o mašnem štipendiju. F. U. 80
- Sedemstoletnica božičnih jaslic 80

Slovstvo (Literatura):

a) Pregledi:

- Dogmatični učbeniki (Bartmann, Diekamp, Sandra, Minges).
F. K. Lukman 81

b) Ocene in poročila:

- Deneffe, Kant u. die katholische Wahrheit (A. U.) 83
— Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter I/II
(F. K. Lukman) 84 — Lippert, Die Sakramente Christi
(F. K. Lukman) 87 — Weiss, Voll Zuversicht! (A. Snoj)
88 — Opeka, Velika skrivnost. O ljubezni. Kam greš?
(C. Potočnik) 89.

Beleške (Analecta):

- Slovansko bogoslužje in delo za cerkveno zedinjenje (F.
Grivec) 91
- 600letnica kanonizacije sv. Tomaža Akvinskega (F. K. L.) . . . 96

D r. Fr. U š e n i č n i k — Ljubljana:

Obrednik oglejske cerkve v ljubljanski škofiji.

(De sacris Aquileiense Ecclesiae ritibus, qui vigeant olim in dioecesi Labacensi.)

S u m m a r i u m. — Litteris, quibus imperator Fridericus III die 6. decembris a. 1461 dioecesim Labacensem fundavit, statutum est, ut divina Liturgia in dioecesi »iuxta ordinem rubricae Aquileiense ecclesiae« celebraretur. Quod approbavit Pius Papa II litteris die 6. sept. a. 1462 datis, quibus dioecesis Labacensis erectionem confirmavit.

I. Qualis fuerit ritus Aquileiense, quandoque Patriarchinus dictus, videri potest in libris liturgicis, in Missali et Rituali ecclesiae Aquileiense. Exemplaria libri Ritualis, typis editi a. 1495 et iterum 1575, item exemplaria Missalis editi a. 1508, 1517, 1519, adhuc exstant in bibliothecis.

II. Ad ritum Missae quod attinet, canon in Missali Aquileiensi prorsus idem est ac in Missali Romano. Hymnus angelicus ex more illius temporis interpolatus est »tropis«. Omnes paene Missae propriam habent »prosam« sive sequentiam. Diversus est ordo evangeliorum in diebus Dominicis post Pentecosten.

III. IV. V. Magis distinguuntur inter se Ecclesia Aquileiense et Ecclesia Romana ritu sacramentorum et benedictionum. In administrando Sacramento baptismi, ut omittam alia, postquam catechumenus et patrini ingressi sunt in ecclesiam, dicitur pericopa evangelii Mt. 19, 13—15: In illo tempore oblatis sunt Jesu parvuli. Ordo copulandi sponsum et sponsam praescribit: sponsum et sponsa accedant ad altare, et presbyter primo interroget de nomine utriusque; deinde praemittat banna. Forma ad ungendum infirmum in Rituali Aquileiensi haec est: Unge oculos tuos oleo sanctificato. Per istam unctionem... quidquid peccasti per illicitum visum. In nomine Patris etc. Cum infirmus accepit s. viaticum, presbyter manu tenens Ss. Eucharistiam dicit: Dominus Jesus apud te sit, ut te defendat etc.

VI. In die S. Stephani sal et aqua benedicuntur »benedictione maiori« infra missam, quam vocant »siccam«.

VII. Singularis est benedictio contra tempestates imminentes, in qua a festo Ss. Trinitatis usque ad festum S. Michaelis diebus dominicis quatuor in stationibus quatuor Evangeliorum initia dicuntur.

VIII. Ordo benedictionis cereorum in festo Purificationis B. V. M. et cinerum in capite ieiunii idem est, paucis exceptis, ac in Missali Romano.

Pismo, ki je z njim cesar Friderik III. dne 6. decembra 1461 ustanovil ljubljansko škofijo, veli, naj se vsa liturgična opravila v stolni cerkvi sv. Nikolaja vršé »iuxta ordinem ru-

bricae Aquileiensis Ecclesiae».¹ Cesar ni uvedel v naše kraje novih obredov, ampak je sprejel liturgične običaje, ki so bili pri nas že udomačeni. Tudi papež Pij II., ki je 6. septembra 1462 potrdil cesarjevo ustanovno pismo, je hotel, naj se v novi škofiji ohranijo do tedaj obični obredi.

Kakšen je bil oglejski obred? V čem se loči od rimskega? Ali so v naši sedANJI liturgiji, zlasti v našem obredniku, še kateri sledovi oglejskih cerkvenih običajev? — Odgovor na ta vprašanja utegne zanimati prijatelje liturgične vede posebej v naši dobi, ko se nam pripravlja nov, slovenski obrednik.

I. Pregled slovstva. Oglejski tiskani misali in rituali. Rituali ljubljanske škofije.

Robertus Sala, Ord. Cist., ki je leta 1747. nanovo izdal delo kardinala Ivana Bona *Rerum liturgicarum libri duo* in posamezna poglavja izpopolnil z mnogimi opombami in dostavki, je napisal k 12. poglavju druge knjige tudi kratko razpravo o oglejskem obredu. V tisti razpravi pripoveduje, da še pri nobenem liturgičnem pisatelju ni mogel izslediti, kaj je oglejski obred in kakšen je.² Oglejski misali da so zelò redki; on sam ni videl nobenega. Od rimskega misala da se oglejski le malo loči; ima pa mnogo sekvenc in nedelje so drugače razvrščene.

Prvi, ki je celotno liturgijo oglejske cerkve temeljito proučil, je bil Bernardus Maria De Rubéis O. Pr. Napisal je o oglejskem obredu obširno razpravo in jo priobčil v knjigi: *Dissertationes duae: Prima de . . . Altera de vetustis Liturgiis aliisque sacris Ritibus, qui vigeabant olim in aliquibus Foroju-liensis Provinciae Ecclesiis. Venetiis 1754, pg. 161—472.* — O posameznih posebnih obredih oglejskih so v naši dobi izšli razni spisi: *Gli antichi usi liturgici nella Chiesa d'Aquileia dalla Domenica delle Palme alla Domenica di Pasqua. Padova 1907.* (Knjigo so izdali profesorji videmskega in čedadskega seminšča.) — Giuseppe Vale, *La cerimonia della spada ad Aquileia e a Cividale.* (Razprava je bila priobčena v *Memorie Storiche Forogiuliesi*, 1908 vol. IV, fasc. 2—3, pg. 128 ss.) — Giuseppe Vale, *Usi aquileiesi e cividalesi nella festa della Purificazione di M. V.* (Razprava priobčena v *Rassegna Gregoriana*, N. 1—2, 1909.) — I Santi Ermacora e Fortunato nella liturgia di Aquileia e di Udine. Udine 1910. (Izdali profesorji videm-

¹ Ustanovno pismo je ponatisnjeno v Zgodovinskem Zborniku (Priloga Ljubljanskemu škofijskemu listu) 1888, 6 ss.

² *Quis autem, qualisve fuerit Ritus iste (sc. Aquilejensis) et Patriarchinus dictus, hucusque ex nemine, qui de liturgiis rebus scripserunt, expiscari libuit.* (Jo. Bona, *Rer. liturg. libri duo*, ed. Rob. Sala, lib. I, cap. 12, Appendix de . . . antiquo Aquilejensi (ritu), Patriarchino nuncupato, Aug. Taur. 1747, tom. 1, pg. 260.)

skega in čedadskega semenišča.)³ — O oglejskem običaju, da pri božičnih jutrnjicah 7. lekcijo (»Exiit edictum a Caesare Augusto«) poje diakon z mečem v roki, je pisal tudi profesor H. Swoboda v knjigi: *Der Dom von Aquileia*, herausgegeben von Lanckoroński, Wien 1906, 129—132.

V slovenskem jeziku je o mašni liturgiji oglejske cerkve pisal rajni profesor ljubljanskega bogoslovnega učilišča, Jožef Smrekar, v razpravi: *Stare pisane mašne bukve kranjskega farnega arhiva*. (Zgodovinski Zbornik. Priloga Ljubljanskemu škofijskemu listu, 1888 in 1889, št. 1—7.) Učeni profesor je znanstveno preiskal z roko pisani misal kranjske župne cerkve iz 15. stoletja, primerjal kodik s tiskanim oglejskim misalom iz l. 1517. in dočgal, da je v kodiku liturgija oglejske cerkve. Naslov staremu, tiskanemu oglejskemu misalu, ki ga je uporabljal prof. Smrekar, se glasi: *Missale Aquileiensis Ecclesiae cum omnibus requisitis atque figuris nuper quam emendatissime perlustratum. Anno 1517. Die 5. augusti. Venetiis ex officina litteraria Petri Liechtenstein*. Oblika knjigi je mala 4^o, velikost 22 × 16 cm; črke so gotske. Prof. Smrekar dostavlja: misal je ohranila župna cerkev na Selih pri Kamniku; žal da knjiga ni cela, ampak obsega samo polovico misala, namreč mašne formularje do praznika sv. R. T., drugo se je pogubilo; pred kakimi 40 leti se je bajé tudi na Gorenjskem nahajal še en tak misal. (Zgod. Zborn. 1888, 10.) Drugi oglejski misali profesorju Smrekarju niso bili znani.

Zasledoval sem nekoliko to stvar, pa sem se uveril, da oglejski misali pri nas niso tako zelò redki, kakor je mislil rajni Smrekar. Po en izvod oglejskega misala iz l. 1517. sem našel v ljubljanski semeniški knjižnici in v kranjskem deželnem muzeju; (izvodu v semeniški knjižnici se pozna, da so ga mnogo rabili: raztrgan je in nepopoln). V škofijski knjižnici v Ljubljani hranijo oglejski misal, ki je bil natisnjen leta 1519., ne 1517. Naslov mu je isti kakor onemu iz l. 1517., le tiskar je drugi: *Missale Aquilyensis Ecclesie cum omnibus requisitis atque figuris nuper quam emendatissime perlustratum. Anno 1519. Die 15. septembris. Venetiis ex officina litteraria Gregorii de Gregoriis*. Po vsebini in obliki je izdaja l. 1519. enaka oni iz l. 1517. Oboje izdajo, l. 1517. in 1519., imajo v licejski knjižnici v Ljubljani. Dva izvoda oglejskega misala, eden iz l. 1517., drugi iz l. 1519., se nahajata tudi v semeniški knjižnici v Celovcu (gl. W. Weth S. J., *Ein vortridentinisches Missale. Zeitschrift f. kath. Theologie*, 1912, 416—422). Prenesli so ju v Celovec bržčas iz onih krajev, ki so nekdanj pripadali ljubljanski škofiji. To je bila župnija Sv. Mihaela pri Plibergu in Sv. Miklavža pri Beljaku (gl. V. Steska, *Ilirska Koroška v*

³ Vse te razprave, pisane v laškem jeziku, mi je oskrbel dr. Jos. Ličan, profesor bogoslovja v Gorici. Bodí mu zato izrečena srčna zahvala!

ljubljski škofiji. Izvestja muzejskega dr. za Kranjsko, XVI, 1906, 53—70). — Najlepši oglejski misal, kar vem, pa hrani sedaj Društvo za krščansko umetnost v Ljubljani. Nekdaj je bila ta mašna knjiga last cerkve sv. Tomaža na Lokah v tuhinjski dolini. To je razvidno iz opombe, ki jo je na prvi strani zapisal l. 1746. tedanji šmartinski vikar Mihael Paglavic; *Missale ecclesiae S. Thomae na Lokah asservatum pro memoria antiquitatis eius ecclesiae*. Knjiga je bila natisnjena v Benetkah l. 1508. Naslov ji je: *Missale iuxta ritum Alme Aquileyensis ecclesie*. Ob koncu na zadnji strani pa čitamo: *Expletum est hoc missale pro sancte Aquileyensis ecclesie ritu: caractere incundissimo Venetiis impressum; opera Luceantonii de Guinta Florentini: et impensis Joannis Osualdi Augustensis. Anno salutis dominice quingentesimo octavo supra millesimum. Quarto Kalendas Julii*. — Naslov ne laže. Knjiga je res natisnjena »caractere incundissimo«, z izredno ličnimi gotskimi črkami. Po velikem, jasnem tisku se odlikuje zlasti kánon. In kar je še posebe zanimivo, kánon je natisnjen, ne na papirju, ampak na pergamentu. Oblika knjigi je folio; velikost 37 × 26 cm. — Italijanski pisatelji, ki so izdali prej naštete razprave o oglejskih liturgičnih običajih, večkrat navajajo misal iz l. 1517. in 1519.; oba se nahajata v videmskem nadškofijskem arhivu; misala iz l. 1508., se zdi, da ne poznajo.

Kak izvod oglejskih misalov bi se utegnil dobiti tudi v župnih arhivih gornjegrajskega dekanata na Štajerskem. V inventarju gornjegrajske cerkve l. 1620. sta bila zapisana dva. (Gl. *Visitatio generalis prima dioecesis Labacensis 1631 Reinaldi Scarlichi Episcopi ac Principis*, v škof. arhivu v Ljubljani). Takisto je verjetno, da hranijo kak oglejski misal župni arhivi in knjižnice na Goriškem.

Obrednik oglejske cerkve je bil prvokrat natisnjen l. 1495. V arhivu stolne cerkve v Ljubljani sem našel en izvod. Na prvi strani je naslov knjigi: *Agenda dyocesis Aquilegiensis*; ob koncu, na zadnji strani pa čitamo: *Modus et ordo ceremonialium et quorundam actuum ecclesiasticorum totius anni, ad usum sancte ecclesie Aquilegiensis ordinatus. Singulari cura et impensis providi Johannis Volkarth de Noremburga: Impressus Venetiis per Johannem Herczog de Landoia alemanum: feliciter explicit anno a Christi nativitate post millesimum quaterque centesimum nonagesimo quinto. Decimo Kalendas Februarii*.⁴ Oblika knjigi je mala 4^o, meri 20 × 15 cm, šteje pa 132 listov. Izvodu v arhivu ljubljanske stolnice se pozna, da

⁴ Beseda agenda, ae, f., je v srednjem veku pomenila isto kar officium divinum, officium Missae, sacra liturgia (Du Cange, Glossarium, s. v. agenda). Največkrat pa so označevali z besedo agenda to, kar imenujemo sedaj rituale, liber ritualis. Druga beseda z istim pomenom je obsequiale ali benedictionale. Časih so združili obe besedi v en naslov: obsequialium seu benedictionum liber, quem agendam vocant.

je bil dolgo časa v rabi. Če je še kje drugje na Kranjskem kak izvod, mi ni znano. V licejski biblioteki v Ljubljani imajo izvod druge izdaje, ki je izšla l. 1575. Izdajatelji že imenovane knjige »Gli antichi usi liturgici nella Chiesa d'Aquileia« (Padova 1907), ki so jim bili odprti arhivi in knjižnice v Vidmu in Čedadu, so našli tam samo drugo izdajo. Takisto je De Rubeis za svoj spis o obredih oglejske cerkve uporabljal samo drugo izdajo. Hranijo pa po en izvod prve izdaje (iz l. 1495.) v dvorni knjižnici na Dunaju in v državni knjižnici v Monakovem.⁵

Prva izdaja je torej sedaj zelo redka. Bolj pogosto se nahaja druga izdaja, kakor kažejo naštetih primeri. Izšla je l. 1575. pod naslovom: *Agenda dioecesis sanctae ecclesiae Aquilegiensis, cum modo et ordine ceremonialium, et quorundam actuum ecclesiasticorum totius anni. Venetiis, Ex bibliotheca Joannis Baptistae Somaschi. MDLXXV. Explicit se glasi: modus et ordo ceremonialium et quorundam actuum ecclesiasticorum totius anni: ad usum sanctae Ecclesiae Aquilegiensis.* Oblika knjige mala 4°; šteje 10 nepaginiranih listov (kazalo in koledar) in 154 strani (quaternus H se konča s stranjo 128; quaternus I pa se pomotoma začneja s str. 97, namesto 129; zato je zadnja stran v knjigi 122, namesto 154). Vsebinsko druge izdaje je ista kakor prve. Rubrike in molitve se do besede ujemajo; nekaj dodatkov v drugi izdaji bom pozneje navedel.

Po letu 1575. oglejskega obrednika menda niso več nanovo natisnili. Izšel pa je l. 1614. rimski obrednik, *Rituale Romanum*. V uvodu papež Pavel V. opominja škofo, naj bi sprejeli za svoje cerkve novi obrednik, ki obsega »receptos et approbatos Catholicae Ecclesiae ritus«. Besedilo v rimskem obredniku je samo latinsko. A vprašanja do katehumenov ali do botrov pri sv. krstu je moral mašnik govoriti v tistem jeziku, v katerem so mu katehumeni ali botri mogli odgovarjati. Tudi pri poroki je mogel mašnik samo v domačem jeziku vprašati ženina in nevesto, če se hočeta vzeti v zakon. Da v teh rečeh ne bi bilo zmede, so morali škofje poskrbeti, da priredé rimski obrednik za potrebe svoje dieceze in poleg latinskega besedila sprejmejo v knjigo vsaj nekatere reči v domačem jeziku. Razen tega so bila v naših krajih v navadi nekatera liturgična opravila, ki jih v rimskem obredniku ni, n. pr. vstajenje na veliko soboto zvečer ali velikonočno nedeljo zjutraj. Tak ritual, ki je obsegal rimske obrede pri sv. zakramentih, a je obenem ustrezal potrebam domače dieceze, so v sosedni solnograški nadškofiji izdali že l. 1640: *Rituale Salisburgense ad usum Romanum*

⁵ Gl. A. Franz, *Die kirchl. Benediktionen im Mittelalter*. I Bd (Freib. i. Br. 1909), pg. XXX, kjer je v imeniku starih tiskanih ritualov omenjen tudi oglejski obrednik iz l. 1495, z opombo, da ga hranijo v monakovski državni knjižnici. Izvod v dunajski dvorni knjižnici navaja prof. Swoboda v knjigi: *Der Dom von Aquileia, herausgeb. von Lanckoroński*.

accommodatum.⁶ Za ljubljansko škofijo je oskrbel poseben obrednik škof Ferdinand grof Küenburg. Natisnjen je bil v Ljubljani l. 1706 z naslovom: *Rituale Labacense ad usum Romanum accommodatum.*⁷

Na prvi pogled se vidi, da je prvi naš obrednik narejen po solnograškem obredniku. Zunanja oblika, notranji red, ustroj, vse je isto v solnograškem in našem obredniku. Besedilo, ki je v solnograškem ritualu natisnjeno v latinskem in nemškem jeziku, je v ljubljanskem posneto v latinskem, nemškem in slovenskem jeziku. Vprašanje do ženina in neveste pri poroki je v solnograškem obredniku drugačno nego v rimskem; naše besedilo je prikrojeno po solnograškem. Za ona opravila, ki v Rimu niso običajna, n. pr. za velikonočno vstajenje, v rimskem obredniku seveda ni nobenih rubrik. Imamo pa za ta opravila podrobno navodilo v solnograškem obredniku; in vprav to navodilo je do besede ponatisnjeno v ljubljanskem obredniku. Nobenega dvoma ni, da je solnograški obrednik bil vzorec za naš prvi obrednik; vendar naš obrednik ni samo ponatis solnograškega. Pri zakramentu sv. pokore so v našem ritualu (pg. 74): *casus in hac dioecesi Ordinario reservati*. Solnograški obrednik ne našteva slučajev, ki so škofu udržani. Govor za ženina in nevesto pred poroko je urednik našega obrednika povedal po svoje. Na sv. Štefana dan je bil pri nas v navadi slovesen blagoslov soli in vode; besedilo za ta blagoslov je urednik sprejel iz oglejske agende. — Na te in druge reči bo treba paziti, ko bomo primerjali naš sedanji obrednik z oglejskim.

Küenburgov obrednik je dal pod istim naslovom, z malimi premembami v vsebini, nanovo natisniti škof Leopold grof Pezzaz l. 1767.

⁶ V ljubljanski semeniški knjižnici hranijo drugo izdajo solnograškega obrednika iz l. 1657.

⁷ Izvodi prve izdaje ljubljanskega obrednika so sedaj že zelo redki. Iskal sem knjigo v škofijski, semeniški, frančiškanski in licejski biblioteki, pa je nisem našel. Župnik Iv. Vrhovnik pripoveduje v *Izvestjih muz. dr. za Kranjsko* 1892 (str. 159), da je videl en izvod pri šentgotardski podružnici sv. Mohorja in Fortunata Pod Zidom. Vrhovnikovo poročilo je K. Glaser sprejel v *Zgodovino slov. slovstva* (I. del, str. 176); kak drugi izvod, kakor se zdi, Glaserju ni bil znan. V spisu prof. Fr. Kidriča, *Opombe k protiref. (katol.) dobi v zgodovini slovenskega pismenstva* (*Časopis*, 1922, 74), sem čital, da imata po en izvod v svoji privatni knjižnici župnik Iv. Vrhovnik in profesor Ad. Robida. Obrnil sem se do g. župnika Vrhovnika, ki je rade volje ustregel moji prošnji in mi posodil knjigo; obenem mi je sporočil, da je knjigo pred leti kupil v deželnem muzeju ob priliki, ko so razprodajali dublete. Iz tega poročila se dá sklepati, da v deželnem muzeju v Ljubljani hranijo še en izvod našega prvega obrednika. Povprašal sem tudi g. dekana Antona Koblerja, če vé za kak izvod. In prinesel mi je izvod, ki ga sedaj hranijo v župnem arhivu v Kranju, nekda pa, tako se bere znotraj na platnicah, je bil last vikariata sv. Urbana v Godoviču. Prof. dr. Mantuani mi je povedal, da je letos (1923) o počitnicah našel en izvod v župnišču pri Sv. Križu nad Jesenicami.

Od ljubljanskega obrednika iz l. 1706. in 1767. pa se znatno loči obrednik, ki ga je l. 1808. izdal škof Anton Kautschitz. Že naslov je drug. Glasi se: *Rituale Romanum usibus dioeceseos Labacensis accommodatum*. To je okrajšan rimski obrednik. V knjigi so izpuščene ne samo domalega vse rubrike, razni blagoslovi, ampak tudi liturgična opravila, ki se vsako leto določene dni ponavljajo. Tu ni več sledu o božjem grobu od velikega petka do velike sobote, ni več vstajenja, celo procesije v prošnje dni so izginile iz obrednika. Pogrebni obredi so čudno okrnjeni, da so komaj še podobni onim v rimskem ritualu. Odlikuje pa se naš tretji obrednik v tem, da je v njem mnogo več slovenskega besedila nego v prejšnjih dveh. Pri sv. krstu govori mašnik v slovenskem jeziku vsa vprašanja in vse opomine, v katerih se obrača naravnost do katehumenov. Sv. obhajilo daje vernikom z besedami: »Telo našiga Gospoda Jezusa Kristusa vari tvojo dušo za večnu življenje. Amen.« Takisto je pri delitvi sv. poslednjega olja več molitev slovenskih. Pri pogrebu moli mašnik samo slovenski; edino responzorij »Libera« ni preveden na slovensko.

Kavčičev ritual je bil pri nas v rabi do tedaj, ko je za škofa Antona Alojzija Wolfa izšel naš sedanji obrednik: *Compendium Ritualis Romani usibus dioeceseos Labacensis accommodatum*. Labaci 1844.

Poleg imenovanih uradnih ritualov, ki so bili natisnjeni »*authoritate et iussu Episcopi...*«, so izšli v 18. stoletju še trije neoficielni okrajšani obredniki, prirojeni potrebam in navadam ljubljanske škofije, z latinskim, nemškim in slovenskim besedilom: 1. *Compendium Ritualis Labacensis cum appendice germanica et carniolica* (Tergesti 1757); 2. *Compendium Ritualis Labacensis cum appendice germanica et carniolica pro assistentia moribundorum Curatorum usui et commodo* (Tergeste 1771); 3. *Compendium Ritualis Labacensis latine, carniolice et germanice* (Labaci 1772). (Gl. K. Glaser, *Zgod. slov. slovstva*, I 176—177). Prvega izmed teh treh obrednikov sem našel v semeniški biblioteki v Ljubljani.

Dokler ni izšel rimski ritual papeža Pavla V. (l. 1614), tudi cerkve rimskega obreda niso imele enotnega rituala. Rabili so v 16. stoletju mnogokje obrednik, ki ga je z veliko marljivostjo sestavil dominikanec p. Albertus Castellanus in izdal pod naslovom: *Sacerdotale Romanum*. Knjiga je bila prvič natisnjena l. 1537; nanovo predelana je pozneje še večkrat izšla (v semeniški knjižnici sem našel beneško izdajo l. 1585: *Sacerdotale Romanum ad consuetudinem S. Romanae Ecclesiae aliarumque Ecclesiarum... collectum atque Summorum Pontificum auctoritate multoties approbatum*. Venetiis 1585). Castellani je zbral v knjigi vsa ona liturgična opravila, ki jih izvršujejo mašniki v dušnem pastirstvu. Zato poznamenovanje »*Sacerdotale*«. Z dostavkom »*Romanum*« je avtor hotel povedati, da je sprejel

za delitev zakramentov in zakramentalov rimski obred; vendar običajev drugih cerkvá ni docela izločil; posebej se večkrat ozira na obred beneškega patriarhata. Knjiga nas zanima zato, ker je starejša od uradnega rimskega obrednika in nam je po njej mogoče primerjati oglejski in rimski obred, ne kakršen se nam kaže v ritualu iz l. 1614, ampak kakršen je bil v 16. stoletju. Tako nam bo lažje razbrati, kaj je v oglejski »Agendi« res oglejski obred in kaj je skupnega z rimskim obredom.

II. Oglejski mašni obred.

Če primerjamo stari oglejski misal z rimskim misalom, se takoj uverimo, da se oglejski mašni obred do malega v vsem ujema z rimskim obredom. Nebistvene in neznatne razlike je označil že prof. Smrekar v svoji razpravi. De Rubeis, ki je skrbno zbral prav vse, v čemer se ločita oba obreda, rimski in oglejski, je nazadnje povzel svojo sodbo v besedah: »haec procul dubio nec Ritus diversitatem inducunt, nec Ritus peculiarem constituunt«.⁸

Naj dodam in pripomnim samo nekatere stvari. Molitve pri darovanju in v kánonu so do besede iste v oglejskem in rimskem misalu. Edina posebnost pri darovanju je ta, da v oglejskem misalu l. 1508 za molitvijo »Suscipe Sancte Pater« moli mašnik kratko molitev nad kruhom: »Sanctifica quaesumus Domine hanc oblationem panis: et praesta ut nobis unigeniti filii tui corpus fiat.« Te molitve v rimskem misalu ni, a tudi že v oglejskem misalu l. 1519 je ni več. Ko reče mašnik po očenašu: »Pax Domini sit semper vobiscum,« moli precej Agnus Dei in potem dene delec sv. hostije v kelih z besedami: »Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi accipientibus nobis in vitam eternam. Amen« (v misalu l. 1508: fiat... nobis vita eterna). Po molitvi »Domine J. Ch., qui dixisti« veli rubrika: »osculetur altare dans pacem ministro dicens: »Pax tecum et ecclesie vade in pace. Habete vinculum pacis et charitatis ut apti sitis sacrosanctis mysteriis Christi.« Potem je mašnik molil: »Domine Jesu Christe, qui ex voluntate Patris.« Molitve: »Perceptio corporis« pa ni v oglejskem misalu. Pred zauživanjem sv. hostije je rekel mašnik: »Domine non sum dignus, ut intres sub tectum meum, sed salvum me fac et salvus ero, quoniam laus mea tu es.« Ob koncu maše je diakon v praznike Matere božje namesto »Ite missa est« slovesno zapel: »Ite benedicti et electi in viam pacis, pro vobis Marie filius hostia missa est.«

Več razlik se kaže v prvem delu sv. maše, od početka do darovanja. A kar navajajo posebnega iz oglejske liturgije, ni vse izključno oglejsko, ampak to in ono je bilo tudi drugje v

⁸ De sacr. Forojul. Ritib. dissert. pg. 251.

navadi. V oglejskih tiskanih misalih n. pr. ni začetnih molitev, ni psalma »Judica« in očitne izpovedi »Confiteor«. Toda teh nastopnih molitev prvotno ni bilo v nobenem mašnem obredu. Sprejeli so jih v liturgijo med 11. in 13. stoletjem, ob raznem času na raznih krajih. V čedadskih cerkvah je mašnik v 14. stoletju že molil »Confiteor«, a v oglejskih tiskanih misalih v početku 16. stoletja še pogrešamo očitne izpovedi. Kot posebnost oglejskega obreda omenjajo tudi mnoge sekvence. A sekvence so ljubili tudi v drugih krajih in jih vpletali skoraj v vsako mašo. V naši dobi so nabrali nad 4000 raznih sekvenc.⁹

Med 10. in 16. stoletjem so liturgične tekste radi razpletali z dostavki, interpolacijami, v vezani in nevezani besedi; imenovali so jih trope. Zato ni nič posebnega, če se nahajajo tropi tudi v oglejskih misalih, tiskanih v početku 16. stoletja. Prej omenjeni dostavek k »Ite, missa est« v praznike Matere božje je taka interpolacija ali tropus. Takisto so v godove Matere božje v Glorijo vpletali nove misli v čast prebl. Devici Mariji. V oglejskem misalu iz l. 1508 je (fol. 95 b) Cantus angelicus — de beata virgine, ki v drugi polovici takole slove: »Domine Deus, agnus Dei, filius patris. Primogenitus Marie virginis matris... Qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem nostram. Ad Marie gloriam... Quoniam tu solus sanctus. Mariam sanctificans. Tu solus dominus. Mariam gubernans. Tu solus altissimus. Mariam coronans Jesu Christe. Cum sancto Spiritu in gloria Dei Patris. Amen.« Vprav iste misli in z istimi besedami izražene in v Glorijo vpletene sem našel v tiskanem rimskem misalu iz l. 1485.¹¹

Razlika med oglejskim in rimskim misalom se kaže v razporedbi evangelijskih perikop in nedelje po binškoštih. V oglejskem misalu je za prvo nedeljo po binškoštih odbrana perikopa o bogatinu in ubogem Lazarju (Luk. 16). Evangelij, ki ga v rimskem misalu čitamo prvo nedeljo (Luk. 6, 36—42. In illo tempore: Dixit Jesus discipulis suis: Estote misericordes etc.), pa je v oglejskem misalu določen za četrto nedeljo. Evangelij četrte nedelje v rimskem misalu je v oglejskem misalu pomaknjen na peto nedeljo; evangelij pete nedelje na šesto nedeljo itd. Ta različna razvrstitev evangelijskih perikop sega daleč nazaj v srednji vek. Z oglejsko cerkvijo so se ujemale v tej stvari mnoge druge cerkve.¹²

Tak je bil oglejski misal v početku 16. stoletja: do malega v vsem enak rimskemu misalu; razlike so malenkostne, nebitvene. Isto lahko rečemo tudi za oglejski ritual.

⁹ Cf. De Rubeis, De sacr. Forojul. Ritibus dissert., 253.

¹⁰ Dreves-Blume, Ein Jahrtausend latein. Hymnendichtung, I. T. Leipzig 1909, pg. IX. 103.

¹¹ Missale secundum ordinem romane ecclesie. Venetiis 1485. Knjigo hranijo v ljubljanski licejski knjižnici.

¹² Cf. J. Kramp S. J., Messliturgie u. Gottesreich. 3. T. (Ecclesia orans. VIII Bd, Freib. i. Br. 1921) 130—133.

Ne bomo razpravljali o vseh liturgičnih opravilih, ki jih obsega stari oglejski obrednik: govorili bomo le o nekaterih bolj značilnih.

III. Obredi sv. krsta.

Oglejski krstni obred je rimski.¹³ V stari dobi so se v Ogleju, vprav tako kakor v Rimu, katehumeni v postnem času pripravljali na sv. krst in se zbirali k skrutinijem. Mašniki in akolití so nad katehumeni molili, govorili nad njimi eksorcizme, pokriževali jih, vse, kakor v Rimu. Besedilo molitev in eksorcizmov je isto. Shajali so se k skrutiniju sedemkrat v Rimu in Ogleju. Le dnevi, v katere so se zbirali, so bili drugi v rimski, drugi v oglejski cerkvi.¹⁴ Ko so skrutinije začeli opuščati, so obrede, ki so se prej vršili v raznih cerkvah, strnili v celoto, obenem pa jih nekoliko okrajšali. Krstni obred v tej okrajšani obliki nam podaja naš tiskani oglejski ritual. Tudi v tej krajši obliki je ves podoben rimskemu obredu in očitó po njem posnet. Le to je pomniti, da je v sedanjem rimskem ritualu (iz l. 1614) dvojen krstni obred: eden za krščevanje otrok, drugi, nekoliko daljši, za krščevanje odrastlih. Oglejski ritual ima po starem običaju isti obred za otroke in za odrastle. V tem se ujema s Castellanijevo knjigo *Sacerdotale Romanum*, ki nam takisto podaja enoten obred za krščevanje otrok in odrastlih.¹⁵ Vse molitve in formule zarotovanja oglejskega obrednika se nahajajo v sedanjem rimskem krstnem obredu za odrastle. Obredi, ki so bili nekđaj v navadi pri sprejemanju v katehumenat in pri prvem skrutiniju, izvrši mašnik nad katehumenom pri cerkvenih vratih: potem uvede katehumena v cerkev; molijo Vero in Oče naš; katehumen naredi krstno oblubo, mašnik ga mazili in krsti. Vse tako, kakor v rimskem ritualu. Razlike so neznatne.

Odrastli katehumeni po rimskem obredniku naredé dvakrat krstno oblubo: precej v početku, še zunaj cerkve, ko so odgovorili na uvodna vprašanja, kaj želé od cerkve in kaj jim dá vera; in drugič, pred maziljenjem. Tudi oglejski obrednik zahteva dvakrat krstno oblubo. Pogrešamo pa v oglejskem tiskanem obredniku prvih vprašanj do katehumena: kaj želiš od cerkve? kaj ti da vera? — Ko je katehumen povedal, kako mu je ime, ga je mašnik takoj vprašal: ali se odpové hudiču. vsemu njegovemu dejanju, vsemu njegovemu napuhu. Starejši, z roko pisani kodiki pa nam pričajo, da so nekđaj tudi v oglej-

¹³ *Agenda Aquil.*, 1495, f. 14—18; 1575, pg. 20—26.

¹⁴ *De Rubeis (de sacr. ForoJul. ritib. dissert. cap. X, pg. 228—235)*, je ponatisnil kodik oglejske cerkve iz 9. ali 10. stoletja, ki obsega spored skrutinijev z vsemi molitvami in obredi. Kodik se ujema z VII. *Ordo Romanus* (*Migne P. L.* 78, 994—1000).

¹⁵ *Sacerdotale Romanum* (ed Venet. 1585, f. 14—16).

ski cerkvi začenjali krščevanje z onimi vprašanji: kaj želiš od cerkve itd.¹⁶

Ko je mašnik uvedel katehumena iz atrija v cerkev, je prečital najprej iz sv. evangelija oni odlomek, kjer nam sv. Matej pripoveduje, kako je Jezus nekoč sprejemal otroke (Mt. 19, 13—15). Rubrika v oglejskem obredniku veli: (sacerdos) dicat: Dominus vobiscum. Sequentia sancti evangelii secundum Mattheum. In illo tempore. Oblati sunt Jesu parvuli, ut manus eis imponeret¹⁷; discipuli autem increpabant eos... Et cum imposuisset eis manus, abiit inde. — Deo gratias. Per istos sermones sancti evangelii Dominus liberet te a malo et conservet in omni bono et perducat in vitam eternam. Amen.

Teža pomenljivega in ganljivega obreda v sedanjem rimskem obredniku ni več najti. Sacerdotale Romanum ga še omenja.¹⁸ Čital pa je mašnik po rimskem Sacerdotalu sv. evangelij pri cerkvenih vratih, v veži, preden je spremil katehumena v cerkev. Odlomek sv. evangelija so uvrstili v krstni obred v poznem srednjem veku. Namesto perikope Mt. 19, 13—15, so čitali ponekod Mc. 10, 13—16 (afferebant ad illum et infantes...),¹⁹

Prišedši v cerkev moli mašnik z botri po sedanjem rimskem obredu vero in »Oče naš«. Po oglejskem obredniku so molili tudi »Češčena Marija«.

Majhna razlika se kaže tudi pri obredu »ephetha«. Rimski ritual veli: mašnik oslini palec in se dotakne katehumenovih ušes in nosnic (»accipit de saliva oris sui«). Rubrika v našem oglejskem obredniku pa slove: »deinde sputum et pulverem terre commisceat sacerdos et tollat cum pollice et indice et faciat cum tali mixtura signum crucis ad dexteram aurem etc.« Cerkev s tem obredom posnema ravnanje Jezusa Kristusa ob tisti priliki, ko je ozdravil gluhomutca (Luc. 7, 33—35). Okoliščina, da naj mašnik slino pomeša s prahom, pa je posneta po dogodku, ki nam ga pripoveduje evangelist sv. Janez, ko je Jezus ozdravil človeka slepega od rojstva: »exspuit in terram et fecit lutum ex sputo« (Jo. 9, 16). Običaj pa ni izključno oglejski. Tudi v solnograški in briksenski cerkveni pokrajini je bila v 14. in 15., ponekod še v 16. stoletju ta navada, da je mašnik pri »ephetha« pomešal slino s prahom.²⁰

Katehumen je obnovil krstno obljubo in izpovedal vero v presv. Trojico, vero v sv. katoliško cerkev, odpuščanje grehov, vstajenje mesa in večno življenje; mašnik ga mazili s sv. oljem za katehumene na prsih in na hrbtu z besedami: »Ego te linio

¹⁶ De Rubeis, De sacr. Forojul. ritib. dissert., 363.

¹⁷ Besedi: »et oraret« sta izpuščeni.

¹⁸ Sacerdotale Romanum (ed. 1585), fol. 16.

¹⁹ Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik II³ 297.

²⁰ H. Meyer, Gesch. der Spendung der Sakramente in der alten Kirchenprovinz Salzburg. Zeitschrift f. kath. Theol. 1914, 23.

oleo sancto in Christo Jesu Domino nostro.« Po rimskem obredu mazili mašnik katehumena precej po krstni obljubi in šele po maziljenju katehumen na mašnikova vprašanja obudi in izpove vero v glavne resnice. V oglejskem obredniku je krstna obljuba združena z izpovedjo sv. vere.

Mašnik vpraša katehumena: »I. ali hočeš krščen biti?« On odgovori: »Hočem.« Mašnik vpraša drugič in tretjič. Katehumen odgovori drugič in tretjič: »Hočem.« Po sedanjem rimskem obredu mašnik vpraša samo enkrat in vprašanja ne ponavlja.

Mašnik sprejme otroka v levo roko, z desno pa ga oblije v obliki križa in govori: »I. krstim te itd.« Besedilo sv. krsta je isto v oglejskem in rimskem obredniku. Boter ali botra se med oblivanjem z roko dotakne krščenca. Mašnik še drži otroka v levici in ga nad čelom mazili s sv. krizmo, vmes pa moli še sedaj obično molitev: »Deus omnipotens etc.« Ko je izročil otroka botru ali botri, mu nadene belo oblačilce govoreč: »Accipe vestem candidam.« Slednjič dobi krščenec prižgano svečo, »kjer je navada«. Iz besedi, ki jih dostavlja naš obrednik, moremo sklepati, da v onem času ta navada še ni bila povsod udomačena.

Zdi se, da so v krajih, kjer je bil običen oglejski obred, proti koncu 15. stoletja, redno krščevali z oblivanjem. Rubrika v naši knjigi veli vmes med obredom samo to, naj mašnik oblije krščenca. Vendar opomba, ki je dostavljena ob koncu vsega krstnega obreda, dovoljuje, naj se krst deli s potapljanjem, kjer je taka navada. Drugače govori Sacerdotale Romanum. Ta ukazuje na prvem mestu potapljanje; če pa je kje taka krajevna navada, naj krsti mašnik z oblivanjem.²¹ Še bolj strogo zahteva krščevanje s potapljanjem milanski obrednik, ki ga je l. 1584. izdal sv. Karel Boromejski. Z oblivanjem krstiti da je dovoljeno samo v smrtni nevarnosti; drugače naj mašniki po starem cerkvenem običaju krščujejo vedno le s potapljanjem. Mašnik, krstitelj, prime otroka z obema rokama in mu zaglavje (occiput) trikrat potopi v vodo.²²

Tak je bil oglejski krstni obred: skoraj v vseh rečeh enak rimskemu. Molitve se malone do besede ujemajo, le da so nekoliko drugače razvrščene: zarotovanje, pokriževanje, maziljenje se vrši enako in v istem redu v oglejski in rimski cerkvi.

Pri nas so tiste majhne razlike, ki smo o njih govorili, izginile že v Kuenburgovem ritualu (l. 1706). Krstni obred v prvem ljubljanskem ritualu je docela rimski in tak je ostal tudi v poznejših izdajah.

²¹ Sacerdotale Romanum (ed 1585) fol. 16 b.

²² Milanski obrednik sv. Karla Bor., Sacramentale Ambrosianum, je ponatisnjen v Acta Ecclesiae Mediolanensis a S. Carolo condita. Bergomi 1731, pg. 493—560. O krstnem obredu gl. pg. 498. 505. 507.

IV. Sv. poslednje olje in sv. obhajilo.

V srednjem veku je podelil mašnik umirajočemu redno najprej zakrament sv. poslednjega olja in potem mu je dal sveto popotnico.²³ To hoče tudi oglejski obrednik.²⁴ Mašnik, ki so ga klicali k bolniku, si je oblekel superpelicej in del nase štolo; v cerkvi je vzel sv. olje in vsaj dve sveti hostiji. Pred njim je šel strežnik z lučjo. Kolikor je bilo mogoče, je mašnik med potjo molil molitve in psalme določene v obredniku. Odmolil je najprej molitve zase, da bi vredno izvršil sveto opravilo (*Adesto Domine supplicationibus nostris et me indignum etc.*). Potem pa je po vrsti molil sedem spokornih psalmov. Med psalme je vpletal pomenljive antifone, posnete po evangelijih. Denimo jih sèm. »*Erat quidam regulus cuius filius infirmabatur Capharnaum; hic cum audisset quia Jesus veniret in Galileam rogabat eum ut descenderet et sanaret filium eius*« (Jo. 4, 46. 47). — »*Domine, puer meus iacet paraliticus in domo et male torquetur; amen dico tibi, ego veniam et curabo eum*« (Mt. 8, 6. 7). »*Domine, descende ut sanes filium meum, priusquam moriatur. Dicit ei Jesus: vade, filius tuus vivit*« (Jo. 4, 49. 50). — »*Domine non sum dignus ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo et sanatibur puer meus*« (Mt. 8, 8). — »*Cum sol occidisset, omnes, qui habebant infirmos variis languoribus, ducebant illos ad Jesum et curabantur*« (Mc. 1, 32. 34).

V bolniško sobo je vstopil mašnik s pozdravom: »mir bodi tej hiši« in potem je molil: »*Visita, quaesumus Domine habitationem istam.*« Bolnik je najprej opravil sv. izpoved. Po končani izpovedi so navzoči z mašnikom molili litanije vseh svetnikov in na zazive svetnikov odgovarjali: prosi zanj (zanjo). V litanije so uvrščeni svetniki, ki so jih v oglejski cerkvi posebej častili: sv. Hermagora in Fortunat, sv. Chrisantianus, sv. Gereon i. dr. Ob koncu so dodane prošnje za bolnika: »*Ut infirmum istum tua gratia visitare et consolari digneris . . . Ut cordis compunctionem fontemque lacrimarum ei dones . . . Ut fidem rectam, spem firmam charitatemque perfectam ei largiaris . . .*« Po zadnjem »*Kyrie eleison*« reče mašnik: *Pater noster*; odmoli verziklje z odgovori: »*Salvum fac famulum istum (famulam istam) Domine etc.*«; potem pa moli: »*Omnipotens sempiterne Deus, qui per beatum Jacobum apostolum tuum inducere presbyteros ecclesie . . .*« »*Domine Deus qui per apostolum tuum Jacobum locutus es dicens: infirmatur quis in vobis . . .*« Mašnik stopi do bolnika, položi mu roko na glavo in moli: »*In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti extingatur in te . . .*« Preden začne bolnika maziliti, ga vpraša: »*Alí veruješ vse, kar veruje*

²³ Cf. Martène, *De antiquis eccl. ritib.*, lib. 1, cap. 7, art. 2, nn. 3, 4 (ed Antverpiae 1763, tom. 1, pg. 297. 298).

²⁴ *Agenda dyocesis Aquilegiensis*, ed. 1495, fol. 19 b—27 b; ed. 1575, pg. 28—39.

katoliška cerkev?« Bolnik odgovori: »Verujem.« Opomni ga, naj obudi kesanje; potem pa ga vpraša, če želi prejeti zakrament sv. poslednjega olja. Bolnik odgovori: želim. Začne se maziljenje.

Mašnik je mazilil petero čutil na istih udih in po istem redu, kakor je še sedaj običajno. Vmes je govoril slovilo, in sicer za oči: »Ungo oculos tuos oleo sanctificato. Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid peccasti per illicitum visum. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.« To slovilo je ponavljal med maziljenjem posameznih udov, samo da je vselej imenoval tisti organ in čut, ki je z njim človek grešil. Torej: »Ungo aures tuas... quidquid peccasti per illicitum auditum...« itd. Maziljene ude je brisal s kosmičem prediva ali volne ali s sukneno krpico, ki jo je držal med kazalcem in sredincem. Kolikor je bilo mogoče, pa je kdò poleg mašnika maziljene ude tudi zavezal s trakom iz spoštovanja do sv. olja. Ko je bilo maziljenje končano, si je mašnik oljnati palec otrl s soljo in očistil v vodi; kosmiče prediva ali suknene krpice je ukazal vreči na ogenj ali pa v tekočo vodo; potem pa je molil: »Unxi te oleo sancto... Per istam sanctam unctionem et per Dei virtutem... Sanet te Deus Pater omnipotens, qui te creavit...« Slednjič je bolnika pokropil z blagoslovljeno vodo.

Če je bilo treba dati bolniku tudi sv. popotnico, mu je mašnik brez drugih molitev podal sv. Rešnje Telo z besedami: »Accipe viaticum frater (soror) corporis Domini nostri Jesu Christi, quod te perducet in vitam eternam. Pax tecum. Et cum spiritu tuo. Amen.« — Prste, s katerimi se je bil doteknil sv. hostije, si je umil v vodi, vodo pa je dal bolniku. Ko je še opomnil bolnika, naj se Boгу zahvali za sv. obhajilo, je vzel v roke posodo s sv. Rešnjim Telesom in govoril nad bolnikom: »Dominus J. Chr. apud te sit: ut te defendat. Intra te sit: ut te reficiat, etc.«

S to molitvijo je mašnik završil sv. obred.

Če je bolnik prejel samo sv. obhajilo, ne pa sv. poslednjega olja, je mašnik, prišedši v hišo, pokropil z blagoslovljeno vodo bolnika in sobo in odmolil antifono »Asperges me«, začetek psalma »Miserere« z verzikljem in oracijo: »Praesta nobis quesumus omnipotens Deus per hanc creature tue aspersionem sanitatem mentis et corporis etc.« Za to molitvijo je uvrščena rubrika, ki slove: »Deinde facta confessione et accepta absolute infirmus devote adorans Sacramentum dicat: Domine non sum dignus etc.« In mašnik da bolniku sv. Rešnje Telo z besedami: »Accipe viaticum etc.«

Iz rubrike v oglejskem obredniku ni razvidno, ali pomeni beseda »confessio« in »absolutio« zakramentalno obtožbo grehov in zakramentalno odvezo, ali pa samo očitno izpoved in molitev za odpuščanje grehov. Sacerdotale Romanum govori

bolj jasno in natanko loči zakramentalno obtožbo in očitno izpoved. Posebna rubrika opominja mašnika, naj se varuje, da ne bo dal sv. Rešnjega Telesa bolniku, ki se ni prej izpovedal svojih grehov. Poleg zakramentalne obtožbe grehov in zakramentalne odveze pa hoče Sacerdotale tudi očitno izpoved, »Confiteor«, ki naj jo moli bolnik pred obhajilom; če bolnik ne zna očitne izpovedi, naj mu jo narekuje mašnik v domačem jeziku.

Iz besedila v Sacerdotale Romanum moremo tudi posneti, kako naj umejemo, kar nakratko veva rubrika v oglejskem obredniku: »infirmus devote adorans Sacramentum dicat: Domine, non sum dignus etc.« Rimski Sacerdotale pripoveduje to bolj točno. Mašnik vzame sv. hostijo iz pikside, pokaže jo bolniku in mu reče: Govóri z menoj: Gospod, nisem vreden itd. Da naj mašnik besede »Domine, non sum dignus etc.« govori v domačem jeziku, to Sacerdotale izrecno pripominja za obhajanje vernikov v cerkvi. Brez dvoma je veljalo isto za obhajanje bolnikov.²⁵

Ko je mašnik dal bolniku sv. hostijo, si umije prste v vodi, vodo pa dá bolniku, da jo zaužije; potem moli: »Domine sancte Pater omnipotens eterne Deus te fideliter deprecamur, ut accipienti fratri nostro (sorori nostre) sacrosanctum corpus etc.« V roke vzame posodo s sv. hostijo in govori nad bolnikom: »Dominus Jesus apud te sit: ut te defendat. Intra te sit: ut te reficiat etc.« — Med potjo proti domu moli mašnik zopet psalm »Miserere«; ob koncu doda Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison, Pater noster in oracijo: »Omnipotens sempiterna Deus, salus eterna credentium, exaudi nos pro infirmo (infirmum) famulo tuo (famula tua), pro quo etc.«

Tako so nekdanji naši mašniki delili umirajočim sv. poslednje olje in sv. popotnico.

V K ü e n b u r g o v e m ritualu (1706) imamo za sv. poslednje olje in sv. obhajilo rimski obred z neznatnimi izpremembami in dodatki, ki so jih sprejeli iz solnograškega obrednika. Litanije, ki so jih poslej molili mašniki pri bolniku, niso več litanije oglejske cerkve, ampak one, ki jih še danes molimo pri javni božji službi z vsemi verziklji in molitvami; tiste posebne, pomenljive prošnje za bolnika, ki so vpletene v litanije oglejskega obrednika, so izpuščene. Pač pa je mašnik tudi poslej ob koncu blagoslovil bolnika z besedami: »Dominus noster Jesus Christus apud te sit, ut te defendat etc.« Tega blagoslova v rimskem obredniku pri delitvi sv. poslednjega olja ni, je pa v solnograškem vprav tako kakor v oglejskem, in zato ga tudi iz ljubljanskega obrednika niso izločili.

Ko je mašnik dal bolniku sv. popotnico, je molil antifono »O sacrum convivium«, potem pa Kyrie eleison . . . , Pater no-

²⁵ Sacerdotale Romanum, ed. 1585, fol. 80 b, 103 b, 104 b, 105 a.

ster, nekaj verzikljev in troje molitev. Prva molitev je ona, ki jo tudi danes še molimo po sv. obhajilu v bolnikovi sobi: »Domine sancte Pater«. V drugi molitvi prosi mašnik, naj bi Bog čuval svojega služabnika, ki zaupa v varstvo prebl. Device Marije. V tretji moli za bolnika, da bi mu Bog vrnil zdravje; v sedanjem rimskem obredniku je ta tretja molitev uvrščena pod poglavje: *de visitatione et cura infirmorum*.

V Petazzijevem ritualu (1767) je obred sv. poslednjega olja in sv. obhajila neizpremenjen ponatisnjen iz Künburgovega rituala. Nanovo pa je uvrščen v Petazzijev obrednik formular za papežev blagoslov ob smrtni uri. Ta blagoslov je dovolil Benedikt XIV. s pismom »Pia mater« 5. aprila 1747.

Stoletna tradicija v obredu sv. poslednjega olja in sv. popotnice se je pretrgala v K a v č i č e v e m ritualu (1808). V litanije so pač iznova vpletli posebne prošnje za bolnika; vse drugo, kar je spominjalo na oglejski ali solnograški obred, pa so opustili. Sprejeli so rimski obred, pa so ga premenili in okrnili. Ko mašnik stopi v bolniško sobo, reče: »Mir bodi ti hiši; potem bolnika pokropi z blagoslovljeno vodo: »Bog te pokropi z roso svoje gnade za večnu življenje.« Strežnik moli »Confiteor«, mašnik pa »Misereatur« in »Indulgentiam« in nato psalm: »Iz globočine vpijem k tebi, o Gospod« itd. in litanije. Litanijam doda običajne verziklje in molitev: »O Bog naš Gospod! kateri si skuz tvoigã Apostelna Jakoba govoril« (Domine Deus, qui per Apostolum tuum Jacobum). Preden začne bolnika maziliti, moli: »In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, exstinguatur in te omnis virtus diaboli« etc. Maziljenje se izvrši natanko po rimskem obredniku. Po maziljenju pa moli mašnik samo še molitev: »Prosimo te o Gospod! ozri se na tvojga služabnika« (Respice quaesumus Domine famulum tuum).

Odred za sv. popotnico je ostal tak, kakršen je v rimskem obredniku. Molil pa je mašnik slovensko: »Glej jagne božje: »Gospod jest nisim vreden«; »Vzami brat (sestra) popotnico telesa Jezusa Kristusa«; in molitev ob koncu: »Gospod, sveti vsigamogočni oče«.

Značilno za ono dobo pa je, da so v obredniku l. 1808 zopet opustili papežev blagoslov ob zadnji uri. Z blagoslovom je združen popoln odpustek. Ali ni morda janzenistovski duh one dobe vplival na urednika, da je črtal formular, ki ga je bil škof Petazzi sprejel v obrednik?

Ko so za škofa Antona Alojzija W o l f a pripravljali novo izdajo ljubljanskega obrednika, so posegli zopet nazaj v 18. stoletje, tja, kjer se je bila utrgala nit razvoja v naših obrednih knjigah.

Mašniki, ki poznajo sedanji ljubljanski ritual, morejo z lahkoto razbrati, kje se v obredu sv. poslednjega olja še kažejo sledi nekdanjega oglejskega obrednika.

Po oglejskem obredniku je mašnik umirajočemu podelil najprej sv. poslednje olje in potem sv. popotnico. V rimskem in že v prvem našem ritualu je red preobrnjen.

Začetne molitve »Adesto Domine«, s katero je mašnik zase prosil milosti, da bi mogel sv. zakramente vredno deliti, ni več v našem obredniku; tudi v rimskem obredniku je ni; pač pa se ta molitev nahaja v Sacerdotale Romanum.²⁶ Med potjo moli mašnik spokorne psalme, kakor nekdanj, samo tiste lepe, pomembne antifone so izginile iz sedanjega obrednika.

Molitve »Introeat, Domine Jesu Christe«, »Oremus et deprecemur«, »Exaudi nos, Domine Sancte«, ki jih molimo v bolnikovi sobi pred litanijami, smo sprejeli iz rimskega obrednika; v oglejskem obredniku jih ni. Kadar delimo sv. poslednje olje takoj po sv. obhajilu, tudi po sedanjem našem obredniku te molitve izpuščamo in začinjamo obred sv. poslednjega olja s psalmom 129: De profundis.

Pri litanijah se kaže še oglejski obred. Posebne prošnje za umirajoče proti koncu litanij so posnete po oglejskem obredniku; v rimskem jih ni. Po rimskem ritualu in tudi po Sacerdotale Romanum litanij ne moli mašnik, ampak jih molijo kleriki ali navzoči verniki tisti čas, ko mašnik mazili bolnika. Ko so kleriki končali litanije, reče mašnik: Kyrie eleison... Pater noster, odmoli verziklje in tri oracije. Po oglejskem obredniku moli litanije mašnik, preden začne bolnika maziliti. Z litanijami je nekdanj združil verziklje: Salvum fac famulum istum etc. in molil tri oracije; ena izmed njih, »Domine Deus, qui per Apostolam tuum Jacobum«, je ista, ki jo mašnik tudi sedaj še moli po litanijah.

Po oglejskem obredniku, po Sacerdotale Romanum in rimskem obredniku se verziklji in tri oracije molijo za sklep litanij. Razlika je samo ta, da so po oglejskem obredniku molili litanije in verziklje z oracijami pred maziljenjem; po rimskem obredniku pa molijo litanije med maziljenjem, po maziljenju pa moli mašnik sklep, verziklje in oracije.

Pri nas so takrat, ko so naš obrednik prikrojili po solnograškem obredniku, raztrgali litanije in sklep po litanijah, verziklje in oracije. Litanije moli mašnik, kakor nekdanj, po oglejskem obredu, pred maziljenjem. Sklep litanij, verziklje in tri oracije moli sedaj po rimskem obredu po dovršenem maziljenju.

Posebno obliko kaže v oglejskem obredniku besedilo, ki ga mašnik govori med maziljenjem. V rimskem obredniku je besedilo (forma) izraženo v optativu, v želelnem naklonu. V srednjem veku je časih mašnik govoril besedilo v določenem naklonu ali v indikativu, n. pr.: »Ungo te oleo sanctificato in nomine trinitatis, ut salveris in saecula saeculorum.« Časih so

²⁶ Sacerdotale Romanum, ed. 1585, fol. 108 b.

tudi družili določni in železni naklon.²⁷ Tako besedilo ali formo, v kateri se veže določi in železni naklon, imamo v oglejskem ritualu: »Ungo oculos tuos oleo sanctificato. Per istam sanctam unctionem etc.« Podobno besedilo, kakor v oglejski cerkvi, so še v 16. stoletju rabili v sosednem beneškem patriarhatu: »Ungo oculos tuos oleo sanctificato. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti: ut quidquid de illicito visu deliquisti, huius olei unctione expietur. Per Christum Dominum nostrum. Qui tecum vivit etc. Amen.«²⁸ V naš sedanji ljubjanski obrednik so iz rimskega obrednika sprejeli optativno formo.

V rimskem ritualu se obred sv. poslednjega olja konča z molitvijo: »Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, qui benedictionis tuae gratiam aegris infundendo corporibus etc.« Pri nas dodajemo tej molitvi še dvoji blagoslov: »Dominus noster Jesus Christus apud te sit, ut te defendat etc.«, in »Sanet te Deus Pater, qui te creavit in carne etc.« Ti dve molitvi, ki v njima mašnik prosi posebnega varstva in zdravja bolniku, se nahajata v mnogih starih obrednikih.²⁹ Še v 16. stoletju so jih molili tudi v rimski cerkvi.³⁰ Pri nas se je ta blagoslov ohranil, ker so ga našli tudi v solnograškem obredniku, ko so sestavljali prvi ljubljanski obrednik. Tu in tam je bila navada, da je mašnik držal v roki križ, ko je blagoslavljal bolnika. Oglejski obrednik veli, naj mašnik vzame v roke posodo s sv. hostijo in govori nad bolnikom: »Dominus Jesus Christus apud te sit, ut te defendat.« Sedaj ima tudi pri nas mašnik samo sv. razpelo v roki, ko daje bolniku blagoslov.

V rimskem obredniku tega blagoslova ni več med molitvami pri sv. poslednjem olju. Nahaja pa se blagoslov z nekoliko premenjenim besedilom v dodatku k rimskemu obredniku (appendix Rit. Rom. sive collectio benedictionum) med molitvami, ki jih mašnik lahko moli nad odrastlim bolnikom (benedictio adulti aegrotantis).

V. Zakrament sv. zakona,

Pri sklepanju sv. zakona se kažejo v obrednikih večje razlike nego pri drugih zakramentih. V *Sacerdotale Romanum* so dolge in mnoge molitve, običaji, ki jih v sedanjem rimskem ritualu ni več. Obred oglejske cerkve je bil krajši in preprostejši, imel pa je takisto svoje posebnosti.

Stari oglejski ordo copulandi sponsum et sponsam veli:³¹ Ženin in nevesta gresta pred poroko k sv. izpovedi. Ko prideta

²⁷ Gl. Jos. Kern, S. J., *De Sacramento Extremae Unctionis*, Ratisbonae 1907, 146—152.

²⁸ Obred je ponatisnjen v *Sacerdotale Romanum*, ed. 1585, fol. 110 b — 112 b.

²⁹ Thalhofer, *Handbuch der kathol. Liturgik*², II 388.

³⁰ *Sacerdotale Romanum*, ed. 1585, fol. 110 a. 110 b.

³¹ *Agenda dyoec. Aquilegensis* (a. 1495) fol. 11 a—13 a; ed. 1575, pg. 13—18.

v cerkev k poroki, ju mašnik najprej vpraša, kako jima je ime. Potem pa se mašnik, kjer je taka navada, obrne do zbranih vernikov in zakon okliče rekoč: Ta dva, I. in I., hočeta skleniti zakon. Če kdo vé za kak zadržek, ki bi oviral zakon med njima, naj ga naznani: prvič, drugič, tretjič.

V nekaterih krajih oglejskega patriarhata je bila torej navada, da je mašnik zakon oklicaval pri poroki, ko sta ženin in nevesta stala že pred oltarjem. Oklici so bili integralen del poročnih obredov. Sacerdotale Romanum molči o tem običaju. Četrty lateranski zbor, ki je splošno ukazal (l. 1215) oklicavanje zakonov, veli, naj mašnik oznani v cerkvi one, ki hočejo skleniti sv. zakon, in določi primeren rok, v katerem naj verniki prijavijo zadržke, če vedo za katere; pa tudi mašnik sam naj v tem času stvar preiskuje.³² Kánon lateranskega koncila torej hoče, da se vsak zakon okliče v določenem času pred poroko, in ne šele pri poroki. Če so v onih krajih oglejskega patriarhata, kjer so oklici pripadali k poročnim obredom, oklicavali zakon v določenem roku tudi pred poroko, to iz rubrike v obredniku iz l. 1495. ni razvidno. Rubrika veli samo: »Ubi est consuetudo, presbyter praemittat banna, dicens ad populum etc.« Jasno pa govori o tej stvari druga izdaja oglejskega obrednika, ki je izšla iz l. 1575. V tej izdaji je dvoji poročni obred: stari, slovesnejši, z oklici pri poroki; in novi, preprostejši, brez oklicev pri poroki.³³ Za oboji, stari in novi obred, pa vелеva uvodna rubrika: Preden župnik, ali drug mašnik po njegovem ukazu in v njegovem imenu, v cerkvi oznani zakon, ki naj bi se sklenil, vpraša ženina in nevesto, vsakega posebej, na njiju domu ali kje drugje, če je tako bolj pripravno: ali hočeta zakon skleniti svobodno; ali vesta za kako kanonično oviro, ki bi bila med njima, krvno sorodstvo, svaštvo, duhovno sorodstvo, obljuba za vstop v samostan ali obljuba čistosti, ali kaj drugega, kar bi zabranjevalo zakon med njima. In ko je mašnik dočnal, da med ženinom in nevesto ni nobene kanonične zapreke za zakon, tedaj, da bo stvar še bolj izvestna, tri nedelje ali zapovedane praznike zapored okliče ženina in nevesto v cerkvi pred zbranimi verniki pri božji službi in pozove ljudi, če kdo vé za kako oviro, naj jo njemu prijavi. Ko so oklici končani in so potem minuli še trije dnevi, pa nihče ni naznanil kakega kanoničnega zadržka, naj se vrši poroka. Rubrika je posneta po odloku tridentinskega zbora, ki je obnovil kánon četrtega lateranskega koncila in bolj natanko določil dneve za oklice (sess. 24, decret. de reform. matrim., cap. 1). In kar rubrika vелеva, velja za oboji poročni obred: za stari, po katerem mašnik pri poroki še enkrat okliče zakon, in za novi, po katerem teh oklicev pri poroki ni več.

³² Cap. 3, X, de clandestina desponsatione, IV, 3.

³³ Agenda Aquil. ed. 1575, pg. 13.

Ta običaj, da je mašnik pri poroki izpred oltarja še enkrat oklicaval zakon, pa ni bil udomačen samo v oglejski cerkvi, ampak tudi drugje. V solnograški cerkveni pokrajini je še v 17. stoletju mašnik v nagovoru pred poroko rekel: »Ta dva, ženin in nevesta, sta bila pravilno trikrat oklicana na prižnici. Do sedaj še nihče ni naznanil kakega zadržka. Če pa kdo izmed navzočih ve za kako oviro, naj jo v krščanski pokorščini nemudoma prijavi in nikar ničesar ne prikriva: prvič, drugič in tretjič.«³⁴

Če se nihče izmed zbranih vernikov ni oglasil, se je mašnik obrnil do ženina in rekel: »I., vprašam te po tvoji vesti, kakor resnično naj ti Bog pomaga ob tvoji zadnji uri, ali si prost zakonske vezi s katerokoli drugo žensko in ali hočeš to tukaj navzočo I. vzeti v zakon zavoljo Boga?« — In ženin je odgovoril: »Tako je.« — Enako je vprašal mašnik tudi nevesto: »Vprašam te po tvoji vesti, kakor resnično naj ti vsemoški Bog pomaga ob tvoji zadnji uri, ali si prosta zakonske vezi s katerikoli drugim moškim in ali hočeš tukaj navzočega I. vzeti v zakon zavoljo Boga?« — In nevesta je odgovorila: »Tako je.«

Ta prisega, ki sta z njo ženin in nevesta pri oltarju potrdila, da sta še svobodna, prosta zakonske vezi, nam bo umevna, če pomislimo, da so v dobi pred tridentinskim zborom mnogi sklepali zakone tajno, brez mašnika. Cerkev je tajno sklepanje zakonov (*matrimonia clandestina*) prepovedala, vendar je take zakone priznavala za veljavne. Dogajalo pa se je, da je mož pustil ženo, s katero se je bil tajno poročil, in je potem drugo javno vzel. Tridentinski zbor govori o teh stvareh v odloku de reformatione matrimonii (cap. 1) in proglašča za prihodnje sklepanje zakonov brez mašnika za neveljavne. Po oglejskem obredniku iz l. 1495. sta morala ženin in nevesta pod prisego izjaviti, da sta prosta zakonske vezi s katerokoli drugo osebo.

Ko sta ženin in nevesta slovesno izpričala samski stan, tedaj je mašnik vzel ženinov poročni prstan in ga nateknil nevesti na prstanec in rekel: »Sprejmi prstan, znamenje zakonske zveze.« In vzel je nevestin prstan in ga nateknil ženinu na prstanec in rekel: »Sprejmi tudi ti prstan, znamenje zakonske zveze, in vsegamoški dobri Oče in usmiljeni Gospod vaju zveži z večno ljubeznijo. Amen.« (Blagoslova prstanov ni v oglejskem obredniku.) Mašnik je položil ženinovo desnico v desnico nevestino in velel ženinu, naj reče: »Jaz, I., vzamem tebe, I., za zakonsko ženo.« In nevesta je rekla: »Jaz, I., vzamem tebe, I., za zakonskega moža.« Mašnik je ovil njiju sklenjeni desnici s stolom v podobi križa in govoril: »Et ego auctoritate, qua

³⁴ *Rituale Salisburgense ad usum Romanum accommodatum*. Salisburgi 1657 pg. 288.

fungor, matrimonialiter vos conjungo: in nomine Patris etc.« Pokropil ju je z blagoslovljeno vodo in obred je bil končan.

Poročni obred v Kūenburgovem ljubljanskem ritualu (1706) je že rimski, prikrojen po solnograškem. Na oglejski obred je komaj še kaj spomina. Poroka se začneja z nagovorom (v nemškem ali slovenskem jeziku), v katerem mašnik razlaga pomen zakramenta sv. zakona in opominja ženina in nevesto dolžnosti, ki jih bodeta imela kot mož in žena drug do drugega. Po solnograškem obredniku (1657) je mašnik v nagovoru zakon še enkrat oklical; v Kūenburgovem ljubljanskem obredniku teh oklicev ni več. Ob koncu govora se mašnik obrne do ženina z besedami: »Oku tēdei vi takešnu Bogabojēču naprejuzetjē si vupata dopolniti, tokū iest vas ženem prašam, oku je šē vaša prava, stonovitna, dobru premislēna freij vola, inu misu z le tō pričejočo nevesto v ta stān svetigā zakōna stopiti? tokū pērgovorite, Ja.« — »Očēte vi toisti zvestū napreistati usēh težavah, toisto nekoli zapustiti, ampak pēr nje stonovitnū ostati, dokler vas bode ta smērt rēzločila? tokū pērgovorite, Ja.«

Potem se obrne mašnik do neveste in ji podobno govori: »V glihi viži prašam vas, Nevesta, je tudi vaša prava stonovitna, dobru premislēna, freij vola, inu misu z le tēm pričejočim ženēnam v ta stan svetigā zakōna stopiti? tokū pērgovorite: Ja.«

»Očēte vi vsēh težavah stonovitnu pēr niemo ostati, nekoli njega zapustiti, dokler vas bode ta smērt rēzločila? tokū pērgovorite: Ja.«

»Doklēr tudej vi edēn pruti drugimu eno tako zakonsko lubezen, inu zvēstust oblubēte, tokū h kenimu večnimu potērdejnu tīgā svetigā zakona eden timu drugimu deitē si dēsne roke.«

Besedilo je posneto po solnograškem obredniku.

Ko sta si ženin in nevesta podala drug drugemu desnico, je mašnik njiju roki ovil s štolo in govoril: »Ego conjungo vos in Matrimonium etc.« — V solnograškem obredniku je besedilo drugačno.

Mašnik je blagoslovil poročna prstana. Formular za blagoslov je isti kakor v rimskem in sedanjem ljubljanskem ritualu. Ko sta si ženin in nevesta drug drugemu natikala prstan, je govoril mašnik, kakor govori sedaj: In nomine Patris etc.«

Verzikliji in molitev ob koncu so isti kakor v sedanjem ritualu.

V solnograškem obredniku (1657) ni blagoslova prstanov niti verzikljev in molitve ob koncu.

Za sklep pozove mašnik navzoče vernike: da bo Bog dal novoporočenima svojo milost in blagoslov, »molite z mano en andohtlevi Oče naš, inu Češena si Maria«. — Tako se završi poroka tudi po solnograškem obredniku (1657).

Po poroki je bila po oglejskem obredu sv. maša za novoporočenca. Mašni formular je isti, kakor v sedanjem rimskem misalu, samo epistola je druga. Sedaj čita mašnik 5. poglavje (vv. 22—33) iz lista do Efežanov; »Mulieres viris suis subditae sint, sicut Domino etc.«; po oglejskem obredu je čital odlomek iz 1. lista do Korinčanov, 5. pogl. vv. 15—20: »Nescitis, quoniam corpora vestra membra sunt Christi etc.« Večja razlika se kaže pri blagoslovu za novoporočene med mašo. Po sedanjem rimskem obredu prideta novoporočena k oltarju, ko je mašnik odmolil »Pater noster«, in zopet ob koncu maše, ko je mašnik rekel: »Ita, missa est.« Po starem oglejskem obredu sta prišla k oltarju samo enkrat, in sicer po »Agnus Dei«. Mašnik je molil nad njima zapored vse molitve, ki jih tudi sedaj moli po »Pater noster« in ob koncu maše; dodal pa je še tri molitve, ki jih v sedanjem rimskem misalu ni več. Molil je po vrsti: »Exaudi nos omnipotens et misericors Deus...«; »Propitiare Domine supplicationibus nostris...«; »Deus, qui potentia virtutis tuae ex nihilo cuncta fecisti...«; »Deus, qui ab inicio fecisti hominem...« Ob koncu te molitve je mašnik poljubil knjigo in potem dal s knjigo »pacis osculum« najprej možu in nato ženi; potem pa je prijel desno roko ženino, jo položil v desno roko moževo in molil: »Deus Abraham, Deus Isaac...«; blagoslov je končal z molitvijo: »Respice Domine de coelo super hanc conventionem per angelum tuum sanctum Raphaelem pacificum...«

Po K ü e n b u r g o v e m obredniku (1706) se vrši sv. maša in blagoslov za novoporočene natanko po rimskem misalu. Velj pa naš obrednik: kadar je poroka brez maše, naj mašnik ob koncu vendarle blagoslovi ženina in nevesto, kakor je običaj v naši diecezi. Blagoslov se začne s psalmom 127: »Beati omnes, qui timent Dominum.« Psalmu je dodanih nekaj verzikljev. Potem pa moli mašnik vprav iste tri molitve, ki jih drugače moli med sv. mašo nad novoporočenima, namreč: »Propitiare Domine«, »Deus qui potestate virtutis tuae«, in »Deus Abraham, Deus Isaac«. — Tako je blagoslavljal mašnik novoporočene tudi po solnograškem obredniku (1657), kadar poroka ni bila združena s sv. mašo.

V P e t a z z i j e v e m ritualu (1767) je obred sv. zakona ostal neizpremenjen.

Premembe pa se kažejo v K a v č i č e v e m obredniku (1808). Nagovor do ženina in neveste je krajši. Slovenska beseda je bolj domača, slog bolj uglajen. Vprašanje, na katero naj ženin in nevesta izjavita, da se hočeta vzeti v zakon, nas še spominja na solnograški obred. Vse drugo besedilo pa je tako, kakršno je v Wolfovem obredniku (1844). Le razvrstitev obredov je nekoliko prevrnjena. Ko sta ženin in nevesta pritrdila vprašanju, če hočeta stopiti v zakon, mašnik najprej blagoslovi poročna prstana. Potem reče: »Vzamite parsten...«

Zenin in nevesta natakmeta drug drugemu poročni prstan. Podasta si roke, mašnik govori: »Sprimenje rok pomeni...« Ovi je jima roke s štolo in reče: »Ego conjungo vos...« Doda verziklje: »Confirma hoc Deus etc.« in moli sklepno molitev: »Respice quaesumus Domine...« Blagoslova za novoporočene, če se je poroka sklenila brez maše, ni več v Kavčičevem obredniku.

VI. Blagoslov soli in vode na praznik sv. Štefana.

Blagoslovljena voda je zakramental, ki ga uporabljamo najbolj pogosto. V oglejskem obredniku je za blagoslov vode določen dvoji formular, eden krajši, eden daljši.³⁵ Krajši blagoslov, imenuje se benedictio minor, se nam je ohranil v rimskem in v našem sedanjem ritualu pod naslovom: ordo ad faciendam aquam benedictam. Molitve oglejskega in rimskega rituala so posnete po Gelazijevem zakramentariju (v sedanji obliki s konca 7. ali iz početka 8. stoletja).³⁶ Toda v oni dobi, ko so sprejeli te molitve v zakramentarij, so blagoslavljali vodo še po hišah. Odtod naslov v zakramentariju: benedictio aquae aspergendae in d o m o. Ko so v 9. stoletju uvedli škropljenje z blagoslovljeno vodo pri službi božji v cerkvi, so ohranili stare molitve nespremenjene; zato še sedaj moli mašnik v nedeljo pri Asperges: »Exaudi nos Domine... et mittere digneris sanctum Angelum tuum de coelis, qui custodiat... omnes habitantes in hoc habitaculo.«

Molitve in eksorcizmi za blagoslov vode izražajo vobče prošnjo, da bi Bog one, ki bodo blagoslovljeno vodo pobožno rabili, vároval vsega zla in jim naklanjal dušne in telesne dobrote. Ljudje pa so želeli, da bi se vse njih potrebe in težave v teh molitvah posebe omenjale in naštevale. Mašniki so ustregli tem željam in prvotnim molitvam dodajali nove, v katerih posebe prosijo zlasti sreče pri živini in na polju. Razvil se je daljši formular za blagoslov vode; imenovali so ga benedictio maior. Stari kodiki nam pričajo, da je bil daljši blagoslov v dobi med 10. in 15. stol. v mnogih nemških deželah običajen, najstarejši kodik sega nazaj celò v 8. stoletje.³⁷ Da bi se blagoslov vršil bolj slovesno, so ga časih vpletali v mašno liturgijo.

Formular za daljši blagoslov, združen z liturgičnim tekstom sv. maše, imamo tudi v oglejskem obredniku pod naslo-

³⁵ Agenda dyoc. Aquil. (1495) fol. 9 b—11 a; 52 a—57 a; ed. 1575, pg. 68—75.

³⁶ Sacramentarium Gelasianum, lib. 3, nn. 75. 76 (Migne, P. L. 74, 1225—1226; Muratori, Liturg. Rom. vet., Venet. 1748 I 738—740).

³⁷ Gl. A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im Mittelalter, I (Freib. i. Br. 1909) 154—192. — Franz navaja celo vrsto starih kodikov iz knjižnic na Dunaju, v Monakovem in St. Gallenu. Bolj tipične kodike je ponatisnil v knjigi I. c.

vom: »Benedictio maior salis et aque in festo scti Stephani.« Mašnik začne z verzikljem: »Adjutorium nostrum in nomine Domini.« Potem veli rubrika: »Sequitur introitus ad missam: De necessitatibus meis eripe me Domine, vide humilitatem meam et laborem meum et dimitte omnia peccata mea.« Verzikelj: »Ad te levavi animam meam etc.« Gloria Patri. Introit in verzikelj sta iz 24. psalma. Vprav ta introit je v maši na kvatrni petek v postu. — Mašnik reče O r e m u s in moli: »Deus cuius antiqua miracula etiam in nostro seculo choruscare sentimus etc.« Tako moli mašnik tudi veliko soboto po 4. lekciji. — B e r i l o, lectio libri regum, je vzeto iz 4 Reg. 2, 19—22, kjer se pripoveduje, kako je prerok Elizej v Jerihi šel k studentu, v katerem je bila slaba voda, dejal vanj soli in rekel: »To pravi Gospod: ozdravil sem to vodo, in ne bo dalje v nji smrti, ne nerodovitnosti.« — V g r a d u a l u sta strnjeni zadnja in prva vrstica 27. psalma: »Salvum fac populum tuum Domine et benedic hereditati tuae. Ad te Domine clamavi etc.« V e v a n g e l i j u Jo. 1, 29—34) priča Janez Krstnik, da je Jezus Kristus jagnje božje in Sin božji. Za o f e r t o r i j je recital mašnik verz iz preroka Daniela (3, 40): »Sicut in holocaustum arietum et thaurorum et sicut in milibus agnorum pinguium: sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie: ut placeat tibi, quia non est confusio confidentibus in te Domine.«

Tu pa maša preneha. Namesto molitev za darovanje kruha in vina so uvrščeni med ofertorij in prefacijo eksorcizmi in molitve za blagoslov soli in vode. Vseh molitev in eksorcizmov je po številu nič manj nego 19. Vmes pomeša mašnik blagoslovljeno sol med blagoslovljeno vodo. Prosi pa, naj bi bila blagoslovljena voda ljudem in živini v zdravilo proti boleznim, v obrambo proti kugi in toči; nakloni naj božji blagoslov v hiši, v hlevu in na polju. Pomenljiva je med drugimi molitev, ki v nji mašnik moli, naj bi Bog one, ki bodo uživali blagoslovljeno sol, simbol modrosti, čuval smradu nespametnosti.

Zelò svečana je zadnja molitev. Mašnik je povzel še enkrat vse dobrote in milosti, ki jih zaupno pričakujemo od Boga, če pobožno rabimo blagoslovljeno vodo. Začetek molitve slove: »Deus cui cherubin et seraphin in sublimi throno sedenti: omnisque profunditas maris et abyssi; et omnis latitudo terre perspicua est. Deus cuius eternis legibus omnis natura concluditur etc.« Sklep molitve se veže s prefacijo: »Per omnia secula seculorum. Amen etc.«

V p r e f a c i j i mašnik iznova prosi, naj bi Bog poslal svojega sv. Duha, ki bo posvetil vodo. »Vere dignum et justum est, equum et salutare. Nos tibi semper et ubique gratias agere: domine sancte pater omnipotens eterne deus celi et terre: cuius virtuti subjecta sunt universa : cuius verbo creata sunt omnia : mitte spiritum sanctum tuum super hanc creaturam aque : ut fiat aqua sanctificata etc.«

Mašnik je odmolil: »Sanctus, Sanctus, Sanctus. Pleni sunt celi et terra gloria tua etc.«, potem pa nadaljeval: »Oremus. Preceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere: Pater noster etc.« Dodal je še v nekoliko okrajšani in premenjeni obliki »Libera nos, quesumus domine ab omnibus malis«, vpletel zopet molitev za blagoslov soli in vode in molil »Agnus Dei«. Po »Agnus Dei« so uvrščene zopet tri blagoslovne molitve. Nazadnje je mašnik pokadil s kadilom sol in vodo in končal obred z molitvijo: »Presta quesumus domine per huius creature aque aspersionem sanitatem mentis: integritatem corporis: tutelam salutis: securitatem spei: corroborationem fidei: integritatem charitatis: hic et in eterna secula seculorum Amen.«

To je daljši blagoslov soli in vode v starem oglejskem obredniku.³⁸ Tisti, ki je obrednik uredil, je moral imeti pred seboj vzorce iz nemških knjig. Odtam je izvečine do besede prevzel to množino raznih molitev in eksorcizmov in jih po svoje razporedil. Tudi za to, da je blagoslov združil z mašno liturgijo, je našel vzorce pri Nemcih: introit, lekcija, evangelij, prefacija, vse je posneto odtam. O tem se takoj uverimo, če primerjamo formular v oglejskem obredniku s starejšimi formularji v nemških deželah.³⁹

Vendar pa je vprav pri maši, ki je združena z blagoslovom, bistvena razlika med oglejskim formularjem in nemškimi vzorci. Kadar so v nemških deželah večji blagoslov soli in vode vpletali v mašo, je to bila prava maša, z darovanjem, posvečevanjem in zauživanjem. Pri maši v oglejskem obredniku pa ni ne darovanja, ne posvečevanja, ne zauživanja. Naša maša je, kakor so časih prej rekli, *missa siccā*, suha maša.⁴⁰

Na Francoskem so bile suhe maše v 13. stoletju običajne ob raznih prilikah. Mašnik je prinesel bolniku sv. popotnico. Molil je vpricho bolnika mašne molitve, brez darovanja in posvečevanja, in je obhajal bolnika. Na ladijah je bilo prepovedano maševati radi nevarnosti, da ne bi se po nesreči razlila sv. rešnja kri: zato so imeli na ladijah suho mašo. Treba je bilo binirati za poroko, za pogreb, in mašnik je opravil suho mašo.

³⁸ Škof Tomaž Hren pripoveduje v svojih zapiskih, da je dne 18. junija 1610 blagoslovil dva studenca »in praedio suburbano Patrum Societatis Jesu... solemni ritu et benedictione Aquae S. Stephani Protomartyris«. Vol. I. Pontificalium... peractorum a Thoma Episcopo Labacensi, pg. 290 (prepis v arhivu škof. ordinariata v Ljubljani).

³⁹ Gl. A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im Mittelalter, I Bd, pg. 155—192. S formularjem v oglejskem obredniku so sorodni zlasti: formular v šentgallenskem kodiku, iz 8. stol. (n. 193); formular v kodiku schäftlarnskega samostana, iz 10. stoletja (v monakovski državni biblioteki n. 17027); brižinski formular iz 11. stol. (v monak. drž. bibliot. n. 6425) in brižinski formular iz l. 1484.

⁴⁰ O suhi maši govori Durandus († 1296), Rationale divinatorum officiorum, lib. 4, cap. 1, n. 23 (ed Venet. 1577, f. 60 a).

Vedeli so, da suha maša ni prava maša, da ni daritev. Suha maša »je brez milosti in brez sokâ«, so rekli že takrat.⁴¹ A verno ljudstvo je imelo zaupanje v mašne molitve; in mašnik je molil liturgične tekste, berilo in evangelij, prefacijo in Oče naš, Agnus Dei in Postcommunio; dal je navzočim blagoslov in jih odslovil: »ite, missa est«.

Tudi v Italiji, celò v Rimu je bila v navadi suha maša, in to še v 16. stoletju. Sacerdotale Romanum govori posebej »de Missa sicca nuncupata« (cap. 46—48)⁴² in veli: So mašniki, ki v postnem času in tudi med letom dvakrat na dan mašujejo, namreč v tiste dni, za katere je v misalu dvojni mašni formular: eden za nedeljo ali ferijo, drugi za praznik. Pri prvi maši mašnik daruje in posveti kruh in vino in se obhaja; drugo mašo bere iz pobožnosti, »pro devotione«, a pri maši ni ne darovanja, ne posvečevanja. Takisto, nadaljuje Sacerdotale Romanum, se sme suha maša opraviti pri bolniku, na ladiji, ali ob kaki drugi priliki, ko kdo želi maše, pa ni mašnika, ki bi mogel darovati pravo daritev.

Suha je bila tudi maša, ki je v starem oglejskem obredniku bila združena z blagoslovom soli in vode.⁴³ V našem narodu se je ohranila beseda »suha maša«, a kaj beseda pomeni, sedANJI rod ne vé več.

V rimski ritual tega blagoslova soli in vode niso sprejeli. Tudi v Sacerdotale Romanum ga ni. Nahaja pa se v solnograškem obredniku (1657), vendar ne tak, kakršen je bil v rabi v oglejski cerkvi, ampak zelò okrajšan in okrnjen. Kodiki iz 10. in 11. stoletja kažejo, da so v nemških krajih radi začenjali ta blagoslov z litanijami vseh svetnikov.⁴⁴ Tudi po solnograškem obredniku je mašnik molil v početku litanije vseh svetnikov namesto introita, lekcije in evangelija. Od 19 eksorcizmov in molitev, ki so zbrane v oglejskem obredniku za ta blagoslov, imamo v solnograškem obredniku po en eksorcizem za sol in vodo in tri molitve. Tisto slovesno molitev oglejske cerkve: »Deus cui Cherubin et Seraphin in sublimi throno sedenti« — je v solnograškem obredniku nekdo prestvaril v prefacijo. A samo začenja se kakor prefacija, končuje pa kakor navadna molitev: »Per Dominum nostrum J. Chr.« Vzorec za prefacijo s sklepom navadne molitve je našel v rimskem obredu pri blagoslovu krstne vode ali pri posvečevanju cerkve.

Avtor ljubljanskega Kúenburgovega obrednika (1706) navadno verno posnema solnograški obrednik. Vprav pri tem

⁴¹ Cf. A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Freib. i. Br. 1902, 79. s.

⁴² Ed. Venet. 1585, fol. 93 b—94 b.

⁴³ To je prezrl A. Franz, ki v knjigi Die kirchl. Benediktionen, I 209, v opombi 4, omenja oglejski obrednik in blagoslov vode s sv. mašo. Prav pa je že De Rubeis označil to mašo za »Missa, quae sicca dicitur« (Dissertationes duae: ... altera de sacr. Forojul. ritib. Venet. 1754, 352).

⁴⁴ Gl. A. Franz, Die kirchl. Benediktionen, I 163. 180.

blagoslovu pa se ni dal premotiti tujemu vzorcu, ampak je sprejel vse molitve in eksorcizme po vrsti iz oglejskega obrednika. To dokazuje, da je bil blagoslov soli in vode na sv. Štefana dan po oglejskem obredu v početku 18. stoletja še obče v rabi. Edino, kar je prireditelj v našem obredniku premenil, je začetek blagoslova. Namesto introita, lekcije in evangelija je po solnograškem obredu uvedel litanije vseh svetnikov. Vse drugo, Prefatio, Sanctus, Pater noster z *Libera nos quaesumus Domine, Agnus Dei*, je ostalo. Šele tedaj, ko so sestavljali Petazzijev obrednik (1767), so zamenjali stari oglejski obred s solnograškim. V Kavčičevem ritualu (1808) pa je blagoslov soli in vode na sv. Štefana dan izostal. Tudi v sedanjem našem obredniku ga ni več.

Pri blagoslovljenju soli in vode na praznik sv. Štefana prosi mašnik tudi za srečo pri blagu, pri živini. Našim pradedom pa to ni bilo dosti; želeli so za živino, zlasti za konje, še posebnega blagoslova, in sicer zopet na dan sv. Štefana. V Küenburgovem in Petazzijevem obredniku je tak blagoslov z naslovom: *benedictio equorum in die S. Stephani adduci consuetorum*. V starem oglejskem in solnograškem obredniku ga nisem našel. Med Nemci je bila razširjena vraža: Kdor hoče konja varovati boleznim, ga mora na sv. Štefana dan zjutraj zgodaj zajahati, še preden izide solnce, in iti z njim proti vzhodu.⁴⁵ Pri nas so konje privedli k cerkvi in mašnik jih je blagoslovil.

Blagoslov je obsegal tri molitve za uvod, berilo iz preroka Jeremija (14, 7—9) in odlomek iz evangelija sv. Marka (11, 22—26), dva eksorcizma in dve molitvi za sklep.

Začel je mašnik z verzikljem: »Adjutorium nostrum in nomine Domini«; potem pa je molil: »Actiones nostras, quaesumus Domine.« Tretja molitev je v sedanjem rimskem ritualu uvrščena v formular: *benedictio animalium peste vel alio morbo laborantium*. Glasi se: »Deus, qui laboribus hominum etiam de mutis animalibus solatia subrogasti etc.« Poglavlje iz preroka Jeremija pripoveduje, kako so o veliki suši v Judeji trpeli ljudje in živina; prerok prosi Boga dežja. V evangeliju nas Jezus izpodbujja k trdni veri v božjo pomoč. Mašnik je molil dva eksorcizma, v katerih roti hudobnega duha, naj se ne drzne škodovati ne ljudem ne živini: straši naj se včlovečenega Boga, Jezusa Kristusa in sv. križa; boji naj se prebl. Device Marije, sv. Štefana, sv. Nikolaja, sv. Martina in patrona župnije. Za sklep prosi mašnik božjega varstva za vse družine v župniji in vse njih blago.

V Kavčičevem obredniku so ta blagoslov opustili.

Zakaj se je slovesni blagoslov soli in vode in blagoslov živine, konj vršil vprav na sv. Štefana dan, nisem mogel doznati. A. Franz (*Die kirchl. Benediktionen*, I. 207—208) navaja neke stare germanske običaje in spravlja sv. Štefana v zvezo z germanskimi bogovi, priznava pa sam, da je vse to le ugibanje brez trdnih dokazov.

⁴⁵ A. Franz, *Die kirchl. Benediktionen*. II 132.

VII. Blagoslov za odvrnitev hude ure.

Naš kmetiški narod živi vse poletje v strahu za polje in vinograd. Boji se hude ure, viharja, toče. Cerkev umeje to skrb svojih vernikov, pa moli z njimi v litanijah: treska in hudega vremena, reši nas, o Gospod; mašniki vdevajo poleti v mašo molitev »ad repellendas tempestates«, in v ritualu se nahajajo posebne molitve za hudo uro. Nekdaj je bilo teh molitev še mnogo več.

Blagoslov za odvrnitev hude ure se nam je ohranil že v Gelazijevem zakramentarju pod naslovom: *benedictio aquae exorcizatae ad fulgura*.⁴³ Stara molitev v zakramentarju je tvorila jedro, ki so se okolo nje v srednjem veku bohotno razvijale formule za blagoslov soli in vode zoper vihar, strelo, točo. Dodajali so nove molitve, v katerih se ponavlja ista misel v drugih in drugih besedah. Za uvod so mnogokje molili litanije vseh svetnikov in proti koncu vpletli zapored več prošnja za brambo proti hudi uri; druge so v početku molili razne psalme.

V veri, da more z božjim dopuščanjem vihar, blisk, točo narediti hudobni duh, so sestavljali razne eksorcizme, da bi z njimi hiše, polje obranili zlodejnim demonom. Kristus je s svojo smrtjo na križu premagal kraljestvo satanovo. Zato so znamenje sv. križa vedno uporabljali zlasti v obrambo zoper zli vpliv hudobnega duha. Vsi aksorcizmi se vršé v znamenju svetega križa. Naravno je torej, da so tudi v vremenskih eksorcizmih z molitvami družili znamenje sv. križa in v tem znamenju zaupno iskali pomoči. Ker so eksorcizme pogosto zlagali preprosti, neuki mašniki brez nadzorstva škofov, ni čuda, da se časih v zarotovanju izražajo tudi misli, ki se ne ujemajo s cerkvenim naukom.

Obrambno moč zoper demona in naravne sile so pridevali tudi evangelijem. Zato so že v 10. in 11. stoletju med molitvami zoper hudo uro čitali evangelij o viharju na morju. Od 12. stoletja naprej, zlasti v 13. in 14. stoletju, pa so čitali začetke vseh štirih evangelijev. Mašnik je šel po pokopališču okrog cerkve, ustavil se na štirih krajih, pri vsaki postaji se obrnil v drugo nebesno stran in prečital začetek evangelija.

Če je že znamenje sv. križa strah hudobnih duhov, je samo po sebi umevno, da so se ljudje v živi veri s tem večjim zaupanjem obračali do Gospoda samega v sv. Evharistiji. Ko so v 14. stoletju uvajali teoforične procesije, so tudi začeli sv. Rešnje Telo nositi iz cerkve, da so z Najsvetejšim blagoslavljali polje. Blagoslov naj bi varoval polje toče in nevihte. Na Solnograškem so od Vnebohoda do sv. Lavrencija vsako nedeljo šli v sprevodu s sv. Rešnjim Telesom okolo cerkve za odvrnitev hude ure. Druge so poleti do končane žetve vsak dan po sv. maši

⁴³ Sacrament. Gelas. n. 78 (Migne, P. L. 74, 1228).

nesli Najsvetejše pred cerkev in tam dali blagoslov. V nemških krajih in tudi pri nas je celò procesija na praznik sv. Rešnjega Telesa dobila značaj prošnje procesije zoper hudo uro in je ta značaj ohranila do danes.

V 15. stoletju so tu in tam tako pogosto nosili sv. Rešnje Telo iz cerkvá in blagoslavljali sadeže na polju v obrambo proti viharjem, da so resni teologi začeli svariti pred zlorabo Najsvetejšega. Vernemu, a treznemu razumu teologov se je upirala tudi tista množina eksorcizmov, ki so bili združeni z blagoslovom za odvrnitev hude ure; posebej so obsojali one bohotne formule, ki jih je zamislila prazna vera in vraža. V obrednikih iz druge polovice 15. stoletja se kaže uspeh tega zdravega odpora proti zlorabi Najsvetejšega in proti onemu bolj ali manj očitnemu praznoverju v nekaterih potvorjenih molitvah in eksorcizmih. Tak popravljen, očiščen formular za blagoslov proti neurju so sprejeli v oglejski obrednik l. 1495.⁴⁷

V blagoslovu starega oglejskega obrednika ni nobenega eksorcizma, nobenega zaklinjanja hude ure.⁴⁸ Rubrika veli samo to: mašnik vrže blagoslovljene vode proti oblakom, poklekne s strežniki pred oltarjem in moli sedem psalmov (1, 14, 53, 69, 86, 92, 127) in hvalnico treh mladeničev v ognjeni peči (Dan. 3, 57—88); med hvalnico ob koncu vsake vrstice naredi znamenje križa proti grozeči nevihti. Dodal je še verziklje in respozorije (*Adjutorium nostrum etc. Ostende nobis etc. Adjuva nos etc.*) in sklenil blagoslov z dvema molitvama, eno daljšo, eno krajšo: »Rex eterni imperii, omnipotens deus, qui das escam omni carni : qui operis celum nubibus . . . : parce metuentibus, propitiare supplicantibus . . .« — »Domine Jesu Christe, qui Jordanis flumen benedixisti et in eo baptizari voluisti, benedicere digneris has nubes et eis imperare, ne noxia queque dimittant.«

Z oglejskim obrednikom se ujemajo avgsburški obrednik iz 14. stoletja in obredniki porenjskih cerkvá, kjer so ohranili blagoslov zoper neurje v preprosti, nepokvarjeni obliki.⁴⁹

Blagoslov v tej obliki so molili pri nas mašniki, kadar se je že zbirala nevihta na nebu. Razen tega pa so od praznika sv. Trojice do sv. Mihaela ali do sv. Jerneja čitali vsako nedeljo začetke štirih evangelijev za odvrnitev hude ure. Pri prvi postaji se je obrnil mašnik proti večerni strani in čital začetek evangelija sv. Mateja. Pri drugi postaji se je obrnil proti severu in čital začetek evangelija sv. Marka. Pri tretji postaji se je obrnil proti jutranji strani in čital začetek evangelija sv. Luka. Pri četrti postaji se je obrnil proti jugu in čital začetek evangelija sv. Janeza. Po evangeliju je pri vsaki postaji molil: »A

⁴⁷ Kar sem tu nakratko povzel, o tem podrobno razpravlja A. Franz, *Die kirchl. Benediktionen*, II 49—104.

⁴⁸ Gl. *Agenda dyocesis Aquilegiensis* (1495), fol. 2 a—5 a.

⁴⁹ Gl. A. Franz, *Die kirchl. Benediktionen*, II 89.

fulgure et tempestate, Libera nos Domine. A domo tua, que sumus domine, spirituales nequitie repellantur etc. Celesti benedictione benedicatur custodiatur et conservetur locus iste et in eo habitantes, agri quoque et terre fructus. In nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen.«

Ob koncu je za vsako postajo dodan še po en responzorij in ena molitev; obrednik pa prepušča mašniku, da responzorij in molitev moli ali ne.

Tako so molili naši duhovniki za odvrnitev hude ure, dokler je bil pri nas v rabi stari obrednik oglejske cerkve.

Blagoslov, ki so bile v njem zbrane same molitve, brez eksorcizmov, pa ni ugajal vsem mašnikom, ne v naših krajih, ne drugje. Premalo jim je bilo, da bi ob nevihti samo molili; želeli so formularjev, po katerih bi ob hudi uri obenem tudi rotili hudobne duhove in zaklinjali oblake. Zato so v 16. in 17. stoletju zopet sestavljali formularje, ki se v njih družijo molitve z eksorcizmi. To se kaže celò v drugi izdaji oglejskega obrednika (ed. 1575, pg. 7), kjer je ob koncu starega formularja dodan dvoji eksorcizem zoper točo. Izdajali so tudi posebne knjižice o zarotovanju hude ure.⁵⁰ V teh knjižicah se ne ujema vse strogo z katoliškim naukom; so vmes stvari, ki spominjajo na praznoverje. Časih so v molitve, v eksorcizme vpletena skrivnostna imena, brez zveze z drugim besedilom, kakor da je v imenih samih nadnaravna moč, ki preganja hudobne duhove in nevihte. Zdi se, da so take knjižice uporabljali tudi pri nas. O tem nam priča naš prvi obrednik (1706). Poleg molitev, sprejetih iz rimskega rituala, imamo tu še poseben formular.

Urednik prvega ljubljanskega obrednika je domalega vse reči do besede presnel iz solnograškega obrednika. Vprav pri blagoslovu zoper hudo uro pa je docela prezrl solnograški vzorec in ustvaril čisto svoj formular: *Conjuraciones potentissimae ad expellendas aëris tempestates ex diversis probatis auctoribus collectae*, pg. 401—416. Po solnograškem obredniku (1657, pg. 346, 413—416) gre mašnik od Velike noči pa do konca avgusta, ali še dalje, vsako nedeljo po sv. maši iz cerkve in poje na štirih krajih začetke štirih evangelijev, odmoli verziklje in molitev: »A domo tua quaesumus etc. Coelesti benedictione etc.« Vse se je vršilo natanko tako, kakor je bilo pri nas, dokler smo imeli stari oglejski obrednik. V ljubljanskem Küenburgovem obredniku ni več evangelijev, ampak samo molitve in eksorcizmi; glavna stvar so eksorcizmi.

⁵⁰ A. Franz (Die kirchl. Benediktionen, II 64—65) navaja tri take knjižice, pisane v latinskem jezku. Dve sta bili natisnjeni v brižinski škofiji z naslovom: *Libellus de conjurationibus aerearum tempestatum Tegernsee 1573. Piae aliquot precatones contra aereas tempestates. Tegernsee 1580.* Tretja je izšla v Monakovem; *Libellus de conjurationibus aerearum tempestatum. Monachii 1602.*

Najprej blagoslovi mašnik sol in vodo po vzorcu v Gelazijevem zakramentarju (n. 78); *benedictio aquae exorcizatae ad fulgura*. Potem moli litanije vseh svetnikov in verziklje. Vzame blagoslovljene vode in kropi z njo na štiri strani neba. V dolgih eksorcizmih roti hudobne duhove v imenu sv. Trojice, v imenu trpljenja Gospodovega, v imenu sv. Device Marije, sv. angelov, apostolov, mučencev, spoznavavcev; duhovi temè naj se umaknejo iz tega kraja v puščavo, kjer »orač ne orje in sejavec ne seje«. Zaklinja oblake, točo, naj gredo mimo tega kraja, ne da bi škodovali človeku ali polju. Med molitvami se dvakrat obrača do sv. Brigite, ki so jo posebe častili kot zaščitnico bogate žetve.

Urednik našega obrednika je v naslovu k temu blagoslovu sam povedal, da je zbral eksorcizme »*ex diversis probatis auctoribus*«. Kolikor sem mogel dognati, je uporabljal zlasti dva vira. Prvi vir mu je bil *Sacerdotale Romanum* (ed. a. 1585, fol. 216a—218a). Po tej knjigi je prevzel molitev: »*Domine Jesu Christe, qui fecisti coelum et terram etc.*« (pg. 406); »*obsecratio*«: »*Sanctus Matthaeus, Sanctus Marcus etc.*« (pg. 407); eksorcizem: »*Et ego peccator et Christi sacerdos seu minister etc.*« (pg. 407); sklep eksorcizma; mašnik pokaže sv. razpelo in govori: »*Ecce signum sanctissimae Crucis : fugite partes adversae : vicit enim vos (et) mundum Dominus noster Jesus Christus Filius Dei. Imperator summus, Leo de tribu Juda, radix David*« (pg. 407).

Drugi vir, tako piše avtor sam (pg. 410), pa mu je bil »*quoddam vetus opusculum*«. Kakšna je bila ta knjižica, odkod jo je dobil, tega ni povedal. Mislim pa, da je to bila ena izmed tistih knjižic, ki so izšle proti koncu 16. in v početku 17. stoletja v Tegernsee v brižinski škofiji in v Monakovem. V knjižicah, sem rekel prej, so stvari, ki se ne strinjajo s katoliškim katekizmom in kažejo na praznoverje. Iz tega motnega vira je moral naš avtor zajeti »*conjuratōnem efficacissimam contra ipsam imminentem tempestatem*«. Mašnik zaklinja nevihto v imenu Očeta, Sina, sv. Duha, v imenu prebl. Marije Matere Jezusa Kristusa i. dr.; potem govori: »*Conjuro te tempestas . . . per septuaginta nomina eiusdem Domini nostri Jesu Christi Hebraice, Graece, Latine, quibus nuncupatur Deus . . . Conjuro te tempestas, per haec nomina, Heloy, Heley, Heloy,⁵¹ Alpha et Omega, principum et finis, Pax, Vita, Virtus, Salvator, Rex magnus, Sabaoth . . .*«

Urednik prvega ljubljanskega rituala je namesto molitev za odvrnitev hude ure v starem oglejskem in solnograškem obredniku sestavil nov formular. Ne moremo reči, da ga je sestavil srečno. Kaj lahko se je zgodilo, da je ponavljanje in preminjevanje takele besede, kakor *Heloy, Heley*, bilo ljudem

⁵¹ Beseda pomeni: moj Bog.

povod za praznoverje. Če smemo verjeti pisatelju »bajk in povesti o Gorjancih«, živi še danes med našim narodom, zlasti po Dolenjskem, spomin na one čase, ko so duhovni »zagovarjali« točo in oblake.⁵²

V Petazzijevi izdaji ljubljanskega obrednika (1767), ki je drugače veren ponatis prve izdaje, novega formularja ni več. Ohranili so samo še iz rimskega obrednika sprejete »*precēs ad repellendam tempestatem*«, kratke molitve, ki se odlikujejo po preprostosti, umerjenosti in dogmatični točnosti.

Ali so molitve zoper hudo uro v starem oglejskem obredniku v našem sedanjem obredniku izginile brez sledu?

Vsako leto gremo na praznik sv. Rešnjega Telesa za procesijo in pri štirih postajah poslušamo diakona, kako slovesno poje začetke štirih evangelijev. Ali smo že kedaj pomislili, kakšna zveza je med početki evangelijev in med praznikom sv. Rešnjega Telesa? In če se nam je zdelo, da take zveze ni, smo morda naprej pomislili: zakaj neki so sprejeli početke evangelijev v obred te procesije? — Ko diakon konča, zapoje mašnik: »*A fulgure et tempestate.*« Zbor odpoje: »*Libera nos, Domine.*« Mašnik: »*Ut fructus terrae dare et conservare digneris.*« Zbor: »*Te rogamus, audi nos.*« Tako molimo tudi križev teden, pri spokornih procesijah. Procesija na praznik sv. Rešnjega Telesa pa ni spokoren obred, ampak svečana procesija, polna veličja in svetega veselja, pri kateri hočemo predvsem javno in slovesno izpovedati svojo vero v dogmo o sv. Evharistiji in dati čast in hvalo Gospodu pričujočemu v najsvetejšem zakramentu. To je prvotni namen in pomen te procesije. In ta pomen je procesija ohranila v rimskem obredniku, kjer ni ne evangelijev, ne prošnjá zoper hudo uro, ampak so zbrani samo slavospevi v čast presv. Evharistiji. Pri nas pa je procesija že od početka poleg prvotnega pomena dobila značaj tudi prošnje procesije. Zato v obredu pesmi v čast sv. Rešnjemu Telesu menjavajo s prošnjami za odvrnitev hude ure. Teh prošnjá je celò več nego hvalnih pesmi. Poleg klicev »*a fulgure et tempestate etc.*« moli mašnik pri vsaki postaji še posebno molitev, da bi Bog blagoslovil naše polje, varoval ga neurja, povodnji. In ko daje blagoslov z Najsvetejšim, govori pri vsaki postaji: »*Coelesti benedictione benedicatur, custodiatur, et conservetur locus iste, et in eo habitantes; agri quoque et terrae fructus.*«

Če primerjamo našo procesijo na praznik sv. Rešnjega Telesa z blagoslovom zoper hudo uro v starem oglejskem obredniku, se takoj uverimo, da pri naši procesiji pojemo začetke evangelijev in molimo za odvrnitev hude ure natanko tako,

⁵² Gl. J. Trdina, Zbrani spisi II (v Ljubljani 1904) 38—42. Dopisnik v Domoljubu (1923, št. 32, str. 345) pripoveduje, da so se Podgorci od Trdinovih časov do danes še prav malo izpremenili.

kakor so nekdam brali ali peli začetke evangelijev in molili pri blagoslovu zoper hudo uro. — Obred procesije je v Kuenburgovem obredniku vprav tak, kakršen je v našem sedanjem obredniku.

VIII. Blagoslov sveč in pepela.

V Jeruzalemu so že v 4. stoletju praznovali svečnico in hodili ta dan za procesijo. Na zapadu so sprejeli praznik v 7. stoletju. Sveče, ki so jih nosili v procesiji, so začeli, če ne prej, vsaj v 10. stoletju blagoslavljeni.⁵³ V starih formularjih, ki so se nam ohranili, se ponavlja misel, ki jo izražajo tudi molitve v sedanjem rimskem misalu: blagoslovljene sveče naj bi bile ljudem v telesno in dušno zdravje, spominjajo naj jih milosti sv. Duha in večne luči v nebesih.⁵⁴

V oglejskem obredniku (ed. 1495, f. 60—68; ed. 1575, pg. 79—92) se začenja blagoslov sveč z molitvijo, ki jo po sedanjem rimskem misalu mašnik moli šele ob koncu: »Exaudi quaesumus Domine plebem tuam etc.« S to molitvijo v početku je združena antifona: »Adorna thalamum tuum Sion etc.« Sedaj pojemo to antifono med procesijo. Za antifono je uvrščena molitev: »Domine deus, ... pater omnipotens eterne deus, qui omnia ex nihilo creasti et iussu tuo per opera apum hunc liquorem ad perfectionem cerei pervenire fecisti etc.« Molitev se ponavlja v vseh formularjih. Z majhno premeno v početku so jo sprejeli tudi v rimski misal. Takisto se doslovno ujema druga molitev v oglejskem obredniku in v rimskem misalu: »Omnipotens sempiternus deus, qui hodierna die unigenitum tuum sancti symeonis ulnis in templo sancto tuo suscipiendum presentasti etc.« Potem je mašnik po oglejskem obredu molil daljšo molitev, v kateri prosi varstva proti hudobnemu duhu: kjerkoli bodo prižgali blagoslovljeno svečo, naj pobegne hudobni duh in naj se nikar ne predrzne vznemirjati božjih služabnikov; Bog naj pošlje angela Rafaela, ki je pregnal demona od Sare in Tobija. — V rimskem misalu te molitve ni. Nahačamo pa jo že v kodiku iz 10. stoletja.⁵⁵

V srednjem veku so v slovesen blagoslov radi vpletali molitve v obliki prefacije. Tako molitev imamo v oglejskem obredniku tudi za blagoslov sveč. Mašnik je zapel: »Dominus vobiscum. Sursum corda. Gratias agamus etc. Vere dignum et justum est equum et salutare nos tibi omnipotenti deo rerumque omnium creatori laudes assiduas personare... Qui inter ceteras mundane conditionis creaturas de liquore aereo per

⁵³ Gl. o zgodovini praznika Fr. U., Pastoralno bogoslovje II 136.

⁵⁴ Razne stare formularje iz dobe od 10. do 12. stoletja je zbral A. Franz v Kirchl. Benediktionen, I 445—453.

⁵⁵ Formular je ponatisnjen v Franz, Kirchl. Benediktionen I 446 s.

apum efficaciam cerei preciosam fieri voluisti substantiam etc.«
V rimskem obredu so prefacijo opustili.

Po prefaciji je kor zapel antifono: »Hodie beata virgo maria puerum iesum presentavit etc.« Mašnik pa je odpel molitev v čast prebl. Devici: »Omnipotens eterne deus qui per serenissimam et placidissimam stellam genitricem tuam etc.« V rimskem formularju te molitve ni. V kodiku iz 10. stoletja pa je ista molitev odeta v obliko prefacije.⁵⁶ Mašnik je odmolil še kratko blagoslovno molitev: »Descendat domine super hos cereos tue maiestatis larga benedictio etc.«; prižgali so sveče in pevci so zapeli: »Lumen ad revelationem gentium.« Mašnik je še molil: »Omnipotens sempiterne deus, qui unigenitum tuum ante tempora de te genitum etc.« Zbor klerikov se je razvrstil v procesijo in zapel: »Ave gratia plena etc.« Ko se je sprevod vračal, so peli pred cerkvenimi vrati: »Responsum accepit sytheon etc.«; gredê po cerkvi pa: »Gaude maria virgo etc.« Mašnik je vmes molil: »Domine sancte pater . . . benedicere et sanctificare dignare cereos istos etc.« in dospevši pred oltar: »Deus cuius hodierna die unigenitum secundum instituta legalia etc.« Vsi so držali v rokah prižgane sveče, in začela se je sv. maša.

Formular oglejske cerkve se je torej v glavnem ujemal s sedanjim rimskim obredom, bil pa je obširnejši in slovesnejši.

Prvi ljubljanski obrednik (str. 299) veli, da se blagoslov sveč vrši »ut in Missali Romano reformato«, torej tako, kakor je določeno v sedanjem rimskem misalu.

Pri blagoslovu p e p e l a se obred oglejske cerkve le malo razlikuje od obreda rimske cerkve. Čudno pa je, da niti v oglejskem ritualu iz l. 1495 in oglejskem misalu iz l. 1508 obred ni popolnoma isti.

V oglejskem obredniku, v oglejskem misalu in v novem rimskem misalu se do malega v vsem ujemajo tri glavne molitve: »Omnipotens sempiterne Deus, parce poenitentibus etc.; Deus qui non mortem, sed poenitentiam desideras peccatorum etc.; Deus qui humiliatione flecteris etc.«

Poleg teh treh molitev imamo v oglejskem obredniku v početku kratek, preprost eksorcizem: »Exorcizo te, cinis in nomine dei patris etc.«

Ko je mašnik dajal vernikom pepela na glavo, je po oglejskem obredniku govoril: »Memento homo, quia cinis es; et in cinerem reverteris.« V oglejskem misalu se besedilo glasi: »Memento homo qui pulvis es et in cinerem reverteris.«

Ob koncu dostavlja oglejski obrednik opazko: »Deinde fit processio secundum consuetudinem ecclesiarum.«

Obred procesije na pepelnično sredo je popisana v oglejskem misalu.⁵⁷ Tam čitamo: Ko je končano pepeljenje, gre pro-

⁵⁶ Gl. Franz, Kirchl. Benediktionen, I 448.

⁵⁷ Miss. Aquil. ed. 1508, fol. 20 a; ed. 1519, fol. 33 a.

cesija v kako cerkev. Med potjo pojo kleriki antifono: »Juxta vestibulum et altare plorabunt sacerdotes etc.« Ko so se približali cerkvi, kamor gre procesija, začno antifono v čast onemu svetniku, kateremu je cerkev posvečena. V cerkvi pokleknejo duhovniki in verniki, in duhovniki molijo sedem spokornih psalmov; ob koncu dodajo molitev v čast svetniku tiste cerkve. Nazaj gredê molijo litanije vseh svetnikov. Potem je sv. maša v domači cerkvi. (Konec prihodnjič.)

Dr. Arturus Landgraf — Bamberg:

De necessaria relatione caritatis ad bonitatem moralem actuum humanorum.

Disquisitio dogmatico - historica.

Si quis auctores scholasticos temporum ante s. Thomam vel immediate post eum attente perlustraverit, non poterit non mirari, quantum theologia istorum saeculorum a speculatione nostrorum dierum differat. Mirabitur praesertim complures sententias, quae postea, utique ab haereticis ut a Luthero et a Jansenio in peius mutatae, iudicio ecclesiae condemnatae sunt, tunc temporis ut sanas et communes inter theologos apparere. Sic doctrina de remissione peccatorum antecedenter ad sacramentum poenitentiae iam saeculo XII. habetur. Cum tamen notio peccati habitualis omnino alia fuerit ab ea, quae hodie in quaestionem nominatam induci solet,¹ peccatorum remissio necessario praecedens efficaciam sacramenti, quae tunc defendebatur, in Lutheri haeresim non incidit.

Simile quid observare licet in quaestione de nexu necessario, qui statuebatur inter actus bonos et virtutem caritatis.

I. Traditio patristica.

Iam s. Augustinus claris verbis exigit caritatem tamquam requisitum fundamentale ad bonitatem operum. »Tantum valet caritas. Videte, quia sola discernit, videte, quia facta hominum sola distinguit.«² »Videte, quid commendamus, quia non discernuntur facta hominum nisi de radice caritatis. Habent enim et spinæ flores; quaedam vero videntur aspera, videntur

¹ Spero fore, ut hac de re plura exponere possim.

² In epist. Ioan. ad Parthos tract. VII, c. 4, n. 7. PL 35, 2033.

truculenta, sed fiunt ad disciplinam dictante caritate. Semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur: Dilige, et Quod vis, fac; sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis; non potest de ista radice nisi bonum existere.³ Profert tandem tamquam axioma pro omnibus nostris actionibus: »Semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur: Dilige, et Quod vis, fac.«

Non minus clare et **Leo Magnus** loquitur de vanitate operum omnium, quae non nascuntur ex caritate. »Quamvis enim magnum sit, habere fidem rectam sanamque doctrinam et multa laude digna sit circumcisio gulae, lenitas mansuetudinis, puritas castitatis, nudae sunt tamen omnes sine caritate virtutes, nec potest dici in qualibet morum excellentia fructuosum, quod non dilectionis partus ediderit. Unde in Ioannis evangelio Dominus dicit: In hoc cognoscent omnes, quia mei discipuli estis, si dilectionem habueritis ad invicem (Ioan. 13, 35); et in eiusdem apostoli epistula legitur: Carissimi, diligamus invicem, quoniam caritas ex Deo est, et omnis, qui diligit, ex Deo natus est et cognoscit Deum, et qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus caritas est (I. Ioan. 4, 7—8).«⁴

Similiter etiam **Gregorius Magnus** generalibus verbis exigit connexionem inter caritatem et opera bona. »Per unguenta quippe ipsae virtutes, quae ex caritate oriuntur, intelliguntur. Habent quippe etiam reprobi aliquando *aromata*, quibus redolent, quia virtutes quasdam possident et bona opera perpetrant; sed quia sine caritate vivunt, in conspectu Dei nulla, quae faciunt, placent.«⁵

Ob ultimum praesertim testimonium oritur quaestio, utrum secundum doctrinam patrum allegatorum — restrinximus testimonia ad clariora — caritas sit fundamentalis conditio bonitatis moralis operum nostrorum simpliciter, an tantum ad operum vim meritoriam supernaturalem requiratur. Circa necessitatem caritatis ad meritum supernaturale plenus est inter omnes consensus. **S. Augustinus** loquens de valore supernaturali actuum humanorum saepe ad 1 Cor. 13 provocat. Verumtamen ordinarie caritatem respicit ut ligamen, uniens omnia membra Christi in unum corpus mysticum.⁶ **Leo M.** quoque monet, ne habeamus confidentiam in merita bonae vitae, ubi desunt opera caritatis: »Nemo igitur, dilectissimi, de ullis sibi bonae vitae meritis blandiatur, si illi defuerint opera caritatis; nec de sui corporis puritate securus sit, qui

³ Ibid. n. 8.

⁴ Leo M., Sermo 48, 3. PL 54, 299, 300.

⁵ Gregorius M., Super Cantica Canticorum expos. c. 4, n. 14. PL 79, 512.

⁶ E. g. Contra litt. Petiliani c. 77 et 80. PL 43, 312, 314.

nulla eleemosynarum purificatione mundatur.«⁷ Placite eandem sententiam profert Gregorius M. loco iam citato expositionis super Cantica canticorum.

Sed apud istos tres magnos patres ecclesiae Latinae occurrunt verba non minus clare exigentia ad bonitatem operum moralem simpliciter, ut radices eorum nutriantur per caritatem.⁸ In praeceptis caritatis fundantur lex et prophetae.⁹ Ubi enim opus non fit ex caritate Dei, iam praevalet timor poenae et suppressit amorem iustitiae, qui decet filium et alienus est a servo.¹⁰ Multum iam disputatum est de his et similibus dictis s. Augustini. Ipse Augustinus enim sibi cotradicere videtur: incutit nempe peccatoribus, ut eos moveat ad salutarem poenitentiam, timorem poenae et suggerit spem praemii.¹¹ — Leo M. actus moraliter indifferentes omnino excludere videtur. Distinguit tantum inter bonum et malum; criterium autem est caritas. »Duo namque amores sunt, ex quibus omnes prodeunt voluntates, ita diversae qualitatibus, sicut dividuntur auctoribus. Rationalis enim animus, qui sine dilectione esse non potest, aut Dei est amator aut mundi. In dilectione Dei nulla nimia, in dilectione autem mundi cuncta sunt noxia. Et ideo aeternis bonis inseparabiliter inhaerendum, temporalibus vero trans-

⁷ Sermo 11, 2. PL 54, 165.

⁸ August., Enarr. in Ps. 90, 8: »Quomodo enim radix omnium malorum cupiditas (1. Tim. 6, 10), sic radix omnium bonorum caritas est.« PL 37, 1154. — De spiritu et litt. 14, 26: »Non enim fructus est bonus, qui de caritatis radice non surgit.« PL 44, 217.

⁹ In Ioan. ev. tract. LXXXVII, 1: »Hac (caritate) diligimus Deum. Neque enim vera dilectione diligeremus invicem nisi diligentes Deum. Diligit enim unusquisque proximum tamquam se ipsum, si diligit Deum. Nam si non diligit Deum, non diligit se ipsum. In his enim duobus praeceptis caritatis tota lex pendet et prophetae.« PL 35, 1852.

¹⁰ Sermo 53, 11: »Tolle fidem, perit quod credis; tolle caritatem, perit quod agis. Fidei enim pertinet, ut credas, caritati, ut agas. Si enim credis et non amas, non te moves ad bonum opus, et si moves, ut servus moves, non ut filius: timendo poenam, non amando iustitiam.« PL 38, 369. — Lib. de gratia Christi c. 26: »Quid autem boni faceremus, nisi diligeremus? Aut quomodo bonum non facimus, si diligamus? Etsi enim Dei mandatum videtur aliquando non a diligentibus, sed a timentibus fieri, tamen ubi non est dilectio, nullum bonum opus imputatur nec recte bonum opus vocatur, quia omne quod non ex fide est, peccatum est (Rom. 14, 23.); et fides per dilectionem operatur (Gal. 5, 6). Ac per hoc gratiam Dei, qua caritas diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis (Rom. 5, 5), sic confiteatur, qui vult veraciter confiteri, ut omnino nihil boni sine illa, quod ad pietatem pertinet veramque iustitiam, fieri posse non dubitet.« PL 44, 374.

¹¹ De nat. et grat. 68, 82: »Si ergo volumus animos ad recte vivendum frigidus et pigros christianis exhortationibus excitare et accendere, primitus exhortemur ad fidem, qua christiani fiant et eius nomini subiiciantur, sine quo salvi esse non possunt. Si autem iam christiani sunt et recte vivere negligunt, verberentur terroribus et praemiorum laudibus erigantur, ut non solum ad bonas actiones, verum etiam ad pias orationes eos exhortari meminerimus.« PL 44, 288.

eunter utendum est, ut peregrinantibus nobis et ad patriam redire properantibus, quidquid de prosperitatibus mundi huius occurrerit, viaticum sit itineris, non illecebra mansionis.¹² Caritatem Dei et proximi normam statuit omnium affectuum hominis.¹³ Imo caritatem vocat matrem omnium virtutum.¹⁴ Similiter amorem iustitiae dicit identicum cum caritate Dei, quae exigitur a primo et maximo praecepto.¹⁵ — Etiam Gregorius M. in consideratione relationis virtutum ad caritatem, hanc dicit radicem virtutum alluditque ad similitudinem arboris et ramorum.¹⁶ Caritas enim accendit ad innumera opera bona¹⁷ et est simul ligamen conectens virtutes ad unitatem indissolubilem, quia contra pericula fortiter exsurgit.¹⁸

Non est nostrum hic solvere quaestionem saepe difficillimam de sensu orthodoxo textuum allegatorum aliorumque similium, qui quoad verba non semel concordant cum propositionibus Quesnelii a Clemente XI. damnatis: »Ut nullum peccatum est sine amore nostri, ita nullum est opus bonum sine amore Dei. — Frustra clamamus ad Deum: Pater mi, si spiritus caritatis non est ille, qui clamat. — Sola caritas christiano modo facit (actiones christianas) per relationem ad Deum et Iesum Christum. — Sola caritas est quae Deo loquitur; eam solam Deus audit. — Deus non coronat nisi caritatem: qui currit ex alio impulsu et ex alio motivo, in vanum currit. — Totum deest peccatori, quando ei deest spes; et non est spes in Deo, ubi non est amor Dei.«¹⁹

Occurrit quoque propositio 23. Pistoriensium a Pio VI. in Constitutione »Auctorem fidei« damnata: »Doctrina synodi de duplici

¹² Sermo 90, 3. PL 54, 448.

¹³ Sermo 19, 3: »Meminerit primam dilectionem Deo, secundam debere proximo, omnesque affectus suos hac regula dirigendos, ut nec a cultu decedat Domini nec ab utilitate conservi. Quomodo autem Deus colitur, nisi ut quod ipsi placet, placeat et nobis nec ab eius imperio noster unquam resultet affectus.« PL 54, 187.

¹⁴ Sermo 38, 4. PL 54, 262.

¹⁵ Sermo 95, 67: »Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota mente tua et ex tota virtute tua: quoniam nihil aliud est diligere Deum quam amare iustitiam. Denique sicut illi dilectioni Dei proximi cura subiungitur, ita et huic desiderio iustitiae virtus misericordiae copulatur et dicitur: Beati misericordes, quoniam ipsorum miserebitur Deus.« PL 54, 464.

¹⁶ Homil. in Evang. lib. II., hom. 27, 1. PL 76, 1205.

¹⁷ *Moralium* X, 6, 9: »Bene ergo lex Dei multiplex dicitur, quia nimirum, cum una eademque sit caritas, si mentem plene ceperit, hanc ad innumera opera multiformiter accendit.« PL 75, 921.

¹⁸ *Moralium* XXVIII, 22: »Perfectionis enim vinculum caritas dicitur, quia omne bonum, quod agitur, nimirum per illam, ne pereat, ligatur. A tentatore namque citius quodlibet opus evellitur, si solum a vinculo caritatis invenitur; si autem mens Dei ac proximi dilectione constringitur, cum tentationum motus quaelibet ei iniusta suggesserint, obicem se illis ipsa dilectio opponit et pravae suasionis undas virtutum ostiis ac vecte intimi amoris frangit.« PL 76, 476.

¹⁹ Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*¹³ (Friburgi Brisg. 1921) nn. 1399. 1400. 1403. 1404. 1405. 1407.

amore dominantis cupiditatis et caritatis dominantis enuntians, hominem sine gratia esse sub virtute peccati ipsumque in eo statu per generalem cupiditatis dominantis influxum omnes suas actiones inficere et corrumpere; quatenus insinuat, in homine, dum est sub servitute sive in statu peccati, destitutus gratia illa, qua liberatur a servitute peccati et constituitur filius Dei, sic dominari cupiditatem, ut per generalem huius influxum omnes illius actiones in se inficiantur et corrumpantur, aut opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacunquē ratione fiant, sint peccata; quasi in omnibus suis actibus peccator serviat dominantī cupiditati: — falsa, pernicioſa, inducens in errorem a Tridentino damnatum ut haeticum, iterum in Baio damnatum art. 40.²⁰ Et propositio 24.: »Qua vero parte inter dominantem cupiditatem et caritatem dominantem nulli ponuntur affectus medii, a natura ipsa insiti suapte natura laudabiles, qui una cum amore beatitudinis naturalique propensione ad bonum remanserunt velut extrema lineamenta et reliquiae imaginis Dei (ex s. August. de spir. et litt. c. 28); perinde ac si inter dilectionem divinam, quae nos perducit ad regnum, et dilectionem humanam illicitam, quae damnatur, non daretur dilectio humana licita, quae non reprehenditur (ex s. August. serm. 349 de car., edit. Maurin.): — falsa, alias damnata.«²¹

Veniunt porro propositiones Michaelis Baii: »Amor naturalis, qui ex viribus naturae exoritur, ex sola philosophia per elationem praesumptionis humanae, cum iniuria crucis Christi defenditur a nonnullis doctoribus. — Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Ioanne prohibetur, aut laudabilis illa caritas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur.«²²

Certo constat doctrinas has damnatas non solum sub influxu s. Augustini ortas esse, sed eas insuper propositiones ex parte verbotenus ex s. doctoris operibus excerptas referre. Non est nostrum hic inquirere in sensum genuinum textuum s. Augustini aliorumque patrum nec statuere, quid distincte sententiae damnatae docuerint, cum propositum nostrum tantum sit ob oculos ponere, quid primi scholastici, in quos maximus erat s. Augustini et Gregorii M. influxus, in hisce quaestionibus controversis docuerint. Difficilius sane eis erat patrum sensum genuinum investigare, cum totus apparatus scientificus, qui nobis praesto est, eis defuerit.

Quid ergo scholastici sub influxu patrum inquirentes in relationem caritatis ad bonitatem operum nostrorum docuerunt?

II. Doctrina de necessitate caritatis statuta ob principia mere philosophica naturalia,

Notum est quoad determinationem essentiae caritatis initio speculationis scholasticae distinguī duas sententias, quae a

²⁰ Denzinger-Bannwart n. 1523.

²¹ Denzinger-Bannwart n. 1524.

²² Denzinger-Bannwart nn. 1036. 1038.

P. Rousselot nuncupantur »conceptio physica« et »conceptio extatica.«²³

Conceptio physica tanquam cardinem speculationis assumpsit factum, quod omnis amor sive realis sive possibilis fundatur in necessaria propensione omnium entium naturalium, quaerendi actionibus suis propriam perfectionem. Ex eodem ergo fonte promanant tum amor caritativus Dei tum amor concupiscentiae²⁴. Quae sententia ortum ducens a S. Augustino²⁵ non nisi confirmari potuit per Ethicam Nicomachicam Aristotelis saec. XII. et XIII. in Latinam linguam translata, quae docet: »Amicabilia, quae sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus, quae sunt ad seipsum.«²⁶ Huic tandem sententiae post Lombardum omnes praestantiores scholastici accesserunt, unico Guilermo Alverno excepto. Ante Lombardum principales eius defensores sunt Paschasius Radbertus²⁷, Guillemus abbas Sancti Theodorici²⁸, Hugo de Sancto Victore necnon s. Bernardus, quin tamen duo ultimi eam semper satis consequenter defendissent.

Conceptio extatica amorem eo perfectiorem esse putat, quo magis subiectum extra se ipsum ponit, id est, quo magis

²³ Cf. de his P. Rousselot, Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge [Beiträge zur Gesch. d. Phil. d. MA. VI, 6. Münster i. W. 1908].

²⁴ P. Rousselot 3.

²⁵ P. Rousselot 30, 41.

²⁶ Aristoteles, Eth. Nic. IX, 4. Cf. P. Rousselot 7.

²⁷ P. Rousselot 36¹: »Dans le livre que Paschase Radbert a consacré à la charité (en son traité des vertus théologiques qui date de 843), il n'y a pas trace de l'idée postérieure d'une sorte de passion de Dieu pour nos personnes. »Idcirco totam spem meam in te posui, quia summum bonum tu es« (c. 10. PL 120, 1477). Nous aimons Dieu pour nous retrouver en lui, pour en jouir: »ut in illo inveniamur, qui perditum eramus, ut eo perfuamur bono, quod ipse est« (c. 6. PL 120, 1470). On ne peut aimer Dieu gratis, d'abord parce qu'il nous a aimés le premier, ensuite, parce que l'amour ne va jamais sans la récompense (c. 6. PL 120, 1469). Les chapitres V, VII, VIII exposent les idées augustiniennes sur les »quatuor diligenda, quid fruendum, quid utendum, de ordine caritatis«. L'on peut trouver comme une amorce à la conception de l'unité naturelle, qui fonde l'amour, dans l'idée de la germanitas (c. 9. PL 120, 1475; c. 13. PL 120, 1486). Enfin un passage comme chap. XIII (PL 120, 1486 C) fait bien voir en quelle sens un disciple d'Augustin pouvait facilement concéder l'unité naturelle de tous les appétits mis par le créateur dans l'âme, et quelle répugnance il devait pourtant sentir à entendre parler d'un »amour« légitime et vrai des choses sensibles.«

²⁸ P. Rousselot 37: »Quoi qu'il en soit d'Augustin un de ses disciples du douzième siècle, Guillaume, abbé de S. Thierry, l'ami de s. Bernard, et son second dans ses luttes pour l'orthodoxie, a développé nettement la conception de l'appétit dont nous parlons. La théorie de Guillaume est d'autant plus digne d'attention qu'il est comme un des docteurs classiques de l'amour au XII^e siècle, et aussi qu'il est plus éloigné dans l'expression des formules dont plus tard la scolastique aristotélicienne revêtira les mêmes idées.«

independens est ab amore concupiscentiae.²⁰ Huius sententiae caritatem quam maxime separantis ab amore concupiscentiae principales defensores erant Abaelardus et mystici complures.²⁰

Conceptionis extaticae defensor primarius erat Abaelardus, conceptionis physicae Hugo de Sancto Victore. Si vero quaeritur, num sit tertium quid inter opus bonum et opus malum, quod nos dicimus indifferens, uterque, ut ex operibus eorum constat, negative respondet. Nequit tamen negari in eos, qui securius de hac quaestione loquuntur eamque resolvunt, principia Abaelardi non parvum influxum exercuisse. Putat enim esse contradictionem, si fiat sermo de aliquo actu, qui non ponatur ex caritate, quia in hac suppositione homo creatus fieret finis ultimus actionis. Videtur Abaelardus agnoscere quidem virtutes sine caritate, sed non nisi improprie dictas.²¹ Sed in Expositione in Epistolam s. Pauli ad Romanos²² ulterius progreditur. Loquitur quidem adhuc de merito, sed argumentatio, qua probat axioma »Plenitudo legis est dilectio«, talis est, ut necessario etiam de bonitate operis morali simpliciter intelligi debeat. »Cum vero tota meritorum nostrorum summa in dilectione Dei consistat et proximi, diligenter utraque, si possumus, a nobis est describenda et insuper demonstrandum, quomodo praetermissa Dei dilectione, quae maior est, ausus sit apostolus dicere dilectionem proximi legem implere. Dilectio Dei ex toto corde in nobis est optima illa erga Deum voluntas, qua ei tanto amplius placere studemus, quanto amplius ei placendum esse recognoscimus. Ex toto autem corde seu ex tota anima id agimus, quando sic ad eum penitus nostrae dilectionis intentionem dirigimus, ut non tam quid nobis utile sit, quam quid ei placitum sit attendamus. **Alioquin** nos potius quam ipsum dilectionis nostrae finem, id est finalem et

²⁰ P. Rousselot 56: »Si pourtant l'on voulait, — ce que nos médiévaux n'ont jamais fait — mettre en relief le principe qui la domine, le meilleur parti à prendre serait sans doute de la caractériser par la prédominance de l'idée de personne sur l'idée de nature. C'est parce que l'amour est purement conçu comme extatique, comme violentant les inclinations innées, comme ignorant les distances naturelles, comme une pure affaire de liberté. Chez S. Thomas, au contraire, la personnalité individuelle elle-même est conçue comme une participation de Dieu et rentre ainsi dans la nature. — C'est l'idée implicite de la personnalité comme indépendante de la divinité qui a empêché la conception extatique d'aboutir à des formules intellectuelles nettes: en allant au but d'elle-même, elle se fût trouvée incompatible avec le dogme.«

²⁰ P. Rousselot 3. 4.

²¹ Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum: »Revera, si proprie virtus intellegatur, quae videlicet meritum apud Deum obtinet, sola caritas virtus appellanda est.« PL 178, 1648.

²² Lib. V. PL 178, 949.

supremam institueremus causam. Dilectio vero Dei erga nos est ipsa divinae gratiae de salute nostra dispositio. Proximum vero tanquam se diligit, qui propter Deum tam bonam erga eum voluntatem habet, ut sic se propter eum gerere studeat, ne ille de se iuste conqueri possit.« Huic explicationi adiungit Abaelardus, certe tamquam sequelam considerationis magis psychologicae caritatis, brevem discussionem praeceptorum in praecepto caritatis proximi inclusorum: »Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris« (Tob. 4, 16) et »Quae vultis, ut faciant vobis homines, et vos eadem facite illis« (Matth. 7, 12).

Clarioribus adhuc et rigidioribus verbis Abaelardus caritatem exigit in Introductione ad Theologiam.³³ Etiam hic ratio principalis ipsius est in eo, quod non habito per caritatem respectu ad Deum ut finem homo creatus iam finis ultimus constitueretur: »Et cum nostri quoque sicut et proximi curam in necessariis agere debeamus, nonnulla propter nosmet ipsos agere nos oportet, ut et nos eorum, quae agimus, causa quaedam existamus; sed non, ut dictum est, finis, id est superior et suprema causa quae Deus est.«³⁴ Ne tamen videatur onus intolerabile imponere, subiungit: »Hoc ipsum, quippe, quod pro nobis gerimus, si recte agamus, propter Deum facimus, cui hoc placere credimus, et eius dilectio nostrae causa est, ut nos quoque propter ipsum, non eum propter nos diligamus. Alioquin perverse agentes in nobis potius quam in ipso nostrae dilectionis finem constitueremus. Tunc vero propter ipsum tam nosmet ipsos quam proximum diligimus, cum ideo nos amamus, quia hoc ei credimus placere, non quia

³³ I, 1: »Caritas vero est amor honestus, qui ad eum videlicet finem dirigitur, ad quem oportet, sicut e contrario cupiditas amor inhonestus ac turpis appellatur. Amor vero est bona erga alterum ipsum voluntas, quae videlicet optamus, ut eo modo se habeat, quo se habere bonum ei credimus esse, et hoc eius potius quam nostri causa desideramus... Sunt enim qui alios amare dicuntur, quacunquē intentione bene alii esse desiderant. Qui cum id causa sui potius quam illorum agant, non tam hominem diligunt quam fortunam eius sequuntur, nec tam commoda ipsius quam sua in illo venantur, nec tale desiderium tam caritas id est amor honestus, ut dictum est, quam cupiditas, id est amor inhonestus ac turpis est dicendum. — Illa quippe amor Dei, haec amor saeculi nuncupatur, quia per illum Deo copulamur, per istum mundanis occupamur curis, et terrenis deservimus desideriiis. Et per illum quidem quae Dei sunt curamus, per istum quae nostra sunt providemus. Et in illo finis est Deus, id est finalis et suprema causa, ad quem nostra dirigitur intentio, quando videlicet tam ipsum quam proximum diligimus propter ipsum, nec tam nostram quam ipsius sequimur voluntatem. In isto autem ipsi nosmet ipsos finem constituimus, quibus satis est si desideria nostra compleamus et voluntati nostrae pareamus. Quales et apostolus praevidens, »Erunt, inquit, homines se ipsos amantes« (2 Tim. 3, 2), hoc est, in se potius quam in Deo sui amoris finem constituentes. Cum enim proximum tamquam nos ipsos amare iubeamur, nequaquam peccamus nos amando; sed amoris, ut dictum est, finem in nobis collocando.« PL 178, 981—983.

³⁴ L. cit. continuatio.

nobis utile foret, licet id constet inutile nobis esse non posse.³⁵ Proponit dein sententiam suam rigidior modo usque tunc nondum audito: »Nihil igitur amandum est, nihil omnino faciendum nisi propter Deum, ut in Deo finem omnium constituamus. Unde et ipse α et ω dicitur, hoc est principium et finis: principium quidem supremum, a quo omnia; finis, id est finalis et suprema causa, propter quem omnia. Neque enim comedere, nec dormire, nec uxorem ducere, nec omnino aliud facere nisi propter ipsum debemus. Alioquin bestialiter viveremus, nostris tantum voluptatibus dediti.³⁶ Ne autem ea, quae ipse exigit, tanquam impossibilia respuantur, denuo declarat, quomodo talibus mandatis satisfieri possit. »Comedere autem propter ipsum debemus hoc uno saltem, ut corpori, quod suum est ac nobis commissum, necessaria impendamus, quibus in eius obsequio sustentetur. Similiter et dormiendo ipsum reficere debemus; ut vigilare, cum oportet, in eius obsequio valeamus. Uxor quoque ab eo, qui est incontinens, ducenda est, non solum propter filios generandos, verum etiam ne eum ex fornicatione offendamus. Qui etiam cum pro nobis ipsi oramus, aut aliquid, quod nobis apud eum prosit, efficimus, ipsa eius etiam caritas ad hoc nos compellit, per quae ad eum, quem super omnia diligimus, pervenire cupimus. Sic et cetera omnia propter ipsum facienda sunt, alioquin ab eo frustra remunerationem expectaremus, si ea, quae agimus, propter ipsum non ageremus. Quod diligenter apostolus attendes in I. ad Corinthios epistola dicit: Sive ergo manducatis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite (1 Cor. 10, 31).³⁷

In fine ergo huius textus Abaelardus quidem denuo minatur privationem praemii, si sua dicta non respiciantur. Attamen totus modus argumentandi manifestat agi de bonitate operationis simpliciter.

Quid mirum etiam Epitomen, opus ab Abaelardo maxime dependens, ita ut per saecula ei attribueretur, in modo loquendi de caritate nil mutare. Iam in 1. capite³⁸ occurrit textus ultimo loco ex Introductione ad Theologiam allegatus. Exigit ergo similiter caritatem nulla facta restrictione. Magnam similitudinem cum commentatione Abaelardiana cap. 13 epistolae ad Romanos supra allata habet cap. 31 Epitomes, ubi exigitur, ut omnia opera perpenetrentur caritate: »Caritas, ut supra diximus, est amor honestus, id est amor, qui ad eum finem, ad quem referri debet, refertur. Est autem amor bona voluntas erga aliquem propter ipsum. Si enim diligam aliquem propter aliquam utilitatem, non est amor ad ipsum, sed ad meam utilitatem. Unde

³⁵ L. cit. PL 178, 983.

³⁶ L. cit. PL 178, 983.

³⁷ L. cit. PL 178, 983 s.

³⁸ PL 178, 1695.

si optem vitam aeternam alicui non propter se, sed ut ab eo liberer, iam vellem, ut in paradiso esset, non eum diligo, sed aliquod de morte sua commodum mihi desidero. Nec est igitur honestus amor, id est non est tendens in eum finem, in quem debet, id est in ipsum Deum. Licet enim multi et diversi fines esse possint in dilectione, vel in aliquo, ut in domo propter pauperes facienda, pauperes sunt in causa, tamen finis, id est finalis causa et suprema, scilicet Deus, unus est. Unde quamvis diligam aliquem propter se, illum in finem dilectionis constituere non debeo, sed ipsum Deum, et tunc ad primum amor ad eum refertur finem, ad quem debet.³⁹ Non ergo hic negatur hominem plures habere posse fines intermedios. Hoc unum exigitur, ut omnes isti fines ad Deum propter se dilectum dirigantur.

Epitome etiam multum versatur circa axioma s. Augustini: »Omnis virtus caritas.« Explicat illud exeundo a definitione virtutis proposita a Philosopho: »Virtus est habitus mentis optimus vel bene constitutae mentis.«⁴⁰ »Cum enim caritas facit fortem, fortitudo caritas est; cum facit humilem, humilitas caritas est; cum facit patientem, patientia caritas est; et sic de aliis.«⁴¹ Ideo alicui potentiae tunc tantum virtutis competit nomen, si sub ductu caritatis operatur. »Omnis enim virtus, ut diximus, vel caritas est, ut ea quae voluntas est, vel ex caritate, ut potentia talis, quae ex dilectione est. Non enim fortis vel sobrius vel iustus vel humilis vel talis dicitur, nisi quem caritas facit vel sobrium vel talem.«⁴² »Hoc dico, si huic sententiae assentire volumus, quod fortitudo et temperantia, et quae sub eis continentur, potentiae animae sint, et secundum hoc bene dicimus, quod multi sine virtute salvantur, quia multi sine perfecta caritate salvantur, quia tum quando moriuntur hanc voluntatem habeant, quod si optio eis daretur, morentur, non tamen habent illam voluntatem difficile mobilem, quia si viverent, mutaretur illa voluntas, et ideo non est virtus. Si autem volumus dicere, quod omnis virtus sit voluntas bona, possumus, quod omnis virtus est caritas: et ita caritas erit genus omnium virtutum.«⁴³ »Nota vero

³⁹ PL 178, 1747.

⁴⁰ C. 32. PL 178, 1749.

⁴¹ C. 32. PL 178, 1749. Cf. in eodem cap.: »Notandum vero est quod cum iustitia voluntas animi sit, fortitudinem et temperantiam, cum earum contrariae impotentiae sint, potentias esse necesse est. Intemperantia enim et debilitas, quae earum contrariae sunt, impotentiae videntur. Ex caritate igitur sunt haec fulcimenta, non caritas. Cum enim diceret Augustinus omnem virtutem esse caritatem, hoc intellexit, quod omnis esset caritas vel effectus caritatis: caritas, ut omnes illae, quae in voluntate consistunt; effectus, ut quaecumque sunt potentiae.« PL 178, 1751.

⁴² C. 33. PL 178, 1753.

⁴³ Continuatio loci supra in nota 41 allegati ex c. 32. PL 178, 1751.

huiusmodi potentias non illas naturales, quae actu non adsunt, vel certe si adsunt, facile mobiles sunt, sed potius quae secundum animi applicationem insunt, ut iste dicitur cursor, non quod illam potentiam naturaliter habeat, sed quia se ad hoc disposuit. Multi namque infidelium has naturales potentias habent, qui tamen virtutibus carent, quippe ad istas non ex dilectione applicantur.⁴⁴

His positis non mirum est Abaelardum et Epitomen caritatem et virtutem tam arcte conectere, ut ab una ad alteram concludant.

Rolandus Bandinelli, postea papa Alexander III., qui Abaelardi vestigia arcte premit, similiter quaestionem de necessitate caritatis ad operum bonitatem accurate disquirit. Ipse quoque, sicut Epitome⁴⁵ et Abaelardus,⁴⁶ definit caritatem ut amorem honestum.⁴⁷ Abaelardus et Epitome declarant proprietatem »honesti« tunc adhuc amori competere, cum in finem sibi debitum dirigitur,⁴⁸ dum Rolandus sensum huius expressionis tamquam in schola notum praesupponere videtur. Quaestionem ipsam de necessitate caritatis ad operum bonitatem sibi proponit in exemplo concreto, in exemplo scilicet amoris, »quo pater filios diligit et a filiis diligitur, utrum sit honestus«, si oritur ob solum motivum cognationis. Rationem pro responsione affirmativa affert necessitatem naturalem, qua talis amor habetur. In solutione pro parte contraria decedit: »Ad quod dicimus, quia filiorum qui diligunt patres et e converso, quidam diligunt propter Deum tantum, quidam vero carnali affectione. Qui vero diligunt eos propter Deum, naturali quidem amore diligunt eos, qui est honestus et caritas. Qui vero eos carnali diligunt affectione, non eos profecto naturali seu honesto diligunt amore, quare nec ille amor caritas est.«⁴⁹ Sicut ex contrapositione a Rolando statuta patet, necessitatem perpenetrationis omnium actuum per caritatem ex natura actus deducit et sic omnino sententiam Abaelardi refert.

Non adeo perspicuus alius locus est in ipso initio operis, ubi probare intendit sine caritate neminem salvari.⁵⁰ Hic pariter de caritate modo omnino generali loquitur et semper in tali contextu, ut mox de actu mox de habitu interpretanda esse videatur. Plura ad nostram rem spectantia inveniuntur in discussione quaestionis: »An qui habet unam virtutem habeat om-

⁴⁴ C. 33. PL 178, 1752 s. Quae sententia etiam apud Guilelmum Alvernum revertitur.

⁴⁵ C. 31. PL 178, 1745.

⁴⁶ Introductio ad Theologiam I, 1. PL 178, 981.

⁴⁷ H. Gietl, Die Sentenzen Rolands (Freiburg i. Br. 1891) 314.

⁴⁸ L. cit.

⁴⁹ Gietl 314.

⁵⁰ Gietl 3.

nes.⁵¹ Rolandum in quaestionibus theologiae speculativae tam parcum esse ex indole suae Summae (est enim opus iuridicum) declarandum est.

Sententia s. Bernardi eiusque scholae de necessitate alicuius caritatis ad operum bonitatem apparet, ut iam monuimus, tamquam corrolarium eius doctrinae de essentia caritatis, quae omnem amorem concupiscentiae excludit.⁵² Haec maxime influxus principiorum Abaelardianorum in s. Bernardi schola manifestatur. Videbimus tamen quosdam ex eius discipulis non satis determinate loqui, idēo certe, quia non sat clare distinguere noverant inter considerationem physicam et extaticam amoris.

Ipse Bernardus nondum tam rigide affirmat caritatem de natura boni operis esse, cum considerationem extaticam amoris quasi exclusive non nisi in scriptis mysticis proferat. Attamen et ipse iam dicit: »Ut tamen perfecta iustitia sit diligere proximum, Deum in causa haberi necesse est. Alioquin proximum pure diligere quomodo potest, qui in Deo non diligit? Porro in Deo diligere non potest, qui Deum non diligit. Oportet ergo Deum diligi prius, ut in Deo diligi possit et proximus.«⁵³

Guilelmus abbas Sancti Theodorici verba s. Augustini sibi propria facit: »Minus enim te amat, qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat,«⁵⁴ cum ad ea alludens in cap. 7. Libri de natura et dignitate amoris scribit: »Non enim dignatur Deus amari cum aliqua alia re, quae propter ipsum non amatur.«⁵⁵ Et clarius: »... ab amore divino cetera dicuntur amari quae bene amantur; cum luce clarius constet nil debere amari nisi propter Deum; nec amari rem, quae propter aliud quid amatur, sed id potius, propter quod amatur.«⁵⁶ Est enim secundum Guilelmum amor »vis animae naturali quodam pondere ferens eam in locum vel finem suum.«⁵⁷ Cuilibet enim creaturae corporali sive spirituali convenit locus sibi debitus et pondus naturale, quo ad eum movetur. Spiritus tendit in beatitudinem.⁵⁸ Si voluntas adiuvante gratia incipit inhaerere Spiritui Sancto, qui est amor et voluntas Patris et Filii, et ex omnibus viribus ea velle, quae Deus vult,

⁵¹ Gietl 255—257.

⁵² Quamvis s. Bernardus, abbas Claraevallensis, omnino se exhibeat asseclam considerationis physicae amoris (Rousselot 51), tamen in scriptis posterioribus stat pro consideratione extatica, quod iam ex prioribus libris divinari licet. »Il substitue comme fondement de notre amour pour Dieu à l'idée de création l'idée de donation libre entre deux termes préexistants, que n'unissait aucun lien de nature.« P. Rousselot 54.

⁵³ Liber de diligendo Deo c. 8, n. 25. PL 182, 988 s.

⁵⁴ Confessionum X, 29. PL 32, 796.

⁵⁵ Liber de natura et dignitate amoris c. 7, n. 20. PL 184, 392.

⁵⁶ L. cit.

⁵⁷ Op. cit. c. 1, n. 1. PL 184, 379.

⁵⁸ L. cit. PL 184, 379 s.

iam hoc actu voluntas fit »amor«. »Nihil enim aliud est amor quam vehemens in bono voluntas.«⁵⁹ Omnes alii affectus caritati debent subordinari.⁶⁰

Guilelmus non videtur agnoscere medium quid inter actionem bonam et malam. »Per se enim voluntas simplex est affectus sic animae rationali inditus, ut sit capax tam boni quam mali: bono replendus, cum adiuvatur a gratia; malo, cum sibi dimissus deficit in semetipso. Ne enim a creatore aliquid animae deesset humanae, libera in utramvis partem data est ei voluntas; quae cum adiuvanti concordat gratiae, virtutis accipit profectum et nomen et amor efficitur; cum sibi dimissa se ipsa secundum se frui vult, sui in se ipsa patitur defectum; et quot habet vitia, tot vitiorum sortitur nomina, cupiditatis, avaritiae, luxuriae et alia huiusmodi.«⁶¹

Sub influxu s. Bernardi etiam tractatus De statu virtutum ortus esse videtur, qui et in codice manuscripto, ex quo typis evulgatus est, ipsi attribuitur.⁶² In tertia parte »De timore et caritate« auctor de definitione caritatis loquitur: »Caritas est motus animi ad diligendum Deum propter Deum et se et proximum propter Deum.«⁶³ Quam definitionem sic explicat: »Et notandum, quod, quando dicitur »caritas est motus animi«, motus corporis removetur, qui quamvis aliquando sit opus caritatis, tamen non est caritas. Et quia movetur animus ad iudicandum et ad consimilia, additur »ad diligendum«; sed quia movetur animus ad diligendum saeculum, additur »Deum«. Et ne aliquis exspectet aliud praemium a Domino quam ipsum Deum, recte subiungitur »propter Deum«; et item quia nullus debet seipsum diligere propter seipsum, nec proximum propter proximum, sed propter Deum, convenienter subditur »et se et proximum propter Deum«. Et attende, quam recte determinatum sit »propter Deum«. Homo nec per se est, nec per se bonus est; sed a Deo est, a Deo bonus est: similiter dico de angelo et de quacunque creatura. Deus enim per se est et per se bonus est. In eo autem qui per se est et per se bonus est, finis nostrae beatitudinis constituitur: ergo in solo Deo. Quod si homo diligeret seipsum propter seipsum, vel proximum propter proximum, iam non in Deo, sed in creatura finem suae beatitudinis constitueret, quod nefas esset; unde, procul dubio in miseriam laboretur homo, cum sibi ipsi non posset esse beatitudo nec aliquid praeter Deum. Debet ergo unusquisque se ipsum diligere, nec propter se, sed propter Deum.«⁶⁴

⁵⁹ Op. cit. c. 2, n. 4. PL 184, 383.

⁶⁰ Op. cit. c. 7. PL 184, 392.

⁶¹ Op. cit. c. 2, n. 4. PL 184, 383.

⁶² PL 184, 791—812.

⁶³ Pars 3. n. 34. PL 184, 809.

⁶⁴ L. cit.

Guerricus, alius s. **Bernardi** discipulus eodem modo inniti videtur principiis **Abaelardianis** suam proferendo sententiam de necessitate caritatis, quam tamen non sufficiente cum claritate exponit: »Distinguenda etiam erat hoc nomine dilectio sanctorum ab amore hominum sive turpi, qui nec nominandus est inter fideles, sive naturali, quo amantur parentes, sive saeculari, quo se invicem amant propter saeculi necessitates vel cupiditates. Procul ergo, procul; imo nusquam prorsus sub oculis Dei amor turpitudinis; seorsum autem interim cedat amor necessitudinis, solusque regnet amor internae pulchritudinis, quo solum Deum vel propter Deum amant vere pulchri.«⁶⁵ Notetur tamen verba allegata nihil proprie continere contra honestatem amoris necessitudinis.

Ad considerationem extaticam amoris referenda sunt forte etiam sequentia verba »**Libri de modo bene vivendi**«: »Debemus Deum diligere ex toto corde, id est ex toto intellectu et ex tota anima et ex tota voluntate et ex tota mente et ex tota memoria: ut omnem intellectum et omnes cogitationes nostras et omnem vitam nostram ad eum dirigamus, a quo omnia bona habemus; ut nulla pars vitae nostrae otiosa relinquatur, sed quidquid in animam venerit, illuc dirigatur, ubi impetus dilectionis currit. Igitur, soror carissima, dignissimum est et valde nobis necessarium, ut Deum in omnibus et super omnia diligamus, qui est summum bonum.«⁶⁶ Notandum tamen est sermonem hic potius esse de ordine supernaturali. Tunc homo perfectus est, quando est caritate plenus. »Sine amore caritatis, quamvis quisque recte credat, ad beatitudinem pervenire non potest. Tanta est enim virtus caritatis, quae si desit, frustra habentur ceterae virtutes; si adsit, recte habentur omnia. Qui Deum non diligit, nec se ipsum diligit.«⁶⁷

Hugo de Sancto Victore, quamvis quod essentiam caritatis attinet considerationi physicae faveat, tamen similia de necessaria conexione inter caritatem et bonitatem moralem operum docere videtur ac **Abaelardiani**. Amorem naturalem in duas dividit partes: »Sicut igitur amor, cum sit motus mentis naturaliter unus secundum diversas qualitates diversa nomina sortitur, et dicitur aliquando cupiditas, quando scilicet ad mundum est, quando vero ad Deum est, caritas.«⁶⁸ His correspondent, quae inveniuntur in Institutionibus in decalogum: »Unus fons dilectionis intus saliens duos rivos effundit. Alter est amor mundi, cupiditas, alter est amor Dei, caritas. Medium quippe est cor hominis, unde fons

⁶⁵ In nativ. B. Mariae sermo 2, n. 5. PL 185, 206.

⁶⁶ C. 4, n. 12. PL 184, 1206 s.

⁶⁷ C. 4, n. 14. PL 184, 1208.

⁶⁸ De sacramentis l. II, p. 13, c. 4. — PL 176, 527.

amoris erumpit, et cum per appetitum ad exteriora ducitur, cupiditas dicitur; cum vero desiderium suum ad interiora dirigit, caritas nominatur. Ergo duo sunt rivi, qui de fonte dilectionis emanant, cupiditas et caritas. Et omnium malorum radix cupiditas, et omnium bonorum radix caritas. Ex eo igitur totum est, quod bonum est, et totum quod malum ex eo est. Quidquid ergo illud est, magnum est, quod in nobis est, et ex eo totum est, quod inest nobis; ex hoc autem amor est.⁶⁹ Et iterum: »Nos igitur investigamus et quaerimus, ut sciamus... quid illud in nobis sit, quod desideria nostra sic multifariam dividit et cor nostrum in diversa deducit. Invenimus autem hoc aliud non esse praeter amorem, qui cum sit motus cordis secundum naturam singularis et unicus, secundum actionem autem divisus, cum se inordinate movet, id est ad ea quae non debet, cupiditas dicitur, cum vero ordinatus est, caritas appellatur.«⁷⁰

Auctor consequenter exigit: »Ordinate ergo caritatem.«⁷¹ »Est enim amor (sicut dictum est) directio cordis alicuius ad aliquid propter aliquid: desiderium in appetendo et in perfructuendo gaudium; per desiderium currens et requiescens per gaudium; currens ad illud, requiescens in illo.« »... gaudium uniforme est, quia semper in uno est, nec vicissitudine variari potest. Desiderium autem mutabilitatem suscipit, et idcirco non se continet in uno, sed varias species repraesentat. Omnis namque cursus aut de illo est, aut cum illo, aut in illo, ad quod est.« »Amor namque per desiderium et de Deo et cum Deo et in Deum ordinate currere potest. De Deo currit, quando de ipso accipit, unde eum diligit. Cum Deo currit, quando eius voluntati in nullo contradicit. In Deum currit, quando in ipso requiescere appetit. Haec sunt tria, quae ad Deum pertinent. Duo sunt proximi. Potest enim desiderium de proximo currere, sed in proximum non potest. De proximo, ut de eius salute et profectu gaudeat. Cum proximo, ut eum in via Dei et comitem itineris et socium perventionis habere concupiscat. Sed in proximum non potest, ut in homine spem et fiduciam suam constituat. Unum est mundi, de ipso currere: non cum ipso aut in ipsum. De mundo desiderium currit, quando inspecto foris Dei opere per admirationem et laudem, ardentius intus ad ipsum se convertit. Cum mundo curreret, si se pro mutabilitate temporalium sive deiiciendo in adversis, sive elevando in prosperis, huic saeculo se conformaret. In mundum curreret, si in eius delectationibus semper requiescere vellet.«⁷²

Hisce omnino conformia sunt, quae leguntur in Commentario in cap. 13 epist. ad Rom.: »Non est concedendum, quod

⁶⁹ C. 4. PL 176, 15.

⁷⁰ L. cit.

⁷¹ C. 4. PL 176, 16.

⁷² L. cit.

aliquis diligat proximum, nisi diligat eum propter Deum; aliter enim diligere non est diligere, sed potius odisse; quia qui diligit iniquitatem, odit animam suam (Ps. 10.); et sic nec alium diligit, qui se odit.⁷³

Sic loquitur Hugo, ubi de caritate aliqua generaliter — utrum sit naturalis an supernaturalis, de hoc non curat — sermonem instituit. Aliis utique utitur verbis, si considerat statum supernaturalem.

Duplex series propositionum etiam in Miscellaneis, falso Hugoni de Sancto Victore adscriptis invenitur. Ex una enim parte ibi legitur: »Sicut virtutes reliquae bonum naturae sunt, ita caritas bonum est virtutum omnium.« Ex alia parte: »... quia omnis et solus effectus bonus est, cuius causa bona est; bene profectu diligit, qui diligit propter Deum; nihil enim praeter Deum bene diligitur.«⁷⁴ Illud autem »non bene diligitur« pro peccato veniali sumendum esse patet ex Lib. I: »Sunt alii, qui amant aliud praeter Deum (in oppositione ad illos, qui amant solum Deum), tamen nihil contra Deum neque aliquid plus quam Deum. In his fundamentum quidem manet, quia amor Dei non destruitur, sed tamen ex effectu eorum, quae pariter amantur, quia quaedam corruptio contrahitur, ligna et fenum et stipula supraedificantur. In ligno peccatum illiciti operis, in feno sine opere peccatum pravae, in stipula illicitae culpa delectationis.«

Videmus ergo auctores non spernendos ex initio speculationis scholasticae, imo ipsos duces principalium scholarum ad bonitatem operum omnino requirere, ut Deus ingrediatur tamquam obiectum formale eorum. Quae sententia, cum saltem quoad maximam partem fundaretur in principiis philosophicis de essentia caritatis, influxu principiorum ipsorum cessante magis magisque disparuit. Manifestum tamen erit effata auctorum allegatorum apud scholasticos subsequentis aetatis recurrere; attamen translata sunt ad ordinem pure supernaturalem. (Porro tractabitur.)

⁷³ Quaest. 304. PL 175, 506. — Denifle et Hauréau negant Hugonem esse auctorem huius commentarii.

⁷⁴ Lib. I, tit. 19. PL 177, 488. — Lib. V, tit. 38. PL 177, 766.

Dr. P. Angelik Tominec O. F. M. — Ljubljana:

Vera in znanost po nauku Janeza Duns Skota.

(De fide et scientia ad mentem Joannis Duns Scoti.)

Summariu m. — F. Veber in suis libris philosophicis nuper editis Scotum iterum accusat, quod dissolvat vinculum harmonicum inter rationem et fidem, immo quod doceat unam eandemque propositionem posse esse veram philosopho, sed falsam theologo et vice versa. — 1. Ex toto ordine, qui secundum Scotum inter naturale est et supernaturale, liquet reiciendam esse affirmationem Scotum negare concordiam inter fidem et scientiam. — 2. Doctrina Scoti, qua plures theses theologicas esse scientificè indemonstrabiles declarat exponitur distinctione a Scoto prolata inter demonstrationem stringentem et moralem. — 3. Falsa est assertio secundum Scotum fidem et scientiam sibi posse contradicere, vel propositionem aliquam posse esse veram secundum philosophiam, sed erroneam secundum theologiam et vice versa. — 4. Non recte Scotus dicitur Kant saeculi XIII. eo sensu, ac si ipse esset propugnator Scepticismi nimis excessivi tum quoad res philosophicas tum quoad quaestiones theologicas.

Med obtožbami, ki se dvigajo zadnji čas tudi med Slovenci proti nauku Janeza Duns Skota, je gotovo ena najtežjih in najdalekosežnejših, da on ruši vez in harmonijo med modroslovjem in bogoslovjem, z drugimi besedami, med vero in znanostjo. Tako n. pr. trdi prof. Veber v svojem Uvodu v filozofijo: »V tem smislu je n. pr. že skolastik Duns Scotus... v svojih »Reportata Parisiensia« učil, da je kak stavek lahko filozofično resničen in teološko napačen.«¹ V recenziji Vebrovega dela je prof. A. Ušeničnik poudaril, da pisatelj po krivici navaja za ta nauk Skota.² Nato pa prof. Veber v svojem Sistemu filozofije še enkrat konstatira, »da se že pri D. Skotu in nuce, deloma pa celo izrecno pričinja nauk o »dvojni resnici«: D. Skot začenja prvi poudarjati v večji meri nasprotje nego skladnost med vero in znanostjo, D. Skot pobija »dokaze« prejšnjih skolastikov in smatra izrecno za nedokazane in znanstvenim potom nedokazljive n. pr. sledeče dogme: Bog živi, je razumen, duša je ustvarjena, neumrjoča, Bog še sedaj eksistira, je potreben za vzdrževanje sveta, povsod navzoč itd. D. Skot stoji po mnenju najresnejših historikov filozofije (Baumgartner, Deussen, Vorländer, Windelband, Willmann i. dr.) s Tomažem Akvinskim v podobnem razmerju kakor Kant z Leibnizom, pri njem se najde že stavek, da je lahko nekaj za filozofa resnično, kar je za teologa napačno.³ Zmotne so te trditve in imajo svoj temelj edinole v nepoznanju Skota in najnovejše tozadevne literature.

¹ Uvod v filozofijo, Ljubljana 1921, str. 28. Isto trdi imenovani pisatelj v »Jutranjih novostih«, št. 127 z dne 1. julija 1923.

² Bogoslovni Vestnik I (1921) 327.

³ Sistem filozofije I., Ljubljana 1921, str. 372.

1. Napačna je predvsem trditev prof. Vebra, da začenja Duns Skot prvi poudarjati v večji meri nasprotje nego skladnost med vero in znanostjo. Razvidno je to iz razmerja, ki vlada po nauku Duns Skota med naravnim in nadnaravnim redom, ki je isto kakor med znanostjo in vero. Med obema ni predvsem nobenega notranjega nasprotja. Poleg popolnosti namreč, katero človek lahko naravnim potom doseže, je še druga vzvišenejša, za dosego katere pa človek nima druge zmožnosti kakor le trpno pokornostno zmožnost (*potentia oboedientialis*). Ta pa nikakor človeka ne ponižuje, marveč ga povzdigne.⁴ Izrecno piše D. Skot: »Nič nadnaravnega ne more biti v formalnem nasprotstvu s čim naravnim.«⁵

Naravno tvori podlago nadnaravnega. Četudi nadnaravno ne spada k bistvu in celotnosti naravnega reda, ker more isti svoj cilj in naravno popolnost sam na sebi doseči tudi brez nadnaravnega, vendar se v slučaju, da je naravni red povzdignjen v nadnaravnega in obogaten s kako višjo popolnostjo, ta popolnost lahko imenuje naravna, ker je naravni red ali naravna možnost popolnjena povsem naravno,⁶ četudi istega ne more doseči sama po sebi.

Človek ima sam po sebi nagnenje do nadnaravnega in s tem, da doseže svoj nadnaravni cilj, doseže obenem tudi svoj naravni cilj. Bog je po nauku Duns Skota naravni cilj človeka, četudi ga bomo dosegli nadnaravnim in ne naravnim potom.⁷ Pravtako tudi nadnaravni red, ko je enkrat razodet, nikakor ni nedosegljiv naravnemu spoznanju. Četudi namreč nadnaravno ne more dobiti svoje biti od drugod, kakor od nadnaravnega vzroka, vendar je dostopno naravnemu spoznanju. Naj si namreč kaka stvar še na tako nadnaravni način dobi svojo bit, postane, kakor hitro je isto dobila, naravno bitje in dostopno naravnemu spoznanju. Iz tega namreč, da kaka stvar ne more početi bivati, kakor le nadnaravnim potom, še ne sledi, da jo je tudi spoznati možno samo na nadnaraven način.⁸

⁴ »Nec per hoc vilifico naturam superiorem, sed dignifico; quia quantum tu, Physice, das potentiae superiori (namreč razumu in volji), tantum ego, quia omnem perfectionem quam tu ponis, quod possit acquirere ex naturalibus, hanc et pono ego; et ultra pono, quod potest recipere perfectionem ultra omnem illam, quam potest ex naturalibus habere; ideo tu magis illam vilificas.« Rep. prol. q. 3, a. 3, n. 7. (Ed. Lugduni, L. Durand, 1639.)

⁵ »Nullum supernaturale est formaliter oppositum alicui naturali.« IV. Rep. d. 16, q. 2, n. 27.

⁶ IV. Rep. d. 12, q. 1, n. 5.

⁷ »Concedo Deum esse finem naturalem hominis, licet non naturaliter adipiscendum, sed supernaturaliter.« Oxon. prol. q. 1, n. 12.

⁸ »Licet autem non possit accipere esse, nisi a causa supernaturali, tamen est cognoscibile naturaliter, quia quantumcumque aliquid supernaturaliter ponatur in esse, postquam tamen positum est in esse, est quoddam ens naturale et proportionatum potentiae naturaliter cognoscenti vel cognitivae.« IV. Oxon. d. 10, q. 8, n. 11. Prim. tudi IV. Rep. d. 10, q. 9, n. 8: »Igitur non obstante quod aliquid supernaturale existat, potest tamen eius existentia naturaliter cognosci ab intellectu creato.«

Razodete verske resnice, podane v sv. pismu, more celo nevernik nekoliko razumeti ali vsaj pojmiti pomen izrazov, ker jim drugače ne bi mogel nasprotovati.⁹ Versko spoznanje nam ne nudi namreč po nauku Skotovem navadnega pojma o Bogu, ampak nas le nagiba, da pritrdimo nekaterim nepojmljivim naukom, ki niso razvidni naravnost iz že doumljenih pojmov, in potemtakem po veri ne dosežemo kakega pojmovanja, ki bi presegalo navadni pojem metafizika.¹⁰

Ker je razmerje med naravnim in nadnaravnim redom isto kakor med naravnim in nadnaravnim spoznanjem, ali krajše med vero in znanostjo, je že iz dosedaj navedenih tekstov razvidno, da Skot nikakor ne ruši harmonije med vero in znanostjo, ampak isto morda še v večji meri poudarja kakor njegovi sodobniki.

2. Navidezno nasprotje med vero in znanostjo, ki ga semtertje opazimo v Skotovih spisih in ki je mnoge zapeljalo, da so trdili o Skotu, da v večji meri poudarja nasprotje nego skladnost med vero in znanostjo, pa temelji v tem, da Skot stavi veliko ožje meje znanosti kot taki, kakor smo jih navajeni najti pri njegovih sodobnikih ali pa slišati dandanes. Na vprašanje je-li bogoslovje samo na sebi znanost, odgovarja Skot z Aristotelom, da se za znanost kot tako zahtevajo štirje pogoji: a) da je spoznanje gotovo, to je brez prevare in dvomljivosti, b) da gre za nujen spoznavni predmet, c) da je znanost povzročena po vzroku, ki je razumu razviden, d) da je pot do spoznanega predmeta silogistična.¹¹ Nedvomno v bogoslovni znanosti ne najdemo vseh pogojev, ker se isti uresničujejo le v matematiki in metafiziki. Kajti bogoslovje ne more vseh svojih tez dokazati kot jasno razvidne, ker bi s tem vera prenehala in bi ostala samo znanost. Ravno tako jih ne more predočiti razumu z vzroki, ki bi bili za razum razvidni. Tudi ne obravnava samo vprašanj, ki so sama na sebi potrebna in nujna, kakor o enem in troedinem Bogu, ampak tudi o predmetih, ki so odvisni od proste božje volje, kakor o stvarjenju odrešenju itd.

Toda kljub temu je bogoslovje prava znanost, ne sicer strogo v tem smislu, kakor je bilo ravnokar omenjeno, ampak

⁹ I. Rep. d. 27, q. 6, n. 8.

¹⁰ »Cognitio enim fidei non tribuit conceptum simplicem de Deo, sed tantummodo inclinatur ad assentiendum quibusdam incomplexis, quae non habent evidentiam ex terminis simplicibus apprehensis, et per consequens per fidem non habetur conceptio simplex transcendens omnem conceptum simplicem apud Metaphysicum.« Quodl. q. 7, n. 11.

¹¹ »Ad primum dico, quod quatuor includit scientia stricte sumpta, scilicet, quod sit cognitio certa, hoc est, absque deceptione et dubitatione, de cognito necessario, causata a causa evidente intellectui, applicata ad cognitum per discursum syllogisticum. Haec apparent ex definitione Scire primo Posteriorum.« Oxon. prol. q. 4, 5 lat. n. 26. Prim. Rep. prol. q. 1, a. 1. P. Raymond, Duns Scot (Vacant - Manganot, Dictionnaire de Théologie catholique, Paris t. IV, p. II, col. 1872 nsl.

v kolikor se loči od mnenja in sumnje. Bogoslovna znanost je, kakor pravi Skot, trajna spretnost in razpoloženje, po katerem določno govorimo resnico.¹² Kajti ta znanost obravnava stvari, po katerih se vera rodi, brani in krepi.¹³ Bogoslovje torej po nauku D. Skota ni znanost v strogem pomenu besede, kakor sta to n. pr. matematika in metafizika, pač pa je znanost, v kolikor se razlikuje od mnenja in sumnje, kar za pojem znanosti popolnoma zadostuje. Vsak teolog, pravi D. Skot, priznava, da lahko naravnim potom z umskimi razlogi dokaže, da njegova vera ni nemogoča in da ni nemogoče to, kar verujemo, samo da zna rešiti nasprotno ugovore, ki vero napadajo, to pa, kar ni nemogoče, je možno, torej lahko teolog z umskimi razlogi utrdi in dokaže, da so vse verske resnice možne, kakor n. pr. troedinost v Bogu.¹⁴ To mora za teologa zadostovati, ker če bi hotel več, bi sploh prenehal vsak razloček med vero in znanostjo; ostala bi le pomanjkljiva znanost.

S tega stališča je razumljivo, v kakem smislu smatra Skot razne verske resnice, kakor jih našteva prof. Veber, za nedokazljive. V resnici namreč označuje D. Skot v svojem spisu »De primo principio« božjo vsemogočnost, neizmernost, vsepričujočnost, resničnost, pravičnost, usmiljenost ter božjo previdnost kot predmete vere, ki se ne opirajo na naš slepi in omahljivi razum, ampak na sigurno božje razodetje.¹⁵ In v spisu *Theoremata XIV—XVI*, ki pravzaprav tvorijo posebno razpravo *De creditis*, našteva Skot dolgo vrsto tez, katere je pravtako nemogoče dokazati z umstvenimi razlogi. »Ni mogoče dokazati, da je Bog živ. Ni mogoče dokazati, da je Bog moder ali razumen. Ni mogoče dokazati, da ima Bog voljo.

¹² »Dico quod secundum illam rationem scientiae positam in 1. Posteriorum, quae requirit necessitatem objecti, non potest de eis esse scientia... tamen secundum quod accipit Philosophus scientiam 6. Ethic., ut dividitur contra opinionem et suspicionem, bene potest esse scientia, quia est habitus, quo determinate verum dicimus.« Oxon. prol. q. 4, 5. lat., n. 28.

¹³ »Ista scientia est de illis, quibus fides gignitur, defenditur et roboratur.« Oxon. prol. q. 2. lat., n. 8.

¹⁴ »Quilibet Theologus fatetur, quod potest ostendere naturaliter, fidem suam non esse impossibilem nec illa esse impossibilia, quae credimus, dum potest solvere rationes in contrarium, fidem impugnantes; sed quod non est impossibile, est possibile; ergo Theologus potest ostendere per rationem naturalem et probare, omnia credibilia esse possible, ut Deum esse trinum.« Collat. 10, n. 4.

¹⁵ »Praeter praedicta de te, a Philosophis probata, saepe Catholicis te laudant omnipotentem, immensum, ubique praesentem, verum, iustum et misericordem; cunctis creaturis, et specialiter intelligibilibus providentem, quae ad tractatum alium proximum differunt. In hoc quippe tractatu tentavi, quomodo Physica, de te dicta, ratione naturali aliquantulum concluderentur. In sequenti, scilicet in Theorematis ponentur credibilia, quibus, vel ad quorum assensum, ratio captivatur; quae tamen eo sunt Catholicis certiora, quo non intellectui nostro caecutienti, et in pluribus vacillanti, sed tuae solidissimae veritati firmiter innituntur.« De primo principio c. IV, n. 37.

Ni mogoče dokazati, da ima Bog kako notranjo delavnost.¹⁶ Potem zopet: »Ni mogoče dokazati, da je človeška duša neumrjoča.«¹⁷ Kakor neumrjočnosti, tako seve tudi postanka duše potom stvarjenja ni mogoče dokazati.¹⁸ Z naravnim razumom se nadalje ne dá dokazati, da je prvi tvorni vzrok en sam, ali da Bog še sedaj biva.¹⁹ Ne dá se dokazati, da je Bog potreben za ohranjenje ustvarjene narave v biti,²⁰ ali da Bog sodeluje pri delovanju vseh stvari.²¹ Ne dá se dalje dokazati, da je Bog s svojim bistvom povsod pričujoč²² ali da je nesprenemljiv ali nepremakljiv²³ ali da je brez velikosti, brez pritlik, brez bistvenih delov,²⁴ da je notranje (intenzivno) neskončen²⁵ ali da si končno brez protislovja ni možno misliti nič boljšega od njega.²⁶

Na razne načine so skušali razlagati komentatorji Duns Skotove teorije. Tako so nekateri mislili, da Skot tu ne pripoveduje svojega mnenja, ampak navaja le nazore nekaterih svojih sodobnikov, o katerih pa ni maral izreči svoje sodbe. Zopet drugi so trdili, da je Skot pač bil teh nazorov v svoji mladosti, ki jih je v zrelejši dobi spremenil in opustil,²⁷ kakor to dokazuje dejstvo, da marsikaj v svojih drugih poznejših spisih dokazuje z umstvenimi razlogi, o čemer tu trdi, da je nedokazljivo. Po mojem mnenju je nespametno, iskati težav ondi, kjer jih ni. Kdor enkrat pozna Skotove nazore o značnosti strogo kot taki in ve, kakšne zahteve stavi Skot za resnično razviden (evidenten) dokaz, temu je jasno, da je Skot le dosledno tem nazorom povedal svoje mnenje tudi o verskih resnicah. Kdorkoli gre z merilom matematične in absolutno nujne razvidnosti (evidence) na imenovane nauke, mora priti do istih rezultatov kakor D. Skot. To mnenje prevladuje pri starih²⁸ in modernih²⁹ poznavateljih D. Skota.

¹⁶ »Non potest probari Deum esse vivum... Non potest probari Deum esse sapientem vel intelligentem... Non potest probari, Deum esse volentem... Non potest probari Deum habere aliquam operationem momentem in se.« Theorema XIV. n. 1—4. V novejšem času tega spisa Theoremata sploh ne pripisujejo več Duns Skotu, ampak Mavriciju Portskemu. Prim. P. Hieronymus Spettmann O. F. M., Neuere Forschungen zur Franziskanerschule. (Franziskanische Studien X, 1923, p. 99); P. Deodat Marie de Basly O. F. M., Les »Theoremata« de Scot. (Archivum Franciscanum historicum XI, 1918 (p. 1—31).

¹⁷ »Non potest probari animam rationalem esse immortalem.« Ib. n. 18.

¹⁸ II Oxon. d. 17, q. 1, n. 3.

¹⁹ Theor. XV, n. 3.

²⁰ Theor. XVI, n. 5.

²¹ Ib. n. 6. — ²² Ib. n. 7.

²³ Ib. n. 13. — ²⁴ Ib. n. 14, 15, 16.

²⁵ Ib. n. 17.

²⁶ Ib. n. 18.

²⁷ Cfr. Scholia in Theoremata XIV—XVI.

²⁸ Devet jih našteva Scholium I ad Theorema XIV.

²⁹ P. Parthenius Minges O. F. M., Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus. (Forschungen

Da je ta razlaga pravilna, dokazuje izjava Skota samega, ki pravi ob sklepu svojega petnajstega teorema doslovno: »Et accipiatur proba ratiōne naturali necessaria,« kakor sta v resnici obe deli »De primo principio« in »Theoremata« izdelani po matematično deduktivni metodi. Istinitost našega naziranja potrjuje dalje dejstvo, da Skot iste teze, ki jih v svojih delih »De primo principio« in »Theoremata« označuje kot nedokazljive, dokazuje v drugih svojih spisih z umstvenimi razlogi in jih izrecno opisuje kot take, ki jih je možno naravnim potom spoznati.³⁰ Vsak, kdor vsaj površno pogleda način Skotovega dokazovanja pri posameznih verskih resnicah, lahko spozna, da ne rabi za dokaze samo sv. pisma in svetih očetov, ampak tudi, če količkaj možno, umstvene razloge. Kjer, kakor n. pr. pri verskih skrivnostih, ni možno navesti golih umskih razlogov, rabi vsaj takozvana *argumenta convenientiae et persuasionis*. Na več kot enem mestu beremo sledečo in podobne formule: »Hoc probatum est et auctoritate et ratione.«³¹ Izrečno Skot zavrača mnenje nekaterih, kakor da bi se edinost božja ne dala dokazati naravnim potom, ampak le verovati, ter zatrjuje, da se ta resnica dá dokazati tudi z razumom.³² Ravnotako Skot celo želi, naj se dogme kolikor možno naravno razlagajo, in naj se izločijo iz njih vsi nepotrebni nadnaravni momenti. »Etiam in creditis non sunt plura ponenda sine necessitate nec plura miracula quam oportet.«³³ Kako daleč je bil Skot oddaljen od kakršnekoli omejitve razuma ali prevelikega povzdigovanja gole avtoritete, je razvidno iz dejstva, da ponovno očita poganskim modrijanom, da bi lahko dokazali marsikatere resnice, ki jih taje, in da bi istotako lahko dokazali vsaj možnost mnogih stvari, ki jih mi verujemo, oni pa taje.³⁴

zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte B. VII, H. 4, 5.) Paderborn 1908, p. 139; Friedrich Ueberweg — Matthias Baumgartner, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit¹⁰, Berlin 1915, p. 578.

³⁰ Prim. Minges, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus p. 140—203.

³¹ IV. Oxon. d. 43, q. 1, n. 10. Ravno tako n. pr. Quodl. q. 3, n. 14: »Hoc declaratur auctoritate et ratione.« Ali ko govori o svobodni volji človeka, pravi, da se ista potrjuje »non tantum ex fide, sed etiam per rationem naturalem.« IV Oxon. d. 43, q. 2, n. 12.

³² »Sed dicunt aliqui, quod haec conclusio non est demonstrabilis, sed tantum accepta per fidem... Videtur tamen, quod ista veritas possit ratione naturali ostendi.« I Oxon. d. 2, q. 3, n. 2.

³³ IV Oxon. d. 11, q. 3, n. 14.

³⁴ »Multa enim non posuerunt Philosophi, quae tamen possunt cognosci per naturalem rationem; et multa ponunt quae non possunt demonstrari... II Rep. d. 1, q. 3, n. 11. In drugje: »Facile esset probare ipsis Philosophis multas veritates et propositiones, quas ipsi negant, et facile esset eis probare saltem possibilitatem multorum, quae credimus, quae ipsi negant.« I Oxon. d. 42, n. 3.

Iz vsega tega je pač razvidno, da D. Skot nikakor ne ruši harmonije med vero in znanostjo, ampak le radikalneje izpe-ljuje misel, ki jo najdemo že pri sv. Tomažu Akvinskem, ki pravi: »Zelo se je treba varovati, da kdo v prilog verskim resnicam ne prinaša (manjvrednih) dokazov, in sicer iz dveh vzrokov. Prvič zato, ker s tem škoduje vzvišenosti vere, ki presega ves človeški razum, po besedah sv. pisma: Premnoge stvari so ti bile razodete, ki presegajo človeški razum (Sir. 3, 25), reči pa, ki se dajo dokazati, so podvržene človeškemu umu. Drugič pa zato, ker so navadno taki dokazi manj vredni in tako dajejo nevernim priliko, da se nam posmehujejo, češ, kakor da zaradi takih dokazov verujemo.«³⁵ Skot se nad Tomažem jezi ter pravi: »Če so dokazi za verske resnice, ni nevarno jih navajati ne zaradi vernih in ne zaradi nevernih. Ne, kar se tiče vernih, ker katoliški učenjaki, ki so preiskovali verske resnice z umskimi razlogi in ki so skušali razumeti to, kar so verovali, nikakor niso s tem namerjali uničiti zasluženja vere. Da, Avguštin in Anzelm sta bila prepričana, da opravljata zaslužno delo, ko sta skušala razumeti, kar sta verovala po izreku (Iz. 7, 9 po drugem prevodu): »Če ne boste verovali, ne boste razumeli.« Z vero v srcu sta namreč preiskovala, da bi potom umskih razlogov razumela, kar sta verovala... Brez nevarnosti je tudi za neverne, če je možno imeti pravih dokazov. In če ni takih dokazov za verske resnice, so koristni vsaj dokazi, ki kažejo njihovo možnost, da se ne upirajo verskim resnicam, kot bi bile nekaj nemogočega. Nevarno bi bilo seveda za neverne, prinašati sofizme mesto dokazov, ker bi se vera na tak način izpostavljala zasmehovanju. Bolje je namreč priznati, da kake stvari ne vemo, kakor pa zaradi sofizmov domišljevati si, da jih vemo.«³⁶ To posebnost torej ima Skot pred drugimi skolastiki, da razločuje med meta-

³⁵ Quodl. 3, q. 14, a. 31; prim. S. theol. I q. 46, a. 2; q. 32, a. 1.

³⁶ »Si sint rationes aliquae necessariae pro creditis, non est periculum eas adducere nec propter fideles nec propter infideles: Non quantum ad fideles; non enim Doctores Catholici inquirentes veritatem creditorum per rationes, et nitentes intelligere illud quod crediderunt, per hoc intendebant destruere meritum fidei; imo Augustinus et Anselmus crediderunt meritorie laborare, ut intelligerent quod crediderunt secundum illud Isaiae 7 secundum aliam translationem: Nisi credideritis, non intelligetis, Credentes enim inquirebant, ut intelligerent ea, quae crediderunt per rationes... Nec periculosum est quantum ad infideles, si rationes necessariae possunt haberi. Et si non possunt haberi rationes necessariae ad probandum esse factum, scilicet articulum fidei, si tamen haberentur ad probandum possibilitatem facti, etiam utile esset eas adducere contra infidelem, quia per hoc aliquantulum persuaderetur, ne resisteret talibus creditis sicut impossibilibus. Adducere tamen sophismata pro demonstrationibus periculosum esset contra infideles, quia ex hoc exponeretur fides derisioni... Melius est enim ignorantem se scire ignorare quam propter sophismata opinari se scire.« II Oxon. d. 1, q. 3, n. 10. Prim. II Rep. d. 1, q. 4, n. 18.

fizičnimi, strogo stringentnimi dokazi, katerim edino pripisuje značaj stroge znanosti, in pa med takozvanimi moraličnimi dokazi, ki imajo sicer tudi dokazno moč, toda ne sami po sebi, ampak vsled avtoritete, razodetja. Zato, pravi Skot, vera ne more stati v isti vrsti s strogo znanostjo, ker njene premise niso same po sebi razvidne (evidentes) in potemtakem tudi zaključek ne more biti znanstven, sicer bi stala geometrija v isti vrsti z vero.³⁷

3. Ravnotako neosnovana je trditev prof. Vebra, da se pri Skotu in nuce deloma pa celo izrečno pričinja nauk o dvojni resnici. Tekst, na katerega se navadno sklicujejo avtorji, ki mu to očitajo — med njimi ga v svojem Uvodu citira tudi prof. Veber — se nahaja v četrti knjigi Reportata Parisiensia. Ondi razpravlja D. Skot o vprašanju, more li biti narava sama tvorni vzrok vstajenja, in med drugim odgovarja na trditev Aristotelovo: »Vsaki trpni možnosti odgovarja v naravi lastna tvorna možnost,« rekoč: »Drugače se daje na to odgovor po nazorih filozofov, drugače po nazorih teologov. Po naziranju filozofov bi ne bilo povsem resnično, da vsaki trpni naravni možnosti odgovarja kaka naravna tvorna možnost, ker popolna bitja v naravi težijo za tem, da bi imela večjo trpno popolnost, kakor bi jo zamogla imeti s tvorno naravno možnostjo. Toda s tem bi trpna možnost v naravi še nikakor ne bila zastonj, kajti čeprav bi prvotno, po naravnem agensu ne mogla dospeti do deja, bi pa vendar po istem bila zanj usposobljena. To slednje narave nikakor ne ponižuje, ampak jo celo poviša. Vendar bi po nazoru filozofov imenovana trditev bila resnična, če razumemo naravno tvorno možnost za tvorno možnost, ki deluje na naraven način, naj si bo že ustvarjena ali neustvarjena. Po njihovem (filozofov) mnenju namreč Bog enako naravno in z naravno nujnostjo deluje v svojem vzročnem delovanju, kakor agens, ki ima biti šele ustvarjen. Po mnenju teologov pa je stavek, ki trdi, da vsaki naravni trpni možnosti odgovarja naravna tvorna možnost, napačen, kajti narava je v višjih bitjih sposobna za večjo popolnost, kakor je ona, do katere se razteza moč naravne tvorne možnosti. Vendar ta trpna možnost ni zastonj, kajti enako lahko to trpno možnost usposobi za dej naravni, kakor prosti agens, kajti z ozirom na vnanje delovanje ima prosti agens še večjo uspešnost in moč kakor naravni, ker je neskončen, kar naravni agens ni. Imenovano tezo je treba torej tako razumeti, da vsaki trpni naravni možnosti odgovarja kaka

³⁷ »Dico igitur, quod cum fide stare non potest scientia proprie dicta, quia termini non apprehenduntur in particulari sub propriis rationibus, ideo principia non sunt nota ex evidentia rei, et per consequens conclusio non est scientifica; alias tota Geometria et fides starent simul.« III Oxon. d. 24, n. 17

naravna ali prosta možnost, ki isto privede do deja, in v tem smislu soglašam ž njo.³⁸

Kakor je razvidno iz konteksta, gre tu za vprašanje, more li narava biti tvorni vzrok vstajenja, to se pravi, ali more narava sama iz sebe povzročiti vstajenje. D. Skot to zanikava, toda sam si stavi ugovor: Telo ima naravno trpno možnost za vstajenje, ker sta telo in duša po naravi nagnjena in določena za medsebojno združenje in spolnjenje, toda tej naravni trpni možnosti mora odgovarjati naravna tvorna možnost, posebno ker pravi Aristotel na omenjenem mestu, da vsaki trpni možnosti odgovarja tvorna, kar bi ne bilo resnično, če bi narava sama po sebi ne imela tvorne možnosti, da telo vzbudi od mrtvih. K temu pripominja D. Skot, da na ta ugovor drugače odgovarjajo filozofi, drugače teologi. Lahko se reče, da celo pri filozofih teza — da namreč vsaki trpni možnosti odgovarja tvorna — ni povsem ali vsaj splošno resnična, kajti tudi med njimi priznavajo nekateri, da so naravne stvari sposobne za večjo popolnost, kakor jo v resnici dosežejo. Vendar pa je ta stavek resničen pri onih filozofih, ki pod naravno tvorno možnostjo razumejo tako možnost, ki — naj si že bo ustvarjena ali ne — deluje na naraven način, to se pravi tako, da nujno ali z notranjo nujnostjo deluje, da ne more drugače ali kaj drugega delati, kakor dejansko dela. Kajti po mnenju mnogih nekrščanskih filozofov tudi Bog deluje na naraven način, vsled notranje nujnosti in ne svobodno in ne drugače, kakor naravne stvari, ki jih sam ustvarja. V tem slučaju je seve trditev nedvomno resnična. Napačna pa je za vsakega teologa. Po njihovem naziranju namreč stvari, ki delujejo na-

³⁸ »Et cum probat cuilibet potentiae passivae correspondet propria potentia activa in natura 2. de Anima. Dico quod aliter huic respondetur secundum Philosophos, et aliter secundum Theologos. Apud Philosophos non esset simpliciter verum quod cuilibet potentiae passivae naturali correspondeat aliqua potentia activa naturalis, quia entia perfecta in natura ordinantur ad maiorem perfectionem passivam habendam, quam in eis possit esse per potentiam activam naturalem. Nec propter hoc est potentia passiva frustra in natura, quia etsi per agens naturale non possit principaliter ad actum pervenire, potest tamen per ipsum dispositio ad talem actum induci; nec hoc vilificat naturam, sed magis dignificat eam, sicut patet in libro primo, ubi de hac re actum est. Tamen apud Philosophos est propositio vera accipiendo potentiam activam naturalem pro potentia activa, modo naturali agente, sive sit creata, sive increata, quia secundum eos, ita causat Deus naturaliter, et necessitate naturali in suo ordine causandi sicut agens creandum. Secundum Theologos illa propositio est falsa, quae dicit quod cuilibet potentiae passivae naturali correspondet potentia activa naturalis, quia maioris perfectionis est natura capax in superioribus entibus, quam sit illa, ad quam solum extenditur virtus potentiae activae naturalis; nec tamen illa potentia passiva est frustra, quia aequae potest illa potentia passiva reduci ad actum per agens liberum quam per agens naturale, quia in comparatione ad extra agens liberum est maioris efficaciae et virtutis quam agens naturale. Debet igitur sic illa propositio intelligi, quod cuilibet potentiae passivae naturali correspondet aliqua potentia naturalis, vel libera reducens ipsam ad actum: et hoc concedo.« IV Rep. d. 43, q. 3, n. 18.

ravno ali nujno vsled božje vsemogočnosti — ki deluje svobodno — morejo biti povišane v veliko višjo popolnost, kakor si jo morejo same dati. Glede na to popolnost se nahajajo vsaj v takozvani pokornostni (*potentia oboedientiali*) možnosti, kakor to D. Skot razlaga v prvi knjigi citiranega komentarja.³⁹

D. Skot torej nikakor ne trdi, da more biti kaka teza resnična za filozofa in napačna za teologa, ampak trdi le, da vlada glede božje zmožnosti in načina delovanja nasprotstvo med teologi in nekaterimi starimi nekrščanskimi filozofi. To našo razlago potrjuje Skot na drugem mestu v svojem prvem komentarju⁴⁰ k Lombardovim sentencam, kjer stavi isto vprašanje, more li narava biti tvorni vzrok vstajenja; stavi si isti ugovor in ga na še jasnejši način reši kakor tu, tako da je vsako tozadevno nespornost glede Skota izključeno.

Res je sicer, da Skot tako kakor na imenovanih dveh mestih, tudi drugače večkrat stavi antitezo med teologi in filozofi ali tudi med filozofi in katoličani. Toda teh filozofov ne smemo zamenjati s filozofi sploh ali s filozofijo samo na sebi. Antiteza ne obstoji v nasprotstvu med teologijo in filozofijo, ampak le med nauki teologov in tedaj najbolj znanih in visoko spoštovanih nekrščanskih filozofov, kakor so bili Aristotel, Avicenna, Averroes itd. Navidezno, pa tudi le navidezno res je tudi, kar nekateri kakor n. pr. Willmann⁴¹ očitajo Skotu, češ da graja tiste, ki mešajo teologijo s filozofijo in tako ne dopadejo ne enim ne drugim.⁴² Iz vseh inkriminiranih mest je jasno razvidno, da Skot nikakor ne graja rabe resnične filozofije za rešitev teoloških vprašanj, pač pa graja napačno rabo⁴³ in uvajanje napačnih filozofskih načel v bogoslovno znanost.⁴⁴ Da Skot

³⁹ Prim. I Rep. d. 5, q. 2, n. 13 ad 3.

⁴⁰ »Dico, quod non est aliqua potentia passiva, cui non respondeat potentia activa in natura, ne ponatur passiva frustra; sed diversimode ponitur illa activa in natura secundum Philosophos et Theologos. Stricte enim accipiendo naturam activam pro natura creata, quia Aristoteles ponit intellectum immediate induci a Deo... non cuilibet potentiae passivae correspondet propria activa in natura; sed accipiendo naturam pro agente naturali necessitate, sic Philosophus diceret, esse potentiam activam in natura, quia primam causam agentem naturam necessitate in istud passum. Sed Theologi negant etiam, in natura esse potentiam activam isto modo, quia primum dicunt agere in istud non naturali necessitate sed libere; et tunc secundum eos, cum dicitur: correspondet aliqua activa in natura, natura debet ibi accipi communiter ad totum ens. Nec etiam ipsi ponunt magis frustra aliquid in esse, quam Philosophus, quia aequè potest potentia passiva reduci ad actum, si reducat non ab agente creato, sed increato, nec naturaliter activo, sed libere, sicut si ab agente alio modo poneretur reduci.« IV Oxon. d. 43, q. 3, n. 23.

⁴¹ Otto Willmann, Geschichte des Idealismus II. B., Braunschweig 1896, p. 506.

⁴² II Oxon. d. 3, q. 7, n. 6; IV Rep. d. 49, q. 5, n. 6.

⁴³ II Oxon. d. 3, q. 7, n. 6; Oxon. prol. q. 4, n. 25.

⁴⁴ IV Rep. d. 49, q. 5, n. 6.

nikakor ne namerava grajati uporabljanje filozofije v bogoslovju, je povsem vidno že iz tega, ker jo celo sam hvali in priporoča.⁴⁵ Nikjer pa v Skotovih delih ni možno najti nasprotstva med teologijo in filozofijo ali krajše nauka v dvojni resnici, kakor trdijo prof. Veber in drugi.

4. Z ozirom na kritični duh, ki veje po vseh spisih D. Skota in katerega je uporabljal do svojih prednikov in vseh sodobnih pisateljev, so razni avtorji, med njimi tudi prof. Veber, mnenja, da je bil Skot Kant 13. stoletja in da stoji s Tomažem Akvinskim v istem razmerju kakor Kant z Leibnizom. Dejstvo je, da Skot ni slepo sprejel vseh trditev in dokazov, ki so mu jih predniki zapustili, ampak je s kritičnim očesom preiskoval, ali res drže, ter prostodušno odkril vse njih pomanjkljivosti in slabosti. Toda to Skotu ni v sramoto, ampak le v čast. V ravnokar izrečenem smislu velja primera Skota s Kantom. Nikakor pa ne velja, če gremo dalje in primerjamo Skotovo in Kantovo spoznavno teorijo. Res je sicer, da govori Skot o primatu volje napram razumu, toda to nima prav nič skupnega s primatom praktičnega razuma ali s takomenovanim kategoričnim imperativom Kantovim. Pomen primata volje se razteza pri Skotu na dušeslovje, bogoslovje in etiko, nikakor pa ne na spoznavno teorijo. V kakem smislu D. Skot govori o teologiji kot praktični vedi, o tem morda drugič več, za sedaj se hočem omejiti le na njegovo naziranje o filozofičnem spoznanju. Že iz tega bo jasno vsakemu, da je bil Skot vse drugo prej kakor pa skeptik v Kantovem smislu.

Predvsem Skot odločno zagovarja tezo, da more človek naravno, potem svojih čutnih in umskih zmožnosti, in sicer po njih samih priti do gotovega in nezmotljivega spoznanja stvari. V posebni kvestiji,⁴⁶ naperjeni proti Henriku Gentskemu, preiskuje Skot, more li človek v sedanjem življenju spoznati kako gotovo resnico brez posebnega razsvetljenja neustvarjene luči, t. j. Boga. Najprej si stavi sam ugovore, katere obenem z razlogi Henrikovimi zavrne, ter končno s trojnim dokazom utemeljuje svoje naziranje, da je možno gotovo in sigurno spoznanje, četudi bi se vsi čuti varali.

Najprej razpravlja o tem, da je možno doseči sigurno spoznanje iz prvih načel, ki so že sama po sebi znana, in iz zaključkov, ki se s silogizmom iz njih izvedejo.⁴⁷

⁴⁵ »Si sciat quis exponere Scripturam et conclusiones explicare et contraria solvere, talis potest esse maior in ecclesia... Si autem exponit per alias scientias, ad quod ultimo devenerunt Doctores immiscendo Philosophiam Scripturae Sacrae, quod sine dubio multum valet... III Oxon. d. 24, n. 16. Prim. Minges, Verhältniß zw. Glauben u. Wissen... nach Duns Scotus p. 30—42.

⁴⁶ I Oxon. d. 3, q. 4; »Utrum aliqua veritas certa et sincera cognosci possit naturaliter ab intellectu viatoris absque speciali illustratione lucis increatae?«

⁴⁷ I Oxon. d. 3, q. 4, n. 7.

»Ker ima vsak nezmotljivo gotovost o prvih načelih in je nadalje vsakemu že po naravi razvidna oblika popolnega silogizma... in pa ker je spoznanje zaključka odvisno le od razvidnosti načel in iz razvidnosti silogističnega dokazovanja, zato more vsakdo že po naravi spoznati katerikoli dokazljivi zaključek, ki sledi iz premis, ki so same po sebi znane.«⁴⁸ Nato Skot sam sebi ugovarja, rekoč: Kaj pa, če bi se čuti varali glede vseh pojmov? Na to odgovarja: Kar se tiče spoznanja prvih načel, ga čuti niso povzročili, ampak so bili le nekaka prilika za to, ker razum ne more imeti spoznanja, če ga ni prejel potom čutov. Ko je pa enkrat prišel do spoznanja prvih načel, tedaj lahko razum z lastno močjo in z močjo pojmov pritrди zaključkom brez ozira na čute. Tako bi n. pr. pritrđil aksiomu: celota je večja kakor del, če bi nas varali tudi vsi čuti. »Da, če bi bili tudi vsi čuti v zmoti, od katerih smo prejeli take pojme, ali če bi nas nekateri čuti varali in drugi ne, kar bi bilo še bolj varljivo, bi se vendar razum glede takih načel ne mogel varati, ker bi imel na razpolago pojme, ki bi bili vzrok resnice« itd.⁴⁹

Glede predmetov, ki jih spoznamo po izkušnjah, pravi D. Skot: čeprav nimamo izkušnje o vseh posameznih, ampak le o več predmetih, in tudi ne, da se vselej tako vrši, ampak le, da se je večkrat tako zgodilo, bi vendar nezmotljivo vedeli, da se tako vrši vedno in pri vseh, ker nam počiva v duši načelo: karkoli se dogodi v več predmetih od nesvobodnega vzroka, je naraven učinek onega vzroka.⁵⁰

Izvestno spoznanje imamo po nauku Skota tudi o naših dejanjih, in sicer o mnogih tako izvestno, kakor o prvih principih, n. pr. da bedimo, da razumemo, da slišimo itd. To so dejanja, ki so v naši oblasti, ki so tako sama po sebi znana kakor princip dokaza. Lahko se varamo glede predmeta in drugih reči, toda glede dejstva, da vidimo, je prevara izključena.⁵¹

Tudi čutno spoznanje nam more dati gotovost, ker je lahko prevare enega čuta popraviti s pomočjo razuma z

⁴⁸ »Igitur cum quique habeat certitudinem infallibilem de principiis primis, et ulterius cuilibet est naturaliter evidens forma syllogismi perfecti... Scientia autem conclusionis non dependet nisi ex evidentia principiorum et ex evidentia syllogisticae illationis; igitur cuilibet naturaliter scita potest esse quaecumque conclusio demonstrabilis ex praemissis per se notis.« I Oxon. d. 3, q. 4, n. 5.

⁴⁹ »Imo dico quod si omnes sensus essent falsi, a quibus accipiuntur tales termini, vel quod plus est ad deceptionem, aliqui sensus essent falsi et aliqui sensus veri, intellectus circa talia principia non deciperetur, quia semper haberet apud se terminos, qui essent causa veritatis.« I Oxon. d. 3, q. 4, n. 8.

⁵⁰ Ib. n. 9.

⁵¹ Ib. n. 10.

drugimi čuti. Razum ima n. pr. načelo: Nobena trda stvar se ne prelomi ob stiku s kako mehkejšo, ki se ji uda. Tako recimo zmotno sodbo o zlomljeni palici, ki jo držim v vodi, lahko popravi čut tipa, ki konstatira, da je cela itd.⁵²

Ravno tako nas opominja, naj z gotovostjo verujemo a vtoriteti drugih, ker bi bilo drugače uničeno vsako družabno življenje. Ako ne smeš verovati nikomur o prigodnih stvareh (ki morejo biti in ne biti), ki jih nisi videl, potem ne smeš verovati, da je svet pred teboj eksistiral, da je kak kraj na svetu, če ti nisi bil ondi, ne smeš verovati, da je ta mož tvoj oče in ona žena tvoja mati, in taka nevernost bi uničila vsako družabno življenje. Če že torej hočeš verovati kakemu človeku o prigodnih stvareh, ki ti niso in niti so bile razvidne, koliko bolj moraš verovati skupnosti, ali onim, ki jih potrdi vsa skupnost.⁵³

Kljub temu pa, da Skot marsikaj odtegne razumu kot nedokazljivo, kakor smo že prej omenili, vendar iz tega ne smemo sklepati, da skuša morda obseg potom razuma spoznanih reči omejiti. Ravno nasprotno. »Vsaka umska sila more razumeti neskončno, ker more razumeti vse, kar je umljivo.«⁵⁴ »Vsak razum ima za predmet celo bitje in tako ne najde počitka v vsaki podstati ali bitju, ampak le v najboljšem bitju.«⁵⁵ Izrečno zametava D. Skot rek: »Nima dokazne moči, kar ne prepriča vsakega razuma, dokaz mora vsak razum prepričati, češ, da to ne velja, ker bi drugače tudi v geometriji ne bilo dokaza, ker ga ni, ki bi prepričal vsak razum.«⁵⁶

Duns Skot torej nikakor ni skeptik, in krivično je v tem smislu primerjati ga s Kantom. Res je sicer razdril in uničil marsikak dokaz svojih prednikov, pa ne morda iz gole želje po razdiranju, ampak da bi ga nadomestil z drugim boljšim. Temelj njegovih raziskavanj ni skepsa, ampak ideal znanstva, ki zahteva za razum meje najstrožje znanosti.

⁵² Ib. n. 11.

⁵³ Oxon. prol. q. 2, n. 6.

⁵⁴ »Quaelibet intelligentia potest intelligere infinita, quia omne intelligibile.« I Oxon. d. 8, q. 2, n. 2.

⁵⁵ »Omnis enim intellectus habet pro objecto totum ens, et sic non quietatur in quacumque substantia vel ente, sed solum in ente optimo.« IV Oxon. d. 49, q. 8, n. 7.

⁵⁶ »Illa non est demonstratio, quia non cogit omnem intellectum, at demonstratio debet omnem intellectum cogere. Sed illud non valet, quia tunc sequitur, quod nulla esset demonstratio in Geometria; nulla enim est, quae cogit omnem intellectum.« II Rep. d. 1, q. 4, n. 12. Prim. Minges, Verhältniß zv. Theologie und Philosophie nach D. Sk. p. 42—77, 118—121. Bertoni, P. Alexandre, O.F.M., Le bienheureux Jean Duns Scot, Levanto 1917, p. 137—141. Fr. Raymond, O. M. C., La philosophie critique de Duns Scot et le criticisme de Kant (Etudes Franciscaines. XXII (1909) p. 117—137.

Glede »najresnejših historikov filozofije«, ki jih navaja prof. Veber v utemeljitvi svoje trditve, da stoji Skot v podobnem razmerju s Tomažem Akvinskim kakor Kant z Leibnizom, naj omenim le, da stoji Baumgartner,⁵⁷ ki ga omenja na prvem mestu, povsem na našem stališču glede pojmovanja o Skotu, ko pravi izrečno: »Sie (die Parallele zwischen Duns Scotus und Kant) würde aber schief und direkt falsch werden, wenn man sie weiter führen und Scotus im Sinne Kants des Skeptizismus gegenüber den Gottesbeweisen und der Metaphysik überhaupt zeihen würde.« To bi bil moral g. profesor omeniti, ker bi drugače kdo utegnil misliti, da stoji Baumgartner na istem stališču kot ostali omenjeni historiki. Deussen⁵⁸ n. pr. očita Skotu »dalekosežen filozofski skepticizem«, Vorländer⁵⁹ nauk o dvojni resnici, kar sklepa iz Skotove antiteze »philosophi et catholici«, Windelband⁶⁰ mu pripisuje ločitev filozofije in teologije namesto medsebojnega spolnjenja ter seve tudi nauk o dvojni resnici, po Willmannu⁶¹ pa Skot graja mešanje teologije in filozofije, ki na tak način ne more ustreči ne teologom ne filozofom, ter dvomi, če je teologija sploh znanost. Koliko so ti očitki vredni, je jasno iz pričujoče razprave. Glede teh historikov, h katerim lahko prištejemo še prof. Vebra, ne morem reči drugega kakor to, da o Skotu in njegovem nauku večkrat pišejo ljudje, ki so Skota komaj v rokah imeli, kaj šele temeljito študirali. Želeti bi bilo tudi njim vsaj glede pojmovanja o Skotu, nekoliko Skotovega kritičnega duha.

⁵⁷ Ueberweg-Baumgartner, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit¹⁰, Berlin 1915, p. 577. Če se morda g. profesor ozira na kako starejšo izdajo, bi bil moral to povedati.

⁵⁸ Deussen Paul, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, II. B., II. Abt.², Leipzig 1919, p. 445.

⁵⁹ Vorländer Karl, Geschichte der Philosophie, I. B.⁵, Leipzig 1919, p. 271.

⁶⁰ Windelband Wilhelm, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,⁷ Tübingen 1916, p. 269 sl.

⁶¹ Willmann Otto, Geschichte des Idealismus, II. B., Braunschweig 1896, p. 506.

Prispevki za dušno pastirstvo.

Nekaj o popolnosti v svetu in v samostanu.

1. Prej ko govorimo o popolnosti, si moramo biti na jasnem o pojmu »svetá«, ker ni kmalu izraza v nabožni literaturi, o katerem bi se toliko govorilo in o katerem precejšen del čitateljev ne zna, kaj prav za prav pomeni.

Svet je slovenski izraz za biblični *κόσμος* lat. mundus. Svetopisemski pisatelji rabijo to besedo v različnem pomenu, ki ga moramo radi tega za ta svoj članek najprej določiti. Značilno za uporabo te besede je mesto Jan. 1, 10: »Na svetu je bil in svet je po njem ustvarjen in svet ga ni spoznal.« V prvem in drugem delu verza je »svet« vox neutra, ali še več: stvarstvo, ki razodeva vsemogočnost Besede božje, katera je tudi luč tega svetá (Jan. 12, 46). Kot stvar božja svet kajpada ne more biti zlo. V kolikor se ta stvor, ali bolje rečeno na njem bivajoča umna bitja drže zakonov, ki jim jih je dal njihov začetnik, ne more pomèniti »svet« nič slabega, marveč samo nekaj dobrega. Izmed teh bitij se jih je veliko odtujilo duhovni postavi ter se vdalo materialističnemu svetovnemu naziranju, ki je v nasprotstvu z lučjo tega sveta; in te nasprotnike ima pred očmi evangelist Janez v tretjem delu verza: »im dritten Versteile ist der Ausdruck (»Welt«) nach johanneischem Sprachgebrauche Bezeichnung der von Gott abgekehrten, in ihrem Sinnen und Tun der sündhaften Lust zugekehrten Menschheit.«¹ Iz tega je jasno, da moramo v bibličnih knjigah pri posameznih verzih vedno preiskati, ali rabi hagiograf besedo »mundus« v indiferentnem, ozir. v dobrem pomenu. Isto velja o besedi »saeculum«, ki igra pri sv. Pavlu slinčo vlogo kakor »mundus« pri Janezu. Kvečjemu bi lahko rekli, da vidi Janez v *κόσμος* bolj materialistično miselnost, dočim bi pomenil pavlinski² *αἰών* bolj človeško spremenljivost in vrtoглаvost. Praktično pomenita isto. Važno pa je, da ne zahteva ne joanejska ne pavlinska ideologija, da bi vernik šel iz tega sveta, temveč računa z dejstvom, da tudi Kristusov učenec mora bivati na tem svetu. »Ne prosim, da bi jih vzel z sveta, temveč, da bi jih varoval hudega,« moli Zveličar (Jan. 17, 15) in Pavel zahteva, naj živimo sôbríe et iuste et pié in hoc saeculo (*ἐν τῷ νῦν αἰῶνι* Tit. 2, 12).

Potemtakem pomeni biblični »svet« ljudi, prebivajoče na tej zemlji, zlasti v kolikor so nagnjeni k hudemu.

2. Povsem drugačen pomen pa je zadobil izraz »saeculum« v kanonistični terminologiji. Članí cerkveno priznanih organi-

¹ F. X. Pözl, Kurzgefasster Kommentar z. Ev. d. hl. Joh.³, Graz und Wien 1914, 13.

² Sicer pa govori tudi sv. Pavel o *κοσμοκαὶ ἀποθνήσκει* Tit. 2, 12.

zacij, ki se zaobljubijo, da bodo držali razen splošno obveznih etičnih in cerkvenih zakonov še tri evangeljske svete v smislu posebnih zanje veljavnih pravil, so se imenovali religiosi ali (sacerdotes) »regulares«. Temu nasproti pa se imenujejo one kultne osebe, ki nimajo takih zaobljub, clerici ali sacerdotes »saeculares«; ta izraz se je vdomačil v vseh živih jezikih, saj govorimo tudi v slovenščini o »svetnih« duhovnikih (Weltpriester), kar pa seveda ne pomeni nikakor posvetnega mišljenja, kakor bi bilo tudi z druge strani smešno in naravno farizaično, če bi kdo hotel sklepati iz lepega izraza »duhovnik« (»Geistlicher«), da je duhovno čuvstvovanje in mišljenje izključna predpravica klerikov.

Liturgija rabi izraz »saecularis« za laiški poklic: licet vobis pro arbitrio ad »saecularia vota« transire (Ordin. Subdiaconi), kar je naravno nekaj drugega nego »saecularia desideria«, ki jih graja sv. Pavel (Tit. 2, 12).

Iz tega sledi, da mora biti vsaka nabožna knjiga v rabi besede »saecularis«, ali ko govori o »svetu«, zelo precizna in — previdna.

3. Za naš predmet je važno, da poudarimo: v s a k v e r n i k , bodisi »in saeculo« ali pa »in religione«, je poklican k p o p o l n o s t i : »Christianum dico, perfectum dico« (Ambros. in ps. 118 exp. sermo 12, PL 15, 1379). Prenehati mora ono čudno naziranje mnogih laiških vernikov, kakor da bi bile samo osebe duhovniškega značaja dolžne stremeti po višji popolnosti; prenehati pa mora tudi ono naivno mnenje, da je višja popolnost le zadeva personarum regularium in ne tudi sacerdotum saecularium.

4. O vprašanju, v čem je popolnost, se mnogo govori in piše, čeprav je po mojem prepričanju odgovor silno lahek: popolnost je v tem, da izvršujemo postavo, ki nam je dana³; atqui najvišja postava v krščanstvu je l j u b e z e n , torej popoln je človek, ki ima ljubezen. Ta stavek se zdi čitatelju znabití jasen kakor beli dan, toda naj le skuša povprašati razne pobožne osebe vseh kategorij in poklicev, kaj je popolnost, pa se bo prepričal, kako redko znajo ljudje odgovoriti na to vprašanje.

Zato naj bo odgovor pribit tukaj z lapidarnimi Tomaževimi besedami: »Per se et essentialiter consistit perfectio christianae vitae in caritate« (2 II, q. 184, a. 3 corp.).

Ta ljubezen je tako važna, da brez nje vse druge kreposti, oziroma krepostni čini, izgublajo veljavo: caritas, sine qua virtutes caeterae non reputantur esse virtutes (Hieronym. in ep. ad Gal. I. 3, c. 5. PL 26, 418).

Predmet te ljubezni mora biti v prvi vrsti B o g , bodisi da ga motrimo kot a b s o l u t n o popolnost, bodisi kot n a š e najvišje dobro; Kristus hoče, da se koncentrirajo vse višje in nižje moči v človeku na e n s a m čin, na čin ljubezni do Boga: srce, duša, um in vse druge moči se morajo strniti harmonično v dejanje te ljubezni

³ Illi perfecti, qui legem implent. Augustin. enarr. in ps. 132 n. 9. PL 37, 1734.

(prim. Luk. 10, 27). Kjer ni prave ljubezni do Boga, tam ne more sploh biti govora o popolnosti, pa naj bi kdo delal naravnost čudeže: »Videatis sine illa (scil. caritate) nihil vos esse, etsi baptismum et fidem teneatis et per illam etiam montem transferre possitis« (Augustin. contra litt. Petiliani l. 2, c. 77. PL 43, 312).

Ta ljubezen pa ni morda kak nasvet, marveč prva in največja zapoved.

5. Ker pa človek ne živi samo v odnosu do Boga, marveč tudi do stvari, nastane vprašanje, ali mora ljubiti tudi stvari; to vprašanje je rešeno v evangelijskem nauku: »Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe.« Iz tega je jasno, da moremo ljubiti le osebo (to je: razumno bitje), kajti o ljubezni do drugih vidnih, toda nemih stvari (n. pr. živali) Kristus ne govori; do takih stvari imamo lahko sočutje, ki ga tudi sv. pismo priporoča, predmet prave ljubezni pa ne morejo biti. S tem je tudi podano stališče krščanske etike do takozvane zoofilije. Potemtakem lahko naštevamo s sv. Avguštinom štiri predmete ljubezni: »Quatuor sunt diligenda; unum, quod supra nos est, Deus; alterum, quod nos sumus; tertium, quod juxta nos est, scilicet proximus; quartum, quod infra nos est, scilicet proprium corpus« (Augustin., De doctr. christ. 23 PL 34, 27).

Izvrševanje te četverne ljubezni je — popolnost.

6. Ljubiti moremo Boga na dva načina: radi njega ali radi sebe. Lepša je ljubezen, v kateri duša ljubi Boga radi njegove absolutne popolnosti, ne da bi iskala pri tem svoje lastne koristi; da so deji take ljubezni ne samo možni, marveč zaukazani, sledi iz poudarka, s katerim objavlja Kristus prvo in največjo zapoved. Nemožno pa je, da bi duša kar stalno tako počivala v Bogu, da bi nikoli ne iskala svoje blaženosti, marveč edino le Boga, tako da bi bila nedostopna za motive upanja in strahu. Tak »amor Dei purissimus«, ki ga je terjal nekaj časa tudi sloviti Fénelon, je psihologični nestvor. Cerkev je radi tega obsodila med drugimi zmotami Fénelonovimi tudi sledeče stavke: »Datur habitualis status amoris Dei, qui est caritas pura et sine ulla admixtione motivi proprii interesse. Neque timor poenarum, neque desiderium remunerationum habent amplius in eo partem« (Denz.-Bannw.¹² n. 1327). »In statu sanctae indifferentiae nihil nobis, omnia Deo volumus« (ibid. n. 1331). »Purus amor ipse constituit totam vitam interiorem« (ibid. n. 1349).

7. Človek pač ne more dolgo misliti na Boga in njegovo dobroto ter lepoto, ne da bi pri tem zaželel biti tudi deležen njegove blaženosti. Kdor misli, da ni tako, ta pozablja na samoljubje, ki je duši prirojeno; izreke nekaterih svetnikov⁴, ki navidezno nasprotujejo temu stavku, je treba tolmačiti kot izredne trenutke duhovnega poleta ali pa razlagati jih cum grano salis.

Da se da lepo združiti popolna in nepopolna ljubezen, je splošno priznan nauk, ki ga izraža sv. Avguštin v duhovitem stavku: »Si

⁴ Prim. molitev sv. Frančiška Ksav.: »Non amo te, ut salves me, aut quia non amantes te aeterno punis igne.«

amas, gratis ama; si vere amas, ipse sit merces, quem amas« (sermo 165 n. 4. PL 38, 905).

Tu pa bi rad omenil, da nas ljubezen sicer združuje z Bogom, toda ta združitev v sedanjem redu ne more biti vedno aktualna. Osebam, ki se pritožujejo, da niso pri vseh dejanjih mislile na Boga, naj služi v tolažbo beseda sv. Tomaža Akvinskega: »Status praesentis vitae non patitur, ut homo semper actu feratur in Deum« (2 II, q. 184, a. 2 ad 3). Idealna združitev, po kateri nekatere duše (vsaj v besedah) tako hrepene, je pridržana drugemu življenju: »Actualiter semper ferri in Deum est perfectio patriae, quae non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est, propter humanae vitae infirmitatem, semper actu cogitare de Deo et moveri dilectione ad ipsum (2 II, q. 24, a. 8 corp.).

8. Kako pa pokaže človek in concreto, da ljubi Boga, oziroma odkod more spoznati, da je njegov duh na pravi poti? Iz soglasja z božjo voljo. Med človekom in Bogom mora vladati harmonija; to pa moremo doseči le tedaj, ako podredimo svojo končno voljo njegovi neskončni volji: »Rectitudinem spiritualem acquirit homo per hoc, quod subicit suam voluntatem Deo« (2 II, q. 183, a. 1, 1^a). Raditega so mnogi pobožni čini, miloščine, razne molitve itd. precej brezpomembne, ako človek ne zna reči z vsem srcem s Kristusom na Oljiski gori: »Ne moja, temveč tvoja volja se zgodi« (Luk. 22, 42). To je misel, ki bi jo morali prav krepko naglasiti, ko govorimo o popolnosti; da bi nam verniki ne istovetili popolnosti z udeležbo pri kaki procesiji, ki sploh ni obvezna! Ljubezen se kaže v izvrševanju postave; kdor te ne izvršuje, ne ljubi: »Profecto, qui non custodit mandata, non diligit« (August. in ev. Joann. tr. 72, c. 14, n. 2. PL 34, 1823).

Zato proglašata tudi Kristus, da je prišel z nebes, ne da bi delal svojo voljo, temveč voljo njega, ki ga je poslal (Jan. 6, 38). Vernik, ki hoče biti popoln, pa mora biti Kristusu sličen. Seveda ima ta sličnost z našim vzorom razne stopnje; kakor nam nudijo razne podobe istega kralja večjo ali manjšo sličnost z originalom, tako je tudi med verniki v njih podobnosti s Kristusom. Moralisti razlikujejo bistveno tri stopnje ljubezni: »secundum diversa studia, ad quae homo perducitur per caritatis augmentum«: a) prva stopnja, »amor incipientium«, zahteva »recedere a malo«, torej varovati se smrtnega greha; ta stopnja je obvezna za vse kristjane; b) druga stopnja vsebuje napredek v dobrem, »quod in bono proficiat« in c) tretja, da se duša združi z Bogom ter poglobi v njega, »ut Deo inhaereat et eo fruatur« (2 II, q. 24, a. 9). Teh stopenj pa ne smemo razlikovati strogo matematično, marveč pojmovati jih kot neke glavne tipe popolnosti; prav lahko ima isti človek znake dveh stopenj.

9. Če smo rekli, da je prva stopnja popolnosti za vse obvezna, smo s tem povedali splošni nauk bogoslovcev, za kateriga ni treba posebnih dokazov. Kdor nima toliko ljubezni do Boga, da bi se varoval smrtnega greha, je pač mrtev: »Qui non diligit, manet in morte.« Nekoliko težje pa je vprašanje, v čem je druga stopnja

popolnosti ali popolnost onih ljudi, ki jih imenujemo »proficientes«. Sv. Tomaž odgovarja: »Ad hoc principaliter intendunt, ut in eis caritas per augmentum roboretur (2 II, q. 24, a. 9 corp.). Druga stopnja zahteva tedaj, da se v ljubezni utrdimo. K temu spada en negativni in en pozitivni moment.

Negativni moment je v tem, da se varujemo po možnosti malih grehov. Tu bi pa rad opozoril, da je nemogoče vzdržati se vseh malih grehov, kajti taki grehi so spontani izrastek naše sedanje slabotne narave: »Peccata venialia consequuntur ex infirmitate praesentis vitae (2 II, q. 184, a. 2, ad 2).

Lahko (in to je treba vernikom zelo priporočati) se obranimo tega ali onega malega greha, vseh pa se ne bomo nikoli. To dejstvo moramo upoštevati zlasti pri duhovnih vajah, da bi v svojih zadevnih predavanjih preveč ne napeli duhovne strune in dosegi ravno nasproten učinek, nego smo nameravali: računamo s prirojeno človeško šibkostjo, in ko stavimo vernikom zahteve duhovnega življenja, si mislimo: »Non potestis portare modo« (Jan. 16, 12). Vsekakor naj vsak »proficiens« skuša premagati poželjivost, ki se toliko upira duhu: »Hoc debet conari omnis, qui tendit ad perfectionem, ut et ipsa concupiscentia, cui non dantur ad obediendum membra, quotidie in proficiente minuatur (Augustin. in ev. Joann tr. 41, 8, 12. PL 34, 1699). S tem smo prešli k pozitivnemu momentu druge stopnje.

Popolnost namreč ne zahteva, da zgolj rušimo (grehe), marveč da tudi zidamo (kreposti). Vsak človek ima prirojeno nagnjenje do kake kreposti; ta do usmiljenja, oni do pravičnosti, tretji do resničnosti itd. Taka nagnjenja je treba gojiti kakor cvetlice na vrtu, da se more vsaka razviti do svoje specifične lepote. Moramo skrbeti za to, da pridobimo v krščanskem življenju tudi »strokovnjake«, in sicer v raznih krepostih. Nikar pa ne nalagajmo vseh kreposti eni osebi: non possunt portare, in neuspeh nas bo razočaral. Entuziazem, s katerim sklene kaka duša svoje duhovne vaje, jo res zavaja k visokemu poletu, toda kmalu se prepriča, da so njene psihične peruti za tak polet prešibke; zato je dobro, ako duhovni voditelj omeji tak entuziazem v eno ozko strugo, z drugimi besedami, da jo navaja k izvrševanju ene kreposti, na katero naj proficiens osredotoči svoje delovanje; tako se oblikujejo svetniki.

10. Vrhunec popolnosti doseže vernik v tretji stopnji; sem spadajo oni, »qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo« (cfr. Phil. 1, 23). Seveda si to stopnjo težko predstavljamo brez druge stopnje, zakaj tudi v višavah duhovnega življenja ostane borba zoper poželjivost in trudapolno delo za krepost. Tudi svetnik mora napredovati v svetosti, opominja veliki mistik Nove zaveze: »sanctus sanctificetur adhuc« (Apc. 22, 11); tudi svetnik mora rasti naprej »in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi« (Eph. 4, 13); mora biti sličen ognju, ki teži vedno navzgor: »Ignis, quamdiu manet, semper ascendit« (2 II, q. 24, a. 10). Ustaviti se bi pomenilo nazadovati: »Quantumcumque hic vixerimus, quantumcumque hic profecerimus, nemo dicat: sufficit mihi; justus sum. Qui dixerit, remansit in via,

non novit pervenire. Ubi dixerit, Sufficit, ibi haesit« (August. enarr. in ps. 69. PL 36, 873). Čim bolj je kdo podoben Kristusu, toliko popolnejši je; seveda pa je tudi tukaj velika razlika med posameznimi verniki glede intenzivnosti svetosti; lahko rečemo že na tem svetu: »Stella a stella differt in claritate« (1 Cor 15, 41).

11. Če govorimo o popolnosti, je potrebno, da omenimo tudi razna sredstva, ki pospešujejo popolnost, ter opozorimo na nevarnosti, v katere človek lahko pade, ko uporablja ta sredstva.

Razen splošnih sredstev, ki so potrebna vsakemu verniku, n. pr. samozatajevanje, molitev, post, miloščina, moramo poudariti posebno evanĝeljske svete. To so visoke etične ideje, ki z ene strani silno spoštujejo človeško svobodo, z druge strani pa dajo verniku možnost, da se dvigne nad nivô navadne popolnosti.

Ni moj namen, da opišem podrobno, kako koristni so posamezni sveti, marveč hočem naglasiti, da so k evanĝeljskim svetom povabljeni tudi verniki, živeči in saeculo. V evanĝelju ne najdeš nikjer ni besedice, da bi mogel vernik izvrševati te svete le v kaki organizirani družbi, katerih seveda tedaj sploh ni bilo. Toda tudi moralisti, ko govore o svetih, ne zahtevajo nikoli vstopa v kako formalno komuniteto; še za redovni stan prejšnji kanonisti ne zahtevajo brezpogojno skupnega življenja: »Daß vita communis nicht zum Wesen des Ordensstandes³ gehört, wird allgemein zugegeben,« piše Scherer, Kirchenrecht II, § 145, 731³. Kam bi sicer spravili stare puščavnike? Brezdvomno nudi redovna komuniteta svojemu članu mnogo pripomočkov pri udejstvovanju evanĝeljskih svetov in s tega stališča je osebam, ki hrepent po višji popolnosti, priporočljivo, da vstopijo v samostan.

Nastane pa vprašanje, je li vsaka taka oseba po svojem temperamentu sposobna za skupno življenje in je li vsaki vsled posebnih razmer dana moralna možnost, da vstopi v redovno komuniteto. Glede prve točke bi rad omenil, da je marsikdo, zlasti generis feminini, hrepentel po višji popolnosti, da pa bi bil storil bolje, ko bi bil ostal s tem hrepenenjem v — svetu ter nosil svoj križ, mesto da ga nalaga članom komunitete. Sapienti satis! — Kar se pa tiče druge točke, bo vsak dušni pastir priznal, da je večkrat tudi zelo pobožnim

³ Sedanje pravo zahteva za status religiosus skupno življenje (»stabilis in communi vivendi modus«, Can. 487). Naša razpravica pa se ne zanima toliko za status »religiosus«, za katerega veljajo zelo podrobno izdelana pravila, marveč za status »perfectionis«. Sicer pa menim, da vključ kán. 487 ne bo noben kanonist trdil, da bi redovnik, ki je postal škof ter s tem de facto izstopil iz komunitetnega življenja, ali pa ki vodi leta in leta kako župnijo živč extra claustra, ne pripadal več ad statum religiosum. — Glede anahoretov se novi Codex ne izraža. Da so moralno priznani, nam dokazuje Martyrologium; glavna stvar je, da danes ne postavijo svojega bivališča tako daleč od kake cerkve, da bi ne mogli iti ob nedeljah k maši. Oni, ki mislijo, da je življenje puščavnika v etičnem oziru zelo lahko, naj premišlujejo nekaj časa sledeče besede: »Vita solitiorum, si debite assumatur, praeminet vitae sociali, si autem absque praecedenti exercitio talis vita assumatur, est periculosissima« (2 II, q. 188, a. 8 corp.).

osebam nemogoče vstopiti v samostan. Predstavimo si dekle, ki ima bolno mater! Le-ta hira in hira ter nima razen hčere nikogar, da bi ji pomagal. Ali naj jo tudi hčerka zapusti? Tak svet bi bil trda beseda! Medtem pa pride dekle v ona leta, radi katerih bi jo imenovali kanonisti superadultam in radi katerih jo po redovnih pravilih ne sprejmejo več za kandidatino. Da bi taka oseba ne mogla živeti po evangelijskih svetih tudi in saeculo, je po mojem mnenju le predsodek. Še zaobljube lahko napravi, in sicer če hoče popolnoma privatno le zase, ali pa, kar je bolj umestno, v roke spovednika, oziroma župnika. Kako izpeljati te obljube, pa ni nikak problem. Glede čistosti imamo že itak in saeculo lepo število gorečih duš, ki žive v resnici sicut liliū inter spinas. Revščino pa lahko izvršuje s tem, da živi prav skromno ter da pri vsakem večjem izdatku prosi za dovoljenje spovednika. Sicer pa ni rečeno, da bi moral vsakdo imeti prav vse tri svete; lahko se drži le enega ali dveh. — Najtežje je seveda odpovedati se lastni volji: »Nihil enim est homini amabilius libertate propriae voluntatis« (Thom., De perfect. vitae spirit. 10). Radi tega je svet pokorščine najbolj vzvišen ter pomeni največjo žrtev, ki jo more prinesiti človek Bogu: »Nihil majus potest homo Deo dare, quam quod propriam voluntatem propter ipsum voluntati alterius subjiciat« (2 II, q. 186, a. 5, ad 5). Ni čudno, da je tak svet in praksi tudi najtežji. Če se človek odpove poroki, družini, bogastvu, ni to sicer lahko, toda se odpove končno le minljivim užitkom; v pokorščini pa se odpove samemu sebi!

12. Da se človek približa Kristusu najbolj potom evangelijskih svetov, je jasno. »Per viam consiliorum« pravi sv. Tomaž (Contra retrah. a relig. 3). S tem pa je povedano, da so sveti le pot, ne pa cilj. Cilj je in ostane ljubezen, ki je vinculum perfectionis. Světi so torej v toliko dobri, v kolikor pospešujejo ljubezen; ne zadostuje torej, da poudarjamo zgolj etično vzvišenost svetov, o kateri že itak noben katoličan ne dvomi, marveč ozirati se je treba tudi na osebe, ter priznati, da niso vsi verniki zmožni ubrati pot evangelijskih svetov: »Consilia, quantum est de se, sunt omnibus expedientia; sed ex indispositione aliquorum contingit, quod alicui expedientia non sunt; quia eorum affectus ad hoc non inclinatur: et ideo Dominus consilia Evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum« (1 II, q. 108, a. 4 ad 1). Za one pa, ki so ubrali pot evangelijskih svetov, je važen stavek: »Consilia sunt quaedam instrumenta perveniendi ad perfectionem« (2 II, q. 184, a. 3 ad 1). Napačno, da naravnost usodepolno bi bilo istovetiti svete s popolnostjo. Kakor bi bilo čudno, ko bi kdo trdil, da je popolnoma zdrav, ker ima na svoji mizi izvrstna zdravila, tako bi bilo čudno, ko bi kdo menil da je popoln, ako je obljubil svete. Glavna stvar je, kako človek uporablja zdravila, oziroma kako vernik izvršuje svete. Světi so sredstvo in ne cilj višjega krščanskega življenja.

13. Pri tej priložnosti zasluži nekoliko pojasnila znani skolastični izraz »status perfectionis«. Moram reči, da je pojmovanje tega iz-

raza mnogokrat dokaj nejasno. Razlog tej nejasnosti tiči v tem, da čitatelj, videč besedo »status«, nehote misli na dogmatiko in moralo, kjer je status *gratia* e vsakdanji izraz. Pri tem pa pozablja, da je »status« *gratia* e vsakozki dogmatično-etični pojem, ki označuje razmerje človeka do Boga; to je v slovenščini »stanje« milosti. — »Status« *perfectionis* pa je bolj juridičen izraz, ki bi ga jaz prevel s »stališem« (= poklic) popolnosti. V tak »stališ« vstopijo oni, ki se obvežejo, bodisi v okviru cerkveno potrjenih redovnih pravil, bodisi zgolj *privatno*, da bodo služili Bogu v delih popolnosti, uporabljajoč pri tem evangeljske svete kot najbolj primerno sredstvo. Za strogega jurista bo kaka oseba in »statu« *perfectionis* le tedaj, če ima javne obljube in *facie Ecclesiae*; za moralista obstoja tak »status« tudi tedaj, ako so obljube povsem privatne ali tajne. Toda ne jurist ne moralist ne bosta trdila, da je taka oseba tudi in »actu« *perfectionis*. Je-li taka oseba popolna ali ne, je vprašanje dejstva; take osebe izjavljajo, da hočejo *stremeti* po popolnosti, ne pa da so v njej: »*Homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes seipsos perfectos esse, sed profitentes se ad perfectionem tendere*« (2 II, q. 184, a. 5 ad 1), »*sicut etiam illi qui intrat scholas, non profitetur se esse scientem, sed profitetur se studentem ad scientiam acquirendam*« (2 II, q. 186, a. 2 ad 1). Iz tega sledi, da je kdo lahko v »stališu« popolnosti, ne da bi bil v »stanju« ter obratno: »*Nihil prohibet, aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis, et aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti*« (2 II, q. 184, a. 4). To misel pojasnjuje Akvinec s krasnim zgledom iz Mt. 21, 28 nsl., kjer »pridni« sin obljubi očetu, da bo šel na delo, ostane pa doma, »nepridni« se v začetku brani dela, potem pa se skesa in — gre.

14. Prav je, da izpregovorimo tudi besedo o nevarnostih na poti do popolnosti. Take nevarnosti izvirajo dostikrat iz nepoznavanja teoloških načel, kar vodi vernike v enostranske in pretirane smeri, mnogokrat pa iz prevelikega samoljubja, ki zavede človeka, da istoveti neke svoje kaprice z — božjo voljo.

Najprej mora vedeti vernik, kaj je v krščanski morali *zapovedano*, in kaj je samo *nasvetovano*. Pridigar, spovednik, nabožni pisatelj mora govoriti v tem oziru s teološko preciznostjo, ako hočemo, da verniki ne zaidejo v religiozni sentimentalizem, ki ne išče toliko, kako bi izpolnil zapovedi, marveč kako bi dopadal samemu sebi. Dobiš pobožne duše, ki mislijo, da so bogvekaj storile, če so bili kako nedeljo pri dveh blagoslovih, istočasno se pa popolnoma mirno »dispenzirajo« od pozitivnih etičnih zahtev, n. pr. glede osme zapovedi.

Tem ljudem je treba dopovedati, da je »*serva mandata*« prvi predpogoj za vstop v nebeško kraljestvo. V samodopadljivost padejo posebno lahko osebe, ki se drže sveta čistosti. Iz takih krogov izvirajo tudi pretirane metode hiperaskeze, kakor jih opažamo v raznih časih cerkvene zgodovine; protidogmatično pojmovanje o zakonu, preziranje poročenih oseb, ošabnost, svetobežnost. Poučljiv

je v tem oziru kánon X. gangrenskega koncila: »Si quis propter Deum virginitatem professus, in conjugio positus, per arrogantiam vituperaverit, anathema sit« (Mansi II, 1111). Cerkveni očetje brez dvomno zelo visoko cenijo devištvo, saj uči Hieronim, da je zbor devic in mánihov »flos quidam et pretiosissimus lapis inter Ecclesiastica ornamenta« (epist. 46, n. 10. PL 22, 489); nikakor pa niso slepi za nevarnosti, v katerih se nahaja ta zbor. Veliki psiholog in praktični dušni pastir Avguštin se v tej zadevi izraža z vso potrebno jasnostjo. Najprej postavlja temeljni nauk, da devištva ne smemo pojmovati zgolj naturalistično, temveč le z ozirom na Boga. »Neque virginitas, quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur« (De virginit. c. 8. PL 40, 111). Dalje poudarja, da samo devištvo nikakor ne zadostuje: »Nimium detestanda est, quae continens a nuptiis, id est a concessa, non continet a delictis vel luxuriae, vel superbiae, vel curiositatis et verbositatis« (De bono conj. n. 14. PL 40, 383). Zlasti svari device pred napuhom: ta napuh se kajpada lahko pojavi, če devica gleda na pokvarjeni svet in primerja svoje čisto življenje z življenjem takozvane »družbe«, toda prav pred tem napuhom svari Avguštin: »Quo magis inest, unde sibi (virgo) placeat, eo magis vereor, ne sibi placendo illi discipliceat, qui superbis resistit« (De virgin., n. 34. PL 40, 415); »quia virginitas magnum bonum est in sanctis Dei, vigilantissime cavendum est, ne superbia corrumpatur« (ibid. n. 33). Na drugem mestu se pritožuje: »Multas sacras virgines novimus verbosas, curiosas, ebrias (!), litigiosas, avaras, superbas« (De bono conj. 29. PL 40, 393). Vse kaže, da je Avguštin imel precej sitnosti s temi pobožnimi ženicami, ki niso hotele ravno preveč ubogati; drugače si ne moremo razlagati stavka: »Quis nesciat oboedientem mulierem inobedienti virgini praeponebam?« (De virgin. 44. PL 40, 422.). O naduti devici pravi istotam: »Unde scit ne forte ipsa nondum sit Thecla (ime device mučenke 23. septembra), iam sit illa Crispina« (ime poročene mučenke iz Afrike 5. decembra).

Ker smo ravno pri devištvu, se spomnimo na to, da čistost pri vsej vzvišenosti ni najvišja krepost. Tuintam se slišijo tudi od bogoslovne strani izrazi, kakor da bi bila čistost vrhunec krepostnega življenja (»die schönste Tugend«) in nečistovanje najgrša pregreha (»das schändlichste Laster«). Ne dvomimo o dobrem namenu takih spisov, toda pisatelji, ki tako opravičeno obsojajo poltenost, pozabljajo, da obstoje še hujši grehi (peccata spiritualia) in da med čednostmi zavzema prvo mesto ljubezen, katera je primum et maximum mandatum.

Značilna je za pojmovanje devištva prilika o deseterih devicah (Mt. 25, 1 nsl.). Device so bile vse, toda pred petorico so se duril zaprle, ker niso imele olja ljubezni: »... non sunt receptae, quia ... dum de virginitate sua gloriam foris expetunt in vasis suis oleum habere noluerunt« (Gregorii M. hom. 12. in Evang. PL 76, 1119). Kakor sv. Avguštin, tako obsoja tudi sv. Gregor spolnozdržne vernike, ki iščejo svojo osebno slavo, »qui corpus per abstinentiam affli-

gunt, sed de ipsa sua abstinentia humanos favores expetunt« (ibid.). Pomenljivo je, da nas liturgija opominja na to resnico prav in officio Virginum. »Non solum ergo praedicanda est virginitas, ut ametur: verum etiam monenda, ne inpletur« (Augustin. de virginit. 1. PL 40, 111).

16. Iz tega je razvidno, da popolnosti ne kaže iskati ne med samostanskimi zidovi ne v hrupu svetâ, marveč vedno le v vernikovi notranjosti. Spiritus est qui vivificat, same zunanje oblike, pa naj bodo še tako stroge, ne zadostujejo⁶; ko razlaga Akvinec Gospodove besede Abrahamu: »Ambula coram me et esto perfectus« (Gn. 17, 1), dodaje: »Ambulatur coram Deo non passibus corporis, sed affectibus mentis« (De perf. vitae spir. 2). Že stari cerkveni učeni izrecno uče, da za popolnost ne zadostujejo strogi zunanji čini: »Comprobatur perfectionem non statim nuditate, nec privatione facultatem seu dignitatum abiectione contingi, nisi fuerit charitas« (Cassiani, Coll. I, 6. PL 49, 488). Kar je zunanjega, človek že odloži; toda odložiti samega sebe, to je zelo težko. »Facile abjicitur, quod haeret extrinsecus; intestinum bellum periculosius est« (Hieron. ep. 66, 12. PL 22, 646). Skratka: za popolnost ne zadostujejo takozvane aktivne kreposti, marveč je potrebna vaja v pasivnih. Danes toliko govorimo o delu, ki je brezdvomno velikega etičnega pomena, ker dviga človeka; mnogo priporočamo molitev, ki je najbolj znano sredstvo, da se posvetimo; ora et labora je glasovit izrek, o katerem mislimo često, da vsebuje cel program za doseg popolnosti.⁷ Manjka pa še en element! Res je, da je Kristus delal, res je, da je molil, toda njegova glavna slava je njegovo trpljenje! Bojim se, da ta element premalo naglašamo; in vendarle moremo samo skozi trpljenje v slavo! V tem elementu je najmanj nevarnosti samodopadljivosti, v tem elementu je največja sličnost s Kristusom. Zdaj bomo razumeli apostole, ki pozdravljajo križ: »Salve crux pretiosa, . . . o crux desiderabilis« (off. s. Andreae), ali ko zatrjujejo, da je križ njih edina slava: »Mihi autem absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi« (Gal. 6, 14), ko smatrajo trpljenje

⁶ »Nicht die äußere Strenge, nicht die Höhe der Gaben und Leistungen, sondern der Grad der Liebe zu Gott und dem Nächsten, die Lauterkeit und die Kraft der inneren Tugendgesinnung bestimmt das Maß der wesentlichen Vollkommenheit; daher gelangen manche in der Welt zu höherer Heiligkeit als andere im Kloster.« J. Mausbach, Die kath. Moral u. ihre Gegner⁵ 249.

⁷ Tu bi rad pripomnil, da je razlikovanje med »aktivnimi« in »pasivnimi« krepostmi manj srečno; začelo se je v Ameriki; prim. tozadevno Leona XIII. pismo de Americanismo (»Testem benevolentiae«) v Denzinger-Bannwart¹² n. 1972. — Modernisti so se navduševali bolj za »aktivne« kreposti ter zanemarjali »pasivne«. »In re morum illud asciscunt americanistarum scitum, activas virtutes passivis anteponi oportere«, jim očita Pij X. (Denzing-Bannw.¹² n. 2104). Zato govorim v tekstu o »takozvanih« aktivnih krepostih. — Tudi izrek »ora et labora« je treba pojmovati cum grano salis; saj je brezdvomno molitev tudi delo; premišljevanje Boga je naravno najbolj vzvišeno delo! Čim višje sile človeške se udejstvujejo, čim višji je predmet, tem plemenitejše je tudi »delo«. Napačno bi bilo torej iskati med delom in molitvijo kakega nasprotja.

za posebno čast (Act. 5, 41) ali za poseben dar (Phil. 1, 29). Pavel naravnost »uživa« v stiskah in preganjanju za Kristusa: »Cum enim infirmor, tunc potens sum« (2 Cor. 12, 10). Ta entuziazem bomo razumeli, ako pomislimo, da nas trpljenje najbolj upodobi po Kristusu, tako da so naše bolečine nekako Kristusove bolečine, »passiones Christi in nobis« (2 Cor. 1, 5). Važnost trpljenja za popolnost bomo še bolj razumeli, ako pomislimo sledeče: dočim ima delo vsaj neko, molitev pa bistveno tendenco, da nas združi z Bogom, nas skuša trpljenje ločiti, »separare a charitate Christi« (Rom. 8, 35). Heroizem vernika pa tiči v tem, da premaga vse pojave trpljenja iz ljubezni do Boga: »In his omnibus superamus propter eum, qui dilexit nos« (Rom. 8, 37). Le v luči te resnice nam bo jasen Terezijin program: »Aut pati aut mori.« Tudi sv. Hieronimu ne zadostuje samo »ora et labora«, marveč zahteva posebno »pati«, ko piše v svoji prirojeni živahnosti: »Esto, incedas nudis pedibus, fusca tunica vestiaris, aequeris pauperibus, inopum cellulas dignanter introeas, caecorum oculus sis, manus debilium, pes claudorum, ipse aquam portes, ligna concidas, focum extruas... ubi vincula? ubi alapa? ubi sputa? ubi flagella? ubi patibulum? ubi mors? (epist. 66 n. 13. PL 22, 646).

Brez trpljenja torej dejanski ni popolnosti!

17. Drug važen predpogoj za popolnost je ponižnost. Sveti Avguštín jo priporoča posebno deviškím dušam: »Hoc agite, virgines Dei, hoc agite, sequimini agnum, quocumque ierit. Sed prius ad eum, quem sequamini, venite et discite quoniam mitis est et humilis corde« (De virgin. 52, PL 40, 427). Napuh je pač initium peccatorum in vsled tega najhujši sovražnik popolnega življenja: brez ponižnosti pa ni popolnosti, »ipsa est perfectio nostra, humilitas« (Augustin. enarr. in ps. 130 n. 14. PL 37, 1714). — Varovati se moramo že samodopadljivosti, sicer ostanemo na mrtvi točki. »Semper tibi discipliceas quod es, si vis pervenire ad id quod nondum es. Nam ubi tibi placuisti, ibi remansisti« (Augustin. sermo 169 n. 18. PL 38, 926). Skratka: za popolnost zahteva sv. Avguštín, da priznamo svojo nepopolnost: »Perfectio hominis invenisse se non esse perfectum« (sermo 170, n. 8. PL 38, 931).

Ta ponižnost se ne napihuje, ko gleda na grešnike, marveč jih pomiluje, ter se zaveda, da tudi visoko stoječ vernik lahko pade: »Facilis est enim lapsus ad vitia et fragilitas conditionis humanae quidquid cernit in alio, in se debet pertimescere«, opozarja Hieronim (ep. 97 n. 20. PL 22, 789).

Marsikako »popolno« dušo bi bila milost obvarovala pred hudim, ko bi bila duša ostala v ponižnosti in bi ne gledala z neko rafinirano škodoželjnostjo na »carinika« pri vratih ter se samozavestno šopirila v ospredju. »Omnia vitia in malefactis timenda sunt; superbia in benefactis plus metuenda est,« svari Avguštín (Enarr. in ps. 58, n. 5. PL 36, 709) ter opozarja, da se hudobnemu angelu ne očita ne prešuštvo, ne pijanost, ne nečistost, »sola superbia

lapsus est (ibid.). — Tudi sv. Tomaž svari negrešnike, naj si preveč ne domišljujejo, s pomenljivim stavkom: »Facilius convertuntur ad religionem peccatores, quam illi, qui de sua innocentia praesumunt (2 II, q. 189, a. 1 ad 1).

18. Bogoljuben človek se mora varovati tudi vsake ekscentričnosti. Na žalost moramo reči, da ravno v krogih, ki se štejejo med bogoljubne, zadenemo na miselnosti, katerih moralist ne more odobravati. Ti »svetniki« bi (sicer v dobrem namenu) radi vzbudili pozornost ter pozabljajo pri tem, da vzbujamo največjo pozornost tedaj, če je sploh ne vzbujamo. Ta stavek se zdi paradoksen, pa je resničen. Ta meni, da mora paradirati s svojimi posti, oni z glasnimi molitvami, tretji s čudno obleko... in vsi mislijo, da so dosegli s tem magnum bonum, ako hodijo neko posebno pot, ki običajno ni nič drugega nego osebna »marotte«; za take je napisal sv. Avguštin stavek: »Melius ite claudus in via, quam cursor praeter viam« (Sermo 169. PL 38, 926). Pobožen vernik se mora v obleki, v načinu življenja itd. prilagoditi splešnemu pametnemu običaju, kakor je to storil tudi Kristus: »Christus in victu, et vestitu communem vitam duxit, secundum modum aliorum, quibus convivebat«, zatrjuje Akvynec (III, q. 40, a. 3, ad 2). S tem, da je familiarno občeval z ljudmi, si je pridobil njihovo zaupanje: »Familiariter cum hominibus conversando, conveniens fuit, ut fiduciam daret ad se accedendi« (III, q. 40, a. 1 corp.). Radi tega naj bi se po Kristusovem zgledu pobožni vernik zdrževal vsake »posebnosti« v obnašanju. Tudi pri posnemanju svetnikov moramo biti razsodni. Nabožne knjige nam žal iz življenja svetnikov pripovedujejo čisto le »originalnosti« in razne čudovitosti, o njih osebnih nedostatkih pa krčevito molče! Na ta način ne bomo mogli posnemati svetnikov razen da postanemo... »originali«, kajti da bi mogli mi živeti brez vsake napake in delati le čudeže, tega menda nihče ne trdi! Sveto pismo in cerkveni očetje so govorili o svetnikih drugače: evangelisti nam podrobno opisujejo Petrov padeč, Tomaževo nevero, in naslov »stulti et tardi corde«, ki ga dobila učenca pri Luk. 24, 25, tudi ni posebna pohvala; da ne govorim, kako nam slika Stara zaveza Davida.

Mnenje, da bi ne smeli omeniti osebnih nedostatkov svetnikov, je pelagijanski predsodek: »Pelagiani novi haeretici, religionis amatores et laudatores videntur sibi esse sanctorum, si non audeant dicere imperfectae illos fuisse virtutis« (Augustin., Contra duas epist. Pelag. I, 3, n. 15. PL 44, 599). Le priznajmo, da so bili svetniki ljudje kakor mi ter prizadevajmo si postati kakršni so bili oni!

Kar se pa tiče čudovitih dogodkov v njihovem življenju, je potrebno dvoje: a) da jih zgodovinsko-kritično ugotovimo, b) da jih ne stavimo za zgled, ki bi ga morali verniki posnemati: »Facta mirabilia non sunt ad consequentiam trahenda; quia infirmi ea magis mirari et laudare possunt quam imitari« (Thom., De perf. vitae spir. c. 7). Če se držimo teh pravil, se bodo glasili govori o svetnikih nekoliko drugače. Najbolj pametno je, ako posnemamo na svetnikih njih — ljubezen do Boga in do bližnjega! To ljubezen pa lahko

practiciramo pri vsakem dejanju, bodisi da jemo ali pijemo ali kaj drugega delamo (1 Kor. 10, 31).

19. Na ta način je človek lahko popoln, čeprav ne kaže kakih izrednih činov. Za take čine so sploh usposobljeni samo nekateri, quibus datum est. Kdor bi se hotel »siliti« k takim činom, bi gotovo zanemarjal druge dolžnosti ter padel v kako veliko napako; raje ostanimo na neki umerjeni stopnji popolnosti, kakor da bi plezali previsoko ter potem zdrknili na tla. »Melius est habere omnia bona vel minora, quam magnum bonum cum magno malo quia et in corporis bonis melius est habere Zachaei staturam cum sanitate, quam Goliae cum febre« (August., De bono conjug. n. 30, PL 40, 393). Raditega ne smemo ne v knjigah ne v pridigah staviti prevelikih zahtev na popolnost vernikov: preveč napeta struna počí; kdor bi jim n. pr. priporočal, naj store vedno to, kar spoznajo za boljše, ali naj se zdržijo vseh malih grehov, bi dokazal, da ne pozna ne teologije ne psihologije ter bi tiral duše naravnost v obup.

V notranjosti vernikovi mora seveda vladati vedno ljubezen; notranji akt ljubezni nima mere, glede zunanjih pa uči Tomaž: »Sunt commensurandi secundum charitatem et secundum rationem« (2 II, q. 27, a. 6). Vsega ne zmoremo: s tem ni rečeno, da nečemo visoke popolnosti, marveč, da ne zmoremo vseh sredstev: »Medicus non imponit terminum sanitati . . . sed medicinae imponit terminum« (ibid.). Tudi sv. Avguštin ima slično misel: »Charitas intus non intermittatur; officia charitatis pro tempore exhibeantur« (In ep. Joann. ad Parthos tr. 8, c. 43, PL 35, 2037). To naj služi v ravnanje onim dušam, ki bi rade izpolnile vse, kar vidijo ali čitajo dobrega.⁸

20. H koncu malo pojasnila o kontemplativnem in aktivnem življenju, ker se bojim, da tudi v tem oziru vlada med pobožnimi ljudmi precej nejasnosti.

Da je kontemplativno življenje bolj prikladno, ako hočemo napredovati v popolnosti, je nesporno. To je ona optima pars, ki jo je izbrala Marija. Toda enostransko bi bilo, ko bi kdo iz dejstva, da je kontemplativno življenje boljše, hotel sklepati, da aktivno ni dobro. Saj je Marta tudi svetnica: »Non Dominus opus reprehendit, sed munus distinxit . . . in duabus feminis duae vitae, ambo innocentes, ambo laudabiles, una laboriosa, altera otiosa« (Augustin., Sermo 104, 3, PL 38, 617 ss.). Avguštin pa ne taji nevarnosti, v katere lahko zabrede ena in druga: vita laboriosa lahko postane »facinorosa«, to je zavede človeka v zemske skrbi in končno v svetno čuvstvovanje; ter grešno življenje; otiosa (kontemplativno življenje) pa lahko postane »desidiosa«, to je lenobna, kar je zopet začetek mnogih pregreh. Sv. Avguštin očita n. pr. nekim afrikanskim meni-

⁸ »Omnes tam religiosi quam saeculares tenentur aequaliter facere quidquid boni possint; est tamen aliquis modus hoc praeceptum implendi, quo peccatum vitatur; scilicet si homo faciat quod potest, secundum quod requirit conditio sui status.« S. Thom. 2 II, q. 186, a. 2 ad 2.

hom, da so prevzetni in da preveč govoré o bližnjem: »Utinam isti qui vacare volunt manibus, omnino vacarent et linguis! Neque enim tam multos ad imitationem invitarent, si eis non tantum exempla pigra, sed etiam muta proponerent« (De op. monach. n. 26. PL 40, 569).

Zato naj bi nabožna literatura zlasti redovnicam ne slikala samo njih status perfectionis, temveč poudarjala, da morajo imeti obenem zelo blago sodbo o vernikih v svetu, ne izvzemši svetnih duhovnikov. Pomislimo, da je duhovnik zunaj izpostavljen mnogim nevarnostim, ki jih in religione ne čutijo, ter da mora biti vsled tega zelo utrjen, ako naj ne pade: »Periculosior est status habentis curam animarum, quam monachi,« trdi sam sv. Tomaž (2 II, q. 184, a. 8 ad 1). Če pa ne pade, je to znamenje velike kreposti: »Quod enim monachus in clastro habitans non peccet, non est ita evidens argumentum virtutis, sicut si presbyter, vel episcopus: vel quicumque rector populi in mediis perturbationibus abstinet a peccato... unde maior virtus requiritur ad hoc quod aliquis conservet se a peccato immunem inter populos quam in religione« (Quodlib. III, a. 17 ad 1). Dušni pastir ima pač svoje posebne nevarnosti, svoje posebne skrbi, »innumerabiles ecclesiasticas curas, quas fortasse nemo credit, nisi qui expertus est«, pravi Avguštin (De opere monach. n. 37. PL 40, 577).

Sicer pa ni nikjer rečeno, da bi se kontemplativno in aktivno življenje ne moglo združiti v isti osebi, in sicer v zelo visoki meri. Mar nista bila Pavel in Avguštin izredno aktivna? Kdo pa se bo drznil trditi, da nista bila obenem globoko kontemplativna?

Kontemplacija ni negacija aktivnosti, kakor tudi pasivne čednosti nikakor ne izključujejo aktivnih.

Oba načina se dasta harmonično združiti v isti osebi, oba načina sta do neke mere tudi potrebna vsakemu verniku, zlasti nam duhovnikom. Saj je vprav duhovniku poverjeno vodstvo vseh duš, naj bodo v burnem svetu, v tihi celici ali pa v samotni puščavi. Radi tega mora osredotočiti v sebi, kolikor le more, elemente aktivnega in kontemplativnega življenja; tedaj bo najbolj sličen Kristusu: »Vita activa, secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior, quam vita quae solum contemplatur: quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis: et ideo Christus talam vitam elegit« (S. Thom. III, q. 40, a. 1 ad 2).

Za vse vernike brez izjeme pa veija pravilo: kar storimo za Boga, dadi stórimo: »Regnante justitia per caritatem cum magna delectatione faciamus quidquid in ea Deo placere cognoscimus« (August. in ep. ad Gal. 49. PL 35, 2141).

J. Ujčić.

Novoletna epistola v pridigi (Tit. 2, 11—15). — »Razodela se je milost Boga, našega Odrešenika, vsem ljudem in nas poučila, naj se odpovemo brezbožnosti (impietatem, ἀσέβειαν) in svetnim poželjnem ter živimo trezno (σωφρόνως preudarno, vzdržno) in pravično

in bogaboječe na tem svetu in pričakujemo blaženo upanje in razodetje veličastva velikega Boga in našega Odrešenika Jezusa Kristusa, ki je dal samega sebe za nas, da bi nas rešil vse hudobije in nas očistil sebi v svoje lastno ljudstvo, vneto za dobra dela.« — Za novo leto opominja cerkev z besedami sv. Pavla, naj začnemo novo življenje. Drugje kliče apostol: »Expurgate vetus fermentum, ut sitis nova compersio... Itaque epulemur non in fermento veteri, neque in fermento malitiae et nequitiae, sed in azymis sinceritatis et veritatis« (1 Cor. 5, 7. 8). Božični praznik in spomin na Gospodovo obrezovanje, ko je dete dobilo ime Jezus (pomen imenaj), nas spominjata, da je napačil nov čas: »Razodela se je milost Boga, našega Odrešenika, vsem ljudem.« Staro naj mine, vse naj se prenovi. Zato se 1. odpovejmo a) brezbožnosti (zanemarjanju verskih dolžnosti, bogokletstvu) in b) posvjetnim poželenjem (aplikacija na dejanske pojave!). Expurgate vetus fermentum! Staro naj izgine, pride naj novo življenje, zato 2. živimo a) trezno, vzdržno (čistost zakona, čistost med mladino, boj proti pijančevanju), 3. cerkvena zapoved, b) pravično (4., 5., 7., 8. božja zapoved) in c) bogaboječe (1., 2., 3. božja, 1., 2., 4. cerkvena zapoved, pogostno prejetanje sv. zakramentov). Kaj naj nas spodbuja, da začnemo v novem letu novo življenje? Apostol navaja dva nagiba: 1. Kristus je dal samega sebe za nas, da bi nas odrešil, očistil, naj bi bili njegovo ljudstvo, vneto za dobra dela; 2. Kristus bo zopet prišel, se razodel v svojem veličastvu kot sodnik in bo vsakega sodil po njegovih delih ter njim, ki ga pričakujejo, izpolnil njih upanje s povečanjem in blaženostjo.

F. K. Lukman.

Votivna maša v čast presv. Srcu Jezusovemu prvi petek v mesecu. — Če pride prvi petek v januarju na 2. ali 3. ali 4. dan meseca, se v čast presv. Srcu Jezusovemu namesto votivne maše »Miserebatur« vzame mašni formular »Puer natus est nobis«, ki je v misalu določen za dneve med božično osmino (dne 30. decembra). Ko bi pa kje ta petek molili oficij de die infra Octavam Circumcisionis Domini, je mašni formular de die infra Octavam Circumcisionis; maša ima značaj slovesne votivne maše, brez komemoracije o presv. Srcu Jezusovem. (S. C. R. 27. jan. 1923; 26. oktobra 1923; AAS 1923, 379. 561.)

F. U.

Zadnji evangelij pri maši. — V nedeljo 22. julija smo čitali v direktoriju: »ultimum evangelium S. Mariae Magdalenaee«. Marsikdo se je vprašal: Kako to? Ali se ni morda urednik zmotil? — Ne, ni se zmotil. V novem misalu veli rubrika (Addit. et Variat. in Rubricis Missalis, IX 3): Če pri maši zadnji evangelij ni o nedelji, ne o feriji ali vigiliji, ne o dnvu privilegirane osmine, pa smo naredili spomin kake maše ali oficija, ki ima svoj poseben evangelij (evangelium stricte proprium), se ob koncu bere ta posebni evangelij.

Maše, ki imajo svoj poseben evangelij (evangelium stricte proprium), je našela C. Rituum v dekretu z dne 29. aprila 1922 (AAS 1922, 357). Te maše so:

1. Missae Domini, excepta Missa Dedicacionis ecclesiae; 2. B. Mariae Virginis, excepta Missa Assumptionis ipsius B. M. V.; 3. sanctorum Archangelorum et Angelorum Custodum; 4. sancti Joannis Baptistae et sancti Joseph, Sponsi B. V. M.; 5. sanctorum XII Apostolorum; 6. Missae SS. Innocentium Mm., S. Mariae Magdalenae Poenitentis, S. Marthae Virg., Commemoratio Omnium SS. Summorum Pontificum atque omnes Missae votivae, quae in Missali primo loco exstant (to so votivne maše določene za posamezne dni v tednu: za ponedeljek de SS. Trinitate, za torək de Angelis itd.); non vero Missae votivae »ad diversa«, quae incipunt a Missa pro eligendo Summo Pontifice etc. F. U.

Vprašanje o mašnem štipendiju. — Nekdo je sporočil uredništvu B. V.: 1. Prejel sem iz Amerike 5 dolarjev s prošnjo, naj opravim sv. maše za rajno mater. 2. I. je pisal iz Amerike sorodniku, naj vzame iz hranilnice 600 kron njegovega denarja in dá za sv. maše. — Koliko maš naj opravim v prvem, in koliko v drugem slučaju?

K vprašanju nam odgovarja cerkveni zakonik v kánonu 830: Si quis pecuniae summam obtulerit pro Missarum applicatione, non indicans earundem numerum, hic supputetur secundum eleemosynam loci in quo oblato morabatur, nisi aliam fuisse eius intentionem legitime praesumi debeat.

V prvem slučaju naj mašnik opravi pet sv. maš v namen onega, ki je poslal pet dolarjev iz Amerike. V Ameriki je mašni štipendij en dolar. Kánon pa veli: če kdo dá za sv. maše, pa ne pove koliko sv. maš naj se opravi, se določi štipendij, kakršen je v navadi v tistem kraju, kjer biva daritelj mašnega štipendija. Če je daritelj želel več sv. maš, bi bil to moral izrečno povedati.

Tudi v drugem slučaju biva daritelj mašnega štipendija v Ameriki. Za sv. maše pa ni poslal dolarjev, ampak je naročil sorodniku, naj ta doma dvigne 600 K njegovega denarja v hranilnici in dá za sv. maše. Ta okoliščina očitno kaže, da daritelj ni hotel za sv. mašo štipendija, kakršen je v Ameriki običajen; ampak je hotel, da mašnik dobi štipendij, kakršen je pri nas sedaj v navadi. F. U.

Sedemstoletnica božičnih jaslíc. — Sv. Bonaventura nam pripoveduje, da je sv. Frančišek Asiški tri leta pred smrtjo, l. 1223, v gozdu pri Greccio v božični noči napravil jaslice. Velika množica se je zbrala v gozdu in vso noč prepevala svete pesmi. Sv. Frančišek je kot diakon stregel pri maši in poln svetega veselja pridigal o skrivnosti učlovečenja, o betlehamskem Detetu.

Prvi početek jaslicam so bile dramatične predstave, s katerimi so ponekod že v 11. stoletju v cerkvah slavili skrivnost sv. božične noči. Namesto živih oseb, ki so nastopale v teh duhovnih igrah, so pozneje razpostavljali okrog jaslíc izrezljane podobe iz lesa. Najlepše jaslice so delali v 18. stoletju. — Dušni pastirji naj bi opozorili vernike na vzgojen pomen jaslíc in jim priporočali, naj zopet uvedo lepi, stari običaj in postavljajo jaslice po družinah.

Slovstvo.

a) Pregledi.

Dogmatični učbeniki.

Bartmannova dogmatika, del Herderjeve »Theol. Bibliothek«, obsega v 4. in 5. izdaji dva zvezka s 984 stranmi teksta.¹ Pred dogmatičnimi traktati, med katere je kot 5. knjiga uvrščen traktat o cerkvi (II 125—213), je 86 strani dolg uvod, v katerem je najboljše 2. poglavje o dogmatičnih spoznavnih počelih. Po vsebini je delo izredno bogato, in to je njega posebna vrлина. Seveda se je moglo marsikaj samo prav na kratko omeniti. Mislim tu na verstveno- in dogemsko-zgodovinska vprašanja, ki jih je avtor zabeležil, kar jih je količkaj važnih.² V tem presega B. delo vse doseđanje dogmatične učbenike in daje obilo pobude za nadaljni študij. Toliko gradiva je bilo mogoče spraviti na prej omenjeno število strani le tako, da se je za dva tretjini knjige porabil drobn tisk. Zelo vestno so izvedeni biblični dokazi, in to je prav, ne le za učne namene, marveč tudi za homiletično prakso. Bolj pičlo je odmerjen prostor dogmatični spekulaciji; ako bi v tem pogledu nudila knjiga več, bi ji bilo le v korist. Registriranje teoloških sentenc ne more nadomestiti teološke spekulacije. Hvalevredni so bogati slovstveni podatki v začetku vsakega poglavja. S posebno pohvalo je treba omeniti, da je B. posameznim dogmam ali vsaj večjim skupinam dodal odstavke, v katerih opozarja na »življenske vrednote« v razloženih dogmah. Kar je tu storil nakratko v okviru dogmatičnega učbenika, je za teologijo v ožjem pomenu, za mariologijo in haritologijo obširno podal v knjigah, ki sem jih naznanil v BV III (1923) 276. B. delo si je s svojimi vrlinami zagotovilo eksistenčno pravico, ki je tako priznana, da bo kmalu v novi izdaji moglo nastopiti pot v svet; založništvo je že pred nekaj tedni naznanilo 6. izdajo prvega zvezka. Dostavki, ki jih nudi nova izdaja, so izšli v posebnem zveščku kot dopolnilo k prejšnjim izdajam.³ Kratko dogmatiko, posnetek učbenika, je B. priredil za zbirko »Theol. Grundrisse«, ki jo je Herderjevo založništvo začelo izdajati, da v sedanjih časih neznosne draginje za silo nadomešča večja dela.⁴

¹ Lehrbuch der Dogmatik von Dr. B. Bartmann. 4. u. 5. verb. Aufl. I. B. 8^o (XII, 464); II. B. 8^o (X, 544). Freiburg i. B. 1920. Herder & Co.

² Kot dopolnilo more služiti čitanja vredna knjižica; Dogma und Religionsgeschichte. Für weitere Kreise dargestellt von Dr. B. Bartmann. 8^o (VIII, 110). Paderborn 1922, F. Schöningh.

³ Lehrbuch der Dogmatik von Dr. B. Bartmann. Sonderdruck der Nachträge u. Ergänzungen aus d. 6. Aufl. d. Werkes. 8^o (20). Freiburg i. B. 1923, Herder & Co.

⁴ Grundriß der Dogmatik von Dr. B. Bartmann. 12^o (XVI, 592). Freiburg i. B. 1923, Herder & Co.

V novejšem času kljub težavnim razmeram po vojski nenavadno podjetno Aschendorffovo založništvo v Münstru je ustanovilo svojo teološko biblioteko, »Lehrbücher zum Gebrauch beim theol. Studium«. V tej zbirki je izdal dogmatiko znani münsterski patolog in dogemski zgodovinar, izdajatelj ugledne »Theologische Revue«, prof. F. r. Diek a m p.⁵ Trije zvezki imajo okroglo 1300 strani teksta; ker so pa strani nekoliko manjše in je drobnega tiska mnogo manj, ni D. dogmatika znatno obsežnejša od Bartmannove. S slovstvenimi podatki je D. nekoliko varčnejši ko B., nudi pa dovolj. Dokazi iz sv. pisma so previdno in solidno sestavljeni. Dokazi iz tradicije pričajo, da jih je podal temeljit poznavatelj patrističnega slovstva. Namesto običajnega dokaza iz tradicije, obstoječega iz večjega ali manjšega števila citatov iz patrističnih del, srečamo večjke dogemsko-historične vložke. Mislim, da bodo dogmatiki v prihodnje morali v tem pogledu še več storiti. S tem, da se jasno pokaže razvojna črta, dobi dokaz pravo moč in se vnaprej odstrani marsikatera težava. Razvoju teološke terminologije posveča D. hvalevredno pozornost. Vsem tem vrlinam se pridružuje še ta, da je spekulativna plat dobro obdelana. To daje delu posebno vrednost. Avtor ne prezira drugih velikih teologov, a pred vsemi sledi Tomažu Akvinskemu. Kdor študira dogmatiko s tem pozitivnim aparatom, se vglubi v spekulativna izvajanja in morda poleg tega še bere Tomaževo teološko sumo, si bo prilastil res solidno in plodno dogmatično znanje. V znanih kontroverznih vprašanjih, v čem Bog spozna prihodnja svobodna dejanja stvari in ona svobodna dejanja, ki bi se pod gotovimi pogoji izvršila, ter kako ostane človeška volja prosta pod vplivom uspešne dejanske mišlosti, gre D. s tomisti ter združuje trezno utemeljevanje svojega naziranja z zmerno in mirno, kritiko nasprotnih sentenc. Isto velja o kontroverzi o načinu, kako podeljujejo zakramenti milost, kjer brani D. fizično kavzalnost. Dala bi se naštetih dolga vrsta vprašanj, kjer zavzema pisatelj drugo, od običajnega razlikujoče se stališče, opiraje se povsod na skrbno odtehtane razloge, n. pr. glede nujnosti evharistije necessitate medii, o bistvu nepopolnega kesanja, potrebnega za odpuščanje grehov v zakramentu sv. pokore, o bližnji materiji sv. birme i. dr.

Dogmatični učbenik v latinskem jeziku je izdal znani orientalist in ekseget Adalbert Š a n d a, prej profesor dogmatike v Litomicah, zdaj že nekaj let univerzitetni profesor v Pragi.⁶ Knjiga se je začela tiskati že pred vojsko, po daljšem prestanku je mogel iziti 1. zvezek, konec je izšel šele lani. Avtor je razdelil tvarino na 14 traktatov in je šel pri tem svoja pota. Tako govori o božji svetosti pri nauku o stvarjenju; v haritologiji podaje najprej nauk o posvečujoči milosti,

⁵ Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen d. hl. Thomas. 3.—5. Aufl. I. B. 8^o (XII, 308); II. B. 8^o (X, 556); III. B. 8^o (VIII, 470). Münster i. W. 1921. 1922, Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung.

⁶ Synopsis theologiae dogmaticae specialis auct. Dre Ad. Šanda. Vol. I. 8^o (XXIV, 384); vol. II. 8^o (XVI, 420). Friburgi Brisg. 1916. 1922, Herder & Co.

potem nauk o vlitih čednostih, posebej o božjih, in naposled nauk o dežanski milosti; angelologija je našla mesto kot »appendix« k traktatu o povišanju in padcu prvega človeka; za razpravo o zakramentih vobče sledi bolj obširno obdelan nauk o evharistiji, pokori in zakonu, nato čisto na kratko ostali štirje zakramenti. Ne morem reči, da je ta razdelitev povsem srečna, zlasti kar zadevlje najprej omenjene partije. Moč tega dogmatičnega učbenika je v bibličnih dokazih, kjer so poglobljena dokazilna mesta skrbno in jasno eksegezirana, in je pri drugih, ki se navadno navajajo, dokazilna veljava previdno odtehtana; prav tako dobri so spekulativni deli. Manj zadovoljivi so dokazi iz tradicije, v časovnem redu nanizani izreki svetih očetov. Vsakemu zvezku je pridjana bibliografija k traktatom, ki jih obsega. Zaradi omenjenih dveh vrlin je šandova dogmatika zelo priporočljiva.

Dogmatični kompendij p. Partenija Mingesa O. F. M.⁷ je nekaj novega: dogmatika »secundum mentem Scoti«. Res je, kar pravi M. v uvodu, da je Skotova doktrina »hodie dum non solum minus cognita, sed etiam a permultis minus recte intellecta« in da »non raro ut minus catholica immo ut haeresi saltem favens designatur«. Prav tako gotovo pa je »doctor subtilis« i s kritiko svojih prednikov i s spekulacijo teologijo oplodil. Dobro je poznati Skotov nauk поблиže in vprav zato smo p. Parteniju, ki temeljito pozna filozofijo in teologijo Skotovo, hvaležni za njegovo delo. Vsak dogmatik bo z zanimanjem in pridom bral izvajanja o naravni spoznatosti in naravnem spoznanju božjega bivanja in bistva, o razločbi božjih lastnosti od božjega bistva, o božjem razumu in božji volji, o božjem sodelovanju s stvarmi, o stanju prvega človeka in njegovem grehu, o hipostatičnem zedinjenju, o namenu učlovečenja, o brezmadežnem spočetju Marijinem, o milosti in prosti volji, o vzročnosti zakramentov, o načinu pričujočnosti Kristusove v evharistiji, o nepopolnem kesanju. Razen na Skota se avtor ozira zlasti na Aleksandra Haleškega in sv. Bonaventura, pa tudi na druge teologe, zlasti na sv. Tomaža. Želeti bi bilo, da bi M. v novi izdaji pozitivno dokazovanje iz sv. pisma in tradicije dvignil na višino spekulativnega dela.

F. K. Lukman.

b) Ocene in poročila.

Deneffe A., S. J., *Kant und die katholische Wahrheit*. 8^o (VII, 200). Freiburg i. Br. 1922, Herder & Co.

D. si je postavil za smoter rešitev vprašanja, kako se ima Kant h katoliški resnici. Zdelo se mu je namreč, da ob obilni katoliški literaturi o Kantu in njegovi filozofiji vendarle ni še dela, ki bi vprav na to vprašanje jasno in določno odgovorilo.

Spis je jako skrbno in z znanstveno natančnostjo izdelan. V I. delu podaja Kantovo biografijo, v II. filozofsko kritiko Kantove

⁷ Compendium theologiae dogmaticae specialis auct. P. Parth. Mingesa O. F. M. Ed. II. Pars I. 8^o (XII, 367); pars II. 8^o (VIII, 350). Ratisbonae 1921, 1922, J. Kösel & F. Pustet.

filozofije, v III. teološko sodbo o razmerju Kanta in njegove filozofije do katoliške resnice. Rezultat je: G. ede Kanta samega ni prav do- gnano, ali je ohranil v svoji kritični dobi vero v Boga ali ne. Nekateri mislijo, da, drugi najbrž bolj s pravico, da ne. V »Kritiki praktičnega uma«, ki v njej nekateri nahajajo izraženo prepričanje o Bogu, je logično obrazloženo le to, da je ideja božja postulat etike, kar bržčas pomeni samo to, da je za osnovo etike potrebna umisel, k a k o r d a (als ob) je Bog. Sicer je pa Kantova filozofija v določenem nasprotju s krščanstvom sploh. Kant zanikuje spoznatnost božjo, zanikuje nravni zakon kot božji zakon, zanikuje dolžnosti do Boga, zaničuje molitev, zanikuje možnost in nrvnost vere, racionalistično maliči dogme in oznanja sploh v religioznem oziru popolna racionalizem. A. U.

Paulus, Dr. Nik., *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*. I. Band 8^o (XII, 392); II. Band 8^o (IV, 364). Paderborn 1922, 1923, Ferd. Schöningh.

Zgodovina odpustkov, prakse in teološkega nauka, je bila že zdavnaj potrebna. Prelat Nik. Paulus (roj. 1853) nam jo je podal za svojo sedemdesetletnico. Izsul je pred nas svoj cornu copiae, ki se je že dolgo vedelo, da je poln, saj nam je avtor mnogokrat ponudil prgišče njega vsebine v temeljitih razpravah, ki jih je objavil v raznih znanstvenih časopisih (Hist. Jahrb. d. Görresgesellschaft, Katholik, Zeitschr. f. kath. Theol. i. dr.). Dva zvezka, ki ju tukaj naznanjamo, tvorita zaokroženo celoto: pojasnjujeta početke odpustkov in njih razvoj v praksi in nauku do srede 14. stol., ko je bil razvoj v bistvu dovršen. Ko pišem te vrste, je zapustilo tiskarno že novo delo, ki nadaljuje zgodovino odpustkov do konca srednjega veka, do izbruha reformacije. Na zunaj se kaže skupnost obeh zvezkov razen v naslovu še v tem, da se v 2. zvezku štejejo poglavja po vrsti naprej (1. zvezek pogl. I—XI, 2. zvezek pogl. XII—XXVIII). V tem poročilu hočem čim krajše opozoriti čitatelje lista na bogato vsebino Paulusovega dela; nekaj vprašanj doktrinarnega razvoja nameravam pozneje obdelati v posebni razpavi.

Živo zanimanje zbuja takoj I. poglavje o početkih odpustkov. Splošni odpustki v današnjem pomenu, t. j. odpuščanje časnih kazni za greh izven zakramenta sv. pokore, ko je greh že odpuščen, se dajo v zgodovini zaslediti šele v 11. stoletju. Pot so jim pripravila odpuščanja pokore, ki so se podeljevala v zgodnjem srednjem veku v posameznih slučajih za darila, naklonjena cerkvam, in za romanja, in pa takozvane redempcije, sprva pravzaprav le zamenjava spokornih del, ki so se pojavile v 7. stoletju na Irskem in Angleškem in se polagoma razširile po kontinentu. Sprejem skesanega krvosramnika v Korintu v cerkveno občino (2 Kor. 2, 5 nsl.), cerkvena rekoni- ciliacija spokornikov po priprošnji mučencev, rekoni- ciliacija vnetih spokornikov, rekoni- ciliacija bolnikov, preden je čas pokore dotekel, sinodalne substitucije milejših spokornih del namesto strožjih: vse to se sme imenovati odpustek le v nekem širšem, ne pa v našem ožjem,

točno določenem pomenu. Ta izvajanja drže. Prav tako dobra so izvajanja o bližnjem zunanjem povodu za podeljevanje odpustkov v našem pomenu (proti Königerju) in kritika Gottlobove teorije o postanku odpustkov. V tem poglavju se dotakne pisatelj tudi vprašanja, zakaj se na vzhodu odpustki niso pojavili. Eden glavnih vzrokov, meni, je v tem, da na vzhodu niso poznali redempcij, »abgesehen davon, daß in der orientalischen Kirche das Bußwesen überhaupt eine andere Entwicklung nahm als im Abendlande«. Dvomim, da je to eden glavnih vzrokov. Glavni vzrok je namreč ta, da se je na vzhodu medicinalni in vzgojni pomen spokornih del naglašal mnogo bolj (ne izključno!), ko zadostivni. To je vplivalo tudi na razvoj sporne prakse.

V obsežnem II. poglavju razpravlja pisatelj o absolucijah, ki so jih v zgodnjem srednjem veku podeljevali papeži, škofje, redovni predstojniki, pa tudi navadni duhovniki živim in rajnim izven zakramenta sv. pokore. Mnogim so se zdele te absolucije najstarejši odpustki. Paulus postavlja neoporečno hermenevtično načelo, da se formulam ne sme kratkomalo podtakniti smisel poznejših enakih ali sličnih formul, marveč da se morajo razlagati iz sebe in iz svojega časa. Te absolucije rajnih so zgolj priprošnje zanje, ako ne gre v konkretnem slučaju za odvezo od izobčenja. Živim podeljene absolucije so bile blagoslovi s prošnjo za odpuščanje grehov (prim. našo absolucijo pred obhajilom). Na str. 57. mora pravilno stati »Paulinus, Patriarch von Aquileia«, ne pa »Aquitaniens«. V III. poglavju tolmači avtor formulo, s katero so se mnogokrat nalagala dobra dela: in remissionem peccatorum iniungimus. V posameznih slučajih je morda dvomljivo, ali se mora umevati formula kot podeljenje odpustka; v mnogih listinah se podeljenje odpustka s to formulo le uvaja; mnogokrat se ž njo priporočajo dela, za katera cerkev nikdar ni odpustkov podeljevala; rabijo to formulo tudi osebe, ki niso mogle podeljevati odpustkov. S to formulo se najčeseje priporočajo ali nalagajo dobra dela, ki imajo sama po sebi zadostivno vrednost, ki naj pa naraste, ako jih kdo opravi iz pokorščine in ponižnosti.

V treh poglavjih (1. zv. IV. pogl., 2. zv. XII. in XIV. pogl.) so zbrani odpustki, ki so se do srede 14. stoletja podelili za obisk cerkva in za miloščino. Za starejšo dobo so zabeleženi vsi odpustki te vrste, kar jih je doslej znanih, iz poznejše dobe pa najvažnejši. Papeži niso bili vobče s temi odpustki preveč radodarni. O križarskih odpustkih razpravlja pisatelj v dveh poglavjih (1. zv. V., 2. zv. XIII. pogl.). V prvem našteva najstarejše križarske odpustke, v drugem poznejše (po l. 1216), in tu pojasnjuje velikost odpustkov, izpregled križarske zaobljube proti prispevku v križarske namene, o miloščini za križarske vojske, o načinu podeljevanja križarskih odpustkov (spočetka ne in foro sacramenta'i). V VII. poglavju se ugotavlja pomen najstarejših odpustkov: nihče ni mislil na odpuščanje krivde (culpa), marveč le na odpuščanje časne kazni za greh, četudi se je rabil izraz »remissio peccatorum«. To odpuščanje se je smatralo za veljavno pred Bogom in ne samo za olajšanje ali odpust kanonične kazni in foro ecclesiae.

Ta razprava se nadaljuje v XVIII. poglavju o »odpustku kazni in krivde«, »absolutio a poena et culpa«: kdor je postal deležen odpustka, se je rešil krivde in kazni, krivde v zakramentu sv. pokore, ki je bil predpogoj za odpustek, kazni pa vsled odpustka. Izraz »absolutio a poena et culpa«, misli pisatelj, je nastal med ljudstvom, odkoder so ga sprejeli tudi cerkveni krogi, in to misel utemeljuje z vsekako tehtnimi razlogi.

Več ko dve petini 1. zvezka (pogl. VI., VIII.—XI.) sta odmerjeni pojasnjevanju teološkega nauka o odpustkih v zgodnji skolastiki in pri skolastikih in kanonistih 13. in prve polovice 14. stoletja. Teologi so začeli o odpustkih teoretično razpravljati, ko jih je cerkev že davno podeljevala. Abaelard odreka škofom oblast, o priliki cerkvenih svečanosti podeljevati odpustke. Križarskih odpustkov ne omenja, iz česar se sme sklepati, da njih veljavnost priznava. Decretum Gratiani in Petrus Lombardus o odpustkih molčita. Skolastiki 2. polovice 12. stoletja so začeli o njih razpravljati. Pisatelj uporablja tiskane vire in zajema dragoceno gradivo iz teoloških del, ki so dolej še skrita v rokopisih, ter navaja dolgo vrsto teologov in kanonistov iz zadnjih desetletij 12., iz 13. in iz prve polovice 14. stoletja, — vseh skupaj nad 70 — in poroča, kaj so učili o bistvu odpustkov, njih podlagi in veljavi, o pogojih za podeljevanje in prejemanje, o oblasti podeljevanja. Dopolnilo tem izvajanjem so pogl. XXI.—XXIII. v 2. zvezku, kjer je avtor načrtal razvoj nauka o cerkvenem zakladu in povzel poglobitve točke nauka o bistvu, veljavi in obsegu odpustkov ter pogoje za veljavno podeljevanje in za pridobivanje. Ker se za odpustek vedno terja kako dobro delo, se naštevajo v XXIV. poglavju dela, za katera so se podeljevali odpustki; so to »piae causae« v obsežnem pomenu: opravljanje pobožnih del, pospeševanje cerkvenih in dobroteljskih namenov, podpiranje drugih občekoristnih naprav. Vsled nalaganja takih del, oziroma vsled podeljevanja odpustkov v prid takim napravam so bili odpustki v srednjem veku kulturni činitelj, čigar važnost se ne sme podcenjevati. V XV. poglavju to mači pisatelj nekatere na prvi pogled nekoliko presenetljive in težje umljive izraze v listinah, s katerimi so se odpustki podeljevali. — Že v 12. stoletju se je čas, ko se je oznanjeval križarski odpustek, označeval kot »jubilejno leto«. Izraz je bil posnet po mozaičnem naročilu Lev. 25. 10; nihče ni mislil na odpustek, ki naj bi se dobival v gotovih letih ali po preteku določenega števila let. V letih 1100 in 1200 res ni bilo nikakega posebnega odpustka. L. 1299 se je pa daleč naokoli raznesla vest, da se bodo prihodnje leto, kakor baje vsakih sto let, dobili v Rimu veliki odpustki. Vsled tega so privrele že za novo leto 1300 velike množice v večno mesto. Po daljšem posvetovanju s kardinali je Bonifacij VIII. dne 22. februarja 1300 proglasil popoln odpustek in odločil, naj se to ponavlja vsakih sto let. XVI. poglavje pripoveduje zgodovino tega jubilejnega leta in jubilejnega odpustka, ki ga je že za l. 1350 dovolil Klement VI. — Confessionalia, litterae indulgentiales, pooblastila, da sme duhovnik, ki si ga adresat izbere za spovednika, dati odvzeto tudi od pridržanih grehov in podeliti

popoln odpustek, so se razvila iz pooblastil, s katerimi se je podeljevala spovedna jurisdikcija kateremukoli duhovniku, ki ni bil spovedenčev sacerdos proprius. Taka pooblastila so se podeljevala že sredi 13. stoletja. Iz l. 1265 je znan prvi slučaj, da je bila s spovednim pooblastilom združena pravica podeliti nepopoln odpustek. Franc. kralj Filip IV. je l. 1294 prvi dobil od Celestina V. privileg, da mu sme spovednik, ki si ga izbere, podeliti poleg odvze tudi popoln odpustek. Zgodovina teh litterae indulgentiales, ki naj bi na koncu srednjega veka imele tako usodepolno vlogo, je vsebina XVII. poglavja. V dveh poglavjih (XIX. in XX.) se pripoveduje začetek in razvoj odpustkov za smrtno uro (začetek v 11. stoletju) in odpustkov za rajne. V 13. stoletju so začeli verniki križarski odpustek naklanjati rajnim; temu so dali povod nekateri oznanjevalci odpustkov, ne da bi bil podan temelj za tako prakso v listinah, s katerimi so se odpustki dovoljevali. Šele v prvi polovici 14. stoletja najdemo prve odpustke, ki se je o njih izrečno izjavilo, da se morejo nakloniti rajnim. Prej so se pogosto podeljevali odpustki, ki naj bi bili rajnim v prid, pa tako, da so jih postali deležni živi, ki naj bi s tem večjo vnemo opravljali dobra dela in ta (ne odpustke!) darovali za duše v vicah. XXV. poglavje o kvestorjih in nabiralcih miloščine kot oznanjevalcih odpustkov nam razkriva mnogo nezdravih pojavov in zlorab. Ostra kritika, ki se je oglašala, je sicer često pretiravala, v mnogih stvareh pa je bila opravičena; senčne strani so priznavali in obsojali tudi tisti, ki so odpustke prav cenili (XXVII. pogl.). Vobče so odpustki ugodno vplivali na povzdigo verske vneme in religioznega življenja. Kjer se je javljal nasprotni uspeh, je bilo krivo pre-pogosto podeljevanje in netočno, teološko nekorektno in pomanjkljivo oznanjevanje (XXVIII. pogl.). V XXVI. poglavju je seznam slovečih, pa nepristnih odpustkov, med katerimi nas najbolj zanima porciunkulski odpustek, ki ga je baje na prošnjo sv. Frančiška Asiškega dovolil papež Honorij III. l. 1216. Temu poročilu iz druge polovice 13. stoletja nasprotujejo zelo tehtni pomisleki in razlogom avtorjevim, ki je prej sam branil začetek odpustka pod Honorijem, bo težko ugovarjati. To seveda ne zadene sedanje veljavnosti porciunkulskega odpustka. Da se mora ta odpustek nakloniti dušam v vicah, je odločil Inocencij XI. l. 1687, da ga je mogoče dobiti toties quoties, je končno izjavil Pij IX. l. 1847.

To je v najsplošnejših obrisih bogata vsebina Paulusovega dela. Občudovanja vredna je marljivost, s katero je pisatelj iz tiskanih in rokopisnih virov zbral ogromno gradivo, a nič manjše priznanje za služi trezna kritika in previdna interpretacija virov ter presodno tehtanje razlogov pro in contra v prepornih vprašanjih. Tako dogmatiki kakor cerkveni, kulturni in dogemski zgodovinarji so učenemu pisatelju dolžni iskreno zahvalo za delo, ki jim ga je podal kot plod dolgoletnega neumornega truda.

F. K. Lukman.

Lippert P., S. J., *Die Sakramente Christi*. [Credo. Darstellungen a. d. Gebiet d. christl. Glaubenslehre. VI. Bändchen.] 12^o (VI, 142). Freiburg i. B. 1923, Herder & Co.

Na vrline Lippertovih razprav, ki jih objavlja pod skupnim naslovom »Credo«, sem v tem listu že enkrat opozoril (II, 191). Pred nami je 6. zvezek o zakramentih. Uvodno poglavje tolmači na lep način bistvo svetstev in njih pomen za posameznega vernika in za cerkveni organizem. Nadaljnja poglavja pojasnjujejo posamezne zakramente. Povsod najde čitatelj lepih, spodbudnih misli, ki ga včas naravnost presenetijo. S posebno ljubeznijo so pisana tri poglavja o evharistiji, »zakramentu Jezusovega srca«. Knjižico, ki uvaja v globoko umevanje svetstev, toplo priporočamo. »Bona pasqua divina sunt sacramenta« (s. Ambros.).

F. K. Lukman.

Weiss, Dr. Karl, **Voll Zuversicht!** Zur Parabel Jesu vom zuversichtlichen Sämann, Mk 4, 26—29 (Neutest. Abhandlungen X 1). 8^o, str. 75. Münster i. W. 1922, Aschendorff.

Predmet zanimive razprave je kratka prilika Mark 4, 26—29: »Tako je z božjim kraljestvom, kakor če človek vrže seme v zemljo: in on spi in vstaja po noči in po dnevi, in seme poganja in raste, in on ne ve, kako. Sama od sebe namreč zemlja rodi: najprej bilko, potem klas in nato polno žito v klasu. Ko pa sad dopusti, pošlje (gospodar) takoj srp, ker je prišla žetev.« Prilika je edina, ki je izključno Markova last. Kljub temu, da je zelo kratka, se je že mnogo in na raznovrstne načine interpretirala. Večina eksegetov vidi v njej izraženo tole ravnico: Nebeško kraljestvo, ustanovljeno po Jezusu Kristusu, se bo širilo vsled svoje notranje moči, po evangelijskem nauku in božji milosti, brez vidnega, osebnega delovanja Kristusovega. Šele ko pride sodnji dan, pride zopet Kristus in pospravi svojo žetev.

Weissu dajo besede: »on (človek, ki vrže seme v zemljo) spi in vstaja, po noči in po dnevi« povod za drugačno tolmačenje prilike. V teh besedah namreč vidi izraženo trdno zaupanje orientalskega seljaka, da bo njegova setev v rodovitni zemlji gotovo uspela, kajti le v tem zaupanju more noč porabiti za mirno spanje in dan za vsakdanja opravila, ne da bi si belil glavo, kaj bo s setvijo. To misel, ki je po pisateljevem mnenju osrednja misel cele prilike, nabrne kot tertium comparationis na Kristusa: Kristus ustanovi božje kraljestvo in tudi on je že ob ustanovitvi neomajno prepričan, da bo imel uspeh. Ker je trdno zaupanje na uspeh poglavitna poteza v priliki, zato W. isto tudi nazivlje »Parabel vom zuversichtlichen Sämann« in ne s Fonckom ter drugimi »Parabel von der wachsenden Saat«. Besedi: »seme poganja in raste, in on ne ve, kako. Sama od sebe namreč zemlja rodi«... pisatelj ne naobrača z ostalimi eksegeti na oznanjevalce evangelija ali direktno na Kristusa, temveč samo indirektno na Ustanovitelja božjega kraljestva: »S tisto brezpogojno gotovostjo, s katero se razvija setev in se izpolnjuje tozadevno upanje seljakovo, se razvija tudi božje kraljestvo in se s tem izpolnjuje upanje, s katerim ga je Jezus ustanovil« (52—3). Istotako s Fonckom (Die Parabeln des Herrn², Innsbruck 1904, str. 113) in ostalimi eksegeti žetve ne pojmuje šele kot sodnji dan in vidni pri-

hod Sinu človekovega k sodbi, temveč mu je žetev tisti čas, ko je dosežen cilj Ustanovitelja božjega kraljestva in se izpolnijo njegove nade, to je oni trenutek, ko more Ustanovitelj božjega kraljestva z ozirom na omehčana in pripravljena ljudska srca reči: »Levate oculos vestros et videte regiones, quia albae sunt iam ad mæsem« (Jan. 4, 35).

Lahko je pritrditi pisatelju na njegova stvarna izvajanja. Razlaga prilike je naravna, tudi v podrobnostih pisatelj vedno skuša najti harmonijo med obliko prilike in njeno vsebino, med podobo in med stvarjo, ki jo podoba predstavlja. Moti le sem in tja preveliko kopičenje dokazov za stvari, ki so po enem ali dveh dokazih jasne. Neprimerno za Kristusa kot Boga se nam tudi zdi, če govori pisatelj o njegovem »finem daru za opazovanje« (str. 51). Razlogi, s katerimi pojasnjuje pisatelj, zakaj manjka pričujoča prilika pri Mt in Lk (str. 74 nsl.), niso dovolj prepričevalni. Če sta Luku dovolj dve kratki priliki (o gorčičnem zrnu in o kvasu), ki izražata isto misel kot Markova, in bi se mu zdela še tretja odveč, zakaj pa navaja kar zapored tri daljše prilike, ki vse izražajo ljubezen in usmiljenje nebeškega Očeta do grešnikov (15, 3—32)? A. Snoj.

Opeka, Dr. Michael, **Velika skrivnost**. Sedemnajst govorov o zakonu. 8^o (151). — **O ljubezni**. Dvanajst samaritanskih govorov. 8^o (112). — **Kam greš?** Sedem govorov o božjih klicih. 8^o (67). V Ljubljani 1923, Prodajalna K. T. D. (prej H. Ničman).

V treh novih zbirkah obravnava Opeka v izbrani obliki sama aktualna vprašanja. Prepotrebni so govori o zakonu, korenini človeške družbe. Če se tu notri zareda kužne, težko ozdravljive bolezni, se širi; naprej in naprej in vsa človeška družba hira in peša. Svet se potaplja v materializmu, egoizmu. Manjka ljubezni do Boga, in kjer ni te, tudi nujno ni ljubezni do bližnjega. Da bi ljudje spet pomislili: človek, ki potrebuje dušne ali telesne pomoči, je moj brat, pomagati mu moram, ljubiti ga moram, izkazovati mu dušna in telesna dela usmiljenja, zato je izdal Opeka svoje samaritanske govore. Staršem, vzgojiteljem, mladim ljudem na razpotju življenja je namenjena tretja zbirka govorov o poklicu, ki me je še posebno zanimala.

O zakonu torej govori prva knjiga. Zakon ni navadna pogodba, ampak velika skrivnost, povišana k časti zakramenta po Jezusu Kristusu. Na to naj bi zlasti mislili tisti, ki nameravajo stopiti v zakon. Pri izbiri zakonske polovice naj bi odločevala volja božja. Po napačni poti pridejo v zakon tisti, katerim je telesna lepota, bogastvo vse, volja božja nič. Zato, da bo zakon srečen, je treba veliko moliti. V zakonu mora vladati pravo razmerje med možem in ženo. Na podlagi sv. pisma, iz izrekov Pavlovih, opredeli stališče moža in žene v zakonu. S posebno ljubeznijo obravnava oni del, ko govori o vzgoji otrok. Veliko veselja pride po otrocih v družino, pa tudi veliko skrbi in odgovornosti. Starši so prejeli otroke od Boga zato, da jih vzgoje za Boga. Od tega, kako jih vzgajajo, je odvisna tudi njihova lastna časna in večna sreča. Za dobro vzgojo je potreben jezik, ki prav poučuje, roka, ki modro strahuje, velika luč lastnega zgleda, ki meče svetlobo na pot krščanskega življenja. Družinsko življenje razdira in zakonsko ljubezen uničuje grdo prešestvo, katero obsojajo Bog in pametni ljudje. V sklepnem govoru dodaja nekaj tolažilnih besedi tistim zakonskim, ki svoje

dolžnosti izvršujejo, lepo krščansko živijo, pa morajo vendar prestatiti marsikaj bridkega.

Ljubi svojega bližnjega kot samega sebe: to zapoved ljubezni do bližnjega obravnava zbirka govorov o ljubezni. V uvodnem govoru pojasni, kaj je ljubezen do bližnjega, kdo je naš bližnji, zakaj ga moramo ljubiti. Tudi svoje sovražnike moramo ljubiti, to je predmet drugega govora. Dolžni smo vsako misel na maščevanje opustiti, vsak srd iz srca pregnati. Naša ljubezen do bližnjega mora biti dejanska. Izkazovati moramo telesna in duhovna dela usmiljenja. Posebno radi pomagajmo najbolj pomoči potrebnim: bolnikom. Če je naša ljubezen resnična, sega tudi preko groba. V prelepem govoru, kjer tudi srce dobi svoj delež, nam kliče: Pomagajmo ubogim dušam v vica! Težki grehi proti ljubezni do bližnjega so: pohujšanje, sovraštvo. Sovražnica ljubezni je tudi nevoščljivost, zavist. Koliko grehov proti ljubezni se stori z jezikom, z opravljanjem, obrekovanjem, predrzno sodbo. Plačilo za pravo krščansko ljubezen do bližnjega ne izostane: veliko in resnično dušno veselje in ljubezen božja.

O poklicu piše v tretji zbirki. Najprej poda splošna načela. Bog vsakega človeka odmeri za gotov stan. Zelo nevarno je, če človek stan, za katerega ga je Bog odločil, izgreši. Ko prideš v leta, da si izbiraš poklic, je glavno, da zadeneš voljo božjo. In to spoznaš po gotovih znamenjih. Duhovniški stan je velik in zelo napačno delajo starši, ki svojim otrokom branijo, da bi služili Bogu pri oltarju. Eden glavnih pomislekov je celibat. In prav celibat, ki ga terja Cerkev od duhovnika, je tako primeren njegovemu stanu. V naslednjem govoru še o drugih manj vrednih pomislekih. Še bolj nego duhovniški črtijo nekateri redovniški stan; njemu v obrambo poda v posebnem govoru nekaj misli. K sklepu še nekaj navodil za tiste, ki so v svojem poklicu oziroma življenskem poslu izgrešili pravo pot.

Prav isto, kar velja za druge Opekove izdane govore, velja tudi za te. Povsod posega živo v življenje, razkrije rano, preišče, pregleda in nasvetuje pravih zdravil. Vsi govori so lepo retorično obdelani, slog živahen, slikanje plastično. Podlaga vsemu pa je temeljita teološka izobrazba in bogato poznavanje življenja, zlasti še tam, ko govori o dobri vzgoji mladine. Že veliko koristijo bomo prebirali njegove govore duhovniki, prav tako in še več bodo koristili laikom, katerim, mislim, so v prvi vrsti namenjeni.

Posebej me je zanimala zbirka »Kam greš?«. Poglavitno pri poklicu je spoznati voljo božjo. To pa moreš spoznati le po gotovih znamenjih. In prav o teh bi si želel posebnega govora, od katerega bi imeli veliko koristi mladi ljudje, ki si poklic izbirajo, kot tudi starši in vzgojitelji. Saj to je poglavitno spoznati voljo božjo. In tu bi kazalo slediti izjavi komisije kardinalov, ki je glede mašniškega poklica določno izjavila: poleg zunanjega poklica (vocatio externa) se zahteva najprej recta intentio simul cum idoneitate (prim. Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje I, 11, 12). Recta intentio simul cum idoneitate, mislim, pride tudi pri drugih neduhovniških poklicih vpoštev, nato šele notranje nagnjenje, ki ni potrebno in tudi ne zanesljivo znamenje poklica. (Prim. Ušeničnik, ibid.) Če se držimo te izjave, je morda tretja točka nekoliko preveč poudarjena. Ko pisatelj govori o duhovniškem celibatu, bi radi teološke preciznosti kazalo mesto izraza »deviški« rabiti »čist«, ker cerkev od duhovnikov ne zahteva votum virgininitatis, ampak le castitatem perfectam.

C. Potočnik.

Beleške.

Slovansko bogoslužje in delo za cerkveno zedinjenje.

Letos je minilo 20 let, odkar se je med katoliškimi Slovani pričelo na znanstveni podlagi organizirati delo za cerkveno zedinjenje. Na to organizacijo je nekoliko vplival slovenski članek »Ideja ciril-metodijska«, objavljen s paralelnim češkim prevodom v časopisu »Museum« (glasilo čeških bogoslovcev) 1903/4, str. 2—14. Članek je bil napisan pod vtiskom katoliškega znanstvenega delovanja za proučevanje vzhodne cerkve in pod vtiskom bogoslovskih shodov na Velehradu. Na teh shodih se je mnogo govorilo o ciril-metodijski ideji; pod to idejo se je umevalo predvsem slovansko bogoslužje. Omenjeni članek pa proti temu pojmovanju dokazuje, da je sv. Cirila in Metoda vodila ideja razširjanja krščanstva med Slovani in zedinjenje vseh Slovanov s katoliško cerkvijo, slovansko bogoslužje pa je bilo samo sredstvo, podrejeno višjemu apostolskemu namenu. »Pri ciril-metodijski ideji se mnogokrat na prvem mestu poudarja slovanska liturgija. To kaže jako površno umevanje ciril-metodijske ideje. Na ta način navadno ni mogoče priti do oživljajočega jedra te ideje; s tem ostanemo le bolj pri zunanji obliki, oklepamo se bolj zunanje forme, namesto da bi se oklenili oživljajoče ideje. S tem ne mislimo trditi, da je slovanska liturgija gola formalnost; poudariti hočemo le, da moramo iti globlje, ako hočemo prav umevati ciril-metodijsko idejo... Potrebno je, da poudarjamo ono jedro ciril-metodijske ideje, ki daje življenje njenemu izpremenljivemu zunanjemu izrazu. Ako umevamo ciril-metodijsko idejo samo v njeni zunanosti, to nima velikega praktičnega pomena za naše delo, ne daje poleta našim mislim, ne življenja in vztrajnosti našemu delu, ne gorečnosti našim molitvam« (Museum, str. 3).

Praški kanonik dr. A. Podlaha, organizator češke bogoslovске znanosti, je leta 1904 na Velehradu predložil konkretni načrt za organizacijo bogoslovске znanosti katoliških Slovanov v svrhu proučevanja vzhodne cerkve. Leta 1905 je pričel po tem načrtu izhajati časopis »Slavorum litterae theologicae«, bogata zbirnica znanstvenih informacij o krščanskem vzhodu. Leta 1907, 1909 in 1911 so se na Velehradu vršili veliki mednarodni znanstveni kongresi za cerkveno zedinjenje. Vsi odličnejši zapadni znanstveni delavci na tem polju so se pridružili tej znanstveni organizaciji. Velehradski kongresi so zbudili tudi pozornost pravoslavnih vzhodnih narodov. Kongresa l. 1909 se je udeležil znameniti ruski liturgik A. Maljcev. Po svetovni vojski se je tak kongres vršil leta 1922 (6. do 9. avgusta). Leta 1909 se je ustanovilo znanstveno društvo »Academia Velehradensis«.

Paralelno z znanstvenim delom se je širila tudi bratovščina »Apostolstvo sv. Cirila in Metoda«, ki je idejo cerkvenega zedinjenja zanesla med množice preprostega ljudstva in inteligence. Tako se je

organiziralo veliko gibanje, v katerem se združuje bogoslovska znanost, popularizacija, molitev in praktično apostolsko delo za cerkveno zedinjenje. V tej organizaciji so se združili vsi najboljši teoretični in praktični delavci na tem polju. V dvajsetih letih ni izšel niti en važnejši članek o tem predmetu, ki ne bi bil v zvezi s to organizacijo. L. 1904 sem v »Kat. Obzorniku« (str. 411) pisal: »Resno in trezno pozitivno delo v imenu ideje ciril-metodijske a priori izključuje vse malenkostne in politiške simpatije in antipatije, vsako diletanovsko časnikarsko reševanje važnih bogoslovskih in historičnih znanstvenih vprašanj.« To se je res doseglo. Gibanje se je postavilo na trezno znanstveno, strogo katoliško in versko podlago.

V vprašanju slovanskega bogoslužja smo bili od l. 1903 dalje vedno strogo trezni. Z ozirom na mnoge zlorabe, s katerimi se je mnogo škodilo dobri stvari, smo šli tako daleč, da se slovansko bogoslužje ni naglašalo niti kot podrejeno sredstvo v delu za cerkveno zedinjenje. V resolucijah velehradskih kongresov se slovansko bogoslužje nikoli ne omenja. Prav tako se tudi ni omenjalo v znanstvenih in popularnih spisih o tem predmetu.

Ko so se pričeli za idejo cerkvenega zedinjenja zanimati glažolaši in ko se je Apostolstvo sv. C. M. pod posebnim pokroviteljstvom škofa Mahničiča uvedlo na Krku, se je pričelo omenjati, da slovansko bogoslužje ni brez pomena za cerkveno zedinjenje. Poglavitni sodelavci škofa Mahničiča so v razgovorih naglašali, da bi bilo treba javnosti pojasniti važnost slovanskega bogoslužja za idejo cerkvenega zedinjenja. Ker je ta misel izšla iz tako odličnih katoliških krogov, je ni bilo mogoče popolnoma odkloniti, posebno zato ne, ker se v teh okoliščinah ni bilo treba bati zlorabe ali diletanške profanacije. Odločilno pa so na to misel vplivali jugoslovanski škofje, ko so jeseni 1918 sklenili prositi, da naj se privilegij slovanskega bogoslužja raztegne na vse jugoslovanske katoličane. Ta korak je bilo treba javnosti pojasniti. V ta namen sem objavil članek »Slovansko bogoslužje« v Času 1919, str. 105—114. Članek so cerkveni in znanstveni krogi splošno odobraval. Djakovski uradni škofijski »Glasnik« je objavil hrvatski prevod članka. V tem članku sem prvokrat kratko in zmerno omenil, da bi bilo slovansko bogoslužje važno tudi za cerkveno edinstvo. Prav tako kratko sem omenil še drugi verski razlog: »Uvedba slovanskega bogoslužja bi izbrisala spomine na tuje nasilje in krivice in bi s tem koristila veri. A treba je paziti, da se ne bodo preveč razburjali narodi, ki nimajo narodnega bogoslužja« (str. 113). Opozoril sem tudi na senčne strani slovanskega bogoslužja s kulturne strani. Podobne misli sem razvijal v uvodnem članku v »Slovincu« 7. julija 1922 (št. 151). Z ozirom na spremenjeno razpoloženje sem še posebej opozoril, da katoliška cerkev z mnogimi sredstvi verskega pouka bogato nadomešča narodno bogoslužje.

Prav verjetno je, da so tudi jugoslovanski škofje navajali omenjena dva verska razloga, ko so Rimu predložili prošnjo za razširjenje privilegija slovanskega bogoslužja. Znano je, da pri reševanju tega vprašanja sodeluje rimska kongregacija za vzhodno cerkev. Ker se

vprašanje že rešuje na strogo cerkveni podlagi, zato se v katoliških listih ni veliko pisalo o tej stvari. Ne vem, da bi bil za slovansko bogoslužje razen zgoraj omenjenih člankov še kdo drugi objavil kak resnejši članek. Zato se dozdeva, da v Času 1923, str. 156—160, niso popolnoma objektivno navedeni razlogi, ki so se dejansko navajali v prilog slovanskemu bogoslužju, da bi se pojasnili koraki jugoslovanskih škofov. Zato mislim, da tudi zavračanje teh razlogov ni niti metodično niti stvarno pravilno. Iz razmerja ruske inteligence k veri (zadnja leta se povrača k veri!) se n. pr. v nobenem slučaju ne more sklepati, da je slovansko bogoslužje za versko življenje »brez najmanjšega pomena« in da je nasprotno mnenje (ki se opira na druge razloge) »skrajno naivno« (str. 157).

Kateri verski razlog še ostane, ako navedena dva nista pravilna? Kot edini verski razlog se je ponovno naglašalo, da je glagolsko bogoslužje relikvija, edina relikvija po sv. Cirilu in Metodu (BV 1923, 305 i. dr.). To ni pravilno. Po sv. Cirilu imamo nekoliko pravih relikvij. Tradicija o Velehradu je zadosti potrjena (Čas 1923, str. 153 in 362). Ohranjeni so doslovni odlomki Ciril-Methodovih govorov. Ohranjene so knjige, ki po jeziku in sestavi mnogo bolje spominjajo na sveta brata, nego bogoslužne knjige hrvatske glagolske recenzije, ki so se po jeziku in ureditvi znatno oddaljile od Ciril-Methodove redakcije. Tudi obred se je od 9. stoletja znatno izpremenil. Dozdevni verski razlog, da je glagolsko bogoslužje edina relikvija po sv. Cirilu in Metodu, torej dejansko ni utemeljen. Ako ni drugih verskih razlogov in ako morejo biti samo verski razlogi merodajni, potem bi sledilo, da ni nobenega razloga za glagolsko bogoslužje niti v sedanjih mejah.

Še bolj bi se temelji glagolskega bogoslužja celo v sedanjih mejah omajali, ako bi se trdilo, da je to bogoslužje tudi s kulturnega stališča sedaj brez pomena ali celo škodljivo. Večkrat se je trdilo, da bi nas slovansko bogoslužje preveč ločilo od latinske kulture. Drugje sem že omenil, da ima staroslovensko bogoslužje tudi senčne strani (Čas 1919, str. 112). A treba je pomisliti, da te senčne strani slovanskemu bogoslužju niso bistvene, marveč so nastale slučajno, ker se je versko in kulturno delo svetih bratov v srednji Evropi nasilno uničilo in se je slovansko bogoslužje ohranjalo v vednih borbah, brez šol, brez kulturnih sredstev, brez državne in cerkvene podpore. Staroslovenski književni jezik sam po sebi ni ovira, marveč sredstvo kulture. Ovire so bile druge. Saj tudi v krščanstvu umetnost in splošna kultura dolgo ni mogla doseči višine grško-rimske poganke kulture, a iz tega ne sledi, da je krščanstvo oviralo kulturo. Za kulturni razvoj so potrebna stoletja mirnega kulturnega dela. V tej točki so metodično večkrat grešili nekateri slavisti, ki so pisali za nemški okus in so se hoteli prilagoditi nemški miselnosti.

Nikakor se ne morem sprijazniti z mislijo, da je staroslovenščina za človeka sedanje dobe brez kulturnega pomena (BV 1923, 308 i. dr.). Staroslovenščina je važna za zgodovino našega jezika; nekoliko znanja staroslovenščine je posebno za humanistično izobrazbo

važno. Nekdaj se je staroslovenščina na naših gimnazijah poučevala; posebno se je gojila v nekdanjem Alojzijevišču. Prav iz one dobe in iz onega kroga so izšli naši najboljši pisatelji in znanstveniki. Izkušnja priča, da je učenje staroslovenščine v lepi harmoniji s humanistično in bogoslovno izobrazbo.

Težavnost staroslovenščine se pretirava. Ne morem pritrditi mnenju, da bi učenje staroslovenščine privedlo v »one toke, ki hočejo klasične jezike iz naših šol odpraviti« (Čas 1923, str. 161). Nasprotno bi se razogi, ki se navajajo proti staroslovenščini, mogli uporabiti proti starim klasičnim in orientalskim jezikom. Nekoliko znanja staroslovenščine jako olajšuje učenje in umevanje slovanskih jezikov, posebno ruščine. Nikakor pa ni resnično, da bi staroslovenščina kaj ovirala učenje modernih jezikov. Iz razlogov, ki so se navajali za to trditev, bi mogel kdo sklepati, da bi se s potujčevanjem Slovanov, posebno Slovencev, pospeševala kultura. Znano je, kako je slavist Brückner s podobnimi razlogi dokazoval, da sta sv. Ciril in Metod Slovanom kulturno in versko škodovala. Zato je treba Ciril-Metodovo književno delo jako previdno ocenjevati in se ogibati skrajnosti, ki bi mogle nehoté privedi k podobnim zaključkom.

Paziti je treba, da ne zamenjavamo pojmov: staroslovenski, cerkvenoslovanski, starobolgarski itd. Staroslovenski jezik v strogem pomenu je ohranjen samo v nekaterih književnih spomenikih iz 10. in 11. stoletja. Ako kdo trdi, da je jezik glagolskega bogoslužja staroslovanski (BV 1923, 304—306), potem rabi ta izraz že v širšem pomenu. V tem širšem pomenu se rabi ta izraz tudi v uradnih cerkvenih odlokih. V tem pomenu spada k staroslovenski književnosti vsa vzhodna slovanska (cerkvenoslovanska) književnost do 18. stoletja. To je jako obširna in raznovrstna književnost, ki ima še za našo dobo znatno kulturno vrednost. Res je, da ima hrvatska, bolgarska, srbska in ruska recenzija staroslovenskega jezika svoje posebnosti, a vendar se vse to šteje k staroslovenski književnosti v širšem smislu. Pod ta širši pojem staroslovenščine spada starobolgarska (staroslovenska v ožjem smislu), starosrbska, staroruska in starejša hrvatska glagolska književnost. V tem širšem pomenu je staroslovenski = cerkvenoslovanski. Namesto izraza *cerkvenoslovanski* rabijo Rusi včasih izraz *slovanski*.

Prav tako se je treba varovati netočnega izražanja o bogoslužju in obredu. Neprimerno je govoriti o staroslovenskem *obrednem* jeziku. Obred ni bistveno odvisen od jezika; dejstva dokazujejo, da so v istem jeziku možni različni obredi in v istem obredu različni jeziki.¹ Rimski odloki rabijo izražanje: »Raba staroslovenskega (slo-

¹ Grški jezik se je nekdanj rabil v treh obredih; v jeruzalemskem (sv. Jakoba), aleksandrijskem (sv. Marka) in bizantinskem. Polagoma je bizantinski obred izpodrinil jeruzalemskega in aleksandrijskega. Ako se naglašja znanstvena točnost izražanja (BV 1923, 306), potem se ne bi smelo govoriti o grškem obredu. Res je, da se splošno rabi naziv »grški obred«, a to ni znanstveno točno; najboljši znanstveniki rabijo nazivanje: bizantinski obred, grško-bizantinski, slovansko-bizantinski obred. Pač pa je izražanje »slovanško bogoslužje« znanstveno pravilno.

vanskega) jezika v bogoslužju«, »usus linguae palaeoslavicae (slavicae) in sacra liturgia«. To izražanje jako okrajšamo, ako rabimo naziv: »slovansko bogoslužje«. To okrajšano izražanje uradno rabijo jugoslovanski škofje v okrožnici o sv. Cirilu in Metodu (1919); srečuje se pri najboljših katoliških pisateljih. S tem se bogoslužje nikakor ne proglašja za slovansko narodno zadevo. Nikakor ni res, da pisatelji, ki rabijo to izražanje, poudarjajo »le narodni pomen« (BV 1923, 306). Poznam pisatelja, ki vedno rabi izražanje »slovansko bogoslužje«, a se že dvajset let bori proti narodnostni zlorabi tega vprašanja in vztrajno dokazuje, da je bilo sv. Cirilu in Metodu slovansko bogoslužje samo sredstvo za višje verske namene.

Slovansko bogoslužje ni dogmatično, a tudi ne čisto teoretično vprašanje, marveč vprašanje misijonske in pastoralne metode in oportunisti. Zato se je to vprašanje v raznih dobah in v različnih razmerah različno reševalo. Tako je tudi sedaj. Razmere in tradicije v Dalmaciji (tam se bo slovansko bogoslužje znatno razširilo) so drugačne nego v ostalih hrvatskih pokrajinah in v Sloveniji. Tako so v različnih dobah in razmerah različni tudi verski in drugi razlogi, ki govore za slovansko bogoslužje ali proti njemu. Čisto teoretični razlogi torej niso končno odločilni in se težko pojasnjujejo brez ozira na zgodovino in dejanske razmere.

Ob ustanovitvi ljubljanske bogoslovne fakultete so prvi profesorji te fakultete (jaz nisem bil med njimi) kot razlog za ustanovitev te fakultete službeno navajali, da hoče fakulteta gojiti bogoslovno znanost s posebnim ozirom na pravoslavni vzhod. To se je kot »raison d'être« navajalo tudi v javnosti in v parlamentu. To smer (BV 1923, 304) si je fakulteta svobodno izbrala; priporočajo jo tudi inozemski prijatelji naše fakultete. Ker pa je staroslovenski jezik važen za poznavanje slovanskega vzhoda, potem se pač ne sme preveč omejevati krog onih bogoslovcev in znanstvenikov, katerim bi bila staroslovenščina koristna. Ne smemo pozabiti, da spadata sv. Ciril in Metod tudi v zapadno cerkveno zgodovino; prav tako tudi glagolsko bogoslužje. Zato ne bi bilo škodljivo, ako bi vsak slovanski bogoslovni znanstvenik znal nekoliko staroslovenščine. Samo potem bo mogel pravilno znanstveno soditi o slovanskem bogoslužju in o važnih historičnih, bibličnih, dogmatičnih in liturgičnih vprašanjih. A sedaj je učenje staroslovenščine tako redko, da se moramo resno bati za bodočnost naše bogoslovne znanosti, ako bi se načelno odsvetovala gojitev staroslovenščine in sorodnih strok.

Nikakor ni resnično, da bi bila znanstvena smer, za katero se je ljubljanska bogoslovna fakulteta svobodno in preišljeno odločila, kaj težavnejša nego vsaka druga smer, ali da bi zahtevala kakih posebnih žrtev. Izkušnja dokazuje, da moremo ravno v tej smeri z razmerno najmanjšim trudom največ pripomoči k napredku znanosti in koristiti tudi cerkvi. Glavna težava je, da ta smer pri nas še nima tradicij.

Fr. Grivec.

600letnica kanonizacije sv. Tomaža Akvinskega.

Dne 18. julija 1323 je papež Janez XXII. prištel Tomaža Akvinskega svetnikom. Papež Pij XI. je v spomin na ta dogodek izdal dne 29. junija 1923 posebno okrožnico, v kateri je med drugim naročil, naj se 600letnica proslavi tudi z znanstvenimi prireditvami. Med temi zasluži ena, da o njej posebej poročamo, ker je splošnega pomena, namreč »tomistični teden« (settimana tomistica), ki se je vršil v Rimu od 17. do 25. novembra 1923 in je bil v resnici mednarodni katoliški znanstven shod. Od 17. do 23. novembra so bila vsak popoldan zborovanja v veliki dvorani Cancellarije, kjer so učenjaki raznih narodnosti predavali pred mnogoštevilnim slušateljstvom. Govorili so: 17. nov. kard. L. Billot o filozofiji sv. Tomaža v 20. stoletju; 18. nov. tarantski nadškof O. Mazzella o razmerju Aristotela do skolastike in do sv. Tomaža posebej; 19. nov. nekdanji Bergsonov pristaš J. Maritain o pomenu sv. Tomaža za moderno dobo; 20. nov. madridski nadškof Eijo y Garay o Tomažu kot mistiku; 21. nov. louvainški profesor L. Deplouge o Tomaževem nauku o družini; 22. nov. Münchenski profesor M. Grabmann o vprašanju, je li Tomaž učil stvarno razliko med bistvom in bitkom ustvarjenih bitij¹; 23. nov. milanski profesor Cordovani o naj-novejših panteističnih strujah v italijanski filozofiji.

Poleg teh slavnostnih zborovanj so bili trije sestanki, na katerih se je razpravljalo o razdelitvi filozofije s pedagoškega in znanstvenega stališča, o načelnem odnosu moderne naravoslovne vede do skolastične filozofije in o razmerju med moderno in tomistično filozofijo.

Teden se je zaključil dne 24. novembra s slavnostnim zborovanjem v dvorani nad portikom vatikanske bazilike vpricho papeža Pija XI. Kardinal Laurenti je imel lepo predavanje o Tomažu učenjaku in svetniku; nato je govoril sv. oče in izrazil željo, naj bi se slični kongresi ponavljali.

Tomistični teden je priredila na pobudo sv. očeta rimska akademija sv. Tomaža. Slavnosti se je izmed Jugoslovancev udeležil tudi rektor zagrebške univerze dr. Zimmermann.

V proslavo 600letnice Tomaževe kanonizacije so izdali francoski dominikanci obsežen zbornik, ki združuje 17 znanstvenih razprav². V vrsti pisateljev nahajamo znana imena, kot so Mandonnet, Destrez, Garrigou-Lagrange, Roland-Gosselin, Gillet. F. K. L.

¹ Da je učil sv. Tomaž realno distinkcijo med bistvom in bitkom, je prof. G. dokazal z indirektnimi argumenti. To so: metafizika averoističnega aristotelika Sigerja Brabantskega, Tomaževega nasprotnika, ki jo je G. nedavno našel v Münchenski dvorni in državni biblioteki; neka pariška disputacija iz l. 1279, ki jo je G. pred kratkim odkril; polemični spisi Tomaževih učencev proti Henriku Gentskemu, ki je stvarno razliko odklanjal; stalna tradicija tomistične šole.

² Mélanges Thomistes (Bibliothèque Thomiste III). 8^o, 402 str. Le Saulchoir, Kain (Belgique).

Naznanilo BA in uprave BV.

Za l. 1924 ostane naročnina za BV neizpremenjena, namreč 40 Din, za inozemstvo 50 Din. Uprava se sicer dobro zaveda, da s tako nizko naročnino ne bo mogoče kriti visokih tiskarskih stroškov, a se kljub temu ni mogla odločiti za povišanje naročnine, ker hoče omogočiti naročanje te prepotrebne bogoslovne revije tudi gmotno slabše stoječim duhovnikom. Da se kljub nizki naročnini list vzdrži, apelira uprava tem potom na velikodušnost tistih gg. naročnikov, ki bi poleg naročnine mogli utrpeti še kako večje ali manjše preplačilo. Priporočamo se tudi za preplačila iz tistih krajev inozemstva, kjer imajo dobro valuto. Vsa preplačila kakor tudi darovi za tiskovni fond BA se bodo na ovitku objavili.

Vse gg. naročnike prosimo, da bi se čimprej poslužili priloženih položnic in poslali naročnino. Kdor ne more poslati vsega naenkrat, plača lahko tudi v dveh obrokih.

Tiste gospode, ki še niso poravnali naročnine za l. 1923, prosimo, da svojo dolžnost čimprej store. Ponovno terjanje povzroča upravi samo nepotrebne stroške. Višina dolga je bila označena na položnicah, ki jih je uprava razposlala v poletju svojim dolžnikom.

Komur dopuščajo sredstva, naj pristopi kot podporni član k Bogosl. Akademiji z zneskom 50 Din. Prejemal bo za to BV brezplačno, vse druge publikacije BA pa po znatno znižani ceni.

Letos dobijo podporni člani BA kot književni dar dve knjigi, in sicer Fr. Kovačič, Doctor Angelicus, sv. Tomaž Akvinski, ter obširnejše apologetično delo izpod peresa prof. dr. F. Grivca (Cerkev). Cena prvi knjigi je za podporne člane BA 15 Din, za drugo se bo cena naznanila pozneje, ko bo dotiskana. Podporni člani, ki žele prejeti knjige BA po znižani ceni, naj jih naroče in plačajo znesek naprej pri upravi BV (Ljubljana, Rožna ul. 11), ali pa naj jih vzamejo osebno v trgovini Ničman. Poslužijo se lahko položnic, ki so priložene 1. št. BV.

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 spoznaj, 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. Spasčič 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).

4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski**. 8° (IV + 101 str.). Ljubljana 1923. Cena 20 Din; za podporne člane 15 Din (s poštnino vred).

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.

Ta zvezek BV je posamezno na prodaj v prodajalni Kat. tisk. dr. (prej H. Ničman), Kopitarjeva ulica. Cena 14 Din.