

*Poštnina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO III

ZVEZEK II

LJUBLJANA 1923

NATISHILA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

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

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

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

Slovstvo (Litteratura):

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

Beležke (Analecta):

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

Iz krščanskega sveta (Orbis christiani memorabilia):

- Ruski verski razvoj (F. Grivec) 198.



Dr. Anton Jehart — Maribor:

Kristologija in mariologija v koranu.

(De Christologia et Mariologia in Corano.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Prim. Bischoff, Der Koran 94.

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

I. Sestav koranske kristologije in mariologije.⁴

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

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

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

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

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

samoglasniki: a, ā, i, ī, u, ū

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

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

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

⁷ Ni ga boga razen njega.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²² Mesija, sin Marijin, ni druga ko poslanec.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. Viri koranske kristologije in mariologije.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ubrati je treba drugo pot.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵¹ Ni rodil in ni bil rojen.

⁵² Slava Alahu, ki si ni privzel zaroda!

yalā yaladan⁵³ — in enako na mnogih drugih mestih. Pripomniti je treba, da v teh slučajih Mohamed vedno rabi izraz »yaladun«, izglagolski samostavnik iz korenike »yalada«, rodil je, *ἐγέννησεν*, = ki je rojen, genitus. (Prim. Mat. 1, 2 v arabskem prevodu po izdaji R. Wats, London 1833, tekst kongregacije de propag. fide, Roma 1671: Fa'ibrahīma yalada 'Ishaqa yai' ishaga yalada Ia'qūba — Ἀβραάμ ἐγέννησεν τὸν Ἰσαάκ, Ἰσαάκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ —) Izraz »yaladun« se popolnoma krije z Arijevim »γέννημα« (Athanasius Or. I. contra ar. c. 17. PG 26, 48) in Arijeve besede: *Ὁὐκ ἔστιν ὁ Υἱὸς ἴδιον τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας γέννημα* imajo svojo paralelo v koranskem: Lā t-tahāda l-lāhu yaladan.

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

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

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

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

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

⁵³ Ni si privzel žene in ne zaroda.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Da je to res, nam bodo pokazali vzporedni teksti.

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

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

a) Rojstvo Marijino.

Koran:

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

Apokrifi:

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

b) Marijina zaroka.

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

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

c) Marijino oznanenje.

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

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

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

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

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

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

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

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

d) Jezusovo rojstvo.

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

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

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

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

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

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

e) Jezus govori v zibeli.

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

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

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

f) Jezus dela čudeže.

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

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

g) Jezusova smrt.

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

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

⁶⁷ In govoril bo ljudem v zibeli in v poznih letih.

⁶⁸ Dejali so: Kako bomo govorili z njim, ki je še v zibeli otrok. In rekel je: Resnično, jaz sem služabnik božji.

⁶⁹ Resnično, naredil vam bom iz gline kakor podobe ptičev in dahnil bom vanje, pa bodo ptiči s privoljenjem Alahovim.

⁷⁰ In niso ga umorili in niso ga križali, ampak zamenjan jim je bil s podobnim in zares, ki so se motili glede njega, so ostali v negotovosti zastran njegove osebe in nič niso vedeli, ampak le domnevali so in niso ga križali v resnici — —. In Alah ga je vzel k sebi.

φησιν ἐκεῖνον ἐν τῷ βαστάζειν τὸν σταυρὸν μεταμορφωθέναι εἰς τὸ ἑαυτοῦ εἶδος καὶ ἑαυτὸν εἰς τὸν Σίμωνα καὶ ἀντὶ ἑαυτοῦ παραδοχέναι Σίμωνα εἰς τὸ σταυρωθῆναι — ὁ δὲ Σίμων ἐσταυρώθη καὶ οὐχ ὁ Χριστός. Αὐτὸς δὲ ἀνέστη εἰς τὰ ἐπουράνια.

Vtis, ki ga naredijo koranske apokrifne zgodbe na bravca, se popolnoma strinja s tem, kar sicer vemo o Mohamedu. Sam apokrifov ni bral, — kakor tudi kanoničnih knjig ni bral, — to je videti koranskemu tekstu. Pripoveduje jih, kakor bi kdo pripovedoval zgodbo, o kateri se spominja, da jo je nekje čul. Vendar pa se mora pripoznati, da so si koranske in apokrifne zgodbe nedvomno tesno sorodne. Zato smemo trditi, da so posnete po gnostičnih apokrifih.

Namenoma sem se izogibal vsem kombinacijam in domnevanjem, kje in kdaj in od koga je dobil Mohamed svoje arianske, nestorianske in gnostične nazore o Kristusu in Mariji. Da so bile dane krajevne in časovne možnosti za stik med Mohamedom in imenovanimi herezijami, o tem priča zgodovina poznejšega gnosticizma, arianizma ter zlasti nestorianizma v Siriji in Arabiji.

Toda to je vprašanje za sebe. Ta razprava hoče le na podlagi korana samega pokazati na novo pot do njegovih virov: na tesno sorodstvo Mohamedove kristologije in mariologije s tremi največjimi herezijami srednjega Orienta.



Ivan Petar Bock D. I. — Sarajevo:

Misna liturgija rimska o Euharistiji kao „izvoru svake svetosti“.

(Testimonia Missalis Romani de Eucharistia, quatenus est »Fons omnis sanctitatis«.)

Synopsis. — Introductio. — 1. De gravi momento in dies magis florentium studiorum liturgicorum pro vita practica christiana (Platz), imprimisque pro ipsa dogmatica theologia provehenda circa doctrinam Ecclesiae et s. Thomae de Eucharistia »omnis sanctitatis fonte« et »unico ac salutari remedio«. — 2. Duplex gravis error Doctoris secus »eximii«, Suarezii, impedit, quominus ipsum huic doctrinae adversantem tuto sequamur. Status quaestionis elucidatur, quatenus Eucharistia non solum in actione sacrificali, sed etiam permanentiter ut corpus ac sanguis Christi sacrificatus et tum sacramentaliter tum spiritualiter participatus asseritur esse fons applicativus omnium meritorum sacrificii crucis ideoque, spectata Christi humanitate, causa instrumentalis principalis atque universalis singularum gratiarum, quae ex subordinatis obiectivis et subiectivis salutis mediis, praesertim ceteris sacramentis, fluunt. — 3. Efficentia sacramentorum ut »organicarum Christi mystici actionum« illustratur per

analogiam actionum Christi viatoris miraculosarum. Sicut extensio manus, vox... Christi erant causae instrumentales secundariae, pro significatione sua modificantes, sanationum et resuscitationum miraculosarum, humanitas autem Christi causa instrumentalis principalis et universalis ipsius vitae et sanitatis: sic etiam Christus eucharisticus, ut caput corporis mystici in sacrificio et in sacramento, est pretium totius salutis nostrae applicatum, adeoque causa universalis et principalis ipsius vitae supernaturalis, scilicet gratiae sanctificantis infusae in singulis sacramentis, realiter tamen non distinctae a gratiis propriis »sacramentalibus« singulorum aliorum sacramentorum, quae ideo non univoce, sed solum analogice, licet vere et proprie, dicuntur »sacramenta«, relate ad »sacramentum sacramentorum« (de la Taille). Quo sensu vero iam Lugo agnoverit »efficaciam quandam universalem« huius sacrificii.

I. Argumentum: Textus liturgici generales, quibus Eucharistia simpliciter et universalis talis fons asseritur, idque

1. formaliter: Oratio canonis »Supplices«...; antiqua Secreta: »...quoties huius hostiae commemoratio celebratur, toties opus nostrae redemptionis exercetur...«, et similes; Postc. in f. S. Mariae Magd.: »Sumpto unico ac salutari remedio...«; quo sensu hoc sit intelligendum; Secreta in f. S. Ign. Loy.: »mysteria, in quibus omnis sanctitatis fontem constituisti...«, quae verba non mere specificative, sed reduplicative de Eucharistia dicuntur;

2. virtualiter et aequivalenter: a) Textus, quibus »fructus redemptionis« simpliciter ascribitur Eucharistiae; — b) textus, quibus haec mysteria simpliciter dicuntur »sacramenta salutis nostrae« et similia; — c) textus, quibus Eucharistia dicitur vita nostra, »sacramenta, per quae veraciter vivimus«, »vegetamur«; — d) sicut gloria Dei est summus finis latreuticus Eucharistiae, sic summus fructus (et finis secundarius) est participatio fructuum redemptionis vel unio cum Christo in consortio divinae naturae et sanctificatio nostra (Kramp). Varii textus, qui hunc universalem fructum extollunt. Verbis Secretae: »...purget a vitiis et ad coelestia dona perducatur« assignantur duo quasi extremi anuli in longa catena specialium fructuum. Tria notanda ad verba P. Kramp: a) De »huius aquae et vini mysterio«. — β) Extremos anulos in longa serie fructuum missae nominando Kramp implicite concedit Eucharistiam esse causam applicativam universalem, cum extra illam seriem nullae habeantur gratiae. — γ) Sacrificio ut tali adscribuntur hi fructus; nam communio non est independens in se valor; utpote participatio fructuum sacrificii. Concordat hoc tamen cum illa doctrina, quae sicut aliis sacramentis, sic etiam communioni qua tali certos fructus immediatos adscribit. Liturgia catholica sacrificium simul cum communionem considerat ut unum mysterium salvificum et ideo saepius etiam communioni attribuit quae stricte pertinent ad sacrificium, sed sub alio et alio respectu. Cf. antiphonam: »O sacrum convivium« et 1 Cor 11, 26. Scilicet sacrificium Christi et Ecclesiae liquidat et applicat nobis quasi in actu primo fructus redemptionis; ope vero communionis et aliorum sacramentorum ac sacramentalium et mediorum salutis, etiam subiectivorum, singuli fructus singulis fidelibus vivis et defunctis etiam in actu secundo applicantur. Distinctius fortasse de la Taille loquitur »de activa appropriatione litationis salutiferae Christi et efficaciae propitiatoriae in sacrificio, et in sacramentis »de passiva receptione bonorum a Deo per Christum nobis pro sacrificio retributorum.« Omnisque talis effectus salutaris, in quantum promovet »unitatem corporis mystici« vel »rem sacramenti Eucharistiae« (S. Thom.), est vel sacramentalis participatio sacrificii (sacramentalis communio), vel mere spiritualis, sive sensu solum habituali in infantibus baptizatis, sive sensu etiam actuali in adultis iustis. Sic igitur »Eucharistia recte dicitur representatio viae qua Ecclesia et singulae animae veniunt ad Deum« (Casel), vel »memoria Domini«. Per Eucharistiam enim et in Eucharistia Dominus vivit in Ecclesia; et »fractio panis« pro christianis antiquis non est sola memoria praeteriti

sacrifici sed viva participatio coenae praesentis Christi atque anticipatio coelestis convivii.

Confirmatur liturgica doctrina proposita imprimis claris verbis Catechismi Romani (p. II, c. 4, n. 47 s), ubi sub imagine »fontis et rivulorum« etiam innuitur distinctio inter universalem causam applicativam ipsius »aquae salientis in vitam aeternam« et inter speciales causas dependentes gratiarum »sacramentalium«, scilicet absolutionis, irrigationis etc., ita tamen, ut Eucharistia simul cum aliis sacramentis intelligatur una causa adaequata.

II. Argumentum speciale et inductivum, quo Eucharistia demonstratur esse fons gratiarum singulorum sacramentorum et aliorum mediorum salutis. Praesertim vero:

A. Conspicuo generali ostenditur intima connexio inter ritum Eucharistiae et ritus aliorum sacramentorum ac sacramentalium, quae connexio non est solum localis, temporalis et causae finalis, sed etiam causae efficientis universalis. Gihř: »Haec connexio intima exhibet nobis, quomodo omnis benedictio, omnis gratia et consecratio ex sacrificio eucharistico quodammodo fluat.«

B. Speciatim nexus effective causalis inter Eucharistiam et baptismum demonstratur: 1. Ex scrutiniis catechumenorum; cf. Gelasianum et varios antiquos libros Pontificales: »...huius sacrificii tribus operatione (electos) mundari...« — 2. Baptismus simul cum liturgia totius octavae Paschalis ab Ecclesia consideratur velut unus ritus completus propter universalem causalitatem Eucharistiae. Cf. Postc. fer. IV. p. Pascha: »... ab omni vetustate purgatos sacramenti tui... perceptio in novam transferat creaturam.« Profundior ratio interna explicatur a P. de la Taille. — 3. Secreta fer. VI. p. Pascha: »... quas (hostias) et pro renatorum expiatione peccati deferimus« (Guéranger). Cf. intercalationem in canonem per Oct. Pasch. et Pent. pro renatis. — 4. Ritus Paschalis aspergendi aquam lustralem »Vidi aquam« symbolica imagine ostendit nexum causalem inter aquas baptismi defluentes ex sanctuario et virtutem Sanguinis Agni eucharistici (Guéranger). — 5. Impletur secundum Missale in Eucharistia vaticinium Is. 12, 3—6 (Haurientis aquas...); et etiam quoad applicativum sacrificium valet Hebr. 9, 22. 23 »Sine sanguinis effusione non fit remissio.« Symbolice hoc ostendit nos simul cum Christo esse sacrificandos in altari, unde omnis honor Deo et omnis salus hominibus exsurgit. Confirmatur hoc effato S. Cyrilli Alex.

Uvod.¹

1. Moderni pokret euharistični urodio je novim pokretom liturgičnim pod nadahnućem i okriljem euharističnog i liturgičnog pape Pija X. Gotovo u svim zemljama sve se ljepše razvija zanimanje samih svjetovnjaka i velikih masa katoličkog pučan-

¹ **Literatura.** — U prilog tezi služila su mi uz Missale Romanum (ed. 13. Ratisbonae 1899), uz gelazijanski (Assemani, Codex liturgicus eccl. univ. t. I. Romae 1751) i gregorijanski sakramentarij (Migne, PL 78) te uz rimski katehizam (ed. Venetiis 1781) i djela sv. Tome Akv. (Opp. omn. voll. 24. Parmae 1852—69) osobito ova djela: O. Casel O. S. B., Das Gedächtnis des Herrn in der altchr. Liturgie (Ecl. orans II). Freiburg i. B. 1919; N. Gihř, Das hl. Meßopfer.⁶ Freiburg i. B. 1897; Dom P. Guéranger, Das Kirchenjahr (übers. v. J. B. Heinrich. 15 Bde) Mainz 1874 do 1902; A. Hammenstedt O. S. B., Die Liturgie als Erlebnis (Ecl. orans III). Freiburg i. B. 1919; J. Kramp S. J., Meßliturgie und Gottesreich (Ecl. orans VI—VIII). Freiburg i. B. 1921; J. Kramp S. J., Die Opferanschauungen der röm. Meßliturgie. Regensburg 1921; E. Lingens S. J., Die innere Schönheit des Christentums (Erg. Hefte d. St. a. M.-Laach 64). Freiburg i. B. 1895; J. Nicolussi, S. S. S., Die Notwendigkeit der Eucharistie. Bozen 1917; J. Nicolussi, Die Wirkungen der hl. Eucha-

stva za starodrevnu misnu liturgiju. Napose u rimskom misalu gledaju danas pravu duhovnu riznicu i rudokop zlata nebeskoga. Pučko izdanje prijevoda misne knjige od benediktinca Schotta doživjelo je nakladu od 350.000 primjeraka. Sličan se pokret širi i u Francuskoj. Tako n. pr. Pacary piše o obraćeniku Josipu Lotteu: »Svoj život sjedinjuje s misom, i najmilija mu je knjiga misal.« Sam Lotte piše: »Dobro pratiti misu, nije li u tom sva pobožnost? Svoj život točno dovesti u sklad s misom, nije li to čitava kršćanska savršenost i najuzvišenija mistika?«²

I doista, potpunim se pravom toliko cijeni liturgija, poimence pak rimski misal. Jer što pobožnim razmatranjem dublje kopamo u starodревnim rovovima ove crkvene liturgije, to više novih zlatnih žila otkrivamo. A njima se silno može obogatiti i ascetično-kršćanski život i dušobrižnička praksa i znanstvena bogoslovljiva.

Prije svega čeznuće za organičnim, uzajamnim vezama, koje je u modernom metežu rasklimanog svijeta obuzelo sve bolje duhove i krugove, nalazi ovdje svoje milje i omilje. »Prakršćanski duh molitve,« veli Herman Platz,³ podigao je doista na granitnom temelju objavljene istine divan kosmos duhovne ljepote. Diljem tisućljeća molitva Bogu posvećenih duša talasa se po svetoj liturgiji i njezinim nabožnim gregorijanskim napjevima. Kao što na prvi dan, tako i sada euharistični Krist stoji usred ove duhovne realnosti, a milost njegova poput vječnog mosta spaja grješni svijet s nebom našega čeznuća. To je teocentrični kosmos, za kojim toliko žude duše, koje skapavaju u antropocentričnom svijetu... Nijedna se radost ne da isporučiti s onom, što ju prouzrokuje otkriće liturgičnog kosmosa. Tu je vrhovno dobro sveudilj nazočno, gdje nosi i hrani sve ude božanskom puninom te svim dobrima ovoga svijeta određuje primjereno mjesto. Jedinstvo svih »svetih« (krštenih) međusobno i u Kristu, zajednica ili općinstvo nebeske i zemaljske »Crkve« temelj je organičnosti u liturgiji. Životni je dah ovog organa (*ōrganov*) milost, t. j. život božanski, zajednica bivstva Božjega. U liturgiji pak imamo riz-

ristie. Bozen 1918; E. Springer, Die Eucharistie als Quelle aller Gnaden. Pastor bonus 1917/18, 481—494; Über den Begriff des geistigen Genusses der Eucharistie. Pastor bonus 1919/20, 311—326; Erklärung von Joh. 6, 52 b—59, Theol.-prakt. Quartalschrift 1918, 98—111.

Kad sam ovu raspravu već dao u cenzuru, stiže mom kolegi o. Springeru izvrsno i opširno djelo o. Mavricija de la Taille S. J., profesora na greg. sveučilištu u Rimu: *Mysterium fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio et sacramento* (Paris 1921). Po njegovim temeljitim dogmatičnim razlaganjima upotpunio sam naknadno svoju raspravu na više mjesta. Ostale spise, koje sam upotrebio, spominjem u samoj raspravi. Lijepi prijevod »Rimski Misal«, što ga je priredio dr. Dragutin Kniewald kao prvi hvale vrijedni plod liturgičnog pokreta u Hrvatskoj, stigao mi je tek iza predaje rukopisa uredništvu.

² Hrvatska prosvjeta VIII knj. II (1921) 351.

³ Hochland 1915/16, str. 64 ss.

nicu i posrednicu ove milosti, ne samo kao vanjski oblik, nego kao živi »organ«. Ta spojna realnost između Boga i duša prikazuje se posvijetljenom oku tako grandioznom i dragocjenom, te sve druge realnosti s ovoga stajališta vrijede samo još u liturgičnom smislu. Svako biće i žiće, svako djelovanje i nadanje dolazi do vrijednosti i zamašaja tek u onoj mjeri, u kojoj se, direktno ili indirektno, svijesno ili nesvijesno, daje uvrstiti u divni sklad pobožnosti i ljubavi, nade i zanosa, vjernosti i preobraženja, pa tisućama i milijunima zajedničke odanosti, koja se raspiruje razmatranjem i pjevanjem jednih istih liturgičnih tekstova i napjeva, poštivanjem jednih istih liturgičnih propisa i predaja. Tom skladu duševnom služi simfonija riječi i zvukova, miomirisa i boja, znakova i kretanja, koji ovršeni prema liturgičnim propisima u duhu prakršćanske svesrdne bogoljubnosti, prikazuju ponajsavršenije remek-djelo umjetnosti.

Optimistični naturalizam i monizam, tehničko-materijalistična hiperkultura bijahu u nama silno zamračili i kanoti izbrisali svijest naših grijeha i potrebnog očišćavanja duševnoga. Po njihovu kalupu bijaše i filozofija moderna skrojila svoju etiku, koja je htjela da se razvije onkraj granica dobra i zla. Stradali smo svi više manje poradi ove sve slabije svijesti svojih grijeha, poradi ovog neorganičnog rastvaranja, u kojem je duša naša kanoti zaboravila na svoja kraljevska prava i dužnosti. Tko se sprijatelji s duhom liturgije, taj će malo po malo, ali sigurno ozdraviti od ove savremene bolesti, što ju je rat već donekle izliječio. Liturgija bo tako neumornom ozbiljnošću doziva nam u pamet činjenicu naše grješnosti, tako često zahtijeva od nas ispovijed grijeha, tako načelno postavlja očišćenje od grijeha kao preduvjet našega preobraženja, te mora nestati stare mitavosti i površnosti, i opet lebde nam pred očima nebeski ciljevi naši. Svijet (saeculum) i gizdu njegovu (pompa) opet shvaćamo u smislu prakršćanstva.⁴

U sredini između stanja grijeha i preobraženja nalazi se euharistična žrtva, koja je vrela i vrhunac svakog liturgičnog posredovanja milosti, i oko koje se vijuga molitva u neprestanoj čežnji za mišošću. Liturgija nam u toj divnoj žrtvi pruža realnost, koja nam u svako vrijeme predočuje jezgru i temelj novog stvorenja, žrtveni čin na Golgoti, na međi vremena.

Po krjeposti tajinstvene solidarnosti, koja uzajamno spaja Krista i sve ljude, također žrtva pojedinaca stiže pravi svoj smisao i zamašaj, a tragika grješne duše dolazi do organskog razuzlaja. Pripojivši se sveopćoj žrtvi pri tihom širenju kra-

⁴ U taj smisao nas ponešto upućuje euharistična molitva »Nauke dvanaest apostola«: »Spomeni se, Gospode, Crkve svoje, da je oslobođiš od svakoga zla i da je usavršiš u ljubavi svojoj. Posveti je i sakupi sa četiri vjetra u kraljevstvo svoje, što si joj pripravio; tvoja bo je moć i slava uvijek. Dodaj milost i prodi svijet ovaj! Hosana Bogu Davidovu!« (Did. X, 5. 6.)

ljevstva Božjega, u kojem je Krist vrelo, hrana i cilj, također žrtveni život vojnika nije bez dubokog značenja... Svi mi, koji s njima stradamo od duševne žrtve paljenice ovog vremena, zadovoljimo se, što nismo besposleni gledaoci! Pouzdano shvaćajmo svoje patnje i žrtve kao duhovnu misiju..., što nam ga liturgija toliko puta i tako silno stavlja na srce. Čim se, makar i s nekim oklijevanjem, zadubemo u ovu liturgičnu realnost, odmah osjećamo, kako ta atmosfera uspostavlja mir i red u metežu naše duše...

Te misli Platza ove nisu nipošto prolazni izliv osamljene duše, kojoj je ovaj svijet dodijao. Usvojile su ih i stalno ispovijedaju danas stotine hiljada katoličkih svjetovnjaka sviju slojeva i naroda, kako nas uvjerava pogled na sve bogatiju književnost zadnjih godina.

A što je najbolje: Te se misli oslanjaju na posve čvrstu dogmatičnu podlogu, pa je zato i za bogoslova i praktičnog dušobrižnika od prevelikog zamašaja, da uznastoji, kako bi se što bolje prozeo jezgrom svete misne liturgije na duhovnu pobudu svoju i drugih.

Međutim u ovom članku nije nam u prvom redu stalo do praktične primjene na život kršćanski, nego do toga, da utvrdimo i osvijetlimo bogoslovnu nauku o Euharistiji kao »izvoru svake svetosti«⁵ i »jedinom te spasonosnom lijeku«.⁶ Drugim riječima, hoćemo da u sjajnom i posve pouzdanom svijetlu rimske misne liturgije prikazemo i razjasnimo nauku dogmatičnu o sveopćoj kauzalnosti presvete Euharistije. Možemo se to pouzdanije pozvati na ove i mnoge druge liturgične tekstove, što istu nauku uče i sv. Toma Akvinac⁷, rimski katehizam⁸ kao i pape Leon XIII.⁹ i Pijo X.¹⁰ U tom smislu govori i kongregacija oprosta 8. svibnja 1907: »*Spiritualium omnium bonorum fons et caput est procul dubio Sanctissimum Eucharistiae sacramentum, per quod Jesus Christus divitias sui erga homines amoris veluti effudit.*« Ostanemo li kod običnog jasnog smisla tih i sličnih izjava, ne možemo nijekati opće efektivne kauzalnosti Euharistije kao takove.

2. Premda se ova nauka o sveopćoj kauzalnosti i potrebi Euharistije u naše dane sve više širi, to se ipak neki bogoslovi još uvijek u ovom pogledu drže protivne nauke Suarezove, a jasne tekstove crkvene o Euharistiji kao izvoru svih milosti (Catech. Rom.) nastoje prikazati u čudnom i nepotpunom smislu, bez obzira na organski ustroj mističnog tijela Kristova, ne razli-

⁵ *Secr. in festo s. Ignatii Loy.*

⁶ *Postcomm. in f. s. Mariae Magd.: »Sumpto... unico ac salutari remedio, corpore et sanguine tuo pretioso...«*

⁷ *In Io lect. 6 n. 7; In IV Sent. d. 8 q. 1 a. 3 sol. 1; S. th. III q. 65 a. 3 ad 1; III q. 79 a. 3.*

⁸ *P. II c. 4 n. 47.*

⁹ *U okružnici »Mirae caritatis«... 1902.*

¹⁰ *Acta Ap. Sed. IV (1912) 263.*

kujući također dovoljno između žrtve i sakramenta te između čisto duhovnog i duhovno-sakramentalnog primanja svete pričesti. Suarez je istina »doctor eximius« (Benedikt XIV.). Ali u nauci o Euharistiji ne može nam protiv sv. Tome itd. vrijediti kao neoproviziv autoritet, jer je baš u ovom pogledu pao barem u dvije očite i krupne zablude. Svojim omalovaživanjem nutarnje potrebe presvete Euharistije dao se je zavesti, te je sa malo novih školastika tvrdio: »Qui sacramentum Eucharistiae voluntarie in Paschate suscipit, licet ob sacrilegam sumptionem peccare contingat, Ecclesiae praecepto satisfacit...¹¹ Inocent XI. osudio je ovu zabludu u 55. propoziciji g. 1679¹², pa i novi zakonik crkveni uči kontradiktornu nauku u 361. kanonu: »Praecepto communionis recipiendae non satisfit per sacrilegam communionem.« Druga očita i krupna zabluda Suarezova ovako glasi: »Ridiculum dictu est sacramenta omnia habere efficaciam ab hoc sacrificio incruento, ut sic, aut in illo niti, ut operentur, quia sacramenta solum nituntur in merito et satisfactione Christi, ergo solum nituntur in illo sacrificio, in quo Christus suum meritum et satisfactionem consummavit.«¹³ Suarez ovdje izričito hoće da pobije sv. Tomu, čije riječi s početka također navodi: »Cum hoc sit sacramentum Dominicae passionis, continet in se Christum passum; unde quidquid est effectus Dominicae passionis, est etiam effectus huius sacramenti... Alia sacramenta habent singulares effectus, sed in immolatione huius sacramenti effectus est universalis pro tota Ecclesia, pro vivis et defunctis, quia continetur in ipso causa universalis omnium sacramentorum, qui est Christus.«¹⁴ Toma na ovom mjestu također i dalje temeljito opravdava svoje riječi i unaprijed rješava poteškoću Suarezovu, gdje navodi razlog, što ga je Suarez izostavio: »Nihil enim est aliud hoc sacramentum quam applicatio Dominicae passionis ad nos.« Izričito dakle Toma pretpostavlja križnu žrtvu Kristovu kao meritorno pravrelo svakog otkupljenja i svih milosti Kristovih. No protiv potonjeg novotarskog nazora o jedinosti zaslužnosti smrtne muke Kristove bez posredovanja Crkve uči on ujedno unaprijed, da nam se nijedna milost otkupljenja Kristova ne može primijeniti osim po Euharistiji u tajinstvenom tijelu Crkve.

O. J. Müller D. J.¹⁵ i s njime dr. O. Lutz¹⁶ pozivaju se istina na Suareza (Disp. 9. s. I.). Ali kod bi ujedno uvažili

¹¹ Disp. 70 sect. III n. 2. Ed. Vivès t. XXI 550.

¹² Denzinger-Bannwart, Enchir. symbolorum¹³ n. 1205.

¹³ Disp. 79 sect. I n. 9. Ed. cit. XXI 713.

¹⁴ Disp. 79 sect. I n. 2. Ed. cit. XXI 709; po sv. Tomi In Io 6 lect. 6 n. 7.

¹⁵ De ss. Eucharistia (Oeniponte 1913) 368—372. Djelo nije još »publici iuris«, ali se je ipak faktično raširilo.

¹⁶ Über die Wirkungen und die Notwendigkeit der hl. Eucharistie. Zeitschr. f. kath. Theol. XLIV (1920) 398 sl. 500 nsl. V. također XLIII (1919) 235 sl.

gornje riječi Suarezove i prethodni odgovor sv. Tome na tobožnje poteškoće svoje, uvjerali bi se, da je sam naučitelj andeoski već odavna riješio te poteškoće. Izričito bo razlikuje između Euharistije kao žrtve (in immolatione huius sacramenti) i između samog sakramentalnog primanja; razlikuje također sacramentum secundum se, scilicet in facto esse, id est Corpus et Sanguis sacrificatus, i sacramentum ut cibum in susceptione sacramentali; nadalje izričito razlikuje dva, ne koordinirana, već podređena reda djelatnosti i učinaka, t. j. »singulares effectus« aliorum sacramentorum, i »universalem effectum in immolatione huius sacramenti pro tota Ecclesia, pro vivis et defunctis«. Kao što križna žrtva Kristova kao sveopći zaslužni uzrok svih milosti ne isključuje nipošto drugih posebnih i podređenih uzroka za posredovanje i primjenjivanje pojedinih milosti, kakvi su objektivna sredstva spasa (pojedini sakramenti) i subjektivna sredstva (molitva, dobra djela); tako i misna žrtva kao sveopći aplikativni uzrok ne isključuje onih posebnih uzroka pod sobom, osim ako tko protiv jasne nauke Kristove i Pavlove niječe organični ustroj tajinstvenog tijela Kristova, u kojem se život i djelatnost podređenih organa i uda uzdržaje preko glavnih i sveopćih organa.

3. Razjasnimo ovo različito djelovanje misne žrtve i pojedinih sakramenata ili sredstava spasa još drugom, veoma prikladnom analogijom. Nekoć je Isus na zemlji tvorio svakojaka čudesa i zaslužna djela, služeći se pri tom svojim čovječanstvom kao glavnim organom, i upotrebljavajući ujedno svoje ruke, oči, uši, svoju slinu itd. kao posebne podređene instrumentalne uzroke spasa ili ozdravljenja. Tako n. pr. podređeni uzrok ozdravljenju slijepca od rođenja bijaše slina njegova, pomiješana sa prahom zemaljskim, i ruka njegova, koja je namazala oči slijepčeve. Po sebi se pak razumijeva, da je taj čin potekao od samoga Boga-Čovjeka, koji se ovdje služio svojim čovječanstvom kao glavnim oruđem, a rukom i slinom kao podređenim instrumentima. Gledalo je ne samo oko Kristovo; čulo je ne samo uho njegovo; liječila je ne samo ruka Kristova; govorila su i molila i naučavala ne samo usta Kristova; nego je ujedno te poglavito gledao, čuo, liječio, molio, govorio i naučavao Bog-Čovjek u svojoj čovječjoj naravi. Jedno drugo ne isključuje, nego se obadvoje skladno popunjuje i usavršuje do organičnog čina. Čudotvorna moć kod čudesa Isusovih bijaše dakako njegovo božanstvo. Nu Bog-Čovjek nije tvorio ovih čudesa samo svojim božanstvom, samo mišom svoje božanske volje, premda bi to mogao. Služio se je pri tom i svojim čovječanstvom, svojom čovječjom voljom, a redovito se je uz to služio i ovim ili onim podređenim organom tjelesnim, ili barem ovom te onom riječju svojom. Tako »pruži

ruku . . . i reče gubavcu: Hoću, očisti se!« (Mat. 8, 3.) Isto tako »ustade, zapovjedi vjetrovima i moru (Mat. 8, 26); a nečistom duhu zaprijeti govoreći: Umukni i izidi iz čovjeka!« (Mark. 1, 25.)

Prenesimo sada tu analogiju na djelatnost Kristovu u mističnom tijelu Crkve i osobito na djelatnost njegovu u Euharistiji. Sam bo rimski katehizam¹⁷ upućuje dušobrižnike na tu analogiju, gdje imaju protumačiti vjernicima divne učinke presvete Euharistije. Svi se katolički bogoslovi slažu u nauci, da sveta misna žrtva i sv. sakramenti novozavjetni nisu ništa drugo nego tajinstveni čini mističnoga Krista (actiones Christi mystici) u tijelu Crkve. Glava je i središte ovog mističnog tijela Bog-Čovjek, koji je u tajni utjelovljenja svoju čovječju narav sjedinio sa naravlju božanskom do hipostatičke unije, te i dalje po Euharistiji i drugim sakramentima ekstenzivno i intenzivno sve uže sebi pripaja i prisajedinjuje ostale ljude, primjenjujući u Crkvi i po Crkvi pojedinim vjernicima sve plodove svoje križne žrtve. Stoga apostol piše Kološanima (1, 18; 2, 19): »On je glava a tijela Crkve, koji je početak, prvorođeni iz života, da ima u svemu prvenstvo . . . i od ove glave čitavo tijelo, s pomoću zglavaka i veza sastavljeno, prima prirast za rast u Bogu.« Dakle samo u Crkvi i po Crkvi Krist primjenjuje nam svaki spas, a »izvan Crkve nema spasa«, nema primjenjivanja spasonosnih zasluga Kristovih. Svaka je pak aplikativna spasonosna djelatnost Kristova prema apostolu *organična*¹⁸ unutar tajinstvenog tijela Crkve.

I upravo zato, jer se ovdje radi o *organičnim* i životnim činima vrhunarnim, nema nikakve »apsurdnosti«, nego se ima nužno konstatovati najveća harmonija u tom, što svaka životna djelatnost ovog organizma t. j. tajinstvenog tijela Crkve, u jednu ruku proizlazi od jednog jedinog životnog principa, od jedne duše, od Duha Svetoga ili Duha Kristova, a u drugu se ruku također posreduje i primjenjuje pojedinim podređenim živim organima i udima po jednom glavnom i sveopćem organu, t. j. po euharističnom tijelu Kristovu. Svakako bi ovo organično jedinstvo bilo veoma manjkavo, kad neke životne funkcije ne bi bile ni u kakvoj finalnoj i efektivno-kauzalnoj vezi sa glavnim organom, ili kad u opće ne bi bilo nikakva sveopćeg glavnog organa. Nadalje takov universalni glavni organ ni najmanje ne čini suvišnima ostale posebne i podređene organe niti im radi na uštrb, jer ovdje govorimo o organičnim učincima različitog reda (diversi ordinis). Kao što n. pr. gledanje nije isključivo niti poglavito učinak

¹⁷ P. II c. 4 n. 54.

¹⁸ Kako ističe Lebreton u ocjeni najnovijeg djela oca Mavricija de la Taille D. L. *Mysterium fidei*, »jedinstvo živog organizma« u Crkvi temeljna je ideja, koja nas po uputi same objave Božje vodi do shvaćanja Euharistije kao izvora svih milosti i do spoznaje nutarnje potrebe njezine. (*Etudes* 169 [1921] 186.)

podređenog vidnog živca, nego ujedno nadređenim i efektivno-kauzalnim načinom proizlazi od glavnog i centralnog živčevlja kao glavnog organa: tako i u živom vrhunaravnom organizmu Crkve svaka je životna djelatnost podređenih uda i organa bitno ovisna o Euharistiji, napose o svetoj misnoj žrtvi, po kojoj pojedinim organima i udima svaka životna sila pritječe. I kao što u naravnom čokotu djeluju ne samo skrajnje mladice i tanke žilice, t. zv. brandusi, sakrivenog korijena te pojedini listovi kod pripojenja nove tvari i novih organskih tvorevina, nego je svaka nova stanica, svaki cvijet i svaki plod u svom zametku i razvitku bitno ovisan o životnoj vezi pojedinih loza sa glavnim čokotom: tako i u vrhunaravnom čokotu, mističnom Kristu, svako je novo pripojenje, svaki preporod iz vode i Duha Svetoga... ne samo po sakramentalnoj milosti plod svetog krsta i podređenog krstitelja, namjesnika Krista i Crkve, u koliko krst utapa grješnog čovjeka i briše grijeh, što ne biva bez posvećujuće milosti, nego je ujedno i poglavito plod one milosti Kristove, koja direktno in fieri proizlazi od euharistične glave Crkve u svetoj misnoj žrtvi. Ali uz misnu žrtvu i oltarski sakrament ili predragocjeno tijelo i krv euharističnog Isusa jest i zove se općeniti (aplikativni) uzrok svih plodova spasa, kao što i tijelo Isusovo na križu i krv njegova prolivena jest i zove se cijena za otkupljenje i sveopći (meritorni) uzrok našega spasa, dakako u vezi sa krvnom žrtvom na križu. Cf. hymnum euch. »Adoro te«... »Cuius una stilla« etc. Dakle Euharistija također kao sakrament in facto esse ima se držati za sveopći izvor svih milosti, pa tako ju također slavi liturgija¹⁹ i rimski katehizam.²⁰ Preznamenitu razliku između podređene ili posebne djelatnosti pojedinih sakramenata i između poglavite i sveopće djelatnosti presvete Euharistije premalo je uvažio O. Lutz u svojim gore spomenutim člancima o učincima i potrebi Euharistije.²¹

Sretan sam, što mogu ove misli potvrditi i dalje razjasniti krasnim izvodima o. de la Taille, koji se sam opet ponovno poziva na sv. Tomu. Govoreći o različitoj kauzalnosti Euharistije i drugih sakramenata veli on najprije u opće: »Necesse est, ut ob oculos servetur illa organica unitas complexus causalis, quam in re sacramentaria inculcavit S. Thomas (III. q. 62, a. 5). Deus videlicet cum instrumento hypostatice unito, quae est humanitas Christi, et instrumento secundario ac subordinato, qui est minister exercens ritum sacramentalem, non conflatur nisi unam causam adaequatam significato, unum quid complete enuntians intus et foris effectum: adeo ut per verba atque actionem meam promulgetur externe ad baptizan-

¹⁹ Postcomm. in festo s. Mariae Magd.

²⁰ P. II c. 4 n. 47.

²¹ Zeitschr. f. kath. Theol. XLIV (1920) osobito str. 525.

dum ordinatio ipsa intra Dei mentem existens, et per Dei organum, quae est humanitas Christi, continuata mihi ut Christi organo. Haec dicta sint de causa totali respectu effectus illius primi, qui est res et signum. Qui cum habetur, iam ipse coniungitur superioribus atque coadunatur in ratione causae totalis respectu rei tantum.²²

Prelazeći po tom na različitu kauzalnost Eucharistije i drugih sakramenata, de la Taille piše: »... Si quaeras, sitne illa instrumentalis causalitas, ex parte rei et sacramenti, perfectiva, an dispositiva, respondeo esse perfectivam in Eucharistia, ubi res et signum est corpus ac sanguis Christi, at dispositivam tantum in reliquis sacramentis. Cuius ratio est, quia solum corpus aut sanguis nostrae hostiae »ex seipso« (S. Thom.) significat aut causat gratiam, ut talem, consortium videlicet divinae sanctitatis et vitae. In reliquis autem sacramentis res et signum significant, ex sese, aliquid ad gratiam, ita consideratam, quasi disponens vel ordinatum, quamquam cum gratia materialiter identicum... Quod proinde non nisi per gratiae infusionem inducitur, veluti superimpendente Eucharistia. Proprie autem vocatur istud gratia sacramentalis.

Huc igitur pertinet ordo, qui attenditur inter gratiae sanctificantis proprietatem et proprietatem gratiae sacramentalis. Scl. sacramentalis gratia intelligitur addere aliquid super gratiam sanctificantem nostram, ut talem (III. q. 62 a, 2); non tamen aliter realiter ab ea distinctum, sed ratione tantum (III q. 62 a. 2 ad 3); sine quo utique potest esse gratia; (In IV Sent. . 1 q. 1 a. 4, 5); quod autem cum adest, ad ipsam gratiam pertinet (De verit. 9. 27 a. 5 ad 12 — fin.): sicut ad unam vitam hominis unumque principium vitale pertinet extensio animae ad varias sensitivi ac vegetativi ordinis functiones, inducta per plures dispositiones organicas, vel etiam refectio plagarum circumligatarum fasciis unguentisque oblitaram.

Pro quanto autem extensio illa gratiae in particulares sacramentorum fines ratione est posterior gratiae, ut tali, intelligitur quasi resultans ex gratia (In IV Sent. d. 1 q. 1 a.) Pro quanto vero se habet ad gratiam ut remotio vel praeoccupatio obicis, vel si quid eiusmodi, intelligitur quasi disponens ad gratiam (De verit. q. 27 a. 7). . . . Sic igitur Eucharistiae causalitas superponitur causalitati aliorum sacramentorum ut dispositivae perfectivae; et hac de causa dicitur consummare reliqua sacramenta (De verit. q. 27 a. 4 c. fin.).

Intelligitur ex dictis, cur non solum reliqua sacramenta, in causando, ab Eucharistia dependeant (eo quod dispositivum non continuatur effectui nisi sub perfectivo); sed etiam cur Eucharistia ipsa non sine aliis sacramentis causet; non enim forma

²² Mysterium fidei 583 bilješka 1.

induci potest sine dispositionibus ad eam, pro data occasione, requisitis; nec proinde sine baptismo et (ubi opus est) poenitentia, Eucharistia formam vitae spiritualis inducet, nec contemperabit vitam spirituales in fines reliquorum sacramentorum sine ipsis...²³

Toj bitno različitoj i nadređenoj kauzalnosti ne će se čuditi tkogod ima na umu, da »ništa ne posvećuje ljude osim žrtve našega spasa. Euharistija je pak baš ova žrtva, i to u svojoj ulozi žrtve, koja je i prikazana i ima se participirati. Drugi pak sakramenti tako na svoj način znače ovu žrtvu, da ipak nisu sama žrtva niti dio njezin, već nešto, što potječe od nje te se odnosi na nju. Euharistija je dakle nešto nepodijeljeno (imparticipatum quid) u kategoriji sakramenta; ostali pak sakramenti, kao ovisni i podređeni, nisu u jednakom (univoce), nego samo u analogičnom, premda u istinitom i pravom smislu sakramenti kao i Euharistija...²⁴ Prema tomu Pseudo-Dionizije zove Euharistiju također »sakramenat sakramenata« (τελετῶν τελετήν), u koliko daje drugim sakramentima uspješnu snagu, da (vjernike) s Bogom sjedine po milosti i tako da svaki (sakramenat) djeluje svoj učinak po milosti...²⁵

Već je kardinal de Lugo neku universalnu efektivnu kauzalnost misne žrtve protiv Suareza priznao, kad je pisao: »Aliqui videntur in hoc sacrificio agnoscere efficaciam quandam universalem qua concurrat ex opere operato ad omnes effectus gratiae quos Christus per passionem suam meruit nobis, quacumque ratione illi fiant. Pro qua sententia Suarez sect. 1. in princ. affert s. Thomam sect. 6. in 6. Joannis et Ruardum... Sed ii in alio sensu loquuntur et quidem vero; scilicet in hoc sacrificio esse aptitudinem universalem qua possit ad omnes gratias et effectus applicari, neque eius virtutem alligari ad unum vel alterum genus, sed esse indifferentem ad omnes morbos, necessitates, gratias etc.... Cum autem haec applicatio (missae) fiat per sacrificium in ordine ad ponendos cum effectu fructus passionis Christi, non potest esse ita universalis ad omnes effectus; non enim ponuntur omnes, sed aliqui determinati; non est ergo hoc sacrificium in actu secundo causa universalis, praesertim cum Christus voluerit eius reiterationem et frequentiam.« Dakako ne tvrdimo istodobne universalne ili beskrajne plodnosti in actu secundo u svakoj pojedinoj misnoj žrtvi. Ali s druge strane tvrdimo sa sv. Tomom, da sv. misa krije u sebi ne samo universalnu prikladnost, kojom se može primijeniti na sve milosti i plodove, nego doista faktični universalni uzrok svih milosti, koji u organičnoj

²³ Mysterium fidei 583 a.

²⁴ Mysterium fidei 498 b.

²⁵ Mysterium fidei 575 nsl.

²⁶ De Euch. Disp. 19, sect. 9 n. 134.

vezi sa podređenim uzrocima primjenjuje sad ove sad one milosti, ali tako, da se nijedan plod spasa ne primjenjuje ljudima osim preko ove žrtve.

I. Općenita liturگیčna svjedočanstva.

1. Pošto je stanje našeg prijepornog pitanja dovoljno razjašnjeno, pristupimo sada direktnim dokazima svoje teze. Najprije ćemo pretresti takove liturگیčne tekstove, koji posve općenito ili izričito ili virtualno i ekvivalentno, prikazuju Euharistiju kao izvor svih milosti. Zatim ćemo se napose redom osvrnuti na one tekstove, u kojima misna knjiga prikazuje Euharistiju kao općeniti izvor svih milosti pojedinih sakramenata i sakramentalata te i pojedinih subjektivnih sredstava spasa. Gdje se dadne prigoda, nastojat ćemo ujedno, da riješimo još preostale poteškoće i prigovore.

Po složnom mnijenju svih liturگیka misni kanon spada na najstarije dijelove liturگیje te siže do prvih stoljeća. Svakako već u gelazijanskom sakramentaru nalazimo među ostalim i poznatu molitvu: »Supplices te rogamus... Ponizno te molimo, svemoguću Bože, daj da se ovo (ovi žrtveni darovi naši) ²⁷ po rukama svetog anđela tvoga prinese na uzvišeni oltar tvoj pred božanskim veličanstvom tvojim; da kojigod primimo iz ove zajednice oltara presveto tijelo i krv Sina tvojega, budemo napunjeni svakim blagoslovom nebeskim i milošću (omni benedictione coelesti et gratia repleamur)...« Kao što u zadnjoj molitvi misnog kanona misnik držeći u ruci euharistično tijelo govori: »Po njemu (Kristu Gospodinu) i s njime i u njemu je tebi Bogu Ocu svemogućemu u jedinstvu Duha Svetoga svaka čast i slava, u omnis honor et gloria«, naime u ovoj žrtvi euharističnoj, s kojom se mora sjediniti svaka druga čast i slava, da bude prijatna Bogu i njega dostojna: tako i u molitvi »Supplices« prizivamo na sebe obilje nebeskih darova po kreposti ove žrtve euharistične prikazane i po živoj zajednici ovog oltara u svetoj pričesti. Pričest se u liturگیji crkvenoj redovito ne smatra kao »samostalna olin« (Kramp), nego kao sastavni integralni dio i dopunjak svete žrtve, u koliko je ta »zajednica tijela i krvi Gospodnje« baš izvrсна i poglavita primjena plodova te žrtve euharistične. Obzirom na sve druge plodove spasa možemo se pravom pozvati na riječ Pavlovu: »Koji nije poštedio vlastitog Sina svojega, nego ga je predao za sve nas: kako nam nije i sve s njime poklonio (Rimlj. 8, 32)?« Što ovdje vrijedi o sveopćem karakteru zaslužne žrtve Kristove na križu, to jednako vrijedi o sveopćem karakteru aplikativne žrtve euhari-

²⁷ N. Gehr, Das heilige Meßopfer 7.⁸ (Freiburg i. B. 1902) § 61. Cf. S. Thom., III, q. 83, a. 4 ad 9.

stične, barem što se tiče vrijednosti te žrtve i ploda njezina i in actu primo, makar i plod pojedinih svetih misa za vjernike bio ograničen in actu secundo.

S pravom dakle o. Josip Kramp D. J. zove ovu žrtvu »djelom otkupljenja u permanenciji«. ²⁸ A prastara sekreta, što ju nalazimo već u Gregorijanskom sakramentariju kao oratio super oblata (Hebd. 11. post Pentec., PL 78, 180) krasno daje oduška vjeri prakršćanstva u tu istinu. Ta sekreta uvrštena je sada u misu devete nedjelje po Duhovima i glasi: »Concede nobis... haec digne frequentare mysteria, quia quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur«. Već je rimski katehizam (II. c. 4. q. 78.) upozorio na dokaznu moć ovog liturgičnog teksta obzirom na mirovnu žrtvu. Kako bi se »djelo našega otkupljenja ovršilo« kod svake misne žrtve, kad ne bi ujedno svaka misa u sebi krila sve plodove otkupljenja i poglavito nam primijenila također one plodove, koji podređenim načinom potječu iz drugih sakramenata i sredstava spasa? Sveti Grgur Veliki ponovno daje oduška istoj misli. ²⁹ I drugdje misna liturgija ističe misnu žrtvu kao obnovu krvne žrtve na križu, n. pr. u sekretu na svetkovinu sv. Kamila (18. Jul.): »Hostia immaculata, qua illud D. N. J. Ch. immensae caritatis opus renovamus.« U sekretu noći Bijele nedjelje riječi »continua nostrae reparationis operatio« isto znače.

Što je misnik u molitvi »Supplices« isprošio za sve dionike misne žrtve i stola Gospodnjega, to napose za sebe prosi u srednjoj molitvi neposredno prije svete pričesti. Ta je molitva tek kasnije uvedena, jer je Gelazijanski i Gregorijanski sakramentari još ne poznaju. I ovdje treba istaknuti sveopći značaj isprošenih milosti. Najprije se spominje zaslužni uzrok svega otkupljenja: »Domine Jesu Christe, ... qui ... per mortem tuam mundum vivificasti.« Zatim se ističe aplikacija općenita misnih plodova, mirovnih i pozitivnih, samom svećeniku: »Libera me per hoc sacrosanctum corpus et sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus meis et universis malis; et fac me tuis semper inhaerere mandatis et a te numquam separari permittas...« A sve ovo prosi misnik po kreposti nazočnog i prikazanog euharističnog tijela i krvi Gospodinove. Neki bi htjeli izmaknuti dokaznoj moći ovih in sličnih tekstova, govoreći, da se taj sveopći plod ne pripisuje Euharistiji kao takovoj, nego u opće Sinu Božjemu, u koliko nam je po žrtvi svoga tijela i krvi na križu sve to zaslužio te i sada s neba sve to primjenjuje. Ali to znači: ignorirati doslovni tekst takovih molitava i unijeti u njih, što nikako ne stoji u tekstu.

²⁸ »Zur Liturgie der röm. Messe.« Stimmen der Zeit. Bd. 101 (1921) 128.

²⁹ Vidi n. pr. Hom. in evang. 1. II, hom. 37, n. 7 (PL 76, 1279); Dialog. 1. IV, c. 58 (PL 77, 425).

Da se takovo arbitrarno tumačenje posve onemogućí, dodajmo još drugu sekretu »inter orationes diversas«, gdje se uz sličnu općenitost plodova za svu Crkvu pregnantno ističe baš »krepост ovog sakramenta« kao efektivno-aplikativni uzrok: »Exaudi nos, Deus salutaris noster, ut per huius sacramenti virtutem a cunctis nos mentis et corporis hostibus tuearis, gratiam tribuens in praesenti et gloriam in futuro.«

Preznamenita je također za našu tezu krasna popričesna molitva na blađdan sv. Marije Magdalene. Po Noëlu Aleksandru³⁰ već se je u vrijeme Inocenta III. slavila svetkovina te svete, premda se u Gregorijanskom sakramentaru ne spominje. Ta molitva glasi: »Sumpto, quaesumus Domine, unico ac salutari remedio, corpore et sanguine tuo pretioso: ab omnibus malis, s. Mariae Magdalenaе patrociniis eruamur.« U koliko je to popričesna molitva, ne može se smisao isključivo na žrtvu protegnuti, nego vrijedi također o sakramentu, t. j. o prikazanom euharističnom tijelu i krvi »in facto esse«; ili ako se proteže na sakramentalnu pričest kao jelo in susceptione, ima se ujedno razumjeti i duhovna pričest.

Pregnantni izraz »Sumpto... unico ac salutari remedio« kao i konkluzija »ab omnibus malis eruamur« dozivaju nam u pamet povijest obraćenja Magdalenina. Riječ »pretioso« kao da nas upozoruje na dragomast,³¹ kojom je ova sveta pokornica pomazala glavu i noge Isusove i tako dala oduška svojoj ljubavi i štovanju prema Sinu Božjemu u njegovoj vidljivoj čovječjoj naravi kao što se ljubezno starala i za poklona vrijedno tijelo Isusovo u grobu.³² Smisao te divne molitve ne može biti drugi nego ovaj: Kao što bez utjelovljenja i tjelesne muke i smrti Isusove nema otkupljenja grješnom rodu ljudskom: tako i bez euharističnog tijela i krvi Kristove i bez blađovanja (barem duhovnoga) toga tijela i krvi nema primjenjivanja plodova spasa pojedinim ljudima, prema riječi Kristovoj: »Zaista, zaista vam kažem, ako ne jedete tijela Sina čovječjega i ne pijete krvi njegove, ne ćete imati (po grčkom izvorniku: nemate) života u sebi« (Iv. 6, 54). Riječi »unicum ac salutare remedium« dakako ne isključuju drugih podređenih i posebnih, također posve nužnih sredstava spasa, kakva su krst, a za odrasle vjera, eventualno sakrament pokore itd.; nego ističu universalni i izvorni značaj euharističnog »vrela svih milosti« (Rimski kat. IV, II. q. 47.), preko kojega iz pravrela krvne žrtve Isusove pritječu nam sva dobra spasa.

To nije samo privatno nagadanje moje, nego neophodno slijedi iz slaganja raznih liturgičnih tekstova. Princip, po kojem

³⁰ Hist. eccl. II. Diss. 17.

³¹ Unguentum pretiosum Mat. 26, 7; unguentum nardi spicati pretiosi Marc. 14, 3; unguentum nardi pistici pretiosum Io. 12, 3.

³² Io. 20, 1. 20. 11—18.

se razni skripturistični tekstovi imaju među sobom složiti, jer Duh Sveti ne može sam sebi protivuriječiti, razmjerno treba također primijeniti na one liturgične tekstove, koji su u općenitoj porabi po svoj Crkvi rimo-katoličkoj, jer Crkva u takovim tekstovima ne može sama sebi protivuriječiti, te se od prvih vremena priznalo načelo: *Legem credendi statuit lex precandi*. Složivši dakle riječ »unicum ac salutare remedium« sa svim drugim liturgičnim tekstovima, i uzevši ujedno za kontrolu nauku skripturističnu te usmenu predaju Crkve i svetih Otaca, koracamo sigurnim putem i uz to lako razabiremo točni i potpun smisao takovih na prvi mah teško razumljivih riječi.

Nanižimo sada onaj tekst iz sekrete mise sv. Ignacija Lojolskoga, koji direktno izražuje našu glavnu propoziciju: »*Ad-sint, Domine Deus, oblationibus nostris sancti Ignatii benigna suffragia: ut sacrosancta mysteria, in quibus omnis sanctitatis fontem constituisti, nos quoque in veritate sanctificent.*« Koja su ta »presveta otajstva«? Očito su to ovdje ona otajstva, što ih imaju pripraviti »*oblationes nostrae*«, t. j. euharistične tajne tijela i krvi Kristove. Kada pak Crkva veli, da je Bog u tim tajnama otvorio »vrelu svake svetosti«, i kada ujedno moli, da bi te tajne »i nas u istinu posvetile«, onda jamačno ne smatra ovdje Euharistiju samo u specifikativnom smislu »vrelom svake svetosti«, nego u reduplikativnom, t. j. upravo pod gledištem Euharistije kao takove; a tim se jasno isključuje ono manjkavo shvaćanje, po kojem neki ne će da priznaju Euharistiju kao takovu »vrelom svake svetosti«, nego samo Krista Gospodina, bez obzira na sakramentalne prilike, pod kojima je nazočan u tom otajstvu. Tko tvrdi, da treba istom dokazati, da riječ »*sanctitas*« znači ovdje doista vrhunjavnu svetost i savršenost osobnu, njega bi već i sam izraz »*nos quoque in veritate sanctificent*« imao o tom uvjeriti.

2. Dosada spomenuti liturgični tekstovi izričito i formalno dokazuju, kako je Euharistija doista »vrelu svih milosti«. No uz njih imamo svu silu tekstova, koji barem virtualno i ekvivalentno isto izriču i dokazuju. To su a) takovi tekstovi, u kojima se naprosto »plod otkupljenja« pripisuje Euharistiji kao aplikativnom uzroku. Amo spada prva molitva iz mise Tijelovske, koja se također uvijek moli kod blagoslova sakramentalnoga i poslije podijeljenja sv. pričesti zvan mise: »*Deus qui nobis sub sacramento mirabili... reliquisti, tribue... ita nos Corporis et Sanguinis tui sacra mysteria venerari, ut redemptionis tuae fructum in nobis iugiter sentiamus.*« Najprije se ističe muka Isusova kao zaslužni uzrok spasa, onda živa uspomena njezina u Euharistiji, u koliko će nam ova uz dostojno štovanje naše, što dakako uključuje i revno upotrebljavanje drugih sakramenata i sredstava spasa, vazda primjenjivati »plod otkupljenja«. *Ubi nihil distinguitur, nihil excipitur. Ne ovaj ili onaj*

plod, nego plod otkupljenja u opće pripisuje se ovdje Euharistiji kao uzroku.

Slični su tekstovi: »Sacramentum redemptionis« (Secreta in f. 4 Coronatorum Martyrum, Oct. Omnium SS.); »Per haec veniat... sacramenta nostra redemptionis effectus« (Secr. f. III. post D. III. Quadr.); »Et tua redemptionis facias esse participes« (Postc. in Commem. omnium fidelium defunct.); »Coelestibus refecti mysteriis te... deprecamur..., ut eiusdem (Jesu) redemptionis fructum percipere mereamur« (Postc. in festo ss. 7 Servorum B. M. V., 12 Febr.)

b) Euharistične se tajne ekvivalentno također prikazuju kao izvor svake svetosti, kada se naprosto bez ograničenja zovu »sacramenta salutis nostrae« (Secr. in missa festi S. Ambrosii, 7. Dec.; Secr. 9. orationum diversarum pro defunctis); ili kada se njima pripisuje »pomirenje s Bogom i uspostava našega spasa« (quibus hostiis et te placari voluisti et nobis salutem potenti virtute restitui, Secr. Dom. 21. p. Pent.); nadalje, kad se njihovoj moćnoj djelatnosti pripisuje »očišćenje naše i dolazak k Bogu, praizvoru njihovu« (Haec sacra, resp. haec sacrificia nos, Domine, potenti virtute mundatos ad suum faciant puriores venire principium, Secr. Dom. I. Adv., Secr. fer. II. p. Dom. Palm.) Ovamo spadaju i izrazi »Divini muneris fonte refecti« (Postc. in Solemnit. S. Joseph); »Salutare tuum in nobis mirabiliter hostia operetur« (Secr. D. III. Adv.); »Effectum salvationis tuae (Secr. in festo SS. Viti et SS. 15. Jun.); »Ut nobis tua sacrificia dent salutem« (Postc. Communis Doctorum; cf. Vigil. Omnium Sanctorum); »Illius salutaris capiamus effectum, cuius per haec mysteria pignus accipimus« (Postc. Dom. V. p. Epiph. et fer. III. p. D. I. Quadr.); »Ut hoc idem nobis et sacramenti (= posvećenja) causa sit et salutis« (Postc. f. V. post Cineres et fer. IV. p. Dom. Pass.); »Mystica nobis... prosit oblatio, quae nos et a reatibus nostris expediat et perpetua salvatione confirmet« (Secr. in f. s. Callisti, 14. Oct.); »Tui nos Domine sacramenti libatio sancta restauret et a vetustate purgatos in mysterii salutaris faciat transire consortium« (Postc. f. IV. Quattuor temp. Adv., Post. Dom. I. Quadr.); »Salutaris tui munere satiati« (Postc. fer. IV. Quattuor temp. Adv.); »Haec nobis... prosit oblatio, quam immolando totius mundi tribuisti relaxari delicta« (Secr. f. S. Greg. 12. Martii, Secr. f. S. Leonis II. 28. Jun.).

c) Dodajmo neke liturgične tekstove, u kojima se Euharistija prikazuje naprosto kao uzrok našega života ili kao kruh živi i životni ili životvorni. Već su Punci u vrijeme sv. Augustina Euharistiju direktno nazvali »vita«, život.³³ A istim se izrazom služi sv. Ciril Aleksan-

³³ August., De peccatorum mer. et remiss. I, 24; PL 44, 128.

drijski.³⁴ Jednako sv. Toma govori »panis vivus et vitalis«; »mors est malis, vita bonis« u sekvenciji »Lauda Sion«. To su naučili od Spasitelja, koji prikazuje Euharistiju kao »kruh života« — »za život svijeta« bez ikakva ograničenja, kao tijelo Sina čovječjega, bez čijeg blagovanja »nimate života«. ³⁵ I opet veli: »Kao što mene posla živi Otac, i ja živim Oca radi, i koji jede mene, i on će živjeti mene radi.«³⁶ Već sam doslovni ovaj tekst kao i slični tekst Iv. 5, 26 posve utvrđuju istinu, da se ovdje ne radi samo o daljem čuvanju života, nego također o vječnom principu života Sina Božjega, pa zato dosljedno i o prvom universalnom uzroku euharističnom života vrhunaravnoga kod vjernika.

U ovom potpunom smislu početnog i trajnog universalnog principa i hrane života vrhunaravnog imamo također shvatiti različite liturgične tekstove kao n. pr. prastaru popričesnu molitvu: »Coelestibus, Domine, pasti deliciis: quaesumus, ut semper eadem, per quae veraciter vivimus, appetamus«;³⁷ nadalje: »Vivificationis tuae gratiam consequentes« (Postc. D. 2. p. Pascha); i opet: »Oblatum tibi, Domine, sacrificium vivificet nos semper et muniat (Secr. D. Sexag.; fer. 2. D. 4. Quadr.; Secreta Missae de Passione D.). Isporedi također: »Coelestis vitae munere vegetati« (Postc. Sabb. p. Cineres); »Redemptionis nostrae munere vegetati« (Sabb. in Albis).

d) Svršimo ovaj nepotpuni pregled jednom važnom primjedbom o. K r a m p a D. I. i dotičnim liturgičnim dokazima. Ovaj uvaženi liturgični pisac veli o svrsi misne žrtve:³⁸ »Vrhovna je svrha žrtve bez sumnje slava Božja: Quod singuli obtulerunt ad honorem nominis tui (Dom. V. et VI. p. Pent.)... Nu žrtva tako služi Bogu na slavu te ujedno teži za dobrom ljudskim... I ovo je dobro onih, koji žrtvuju, druga svrha žrtve... Po žrtvi hoćemo da postanemo dionici plodova otkupljenja. Vrhovna pak svrha otkupljenja sjedinjenje je s Kristom po zajednici božanske naravi: Per haec sacrosancta commercia in illius inveniamur forma, in quo tecum est nostra substantia (Secr. Nat. Dom. I. missa, cf. etiam II. missam); — Nos per huius sacrificii veneranda commercia (po zajednici) unius summae divinitatis participes effecisti (Secr. Dom. 4. p. Pascha, Dom. 18. p. Pent.). Put pak do ovog sjedinjenja posvećenje je čovječje: Munera

³⁴ ἡ ζωῆς, In loh. 10. 26. PG 74. 19.

³⁵ Iv. 6. 53 po grčkom izvorniku.

³⁶ Iv. 6. 57 (58), v. evanđelje Tijelovske mise. Isp. o tom E. Springer D. I., Theol.-prakt. Quartalschrift, 1918, 98—111 i Biblische Zeitschrift XV, 319—334.

³⁷ Postc. D. 6. p. Epiph. et festi S. Philippi Nerii (26. Mai).

³⁸ Die Opferanschauungen der röm. Messliturgie (Regensburg, 1920) 76—77. J. U m b e r g D. I. napada neke druge nazore ovoга pisca, ali ne dira u ovu nauku (Zeitschr. für kath. Theol. 1922, 433—445).

nos oblata sanctificent et te nobis iugiter faciant esse placatum (Fer. VI. p. Dom. 4. Quadr.); — sanctificent nos (Fer. V. p. Dom. 2. Quadr., Dom. 8. p. Pent.); — super has hostias benedictio copiosa descendat, quae et sanctificationem nostram operetur... (Fest. S. Bonif. 5. Jun.); — sanctificationem tuam nobis operare placatus (Secr. f. III. p. Dom. 2. Quadr.). U istoj sekreti razglaba se taj pojam posvećenja: quae (sanctificatio) nos et a terrenis purget vitiis et ad coelestia dona perducatur. S ova dva momenta očišćenja od grijeha i privedenja k vječnom blaženstvu označuju se oba kraja dugog niza posebnih blagodati, što ih želimo postići po žrtvi. Predugo bi bilo, da ih sve nabrojimo; jedva ima koja sekreta, u kojoj se ne bi jedna ili druga blagodat spomenula.

Zanimljivo je pak konstatovati, kako se prema liturgiji ovi plodovi otkupljenja postizavaju po žrtvenim darovima (Opfergaben, oblationibus) i po prikazanju žrtve (Opferdarbringung, actione sacrificali), i to svi bez izuzetka, pače i takovi (plodovi), što ih neke žrtvene teorije isključuju od žrtve kao takove, da ih pripišu svetoj pričesti.³⁹ Liturgija dosljedno pro- vada simbolizam žrtveni: Kao što se žrtveni darovi, kruh i vino,⁴⁰ uzvisuju i pretvaraju u tijelo i krv Kristovu, tako i žrtvu- jući vjernici imaju po žrtvenom činu biti dionici toga uzvišenja: Muneris praesentis oblatio dignos nos sancta participatione efficiat (Fer. III. p. Pent.); — Munda nos sacrificii praesentis effectu et perforce miseratus ut eius mereamur esse participes (Dom. 16. p. Pent.), imaju postati dionicima božanske naravi istoga Krista, imaju se preobraziti i primiti u mistično tijelo njegovo.«

Popunimo ove zdrave misli Krampove trostrukim dodatkom. a) Zadnje riječi krasno osvjetljuje molitva misnikova kod miješanja vode i vina: »... Da nobis per huius aquae et vini mysterium eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps.« Ovaj pak simbolični obred miješanja vode i vina poglavito nam zorno prikazuje i drugu tajinstvenu istinu, kako se naime i mi (označeni po vodi) imamo žrtvovati sa Kristom⁴¹ (označenim po vinu), da po žrtvi postanemo slike i prilike njegove, jer je to jedini put do savršenog sjedinjenja u vječnom blaženstvu. Pa i ovu misao često izriče liturgija, osobito obzirom na svećenički stalež. Već kod podjeljivanja prezbiterata biskup opominje ređenike: »Agnoscite, quod agitis; imitami, quod tractatis...« Na to se

³⁹ To se najzgodnije time tumači, što su to posredni plodovi misne žrtve i ujedno neposredni plodovi sakramentalne sv. pričesti kao takove.

⁴⁰ Da li su to žrtveni darovi u pravom i strogom smislu ili samo u širem smislu pripravnih darova, o tom v. Umberg, l. c. 440.

⁴¹ To je dapače prvobitno značenje ovog simboličnog obreda, kako možemo razabrati iz spisa sv. Ciprijana (ep. 13. V. Kramp, Opferanschauungen der röm. Messlit. 62, Theol. Quartalschrift 102 (1921) 30.

osvrće n. pr. sekreta o sv. Alfonzu Liguoriu (2. Aug.): *Coelesti, Domine I. Ch., sacrificii igne corda nostra in odorem suavitatis exure: qui beato Alphonso Mariae tribuisti et haec mysteria celebrare et per eadem hostiam tibi sanctam se ipsum exhibere. Isp. sličnu sekretu na svetkovinu sv. Pavla od Križa (28. Apr.).*

β) Govoreći o dva krajnja momenta očišćenja od grijeha i postignuća vječnog blaženstva, između kojih leži dugi niz posebnih blagodati, što ih želimo postići po misnoj žrtvi, Kramp uključno priznaje, da je sveta misna žrtva na neki bar način izvor svih milosti, jer izvan »onog dugog niza posebnih blagodati« nema drugih milosti za dušu na zemlji i u čistilištu. Ovo se tumačenje riječi o. Krampa slaže također s onim mislima, što ih drugdje⁴² isti pisac razvija, gdje prikazuje »ideju o postanku i rastu kraljevstva milosti Kristove kao prvobitnu i najdublju zamisao liturgije crkvene godine.« Poput sunca u prirodi sveta misna žrtva razvija općenitu životnu djelatnost u svemu kraljevstvu milosti s tom razlikom, što sunce naravno nije začetnik života, jer ga nema, dok je euharistični Krist »kruh života« »za život svijeta«, kruh živi i životni.

γ) Dobro primjećuje Kramp i to, da »se prema liturgiji ovi plodovi otkupljenja postizavaju po žrtvenim darovima i po prikazivanju žrtve, i to svi bez izuzetka, pače i takovi, što ih neke žrtvene teorije isključuju od žrtve kao takove, da ih pripišu svetoj pričesti.« Već smo prije po istom piscu istakli, kako se sveta pričest u liturgiji ne drži za »neovisnu olinu«, nego za integralni dio i dopunjak svete misne žrtve. Sama je bo pričest kao najuža zajednica s Isusom euharističnim najdivniji plod svete misne žrtve, u koliko govorimo o plodovima misnim za ljude, te apstrahiramo međutim o uzvišenijoj latreutičnoj svrsi svete mise obzirom na Boga. No lijepo se daje složiti ova nauka Krampova i same liturgije s onim žrtvenim teorijama, koje istina ne isključuju nijednog ploda milosti od žrtve kao takove, ali opet označuju neke posebne milosti kao plodove sakramentalne svete pričesti. Imajmo na umu, što smo gore govorili o organskom ustroju tajinstvenog tijela Crkve, u kojoj je euharistična žrtva universalni organ i aplikativni sveopći uzrok svih plodova spasa, dok posebni organi u pojedinim sakramentima i sredstvima spasa podjeljuju nam neke posebne »sakramentalne« milosti u ovisnosti od universalnog i poglavitog organa.

U ostalom, i samom euharističnom tijelu i krvi *in facto esse* i blagovanju njihovu, ne samo sakramentalnom, nego i uključno duhovnom, kao potpunom i svestranoj zajednici svete žrtve euharistične, pripisuju se također u liturgiji isti plodovi kao i misnoj žrtvi, makar i sa različitog gledišta. Isporedi n. pr. gore spomenutu popričesnu molitvu na svetkovinu svete

⁴² Messliturgie und Gottesreich I (Ecclesia orans VI) 9 sl.

Marije Magd. Crkva bo u svojoj liturgiji promatra prikazanje žrtve i svetu pričest kao jedno isto cjelovito euharistično otajstvo. Tako n. pr. glasi popričesna molitva u četvrtak poslije Uskrsa: »Exaudi Domine preces nostras, ut redemptionis nostrae sancta commercia et vitae nobis conferant praesentis auxilium et gaudia sempiterna concilient.« Guéranger-Heinrich⁴³ ovako parafrazira tu molitvu: »Ovo sveto otajstvo (t. j. pričest i sakramentalna i duhovna, ali dakako u vezi najužoj sa misnom žrtvom, bez koje nema opstanka) donosi čovjeku svako dobro: uzdržaje ga na putovanju ovog života i pomaže mu već sada da postigne svoj vječni cilj.« Isporedi također euharističnu antifonu: »O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur.« Premda se tu direktno radi o gozbi svete pričesti, ipak se i žrtveni karakter ovog otajstva spominje: Recolitur memoria passionis eius.« Tako veli i apostol Pavao, gdje ističe naredbu toga otajstva: »Kadgod budete jeli ovaj hljeb i čašu pili, smrt ćete Gospodnju obznanjivati, dok ne dođe (1. Kor. 11, 26). I on shvaća svetu pričest kao zajednicu ili dioništvo ploda žrtve Kristove. Sam žrtveni čin Krista i Crkve na oltaru (kod pretvorbe) primjenjuje nam sve plodove spasa, da tako rekнем, in actu primo,⁴⁴ u koliko se po misnoj žrtvi ti plodovi likvidiraju kao zajedničko dobro Crkve i pojedinih živih uda.

Lingens o tom veli: »Euharističnoj žrtvi Crkva ima zahvaliti, što je ona živo tijelo Isusovo, po kojem odsad može vrhunaravno oživiti također mistične ude njegove. Zaručnica Kristova postala je tim svadbenim darom svoга umirućeg Zaručnika plodna majka vjernika. A to je također jedina (apstraktno shvaćena) životna djelatnost u mističnom tijelu Kristovu, koja se neposredno može pripisati svetoj misi.⁴⁵

Po svetoj pričesti sakramentalnoj kao poglavitom plodu te žrtve i po duhovnoj pričesti te po ostalim sakramentima i objektivnim kao i subjektivnim sredstvima spasa prelaze ti plodovi euharistične žrtve također in actu secundo u posebni posjed pojedinih vjernika prema mjeri njihova sudjelovanja i preodredbe Božje.

O. de la Taille valjda još jasnije ističe tu različitu aplikaciju plodova križa, gdje govori u jednom epilogu (l. c. pg. 616. b): »Noscitur virtus sacrificii crucis applicari per sacrificium missae, ut docet Concilium Trident. (S. 22. c. 1); noscitur etiam applicari per sacramenta, quibus hausta ex latere Christi gratia ad nos derivatur. Applicatio igitur eiusdem virtutis utrimque adest, sed alia et alia. In sacrificio enim

⁴³ Das Kirchenjahr VII, 329.

⁴⁴ Ovdje međutim apstrahiramo od subjektivne djelatnosti pojedinaca kot žrtve.

⁴⁵ Die innere Schönheit des Christentums § 2.

missae activa quaedam appropriatio peragitur litationis salutiferae Christi, et efficaciae propitiatoriae, quam infinitam habuit in remissionem peccatorum. In sacramentis autem passiva fit receptio bonorum a Deo per Christum nobis pro sacrificio retributorum. Illic applicatur nobis virtus qua Christus pro nobis interpellat Patrem; hic virtus qua Christus nos vivificat. Porro per hostiam suam interpellat, et per hostiam suam vivificat. Carne eius immolantia satisfactio exhibetur; carne eius immolata gratia infunditur. Stat Christus, ex virtute suae crucis, advocatus noster repropitiatus nobis Deum, et Dei Sanctus nos incorporans sibi atque sanctificans. Quae omnia complentur Eucharistia: quae est sacrificium nostrum unicum et sacramentum principale quo cetera vegetantur atque cumulantur. Est igitur Eucharistia totius virtutis salutaris ex cruce oriundae collectorium: est salutis pretium, est et regenerationis principium. Eucharistia redimis vitam, quae tibi redditur in Eucharistia. Oblatum Deo, et hominibus collatum, divinum sacramentum omnia in se recapitulat, quae ad crucifixum Christum, de coelo salvantem, pertinent: in quo omnia constant.«

U koliko se pak svaka spasonosna djelatnost, što ju prozrokuju drugi sakramenti i sredstva spasa u pravednicima, ujedno promiče jedinstvo mističnog tijela Kristova, a toliko se ona može zvati i duhovnom pričesti ili barem duhovnim uživanjem i duhovnim sjedinjenjem sa euharističnim Spasiteljem u mističnom tijelu njegovu, bilo da se to događa samo habitualnim⁴⁶ načinom (scl. per habitum gratiae sanctificantis) kao što kod novorođene djece, koja se krste ili krizmaju, bilo da to biva ujedno aktualnim načinom kod odraslih.

Bez ikakve polemične tendencije učeni je benediktinac Odon Casel pri kraju svoje jezgrovite knjižice o »spomenu Gospodinovu u starokršćanskoj liturgiji«⁴⁷ sveo iste misli na ovu izjavu: »Tako je dakle »Eucharistia« prikazivanje puta, na kojem Crkva i pojedina duša dolazi k Bogu. U njoj živi duh onoga, koji je rekao o sebi: Ja sam put, istina i život. Neprestano se izliva kroz Krista prošnja od čovjeka k Bogu, a milost od Boga k čovjeku. Tu se krije najdublji smisao riječi »Eucharistia«, u koliko se zove »spomen Gospodnji«. Po Euharistiji i u Euharistiji Gospodin živi u Crkvi. Kad su kršćani slavili tu spomen - večeru, nije to bilo puka uspomena na nešto, što je nekoć bilo pa prošlo; nipošto, Krist je opet sjedio među njima, on im je sebe davao za hranu. Tako razumijevamo, kako je

⁴⁶ Krivo se veli, da je to »spiritualis communio improprie dicta.« Est proprie dicta, sed in infantibus non nisi habitualis, sicut etiam eorum fides est proprie dicta, sed habitualis, scl. infusa per habitum fidei.

⁴⁷ Das Gedächtnis des Herrn (Ecclesia orans, II) 53.

za prve kršćane gozba Gospodnja, *fractio panis*, prešla u vječnu gozbu usred rajske dvorane, gdje Gospodin obilazi služeći gostima svojim i zasićujući ih slašću svojom.«

Pri kraju ovog prvog glavnog dokaza naše teze utvrdimo ispravno tumačenje spomenutih liturgičnih tekstova još suglasnim riječima uglednog rimskog katehizma, koji se sam u ovoj nauci svojoj poziva na Trid. sabor (S. 13. cp. 2. et 5.), na Sv. Ireneja (Adv. haer. l. 4. c. 34.), na sv. Cirila Aleks. (Lib. 4. in Joh.) i na sv. Tomu (S. theol. III. 9. 79.). Crkva tu veli (P. II. cp. 4. n. 47.): »*Quoniam immensae eius (Eucharistiae) utilitates et fructus nulla oratione explicari possunt, unus aut alter locus a Pastoribus tractandus erit, ut ostendant, quanta in sacrosanctis illis mysteriis bonorum omnium copia et affluentia inclusa sit.*⁴⁸ *Hoc vero aliqua ex parte ita assequuntur, si, omnium sacramentorum vi atque natura patefacta, Eucharistiam fonti, cetera rivulis comparaverint. Vere enim ac necessario fons omnium gratiarum dicenda est, cum fontem ipsum coelestium charismatum et donorum omniumque sacramentorum auctorem Christum Dominum admirabili modo in se contineat, a quo tamquam a fonte ad alia sacramenta, quidquid boni et perfectionis habent, derivatur. Ex hoc igitur divinae gratiae fonte amplissima munera, quae nobis hoc sacramento impertiuntur, facile colligi poterunt.*« Neki bi htjeli izmaknuti dokaznoj moći ovih riječi, tvrdeći: »Istina, izvor je svih milosti Krist, koji je u Euharistiji nazočan, ali ne Krist, u koliko je u Euharistiji nazočan.« Ovo je tumačenje svakako veoma usiljeno, jer se ovdje ex professo radi o plodovima presvete Euharistije, a ne u opće o plodovima Kristovim. Nadalje gore spomenuti liturgični tekstovi upravo iziskuju i potvrđuju reduplikativni smisao Euharistije kao izvora svih milosti. Napokon po slici »a quo (Christo) tamquam a fonte ... ad alia sacramenta ... derivatur« sam je katehizam dovoljno natuknuo riješenje one poteškoće: »Čemu onda drugi sakramenti?« Radi se naime kod Euharistije o vrelu milosti višega, općenitog reda, dok su druga sredstva spasa podređena Euharistiji u organizmu Crkve.

II. Posebni liturgični tekstovi za induktivni dokaz.

Dosada smo iz općenitih, što izričitih i formalnih, što virtualnih i ekvivalentnih svjedočanstava misne liturgije do-

⁴⁸ Radi se tu ne samo o pozitivnom, nego i o mirovnim plodovima Euharistije. Kasnije isti katehizam (n. 79.) napose ističe sveopću, osobito mirovnu djelatnost sv. misne žrtve za sve vjernike žive i mrtve. Nadalje Crkva ovdje o Euharistiji kao sakramentu poglavito govori, premda ne isključivo, dok napose o žrtvi kao takovoj tek kasnije raspravlja.

kazali našu tezu. Preostaje nam dugi niz jednako važnih liturgičnih tekstova, u kojima se napose Euharistija ističe kao općeniti izvor svih pojedinih milosti, što ih vjernici stiču drugim svetim sakramentima, sakramentalima, zagovorom Majke Božje i svetaca, molitvom, trapljenjem i dobrim djelima, u kratko svim objektivnim i subjektivnim sredstvima spasa. Pravom dakle i dosta potpunom indukcijom ili konstatovanjem efektivno-uzročne veze između Euharistije i pojedinih vrhunarnaravnih darova možemo i u potankostima dokazati glavnu tezu i utvrditi nepobitnost njezinu.

A. Prije svega treba nam ovdje u općem pregledu istaknuti mnogostruku liturgičnu vezu između euharistične žrtve i svih drugih vrela milosti. Već u povijesti prakršćanstva vidimo, kako je Crkva redovito podjeljivala svete sakramente i blagoslovine, navješćivala riječ Božju te vršila javne molitve svoje pa kasnije i časoslov u što užoj vezi sa euharističnim liturgijom. Ne radi se tu samo o vremenoj i mjesnoj vezi; ne radi se također samo o finalnom podređivanju svih drugih sredstava spasa pod Euharistiju, koja se općenito priznaje kao *finis et consummatio* (*perfectio*) *omnium sacramentorum et salutis mediorum*. Osim svega toga moramo na temelju same liturgije euharističnoj žrtvi pripisati efektivno-uzročnu vezu sa svim drugim sredstvima spasa, također sa najnužnijim, kakvi su krst, pokora, vjera itd.

Već u prackrvi spajali su krštenje, krizmanje, pričešćivanje, kršćanski nauk i propovijed te zajedničku molitvu lokalno i vremeno sa opsluživanjem euharistične liturgije. Osim toga pod misom pri koncu kanona biskup na Veliki četvrtak blagoslova bolesničko ulje, poslije sv. pričesti svoje posvećuje svetu krizmu i po tom blagoslova ulje katehumena. »Deinde, veli rubrika, *redit ad altare, prosequitur missam, ut in missali habetur...*» U riječima kanona: »*Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedixis et praestas nobis*» imamo još i danas sveudiljnu uspomenu na blagoslov različitih prirodnih proizvoda, što su ih za prvih vijekova donosili u crkvu tik do oltara. N. G i h r u svojoj knjizi »*Das Messopfer*» najprije tumači one riječi o žrtvenim darovima; onda nadovezuje na to: »Još obilatiji i dublji smisao postizavamo, ako kruh i vino, koji se po vanjskim vidljivim prilikama nalaze na oltaru, uzmemo kao zastupnike svih drugih prirodnih proizvoda. Tada bo se Bog, odnosno Isus Krist, ovdje prikazuje kao začetnik i djelitelj svih dobara naravnog i vrhunarnavnog reda. Ovo tumačenje preporučuje nekadanji dosta rašireni običaj, po kojem su na ovom mjestu (kanona) obavljali mnogostruke blagoslovine. U stanovita bo vremena i na stanovite svetkovine blagoslovio misnik neposredno prije ovih riječi (*Per quem haec omnia...*) posebno uvrštenim formularom svakojake, osobito živežne predmete, kao n. pr.

vodu, mlijeko, med, grožđe, voće, grah. Kad su ovi blasoveni predmeti tako ležali tik do oltara, mogli su se i sami — dakako u donekle preinačenom smislu — ujedno obuhvatiti i razumjeti pod »svim ovim dobrima, što ih Bog vazda stvara, posvećuje, oživljuje, blagosiva i podjeljuje nama pa Isusu Kristu«. Po tom Gihru spominje preostali obred blagosivanja bolesničkog ulja na Veliki četvrtak te označuje i mistični razlog tog naredbi. »Jamačno, veli, posve dolikuje te nije bez dubokog značenja, što se u kanonu, koji slavi žrtvenu smrt Kristovu, i to baš iza molitve »Nobis quoque peccatoribus«, koja za nas grješnike prosi zajednicu nebeskog blaženstva od milosrđa Božjega, blagosiva ono ulje, čija sakramentalna krepost i milost ima okrijepiti dušu za smrtnu borbu i odstraniti sve ostatke grijeha, t. j. zadnje zapreke ulazu u vječnu slavu. Uski savez takovih blagoslova sa žrtvenom liturgijom predočuje nam istinu, kako svaki blagoslov, svaka milost i posveta (donekle) izvire iz euharistične žrtve.«⁴⁹ Posve odobravamo ograničenje izrečeno u riječi »(donekle)«, u koliko pisac tim uz ovaj općeniti uzrok euharistični svih milosti ne niječe niti pravrela križne žrtve niti potrebe posebnih i podređenih sredstava milosti objektivnih i subjektivnih.

Na Veliki se četvrtak također u prijašnja vremena upravo pod misom obavljala »reconciliatio poenitentium«, a to je uz gore spomenute blagoslovine i uz pranje nogu bio razlog, zašto se je misa onoga dana prije započela, premda je bio posni dan.⁵⁰ Tako su se također od vjkada svi redovi klerički, niži i viši, upravo pod misom podjeljivali, kao što i blagoslov opata, i posveta djevica i krunidba vladara. Pa i sakrament ženidbe ima se redovito podijeliti u crkvi pred oltarom; dapače svečani blagoslov vjenčanika može se i danas samo pod misom obaviti (Cod. iur. can., can. 1101). Premda se sakrament posljednje pomasti ima podijeliti samo pogibeljno oboljelima, dakle redovito izvan crkve i javne službe Božje, to ipak starocrkvene rubrike i ovdje ističu uski odnos ovog sakramenta prema Euharistiji time, što je podjeljivanje svetog ulja i po tom svete popudbine u prijašnja vremena sačinjavalo jedan jedinstveni skupni obred, kao što nam sakramentarij sv. Grgura Velikog posvjedočuje (PL 87, 235): »Deinde (scl. post administrationem extremae unctionis) communicet eum (infirmum) corpore et sanguine Domini. Et sic faciant illi per septem dies, si necessitas fuerit, tam de communione quam et de alio officio; et suscitabit eum Dominus, et si in peccatis fuerit, dimittentur ei...« (Cf. notas Menardi, ibid. n. 915).

⁴⁹ Das heil. Messopfer 7. 8 651 f.

⁵⁰ V. Hug. Menardus, Notae in S. Greg. Magni librum sacramentorum, n. 258 (PL 78, 316): »Hoc die Coenae Domini anticipatur hora (Missarum) propter... poenitentium reconciliationem...«

B. Da upotpunimo ovaj dokaz, promatrajmo sad na temelju same misne liturgije

efektivno - uzročnu vezu Euharistije napose prema pojedinim sakramentima.

1. Obzirom na sveti krst osvrnimo se najprije na misne molitve u dane tako zvanih skrutinija (ispita katehumenâ) prema prastarom sakramentariju Gelazijanskom. Istina, pripravnici za krst pa i sami odabranici (electi) imali su ostaviti crkvu iza predmise ili mise katehumenâ. Ipak se je sveta misna žrtva prikazala i za katehumene; a milosti, što ih je biskup ili misnik kod službe žrtvene njima isprosió, istovjetuju se posve ili djelomice sa milostima svetoga krštenja, samo što je Euharistija uzrok višega reda, t. j. poglaviti i općeniti. To nam jasno pokazuje n. pr. oratio item infra actionem na treću nedjelju korizmenu: »Hanc igitur oblationem, quam tibi offerimus pro famulis tuis, quos ad aeternam vitam et beatum gratiae tuae donum dinumerare, eligere atque vocare dignatus es...«⁵¹ Na petu nedjelju korizmenu prigodom skrutinija glasila je sekreta: »Exaudi nos, omnipotens Deus, et famulos tuos, quos fidei christianae primitiis imbuisti, huius sacrificii tribuas operatione mundari.« Ovi »famuli« bijahu baš odabranici, »electi«, kako to ističe prva molitva iste mise. Dolje (br. 2) ćemo poblize pretesti smisao ove i sličnih molitava obzirom na odnos krsne i euharistične kauzalnosti.

Infra actionem (u kanonu) se također u ovoj misi na petu nedjelju korizmenu uvrstila gore spomenuta molitva »Hanc igitur...« za odabranike. Isti obred sa istim molitvama nalazimo i kasnije, n. pr. u rukopisnom pontifikalu Ecclesiae Pictaviensis (Assemani, Codex liturgicus I, 61.—66.), nadalje u rukopisu »Ordo ad Scrutinium manuscripti monasterii Wertinensis« (Ibid. 73.—76.), u rukopisu »Ordo faciendi catechumenum et Scrutiniorum celebrandorum ex Rituali Romano, quod ex veteri Ecclesiae usu restituit Julius Ant. Sanctorius Casertanus, S. R. E. Cardinalis« (Ib. 92), i opet u trećem, četvrtom, petom i šestom skrutiniju istoga obrednika (ordo; v. ibid. 99—101).

2. Krsni se je obred prije tako rastao sa misnim obredom uskrsnim, te nam i sada još neke misne molitve rimskog misala u uskrsnom tjednu prikazuju jedan jedinstveni skupni obred, pa zato i samoj Euharistiji (kao nadređenom, općenitom i poglavitom uzroku) pripisuju milosti svetoga krštenja.⁵² U tom smislu puno lakše razumijevamo n. pr. popričesnu mc-

⁵¹ Kardinal de Lugo (De Euch. Disput. 19. sect. 10. n. 173—184) protiv Vasqueza opširno dokazuje na temelju ovog ili sličnih liturgičnih tekstova, kako se misna žrtva također za nekrštenike prikazuje.

⁵² Također izvan uskrsne osmine vidimo, gdje se plodovi krštenja pripisuju svetoj pričesti n. pr. u popričesnoj molitvi (Sabb. ante Dom. IV. Quadrag.): »...ut inter eius membra numeremur, cuius corpori communicavimus et sanguini.«

litvu na uskrsnu srijedu: »Ab omni nos, quaesumus Domine, vetustate purgatos sacramenti tui (scl. Eucharistiae) veneranda susceptio in novam transferat creaturam.« Dublji razlog tomu imamo u universalnoj životnoj kauzalnosti Euharistije, koju u odnosu napram krsnoj djelatnosti vrlo temeljito razlaže o. M. de la Taille.⁵³ Tu je taj otac također već unaprijed riješio prigovore O. Lutz a, iznesene u novom članku »Die Lehre des hl. Thomas über die Notwendigkeit der Eucharistie«. ⁵⁴ Lutz govori samo ob onim tekstovima Tominim, koji rade o početnoj inkorporaciji Kristu po krštenju i o savršenoj inkorporaciji po sakramentalnoj pričesti. Ali je prešutio one tekstove, gdje sv. Toma pripisuje i početnu inkorporaciju duhovnom uživanju Euharistije ili faktičnoj orijentaciji i želji za svetom pričesti, koja je nerazdruživo spojena sa samim krštenjem. Očito nije uvažio ova dva teksta: »Omnes tenentur saltem spiritualiter manducare, quia hoc est Christo incorporari... Spiritualis autem manducatio includit votum seu desiderium percipiendi hoc sacramentum... et ideo sine voto percipiendi hoc sacramentum non potest homini esse salus; frustra autem esset votum, nisi impleretur, quando opportunitas adesset...«⁵⁵ Opet, gdje odgovara na prigovor, da je po Iv. 6 (Nisi manducaveritis...) tobože de necessitate salutis sakramentalno primanje svete Euharistije: »Augustinus dicit, exponens illud verbum Joannis: „hunc cibum et potum“ (scl. carnis et sanguinis); „societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est Ecclesia in praedestinitis... et fidelibus eius“; unde, sicut ipse dicit in ep. ad Bonifacium⁵⁶: »Nulli est aliquatenus ambigendum, tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque Domini participem fieri, quando in baptisate membrum corporis Christi efficitur; nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiamsi, antequam panem illum comedat et calicem bibat, de hoc saeculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat.«

Lutz nadalje uvažuje samo sakramentalnu pričest, dok bi prema sv. Tomi i s. Ocima jednako morao paziti na duhovno uživanje Euharistije,⁵⁷ gdje hoće da dokaže, da početna inkorporacija tobože nikako ne spada na Euharistiju (str. 31.). — I prije dolaska Kristova te prije naredbe presvete Euharistije mogli su se ljudi inkorporirati Kristu; ali se to nije dogodilo bez nekog duhovnog uživanja

⁵³ Myst. fidei, 557 ss.

⁵⁴ Zeitschrift f. kath. Theol. 1922, 20 ss., osobito 28—31.

⁵⁵ III, q. 80, a. 11 c.

⁵⁶ Tekst nije Augustinov nego Fulgencijev, ep. 12. Ferrando diacono.

⁵⁷ Duhovno uživanje (spiritualis manducatio po sv. Augustinu; crede et manducasti etc. kot pravednika) može se nazvati duhovna pričest u širem smislu, gdje je naime votum implicitum.

euharističnoga, ili bez želje za plodom spasa Kristova. Istina sv. Toma protiv odveć špiritualističnog shvaćanja riječi Kristovih o blagovanju tijela njegova (Iv. 6) dobro razlikuje između duhovnog blagovanja samoga Krista po vjeri i ljubavi bez obzira na Euharistiju i između duhovnog blagovanja Euharistije kao takove.⁵⁸ Ovdje za pojam formalnog duhovnog blagovanja Euharistije zahtijeva, da tko »ima vjeru i ljubav prema Kristu uz pobožnost i odluku, da primi taj sakrament, makar i ne blagovao sakramentalno«.

S druge strane opet valja i ovdje naglasiti načelo sv. Tome: »Štogaod je plod žrtve Kristove na križu, jest i plod ove žrtve euharistične.« No i milosti starozavjetnih pravednika anticipirani su plod krvne žrtve Kristove, pa zato i euharistične žrtve, barem faktično i implicite, ako se i nisu tražile te milosti formaliter kao plod Euharistije, dok ova još nije bila naredena. U tom smislu veli apostol Pavao: »Svi su kršteni po Mojsiju u oblaku i u moru (Crvenom); i svi su jeli istu duhovnu hranu i pili isto duhovno pilo [pili su pak iz pećine, koja ih je slijedila (u koliko nije nikad nestalo vode), a pećina bijaše Krist].«⁵⁹

Kao što je ovo krštenje po Mojsiju duhovno, tako je i ovo jelo i pilo u toliko duhovno i tipično, u koliko su mana i voda iz pećine bili primjeri i simboli euharističnog Krista, kad su težili za spasom njegovim, makar i poblize ne znali ništa o Euharistiji. To priznaje i sv. Toma gdje veli: »... Aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum, antequam sacramentaliter sumant: Sed hoc contingit dupliciter: uno modo propter desiderium sumendi ipsum sacramentum... (iam institutum); alio modo propter figuram; sicut dicit Ap. 1 Cor. 10, quod antiqui patres baptizati sunt in nube et in mari, et quod spiritualem escam manducaverunt et spiritualem potum biberunt... Tako i Albertus Magnus po Lutzu u djelcu De venerabili sacramento altaris (p. 17.) veli: »Hanc virtutem sacramenti crediderunt et gustaverunt spiritualiter omnes salvandi ab origine mundi.«

Bez razloga dakle Lutz preko mjere urgira razliku između duhovnog blagovanja Kristova i presv. sakramenta (str. 36—39). Nadalje kada (str. 30.) prigovara, što se u čitavoj kvestiji 69. o plodovima krsta ne spominje nijedanput inkorporacija po

⁵⁸ In 4. dist. 9. q. 1. a. 2, 4.

⁵⁹ 1. Kor. 10, 2.—4.

⁶⁰ III. q. 80, a. 1, ad 3. Kajetan tomu primjećuje: Doctores communiter loquendo instincte vocant spiritualement manducationem Christi et spiritualement manducationem sacramenti Eucharistiae ac si unum idemque essent... cum tamen formaliter loquendo distinguuntur formaliter, quoniam una respicit corpus Christi absolute, altera vero idem corpus Christi mysticum ut sacramento Eucharistiae significatur et confertur (po Lutzu ad S. th., III. 80, 11). To je istina, ali u ovom redu Providnosti Božje prema načelu sv. Tome o općenitosti plodova sv. križa, sakrivenim u svakoj sv. misi, faktično je jedno i drugo posve isto.

Euharistiji, opet ignorira organski ustroj Crkve. Šta bi pisac na to rekao, kad se u specijalnoj raspravi o oku vazda veli, da oko vidi, a nikad se ne kaže, da čovjek vidi ili da kod očinjeg vida poglavito djeluje glavno živčevlje? Bi li takav specijalist zato nijekao glavnu i universalniju kauzalnost n a d r e d e n o g uzroka?

U ostalom prigovor Lutzov o starozavjetnim pravednicima posve je bez predmeta, jer teza o universalnoj kauzalnosti i neophodnoj potrebi Euharistije vrijedi direktno za pretpostavljenu mesijansku ekonomiju spasa u stadiju dovršene bitne konstitucije, kao što i druge dogmatske teze o novozavjetnom kraljestvu Božjem pretpostavljaju gotovu konstituciju Crkve.

A sada dajmo riječ ocu de la Taille: »Respondeo non eodem modo procurari aut significari incorporationem per baptismum atque per Eucharistiam. Eucharistia enim per se ipsam significat incorporationem ad vitam, existens Christi corpus vivum et vitale, nobis per modum cibi appositum. Baptismus autem significat vitam per suum ordinem intrisecum ad Eucharistiam...

Et primo quidem, si symbolismum baptismalem spectemus, duo videmus significari: unum quod significatur agi, alterum quod significatur intendi: primo mortem, deinde vitam, mortem quidem propter vitam, et vitam per mortem. Significatur mortificatio directe secundum se ipsam; significatur vivificatio indirecte, secundum quod finalizat mortem.«

U trećoj bilješci⁶¹ pisac zgodno primjećuje, kako prema apostolu samo za ronjivanje u krsnu vodu ima sakramentalno simbolično značenje (smrti i ukopa), dok iz ronjivanje, kao što nije ni bitno, tako nije ni sakramentalno, nego samo sensu accommodatio simbol uskrsnuća. To i Suarez jasno ističe: »Ad Romanos 6. sola sepultura dicitur proprie ac formaliter repraesentari per baptismum; resurrectio vero solum ex consequente, quatenus illa mors ad hoc ordinatur, ut in novitate vitae ambulemus.«⁶² Oslanjajući se na to načelo, de la Taille dalje veli u tekstu:

»Mori enim demonstramur vitae primi Adami, quae est vita peccati, sicut mortuus est in cruce Christus vitae corruptibili et passibili; in qua similitudinem gerebat et realitatem mortis perpeusus est; nos realitate tenebamur peccati, et similitudinem mortis assumimus, aquarum veluti gurgite sepulti, consepulti autem Christo et commortui.

Sed ideo morimur, ut, conresuscitati Christo glorioso... vivamus secundum iustitiam... Non enim qualibet morte morimur, non in quamlibet mortem baptizamur, sed baptizamur

⁶¹ Myst. fidei 557.

⁶² De bapt. disp. 20, s. 7.

in mortem Christi, morimur morte Christi. Porro Christus non mortuus est, nisi ut vita corruptibili commutaret incorruptibilem. Ideo enim piacularem suam hostiam, agnum qui tollit peccatum mundi, devovit Deo per mortem Sacerdos verus, Christus Dominus, ut in gloria susciperetur a Deo consummatum sacrificium. Non est mors illa nisi transitus ad vitam; phase enim Domini est. Sic etiam mors nostra baptismalis, implantata morti Christi, non est nisi via quaedam ad vitam, qua vivit Deo Christus. In ipsa igitur morte quae designatur, exoratio⁶³ quaedam vitae intellegitur: sicut in sacrificii oblatione exoratio est acceptationis, qua consummetur hostia et consummata participetur, afferens nobis fructum coelestem.

Baptismus igitur (secundum suam vim demonstrativam) est quaedam significatio mortis et consignificatio desiderii vitae.

Interea (spectata causalitate) utrumque per baptismum efficitur, et mors, et vita; non sine appetitu vitae mors, non appetitus vitae sine vita. Quare ad effectum quod attinet, regeneratio quaedam est et nativitas, simul atque mors aut sepultura.

Inferri quidem per baptismum mortem, nemo mirabitur: siquidem repraesentatur inferri, ut diximus; sacramentum autem id efficit, quod significat. Morti autem, quae infertur, inesse ordinem intrinsecum ad vitam, non ampliorem admirationem habet: siquidem morti Christi, cui conformamur, intrinseca est eiusmodi ordinatio.

Pisac iza ovog prekrasnog razlaganja međutim prekida daljno istraživanje, »quomodo intentio illa vitae, in morte nostra baptismali, captet vitam«, da iz Rimlj. 6, 2—10, 1 Pet. 3, 21—42, kao također iz stalne i sjajne tradicije dokaže gornje razlaganje. Po tom (str. 563 b. . .) na temelju iste tradicije dokazuje u drugom članku, kako »se krsna smrt prima poradi želje euharističnog oživljenja«. Stariji bo crkveni pisci razlikujući pojedine plodove krsta i Euharistije, »pripisuju jednomu duhovnu smrt, ukop, raspeće, drugoj uskrsnuće, rođenje, utjelovljenje, premda dobro znaju, da se krštenik samom krštenju i bez sakramentalnog primanja Euharistije utjelovljuje, rada i uskrisuje . . .«

»Vi igitur propriae significationis suae baptismus directe mortificat, sicut vivificat Eucharistia. Mortificatio baptismalis assumitur ob desiderium vitae; vivificatio Eucharistiae contingit illis qui praeintelleguntur mortui. Hoc enim negotium salutis est vitam vita commutare: vita peccati iustitiae vitam; nec abiicitur vita peccati, nisi ut acquiratur vita iustitiae, nec vita iustitiae apprehenditur, nisi abolita vita peccati. Quemadmodum enim immolatio nulla frequentatur nisi intuitu consummationis,

⁶³ Pisac tu misli na 1. Pet. 3, 21; ἐπερωτήματα, interrogatio (bonae conscientiae).

nec consummatio accedit nisi hostiae immolatae; sic nec nos morti Domini piaculari assimilamur, nisi ut vitae eius coelesti conformemur. Per mortem baptismalem nobis conciliamus et, appropriamus propitiationem Dominicae mortis, ut obtingat nobis vivificae hostiae consortium.

Quia autem Eucharistia per se dat vitam quam secundum se emendicat baptismus,⁶⁴ ideo non aegre concludes baptismo appeti Eucharistiam, nec baptizari hominem nisi ut Eucharistia saginetur, sicut scribit Chrysostomus... Cohaerent igitur inter se duo ista sacramenta: baptismo initiatur in Eucharistiam; Eucharistia perficitur baptismus. Mors quam significat baptismus, est via ad vitam quam significat Eucharistia; baptismus est ipse sacramentalis motus in Eucharistiam.⁶⁵

Dokazujući po tom »primanje života u krštenju iz želje Euharistije« pisac dalje razvija 1^o uspješnost zaželjene Euharistije; 2^o kako se sakramentalna želja Euharistije krije u valjanom krštenju; 3^o također u krštenju male djece. Ad 1^m: »Desiderium est motus in rem desideratam, ... (hic) in carnem vivificam Christi, principium nostrum vitale. Sed motus sincerus et efficax in vitam iam est motus vitae; nec deest Christus iis qui in Christum debite tendunt: propterea quod bonitas finis transit in ipsam finis appetitionem... (Cf. S. Th. III. q. 73, a. 3, c)... Et pro tanto dicitur votum apud Deum reputari pro re, quippe quia est spiritualis prehensio vitalis boni.«

Ad 2^m: »... Quippe quia homo baptizatur secundum intentionem fidei. Hoc autem habet christiana fides, quod mors, quam significat baptismus, sit propter vitam adipiscendam, cuius communicatio fructus proprius est Eucharistiae. Unde fit ut secundum fidem baptizati appetatur in ipso baptismo Eucharistiae sacramentum. Absolute enim intendens vitam, ea etiam censetur intendere, ex quibus prostat vita. Sicut igitur sacramentaliter baptismus significat et importat desiderium vitae, sic etiam appetitionem Eucharistiae. Immo non suscipit baptismum homo, nisi quia secundum fidem concupiscit Eucharistiam: adeo desiderium Eucharistiae prius est desiderio baptismi (Cf. S. Th. III, q. 73, a. 5 ad 4)...«

Dakle već želja za krstom uz nužne uvjete sobom donosi život; jer ako si savršeno zaželio krst, već si duhovno blagovao tijelo Kristovo i pio iz boka njegova. Prema tomu krst se može zvati sakramentat smrti, ali ujedno sakramentat želje i duhovne pričesti. Ovu pak želju barem uključnu, koju čovjek ima, kada kod krštenja konformira svoju nakanu sa pravilom vjere, ne

⁶⁴ Čitavo ovo razlaganje pokazuje protiv Lutza (Zeitschr. f. kath. Th. 1922, 34.), kako možemo i u našoj sentenciji po istini tvrditi, da se inkorporiramo po samom krstu, scil. non quatenus significat mortem, sed quatenus consignificat desiderium vitae.

⁶⁵ Od mene podvučeno.

valja shvatiti kao samo uključenu u općenitoj odluci, da tko vrši zapovijedi Božje, poput dijela ove opće odluke. Tako bi ona želja bila samo »*conditio sine qua non*«; u istinu je pak Euharistija pravi uzrok i vrelo života, i zato ju želimo kao nešto pret hodno životu. Stoga pravo velimo, da se život rađa iz želje za Euharistijom, a ne možemo kazati, da se život rađa iz odluke vršiti zapovijedi. Dakle želja za Euharistijom oživljava krsni obred. Vjerojatni simbol toga odnosa imamo u činjenici, što je po općoj nauci sv. Otaca trebalo, da voda jordanska po dodiru tijela Kristova primi moć, kojom bi u nas privela onaj život, što ga imamo zahvaliti tijelu Kristovu. De la Taille to opširno dokazuje iz Otaca i bogoslova, primjenjujući riječi: »Sila je izišla iz njega i iscjeljivala sve.«⁶⁶ Konačno prolazi na tumačenje želje za Euharistijom kod male djece.

3. No prije nego ćemo se napose baviti željom onom kod male djece, istaknimo nekoliko liturgičnih tekstova, koji se sigurno, makar i ne isključivo, protežu također na novokrštenu dječicu te pripisuju Euharistiji plodove samoga krsta. Sekreta uskrsnog petka ovako glasi: »*Hostias, quaesumus Domine, placatus assume, quas et pro renatorum expiatione peccati deferimus, et pro acceleratione coelestis auxilii.*« Guéranger (l. c. 7. sv., str. 350) zgodno tumači tu sekretu ovako: »Sveta Crkva priređuje Bogu žrtvu, koju kani sad prikazati za svoju novorodenu djecu; moli Boga, da bi izbrisao grijeh njihov. Ali je već nestalo toga grijeha (u sv. krštenju). Istina je to; oprani su svi grijesi njihovi u spasosnom kupalu (krštenja). Ali je Bog već unaprijed gledao današnju žrtvu⁶⁷; i tako je milosrđe njegovo uslišalo molbu, koja po vremenu ne bijaše još izrečena.« Schott (*Das Messbuch der hl. Kirche*) u istom smislu točno prevodi onaj izraz »*pro renatorum expiatione peccati*«: »za oprostjenje grijeha krštenika« (*zur Entsühnung der Täuflinge*). Možemo tu opet konstatovati, kako Crkva shvaća osmerodnevnu uskrsnu liturgiju skupa sa krsnim obredima kanoni jedan jedini skupni obred. U svijetlu spomenutih liturgičnih molitava također bolje shvaćamo, kako Crkva može odmah iza krštenja uskrsnoga i duhovskoga moliti u kanonu za iste novokrštenike: »*Hanc igitur oblationem . . . quam tibi offerimus pro his quoque, quos regenerare dignatus es ex aqua et Spiritu Sancto, tribuens eis remissionem omnium peccatorum, quaesumus Domine, ut placatus accipias . . .*«

⁶⁶ Valjda možemo simbol tomu odnosu između krsta i Euharistije također gledati u riječima evanđelja: »I odmah izide krv i voda« (Iv. 19, 34), što ih evanđelist toliko naglašuje, po gotovo kad je ona voda ne samo poslije krvi, nego također iz krvi Presvetog Srca istekla. Isp. riječi kod blagoslova krsne vode: »qui te una cum sanguine de latere suo produxit.«

⁶⁷ Istu anticipaciju plodova naših molitava možemo i drugje u liturgiji konstatovati, n. pr. u epiklezi poslije podizanja, u ofertoriju mise de *Requie* itd.

4. Govoreći o uskrsnoj liturgiji hoćemo ovdje također nanižati krasni a tajnstveni obred pokropa svete vode prije pučke mise u uskrsno vrijeme, jer nam taj obred kao simbol očituje dvostruku uzročnu vezu krsne milosti kao ploda: i to, podređenu vezu prema krsnoj vodi, a poglavitu vezu prema krvi Jaganjca Božjega u sv. misi. Poznata je antifona, koja se tom prigodom pjeva ili moli: »Vidi aquam... Vidjeh vodu, gdje je izvimala iz hrama, s desne strane; i svi, kojima je pritekla ta voda, spasiše se i govore: Aleluja, aleluja.« Dom Guéranger⁶⁸ ovako razlaže taj obred: »Kod ovoga pokropa svete vode mislimo na tajnu preporoda, koja se izvršila u uskrsnoj noći na krštenicima; nadalje mislimo, kako smo mi sami postali udi Isusa Krista po vodi, koju je oplodila krv Jaganjčeva i sila Duha Svetoga.« Da se tu radi baš o euharističnoj krvi Jaganjca Božjega, to jasno pokazuje spomen »hrama« i položaj ovog obreda na početku svete mise.

5. Doista u Euharistiji se u potpunoj mjeri ispunjuje proročka riječ: »Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris, et dicetis in die illa: ... Exsulta et lauda, habitatio Sion, quia magnus in medio tui Sanctus Israel« (Is. 12, 3—6; Cf. Postcomm. in festo Pret. Sanguinis D. N. et Postc. in festo S. Pauli a Cruce, 28. Apr.). Tko god revno promisli nakanu Crkve kod isticanja euharistične veze u tajni svetoga krsta kao u drugim sakramentima i sakramentalima, tomu kao da se nameću tipične riječi poslanice Hebrejima: »Krvlju se gotovo sve čisti po zakonu, a bez proljeva krvi nema oproštenja. Tako je trebalo, da se obličja nebeskih (novozavjetnih tajna) takovim (žrtvama) čiste, a sama nebeska (otajstva) boljim žrtvama od ovih« (9, 22—23). Ove bolje žrtvene darove prinio je Isus na oltaru križa. Da pak sebi primijenimo žrtvene plodove njegove, imamo sami sebe žrtvovati u zajednici s njime na nekrvnom oltaru euharističnom, kako to simboličnim načinom krasno osvetljuje obred pomiješanja vode i vina kod prikazanja pa i zakoniti običaj, po kojem se misna žrtva smije prikazati samo na grobovima mučenika ili na takovim oltarima, u koje su uključene moći svetih mučenika. Zgodno dr. Gihrl primjećuje k molitvi kanonskoj: »Supplices te rogamus...«: »Na ove žrtvene darove (haec) spada ne samo mistično tijelo Kristovo, t. j. vjernici sa svim bićem i žićem svojim, sa svim molitvama i potrebama, radovima i patnjama, naporima i borbama, — nego i euharistično žrtveno tijelo i žrtvena krv Gospodinova, u koliko mi to prikazujemo.« Samo u vezi s euharističnim Kristom u mističnom tijelu, t. j. u Crkvi njegovoj, iskazuje se Boгу s v a k a č a s t i primjenjuje se nama s v a k i spas.

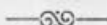
E. Weigl⁶⁹ spominje iz djela Ćirilova »De adoratione in spiritu et veritate« (lib. 16, PG 68, 1016) jednu misao, koja to

⁶⁸ Das Kirchenjahr VII, 57.

⁶⁹ Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien (Mainz 1905) 279.

potvrduje: »Nikakvim drugim načinom, kaže, ne usavršujemo se (τελειούμεθα), nego time, što će nas Bog Otac svuda i svestrano blagohotno primiti u crkvama, gdje nas Krist žrtveni Svećenik prikazuje. Po njemu bo pristupili smo, i on nam je utro novi ulaz u novo stvorenje, pošto je on kao preteča naš ušao u svetinju nad svetinjom i pokazao nam pravi put (žrtvovanja samoга sebe s Kristom).⁷⁰ (Svršit će se.)

⁷⁰ Isporedi neke druge tekstove svetih Otaca (Grğura Niškoga, Ivana Zlatoustoga, Hilarija, Augustina) o universalnom efektivno-uzročnom značaju Euharistije kod o. E. Springera u časopisu Pastor bonus 1917/18, str. 490—491.



Dr. France Kidrič — Ljubljana:

Doneski za zgodovino slovenskega lekcionarja in slovenske pridige od konca srednjega veka do l. 1613. (1699.).

(De lectionario slovenico et de concione slovenica a fine mediі aevi
usque ad an. 1613. [1699.] symbolae historicae.)

Gospodu uredniku sem za povabilo, naj priobčim te prinose v »Bogoslovnem Vestniku«, posebno hvaležen, ker želim, da bi sledili mojim doneskom čimprej drugi iz peres takih, katerim prihaja v roke »Bogoslovni Vestnik«, ne pa tudi listi moje stroke. — Obenem s hvaležnostjo ugotavljam pomoč gg. urednika, kolege Lukmana, in bibliotekarja dr. Milka Kosa; prvi je priredil latinski »summarius« ter mi dal za »splošni okvir« marsikak dobrodošli migljaj, zlasti ob iskanju teološke literature; drugi mi je pomagal odstraniti nekoliko paleografskih težkoč.

Summarius. — Quaestio illustranda est, quomodo sacerdotes sloveni pericopas liturgicas intellectui populi proposuerint et quomodo conciones slovenicas paraverint, antequam primum lectionarium dioecesanum slovenicum an. 1613. et prima collectio concionum catholica slovenica an. 1699. evulgata sunt. — 1. Adnotationes generales. Sermones sacros ad populum in lingua vulgari habitos esse constat, etsi concionatores sermones suos latine composuerunt vel collectionibus latinis sermonum ab aliis compositorum adminiculo usi sunt. Ut pericopas biblicas in missa lectas fideles intellexerent, inventa arte typographica libri in lucem edebantur praeter pericopas etiam alias missarum partes in linguas vulgares translatas continentes. Antiquissimi huius generis libri, quantum scire licet, prodierunt an. 1472. italice exaratus, eodem fere tempore germanicus c. an. 1470—73., mox alii complures. Qui libri laicis destinati ab auctoribus privatis publicandi curabantur. Tempore Lutheri inter catholicos consuetudo pericopas in missa latine tantum legendi in dubium non vocabatur, usus in Dalmatia vigens in missa post pericopas latinis legendi vel cantandi versionem earum croatam tacite tolerabatur. Opinari porro licet consuetudinem prae-

legendi ante concionem pericopas in linguam vulgarem translatas eo tempore haud communem atque constantem fuisse. Luthero pericopas in vulgari lingua legendas expostulante, inter catholicos nec a concilio Tridentino decisa est quaestio, utrum textus pericoparum integer in vulgari sermone esset legendus an omnia lectione sensus tantum textus biblici in concione exponendus. Videtur tamen non esse reiicienda opinio Lutheri exemplum in Germaniae catholicos et in nationes vicinas influxum exercuisse, ut pericopae liturgicae in vulgari lingua frequentius concioni praemitterentur. Morem legendi ante concionem pericopas slovenicas saltem a medio saec. 16. hic illic valorem obtinuisse historice comprobari potest. Nondum evulgata slovenica versione catholica lectionarii nec ulla catholica collectione concionum slovenicarum nonnulli sacerdotes sloveni protestantium editionibus bibliorum et postillarum utebantur, plerique tamen, pericopas praelegendas quod attinet, hunc modum observabant, ut ex latino missalis textu eas coram populo viva voce in slovenicam linguam verterent. Praxim hanc testantur marginales notae in nonnullis missalium exemplaribus adiectae difficiliorum locutionum versionem slovenicam exhibentes. In concionibus parandis sacerdotes vel collectionibus latinis utebantur vel integros sermones latine ipsi componebant, ad iuvandam tamen memoriam epitomas slovenicas vel verborum difficiliorum versionem slovenicam adnotabant. Specimina glossarum et epitomarum complura in sequentibus symbolis historicis proponuntur, qui eas scripserint et quo tempore, perquirunt et investigatur. — 2. Evangelium dominicale slovenicum ex a. n. 1573 in cod. 76 bibliothecae publicae Ljubljanaensis. Codex manu scriptus sermones latine compositos continet, quos Balth. Radlič, decanus cap. cathedr. Ljubljanaensis, anno ecclesiastico 1573/74. scripsit et slovenice vel germanice habuit in ecclesia cathedrali. Ad dom. 2. adventus, qua festum s. Nicolai, titularis dictae ecclesiae, celebrabatur, evangelicam pericopen Luc. 21, 25—33 (sec. missale Aquileiense) subiecit in slovenicam linguam translata. Cum aliarum dominicarum pericopae desiderarentur, concludere licet, eas vulgari sermone omnibus dominicis legi non consuevisse. — 3. Glossae slovenicae saec. 16. exeuntis in missali Aquileiensi a. n. 1519. evulgati adiectae (Bibl. publ. Ljubljana. 14.413). Glossae, probabiliter a Ioanne Latomo, canonico Ljubljana., in margine scriptae ad 12 evang. et unam epistolam, singulas phrases slovenice interpretantur. Versio partim concordat cum versionibus Trubariana et Dalmatiniana, partim eis discrepat. — 4. Glossae slovenicae saec. 16. exeunte vel initio saec. 17. adnotatae in missali Aquileiensi a. n. 1517. (Bibl. publ. Ljubljana. 13.760). Glossator, fortasse Mart. Ebenberger, parochus Gornjigradensis, versionem slovenicam multarum locutionum passionis sec. Luc. 22 s. in margine missalis addidit. Versiones Trubarianam et Dalmatinianam legisse et ex eis quaedam memoria retinuisse videtur. — 5. Epitomae slovenicae saec. 16. exeuntis in collectione concionum Ioannis de Verdena O. Min. »Dormi secure«. In parte »De tempore« (ed. Norimbergae 1486) et in parte »De Sanctis« (ed. Norimbergae 1489) vir ignotus ad 17 sermones epitomas slovenicas adnotavit (manus A), alia manus (B) insuper glossulas 8 addidit. Epitomae scriptae sunt post an. 1584., auctor enim bibliorum versionem a Dalmatino factam noverat, sed ultra primum decennium saec. 17. non est ascendendum. (Exemplar libri in bibl. priv. prof. Ad. Robida, Ljubljana.) — Conclusio. Textus nunc primum editi (nn. 2.—5.) et alii quidam prius iam noti conatus solitarii sunt nec demonstrant a fine mediae aevi usque ad initium saec. 17. ullam traditionem litterariam catholicam apud Slovenos viguisse. Praeter conamina haec nota absque dubio alia plura similia facta sunt, quae vel nondum reperta sunt vel temporum iniuria perierunt.

Gre mi za jasen in podprt odgovor na vprašanje, kako je bilo s katoliškim slovenskim lektionarjem in s katoliško slovensko pridigo od konca srednjega veka pa do 1613. leta, ko

se je natisnil prvi oficialni slovenski škofijski lekcionar, oziroma do 1699. leta, ko je sledila tudi prva zbirka tiskanih slovenskih pridig.

1. Splošni okvir.

Zdrav razum je zahteval kategorično, da se je pridigovalo v jeziku, ki so ga poslušalci razumeli. Odstranitve od tega načela, ki se je na teritoriju frankovske države že 813. leta dvakrat oficialno predpisalo: na sinodi v Toursu in na koncilu v Reimsu, so bile tudi v označeni dobi samo izjeme. Pridige, ki so se govorile v narodnem jeziku, so se zapisovale še tudi sedaj navadno v latinščini. Naravna posledica prakse, da je bil latinski tekst vzorec za pripravo govora v narodnem jeziku,¹ so bile narodnojezične glose ali tudi obsežnejši narodnojezični posnetki, ki so si jih napravljali tuintam pridigarji v latinskih tekstih, bodisi tiskanih, bodisi rokopisnih, da so lažje ohranili v spominu izraz, ki so ga s težavo našli.

Za stremljenje, napraviti ljudem tudi nedeljsko lekcijo razumljivo, se je ohranilo iz ranega srednjega veka pač nekoliko prič, ki pa dokazujejo samo sporadično uveljavljanje omenjenega načela.² V zbornikih z razno vsebino, ki so izšli iz starih plenarijev in se deloma tako tudi še imenovali, so se začeli pri romanskih in germanskih narodih že jako rano prevodi nedeljskih in prazniških epistol in evangelijev tudi tiskati: italijanski 1472., nemški 1470.—3., belgijski in nižjesaksonski 1477., španski 1479., danski 1515. leta.³ Do začetka nemške reformacije je eksistirala že cela vrsta teh tiskov, največ pri Nemcih. Ti prevodi ob sebi pa še ne izpričujejo običaja, da se je pred pridigo po vseh cerkvah omenjenih narodov čitala lekcija v narodnem jeziku. Predvsem bi se moralo pričakovati to pri Germanih, kjer sta bila cerkveni in narodni jezik od početka krščanstva različna in zato potreba cerkvenih tekstov v narodnem jeziku a priori večja. Toda tudi nemški prevodi niso oficialno-cerkvena, ampak privatna izdanja, in ravno v njih se tudi poudarja, da se računa na čitatelje iz laikov, ki znajo pač čitati tekste v svojem maternem jeziku, ne umejo pa latinščine (1514, 1516). To potrjujejo tudi dodatki: razlage maše, začetki psalmov, kolekte, glose k evangelijskim tekstom itd.

Ob Luthrovem nastopu je veljal v katoliški cerkvi za oficialno rešen le del našega problema: da se poj liturgična perikopa izpred oltarja samo v latinskem, ne tudi v narodnem jeziku. V tem zmislu se je bila odbila v Baslu prošnja husitov: »Permitti suis ad minus Evangelia, Epistolas et Symbolum in vulgari lingua in missis et ecclesiis coram publico ad excitandam devotionem libertari legi et decantari.« Isto potrjuje tudi polemika, ki jo je naperil 1526. leta proti Luthru pariški profesor Jodocus Clichtoveus: »Omitto, quod plerumque daretur rudi populo graviter errandi occasio, si epistolae sacrae

et evangelia in sermone vernaculo, quando sacra facit sacerdos, eius auribus passim ingerentur. Nempe sententiam aliquam in illis contentam et crude atque sine interpretatione ipsi vulgo obiectam facile quispiam e plebe detorquerent in alienum sensum aut secundum literae dumtaxat sonum acciperet, quae spiritualem latentemque penitus haberet intelligentiam... Nempe in concionibus publicis, quae festis diebus de more habentur, satis superque explicatur (adhibita etiam congrua explicatione) sententia epistolarum et euangeliorum sermone vernaculo toti plebi.«²

Tuintam v Dalmaciji in menda tudi v Bosni, torej v sosesčini hrvatskega glagolizma, je pač obstojal »stari običaj«, da se je pel evangelij, oziroma tudi epistola, med mašo izpred oltarja najprej v latinskem, potem pa tudi v hrvatskem narodnem jeziku,⁴ toda to je bila izjema, katere obseg je naraščal vsled želje, olajšati narodu slovo od cerkvenoslovenske maše. V tem privilegiju enega dela Hrvatov tiči pojasnilo zanimivemu literarnemu pojavu: da se je prevel lekcionar v narodni hrvatski jezik v Kvarneru vsaj že v 14. stoletju, se prepisoval z latinskimi, bosensko-cirilskimi in morebiti tudi glagoljskimi črkami ter se od 1495. l. pa do srede 17. stoletja za katolike v Dalmaciji, Dubrovniku in Bosni vsaj sedemkrat natisnil,⁴ dočim je dobila zagrebška škofija svoj oficialni lekcionar šele 38 let po ljubljanski, Slavonci in ogrski Hrvatje pa šele 1740. leta. Bandalović sicer pravi 1613. l., da je priredil svoj lekcionar »na službu jezika slovinskoga na pomoč onim, koji vele dobro latinsku knjigu nezazumiu«, principialna razlika med »Schiavettom« vsaj v Dalmaciji in kajkavskim lekcionarjem na severu pa je bila ta, da je bil »Schiavetto« predvsem liturgična knjiga, severni lekcionar pa pomagal za običaj čitanja lekcij pred pridigo. In ta običaj se je imel v zagrebški škofiji obenem z officialnim lekcionarjem po zgledu sosedov pravzaprav šele uvesti, če sem dobro razumel škofa Petretića besede, ki jih je dal 1651. l. svojemu lekcionarju na pot: »... já gledeci na občinzko dobro, te na duhovneh Paztirov potreboctu, jezdem včinil, ove Evangeliove Szlovenzke izpraviti i Stampati; vuto ime, da bi nalsi Czirkveni Paztiri, i Prodekatori Szlovenzki, Izvéte Evangeliove iz knyg Szlovenzkeh pred lyucztvom cfteli; poleg obicfaja i návade Prodekatorov Vugerzkeh, Nemfkeh, Czeskeh, i Kranyzkeh; koteri Izvéte Evangeliomé vřzaki vu Izvoy jezik imaju preobernene i Stampane.«

Luther je zahteval vsaj za ljudstvo lekcijo v narodnem jeziku².

V Tridentu se je 1562. l. od 19. julija naprej v razpravah o maši govorilo tudi o obredih in ceremonijah. V 4. poglavju načrta se je naglašalo, da je primerno pridržati latinski jezik, poudarilo se pa obenem, da je v maši marsikaj, kar bi naj razumeli vsi, kot epistole in evangeliji, ki bi jih naj dušni pastirji

vsaj ob nedeljah in praznikih narodu pojašnjevali.⁵ Zadrski nadškof je opozoril 11. avgusta na običaj, da se v Dalmaciji po latinskem poje evangelij v narodnem jeziku, ter ga označil za »morem minime improbandum«. Prvotni načrt se je v zadnji redakciji, ki je bila sprejeta v seji dne 17. septembra, izdatno predrugačil: načelo, da bi se maša vobče čitala v narodnem jeziku, se je zavrnilo kot neprikladno; o lokalnih običajih, kakršnega je omenil zadrski nadškof, se ni ničesar odločilo; stavek, kjer se je govorilo o pojašnjevanju nedeljskih evangelijev in epistol, je dobil čisto splošno obliko: »...mandat sancta synodus pastoribus et singulis curam animarum gerentibus, ut frequenter inter missarum celebrationem vel per se vel per alios ex iis quae in missa leguntur aliquid exponant, atque inter cetera sanctissimi huius sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus praesertim dominicis et festis« (cap. 8.; cf. etiam can. 9.). Vprašanje načina, kako naj se napravita narodu nedeljski evangelij in nedeljska epistola razumljiva, je ostalo torej tudi po tridentinskem cerkvenem zboru odprto.

Kdaj in kje so se začeli pojavljati n. pr. nemški oficialni ali vsaj poloficialni škofijski lekcionarji, ki so bili določeni za rabo na pridiznici ter se razlikovali od starih plenarijev, imenovanih tudi »Evangelien«, »Evangelienbuch« ali »Postill«, že z dodatki k perikopam (molitve pred in po pridigi, confessio generalis, pesmi, katekizem)?

Ne zdi se mi izključeno, da je pri Nemcih, Čehih in Ogrih, na katere se je pozival 1651. l. v prvi vrsti Petretić, na konsolidacijo in posplošenje običaja, čitati v narodnem jeziku lekcijo pred pridigo, in pa na povečanje skrbi za tisk narodnojezičnih lekcionarjev, bodisi škofijskooficialnih, bodisi privatnih, bolj vplivala potreba tekme z reformacijo, kakor pa določbe tridentinskega cerkvenega zbora. Več na evropski okvir za problem slovenskega lekcionarja danes še ne morem zapisati, ker v Ljubljani ne morem priti do primernih literarnih pripomočkov, sploh niti ugotoviti ne, ali se je o problemu v našem zmislu že kje razpravljalo.⁶

Kjer vprašanje, kako se naj olajša narodu razumevanje lekcije, tudi v škofiji ni bilo urejeno, je imel pridigar prejkoslej izbero, da je prevod dotične lekcije, bodisi samo evangelija ali pa tudi epistole, pred pridigo čital ali se pa omejil samo na razlago v pridigi. Ako je hotel tekst pred pridigo čitati, a ni imel gotovega prevoda pri roki, je moral seveda latinski tekst sproti prevajati. Dobiti so se mogli posebni tiskani latinski lekcionarji kakor tudi zbirke latinskih pridig z dotičnim nedeljskim evangelijem pred vsako pridigo. Tako je opremil n. pr. Anglež Tomaž Stapleton svoj »Promptuarium morale super evangelia dominicalia totius anni«, ki ga je izdal prvič v Antverpenu 1591. leta.⁸ Pridigar, ki ni imel nobenega drugega pomagala, je moral seči po misalu, ako je hotel prevajati lekcijo.

Slovenec sta naklonila novi zakon, torej tudi tekst za perikope, Trubar (1. izdaja 1557—1577, 2. izdaja 1582) in Dalmatin (1584), postile, torej zbirke pridig na osnovi nedeljskih evangelijev, Trubar (1558, 1595), Krelj (1567) in Juričič (1578). V Dalmatinovi bibliji se je nahajal register nedeljskih in prazniških epistol in evangelijev, ki se je od razporedbe oglejskega misala le malo razlikoval. Da so nekateri katoliški slovenski duhovniki v dobi do 1613. l., oziroma 1699. l. res rabili omenjene protestantske knjige, dokazujejo jasni onodobni dokumenti.⁹ Toda prezreti se ne sme, da je bila večina protestantskih slovenskih tiskov vendarle v rokah protestantov, in da so postajale po protireformaciji protestantske knjige tudi vsled sistematičnega uničevanja vedno večja redkost. Tudi po protestantskih objavah je bila večina slovenske duhovščine glede lekcionarja in pridig v slabem položaju, četudi si je sedaj lažje pomagala.

Da se v označenem času tudi po cerkvah med Slovenci ni pridigalo v latinskem jeziku, izvzemši posebne slučaje, ko se je pridigalo samo klerikom ali študentom, o tem ne more biti nobenega dvoma. Za odgovor na vprašanje, ali se v pridigi poleg slovenščine jeziki tujerodnih, kulturno in socialno višje stoječih slojev niso upoštevali tuintam v večji meri, nego je bilo potrebno, še primanjkuje gradiva. Da sta se določila 1533. l. izmed štirih ljubljanskih vikarjev, katerih dolžnost je bila pridigovati v stolnici,¹⁰ dva za nemške pridige, je vsekakor sumljivo.

Da sta bila evangelij in epistola, ki sta se čitela v zvezi s slovensko pridigo, tudi slovenska, je istotako nedvomno. V dobi zadnjih 60 let pred objavo prvega oficialnega lekcionarja se predpolaga v onodobnih dokumentih (a, b, c, d) ta običaj vsaj za gotove slovenske kraje. Tako meri: a) beležka, ki si jo je napisal 1551. l. v stari tiskani knjigi neznan pridigar, na Gorisško: »...scosi gnado inu lubesan Cristusa... zemo mi danas ta sveti euangeli poslusat...«¹¹ Razmere na Gorisškem oziroma Primorskem se odražajo tudi v besedah, ki jih je objavil: b) 1607. l. Alasia da Sommaripa, vodja servitskega samostana v Devinu: »Nel principio della predica li fuol dire l'Evangelio uolgare de verbo ad verbum, ma prima quelle parole, cioe: V ti imene Ochieta Sina, svetiga Duca, Amen. Mui lubefniue poprei ker bofte sliffale ta fueta Euangelia fe bofte dole pocleiclene, inu bofte s' andohtiuo molile an Ochia nas etc. inu Ave Mario etc. tacu rekoch. Finito il Pater etc. Aue fi dice poi levandoli il popolo in piedi: Tacu fe bofte vellelo gore derzale coker fe ie Maria Maigdalena derzala, cadar fo gno bili greke odpuschiene, inu fe bofte inamerouale, stem Inaignin fuetiga crifa. V ti imeni Ochieta, inu fina, inu fuetiga Duca. Amen. Inu bofte postluffalle ta fueta Euangelia coker nam pife,

inu sprichiuie ta lubefniue canzler, inu sluga bosu fant N. na tic N. poftaue, slatinskega, na vas ieffic tacu recoch. Cofi finito l'Euangelio fi dice: Tolicai fo te beffede danafgniga fuetiga Euangelia po keteric Ochia Bug vlfegamogoch odpufti nam vffe naffic greke, inu criuiffe.«¹² Razmer med k r a n j s k i m i in ū t a j e r s k i m i Slovenci ūploūno, ūpecialno pa na P l a n i n i, torej vikariatu pod juridiūcijo ljubljanskega ūkofa,¹³ ūe tiūejo: c) Trubarjeve ugotovitve iz 1557. l.: »Es (Neues Testa- ment) wurd̄t auch den Jungen Windischen Priestern, die zu fr̄uh auss der Schul geflohen sind, darzu dienen, das sie doch den Text der Euangelien auff der Cantzel dem Volk recht vor- lesen werden, und nicht unrecht dolmetschen, wie der zu Mam- preisch under Cili vor Jahren gethon, der diesen Text: Inve- nientis Asinam alligatam et Pullum cum ea hett also verdol- metschet: Vi bote eno peruefano oslizo neshli, inu enu pyshzhe per ni.«¹⁴ Na l j u b l j a n s k o ū k o f i j o in ūpecialno na G o r n j i g r a d ūe nanaūajo: d) predpisi ūkofa Hrena za klerike »Collegii Mariani« v Gornjem gradu iz 1605. l.: »Quando et concio facienda flexis genibus implora gratiam... D. N. Jesu Christi... Postea perleḡe Euangelium et conare illud bene et recte interpretari et explanare Carniolice.«¹⁵

Razen o eksistenci obiūajaja dobimo iz zadnjih treh doku- mentov ūe druge ugotovitve ali migljaje: da ūe je tekst sproti prevajal iz latinūūine v slovenūūino (b, c, d); da ūo bili ti pre- vodi tuintam slabi ali naravnost napaūni (c); da ūe govori samo o prevajanju evangelija (b, c, d) in ūe torej v zvezi z evange- lijem po vsej priliki ni prevajala vedno in povsod tudi epistola. Ali ni poslednja okoliūūina morebiti odmev ūasov, ko ūe epi- steljska pridiga menda ni govorila pri glavni sluūbi boūji?¹⁶

Podmena, da ūo bili latinski literarni pripomoūki za pri- rejanje slovenskih lekcij in slovenskih pridig v glavnem isti ko pri tisti sosednji duhovūūini, ki je bila v gmotnem in duūevnem oziru opremljena ūliūno kakor slovenska, bi ob ūebi gotovo ne bila predrzna. Kar ūem videl tiskane primerke oglejskega mi- sala iz 1508.,¹⁷ 1517.,¹⁷ in 1519. l.,¹⁷ ūe mi je vsilila o literarnem pripomoūku za slovenske lekcije misel, ki ūe je nisem mogel veū iznebiti: da ūo prevajali slovenski duhovniki evangelij in eventualno tudi epistolo predvsem sproti iz misala, ki je imel takrat majhno priroūno obliko ter ūe ūisto komodno lahko jemal ūe ūe seboj na priūnico. Od te domneve do nove naloge je bila pot kratka: ako ūo slovenski duhovniki lekcijo pred pridigo sproti po misalu prevajali, pridigo pa prirejali ali celo sproti prevajali po latinskih vzorcih, potem je treba za reūitev naūe naloge sistematiūno iskati, ali ūe ne nahajajo v starih misalih in starih pridigarūkih zbornikih slovenske gloūe k lekcijam in pridigam ali tudi celj teksti. Priobūujem dokaze, kar ūem jih dobil za pravilnost svojega ūlepanja doslej.

2. Nedeljski evangelij v rokopisu iz 1573. leta.

P. pl. Radics je priobčil že pred več ko 30 leti pod naslovom: **Načrtek za propoved z leta 1573.** Dominica 2 Adventus Euangeliū Luc. 21 star slovenski tekst, h kateremu je pripomnil le še toliko, da se nahaja v licejki »rokopis št. 76. Sermones fol. 9.«¹⁸ V objavi ni le slaba transkribcija teksta, ki je v Radicsevih objavah sploh pogosto površna, ampak je napačna tudi vsa literarna oznaka: Radics je namreč po vsej priliki menil, da gre za slovenski načrtek propovedi na osnovi Lukeža 21, dočim gre v resnici za slovenski tekst dotične perikope.

Za 2. adventno (obenem tudi Miklavževo) nedeljo 1573. I si je namreč zabeležil oficialni pridigar ljubljanske stolnice, torej po vsej priliki takratni stolni dekan in generalni vikar Boltežar Radlič, v rokopisnem zborniku, ki si ga je sestavljal v cerkvenem letu 1573—1574, za svojo pridigo tudi slovensko perikopo (po oglejskem misalu Lukež 21).

Na prvi strani omenjenega zbornika latinskih pridig, ki je sedaj last licejske biblioteke v Ljubljani (Ms. 76), je sledeči rokopisni exlibris prečrtan: Michael Petritschitsch, Aetatis suae 18. An / Est meus iste liber, procul hinc discedite fures, / Una nequit dominos res habuifse duos. Pod to beležko pa vrsta, ki jo je pisala ista roka, ni prečrtana; MDL XIX III (= 1573) die vero 19. Martii m. p. Nad exlibrisom se nahaja beležka, ki jo je pisala ista roka, kakor ves ostali tekst, tudi slovenskega, in sicer s črnolom, s katerim je exlibris prečrtan: Pro anno dni 1574.

Da gre za pridige v cerkvenem letu 1573—1574, katerim so pridejane še štiri nove pridige iz naslednjega leta, to dokazujejo letnice v naslovih nekaterih pridig: Dnica prima Adventus annj 1573 Sermo (5 a); Dnica Jubilate In Michelstetn ad primitias Laurentij Tilij die 2. Mai 1574. Contio non est scripta (95 a); Dominica 3 a. (post pentec, 1574) fui in primitiis D. Joannis Lathomi in Völkermarkt Carintiae oppido (114); In sacratissimo festo natalis Dni et dei nostri Jesu christi 1574 (163 a, na prejšnjem mestu je 24. nedelja po binkoštih, zadnja v cerkvenem letu); Dnica in sexagesima anni 1575. In duit habitum religionis S. Dnici Magdalena honesti ac circumspecti D. Clementis Khern, olim civis Labacensis, filia, in Michelstettn, eo fui invitatus, habui sequentem orationem (163 a). In festo ff. et individuae Trinitatis 1575. (172 a).

Tudi trditev, da imamo pred sabo načrte za pridige v ljubljanski stolnici, se da dokazati, in sicer specialno tudi za drugo adventno nedeljo, h kateri spada slovenska evangelijska perikopa: Dnica 2. Adventus et erat festum S. Nicolai. Est aut illo die Patrocinium cathedralis eccl'ae Labac. Sermo (10 a);

Dnica Misericordiae dnj... Hac dnica est dedicatio cathedralis Ecclesiae Labacenlis (91 a). Ljubljanski stolni pridigar je čutil potrebo, v svojem pridigarskem dnevniku nekako v opravičilo zabeležiti, kje je bil ob nedeljah in praznikih, ko ni pridigal v svoji cerkvi: 2. majnika 1574 v Velesovem pri primiciji Lovrenca Tilija (95 a); 3. nedeljo po binkoštih na primiciji Janeza Latoma v Velikovcu (114 a); »sequenti feria 3 a, absolvi capitulares oberndorffenses ab excommunicatione autoritate apostolica« (ib.); na dan Janeza Krstnika je bil menda v Gornjem gradu na primiciji Abrahama Khotscheuerja (ib.);¹⁰ 4. nedeljo po binkoštih ni mogel pridigati, ker se je bil vrnil šele v soboto s potovanja (114 a); 7. nedeljo po binkoštih je bil v Kranju radi denarja; 8. nedeljo po binkoštih (praznik sv. Jakoba) je pridigal v cerkvi sv. Jakoba; 17. nedeljo po binkoštih ni bil razpoložen, ker se je šele vrnil s potovanja (151 b); ob sexagesimi 1575. l. je bil v Velesovem (gl. spredaj str. 156).

Vse te notice pričajo, da avtor teh pridig s slovenskim prevodom perikope vred ni bil le ugleden duhovnik, ki so ga radi vabili za slavnostnega cerkvenega govornika, ampak obenem tudi visok cerkven dostojanstvenik, ki je mogel »autoritate apostolica« celo ves kapitelj od izobčenja odvezati. Da bi bil to isti Miha Petrečič, ki je bil pozneje tik pod 1612. l. sicer kanonik v Novem mestu²⁰, 1573. l. pa po svoji lastni izjavi šele 18 let star, je seveda izključeno. Prečrtani njegov exlibris na tem zborniku si razlagam na drug način: Petrečič si je napravil prazen zvezek ter zabeležil vanj 19. marca 1573. l. svoj exlibris; nato je dobil zvezek še istega leta stolni pridigar, začel vanj novembra 1573. l. zabeleževati pridige za novo cerkveno leto ter prečrtal stari exlibris.

Višnjegorčan Boltežar Radlič je v času od 1573. do 1575. l. med ljubljanskimi duhovniki tista oseba, s katero se da najlažje združiti vse to, kar smo ugotovili za avtorja našega zbornika pridig: bil je stolni dekan in generalni vikar, preden je postal 1579. l. škof ljubljanski;²¹ bil je znamenit slovenski pridigar — nagrobni napis iz 1623. l. pravi, da je bil »Slavice Dicendi peritissimus«;²² Valvasor piše, da je bil »ein sehr beredter und gelehrter Mann, so daß man ihn hin und wieder den Crainerischen Ciceronem genannt«;²³ po Valvasorju je bil v resnici tudi stolni pridigar.²³ Vse govori torej za to, da je Radlič tisti, ki je v času, ko so butali valovi reformacije v Ljubljani že jako visoko, sestavil in govoril omenjene pridige ter prevel in si zapisal tudi slovensko perikopo iz Lukeža 21.²⁴ Pridige same je na pridižnici seveda tudi govoril v slovenskem ali nemškem jeziku, slovensko glosa pa jim je pripisal samo eno: Saneži ga ie en dober mosh (80 a).

Mislím, da ni slučaj, da si je prevel in zabeležil Radlič samo perikopo za glavni praznik svoje cerkve. Da bi bila

tekstovno specialno težka, se ne da trditi. Dvomimo, da bi si bil zabeležil samo eno, če bi bil dosledno čital tudi druge: posamezna evangelijska perikopa v Radličevih pridigah je pač odmev okoliščine, da je mogel pridigar evangelij oziroma tudi epistolo ali pred pridigo v narodnem jeziku čitati ali pa tudi samo razlagati.

Radličeva perikopa iz Lukeža 21 je po latinski predlogi v oglejskem misalu samostojno narejena ter ne spominja na Trubarjev prevod (1557) niti po dikiciji niti po ortografiji:

Dñica. 2. Adventus Euangelium Luc. 21. I(n) i(llo) t(empore) d(ixit) J(esus) d(iscipulis) I(uis). Bodo Inamenia, ne Iolnzi, ne Luni, ijnu ne Iueis-gach, ijnu na femli Itlikanie tih ludj, od Imote, tiga morfikiga butlhenia, ijnu ualou fachneiotshi tih ludj, pd Itrachom, ijnu tihakainom, tih ritshi, kir ijmaio priti tshes uus fueit, Sakai te nebelke mothsi fe bodo gibale, ijnu tedai bodo uidili tiga Sijnu tihloueifkiga, prideiotsh uenim oblaku s' ueliko oblaftio, ijnu tthaltio. Kadar se pak te ritshi bodo fatlhele deilati, poglejte, ijnu uldignite gori ualhe glauē, lakai ualhe odreifhenie fe perblifhuje, ijnu ijm ie poveidal eno pergliho, Poglejte ne to figo, ijnu ufa driuefsa kadar ufhe lad is febe Iheno, taku ui ueifte de ie blifi tu leitu. Glih taku ui, kadar bote uidili te ritshi fe deilati, veidite de ie blifi tu kraleuftvu bohie. Sa rifnizo ielt uā pouem, de ne mine leta Ihlachta, dokler se ufe ritshi ne fture. Nebu ijnu femla fe relifje, ampak moie beleide fe ne relifjeio.

3. Slovenske glose iz konca 16. stoletja v misalu iz 1519. leta.

Proti koncu 16. stoletja so nastale v beneški izdaji oglejskega misala iz 1519. l. glose k dvanajstim evangelijem in eni epistoli, in sicer jih je napisal najbrž ljubljanski kanonik Janez Latomus.

Misal (lic. 14413) ima tri rokopisne beležke, ki se nanašajo na posestnike oziroma rabo: 1. Ex dono dñi Matthaēi et Michaelis Lathommi pro memoria quondam Rdi Dñi Joannis eorum confratris canonici Labacensis dono acceptis (notranja stran prve platnice); 2. Die 20. Junii obtuli Deo omnipotenti primum meum Sacrum, Ao. 1574. Dai Bog gnado (koledar, junij); 3. 1595. Jesuitae Labacum venerunt pro collegio erigendo (koledar). Dve izmed navedenih imen Latomov sta izpričani tudi od drugod: Matevž Latomus je bil od 1565. do 1567. l. stolni prošt ljubljanski,²⁴ Janez Latomus je primiciral tretjo nedeljo po binkoštih 1574. l.,²⁵ imel pozneje beneficij kapele sv. Jurija v Ljubljani, bil obenem ljubljanski kanonik ter umrl 1591. l.²⁶ Notica o primiciji v koledarju je torej njegova. Posesniška kronologija našega misala, v kolikor je sploh znana, je po vsej priliki ta: okoli 1566. l. sta posestnika Matevž Latomus (in brat Mihael), potem njun mlajši brat Janez, ki ga je dobil menda še pred ordinacijo, torej pred 20. junijem 1574. l. ter ga obdržal pač do svoje smrti, torej do 1591. leta.

Glosator je poznal oba protestantska prevoda dotičnih evangelijskih tekstov (primeri razprostrto tiskane glose), ven-

dar pa prevajal tudi brez neposrednega oslona na Turbarja ali Dalmatina:

Luk. 21 (fol. 3:2, adv.): *pressura gentium* — bridkoſt tem Haidom (Trubar: tim ludem velika britkust; Dalmatin: bo Ludem britku); *pre confusione sonitus* — grofouitno ſchumenie (Tr.: bodo ſhumeili; Dal.: bodo ſhuméli); *arescentibus hominibus* — doli iemali (Tr.: ludie bodo ... doli iemali, Dal.: Ludje bodo ... sahnili); *virtutes movebuntur* — mozhi gibale (Tr.: mozhi ſe bodo gibale; Dal.: mozhy ſe bodo gibale); *cum potestate* ... maieſtate — mozhio zheſtio (Tr.: luoliko oblaſtio inu zheſtio; Dal.: s' veliko mozhyo inu zhaltjo); *fructus* — berſt ali ſadt (Tr.: berſt; Dal.: bërſt); — *Jan. 2* (23 a: 2, po epif.): *capientes ſingule metretas binas* — te ſo derihale ena uſakatera po duei ali tri uedra (Tr.: te ſo derihale ena vſakatera, po duei oli try veidra; Dal.: te ſo derihale, vſakotera po dvei ali try Veidra). — *Mat. 15* (44 a: 2, in quadrag.): *secessit* — ugenel (Tr.: ſe vgame; Dal.: ſe je vganil); *a finibus* — kraja (Tr.: od kraieu; Dal.: is kraieu); — *Luk. 11* (51 a: 3, in quadrag.): *divisum* — reſdeleno (Tr.: reſdilenu; Dal.: reſdilenu); *dissolabitur* — puſtu (Tr.: bode puſtu; Dal.: puſtu poſtane); *atrium* — duor (Tr.: Duora varuie; Dal.: Dvora varuje); *dispergit* — reſtreſſuie (Tr.: reſtreſſuie; Dal.: reſtreſſa); *iniquosa* — luha (Tr.: luha; Dal.: luha); — *Luk. 11* (111 b; In letania maior): *nolli mihi molestus esse* — napokoia (Tr.: nepokoia; Dal.: nepokoja); — *acta apost. 1* (112 b; aſcenſio domini): *prebit se ipsum vivum* — iſkaſal — (Tr. ſhiu iſkaſal; Dal.: ſhiu iſkaſal); *in multis argumentis* — inamina (Tr.: sdoltimi inamini; Dal.: ſkusi mnogitera gvſihna ſnaminja); — *Luk. 6* (162 a: 4, post. pent.): *mensuram bonam et confertam et coagitatam et super effluentem* — eno polno, ſtreſſeno, obilno, natlazhenomero (Tr.: Eno dobro ſelazhenomero inu ſtreſſeno obilno mero; Dal.: Eno polno, natlazhenomero, potreſſeno inu obilno mero); — *Matevž 7* (167 b: 8, post. pentec.): *de tribulis* — [o]ſadt (Tr.: is oſata; Dal.: is oſetata); — *Luk. 19* (170 a: 10, post. pentec.): *circumdabunt te et coangustabunt te undique et ad terram prosternent te* — obſhrangali, iſtſkali, reſualili (Tr.: bodo ... ſteimi ſhrangami opassouali, inu tebe obleſheio, inu iſtkali bodo od vſeh ſtran inu tebe do tal reſuale; Dal.: bodo ... tebe ... obſhrangali ... oblegli ... iſtkali ... reſvalili); *Jan. 4* (186 a: 21, post. pentec.): *signa et prodigia* — zudeſhe (Tr.: zaihnoiu inu zhudeſſou; Dal.: zaihnoiu inu zhudes); *melius habuerit* — [p]o[b]lſhal (Tr.: ſe je bil pobulſhal; Dal.: je njemu bilu bujle priſhlu); — *Mat. 18* (187 b: 22, post. pentec.): *dimisit eum* — proſtiga (Tr.: ga puſti proſtiga; Dal.: ga je proſtiga puſtil); *tenens suffocabat eum* *dicens* — tega ie on popadel, ieno ga je dauel ieno rekai (Tr.: tige on popade, ciaſi tar dau i inu prau; Dal.: on ga je popadil inu ga je davi, inu djal); — *Luk. 1* (216 a; nat. Joannis pabt.): *unde* — odkod (Tr.: koku inu per zhem; Dal.: Për zhim); — *Luk. 1* (217 a; Joannis. pabt. In die ſancto ad publ. miſſam): *nequaquam* — kratko n[ik]arj (Tr.: kratku nekar; Dal.: kratku nikar); *innuebant* — megnilji (Tr.: magneio; Dal. magnili); *divulgabantur* — reſglali (Tr.: ſe reſglabi; Dal.: ſe je reſglafilu); *posuerunt in corde suo* — k ferze uſeli (Tr.: k serzu vſeli; Dal.: k' ferzi vſeli); — *Mat. 5* (257 b; comm. plurimorum martiyr.): *mites* — krotke (Tr.-Dal.: krotki); *pacifici* — mirni (Tr.-Dal.: Kir myr delaiou); *maledixerint* — imagali (Tr.: kolneio; Dal.: ſhmagaiou).

Radi poznanja Dalmatinove biblije bi mogel izmed poſestnikov kot glosator Janez Latomus priti v poſtev. Paleografski razbor se temu ne protivi. Sloveſčino so duhovniki iz rodu Latomov ſploh precej upoſtevali; Georgius Latomus, generalni vikar, ki je umrl 30. oktobra 1572. l., je dobil poleg latinskega tudi slovensko geſlo na grobno ploſčo;²⁷ Janez je opremil v miſalu belezko o ſvoji primiciji s slovenskim rekom.

4. Slovenske glose iz konca 16. ali začetka 17. stol. v misalu iz leta 1517.

V prvem deceniju XVII. stoletja se je zabeležilo več slovenskih glos k pasijonu po Lukežu 22.23 v oglejskem misalu iz 1517. l., in sicer po vsej priliki v Gornjem gradu (torej v območju ljubljanske škofije).

Knjiga (lic. 13.760) je izpričana kot last »gornjegrajske gosposčine« v tem času: Misale Aquileyense Spectans ad Dominium Oberburg 1609 (fol. 225 b, zadnji list), oziroma ljubljanskega škofa (torej dostojanstvenika, ki je bival v Gor. gradu): Episcopus Labacensis serenissimi (naslovni list). Trije podpisniki v knjigi so izpričani v Gornjem gradu v tej dobi, bodisi z beležko v misalu samem ali drugod: Martinus Ebenberger (fol. 30a) je bil menda od 1601. (gotovo 1602.) pa do 21. marca 1604. l. župnik v Gornjem gradu;²⁸ Valentin Corvinus, ki se je zabeležil dvakrat: Valentinus Coruinus Aedituus Oberburgensis Anni Domini 1608 (notr. str. prve platnice), Valentinus Coruinus mesnar notre v gornjem gradu mit Lehren vnd schreiben alein... (notranja stran druge platnice), je imel v zmislu notice 1608. l. šele prvo stopnjo izmed »ordines minores« (aedituus = ostiarius, ki je opravljal obenem mežnarske posle), 1613. pa je že član gornjegrajskega »Collegii Mariani«,²⁹ torej že mašnik; »Marcus Vicher 1608« (notranja stran prve platnice) je bil 1608. l., sodeč po pisavi, pač tudi še mlad duhovniški kandidat, ki se je s peresom po pisni strani platnic igral, kakor razen Eberbergerja sploh vsi; Georgius Belin, Aedituus Oberburgensis (notr. stran prve platnice), je začel svojo duhovniško kariero s prvim nižjim redom gotovo tudi okoli 1608. l., ali pa kmalu potem, ker je bil še 1620. l. vikar v Ljubnem.³⁰ Dva izmed mladih podpisnikov se časovno ne dasta lokalizirati: Sebastyanus Sherau (notr. stran prve platnice), oziroma: Sebastianus scherav hoc tempore aedituus oberburgensis (druga platnica), in pa: Paulus Paraune (prva platnica). Slovenskih glos k pasijonu pa nč pisala nobena izmed rok, ki so se na platnicah igrale; morebiti bi se smelo misliti na roko župnika Ebenbergerja.

Glose sicer pričajo, da je bil čital njih avtor oba protestantska prevoda 22. in 23. poglavja v Lukežu, vendar so v glavnem samostojne, spomin na Trubarjev ali Dalmatinov prevod zazveni v njih le tuintam (primeri razprostrto tiskana mesta):

Lukež 22 (65 b: passio); cum magistratibus — godšpolhini (Tr.: ceh-moshtri; Dal.: s'kapitani); opportunitatem — proviga godu (Tr.: perloshniga zhaffa; Dal.: priloshnoŭti); diversorium — herperge (Tr.: Erperge; Dal.: ofhteria); cenaculum — muŭhauf al vesho (Tr.—Dal.: vesho); desiderio desideravi — lhela (Tr.: fe ie is ferza hotelu; Dal.: fim is ferza shelil); ex hoc — od feda (Tr.—Dal.: naprei); illud — od tega (Tr.: od tiga; Dal.: od njega); de generatio vitis — rojena (Tr.: od fadu te vinke terte; Dal.: od fadu vinke terte); verumtamen — ali vender (Tr.: Nishter mane; Dal.: ali

vlaſj); contentio — prepiranje (Tr.: Ardrya; Dal.: ardia); (66 a); benefici — dobrotliivi (Tr.: dobrutliui; Dal.: oblaſtnike); dispoſo — porozhim (Tr.: hozho odlozhiti; Dal.: hozhem odlozhiti); ſuper thronos — leſſelnich (Tr.: na tih ſtoleih; Dal.: na ſtoléh); expetivit vos — valſ je ſcuſſil (Tr.: ie pegeroual vaſ; Dal.: je pegeroual); confirma — troſhtal (Tr.: poterdi; Dal.: poterdi); carcerem — ie zho (Tr.—Dal.: iezho); ſine pera et ſacculo — breſ ta f h k e (Tr.: preſ karneria, preſ taſhke; Dal.: preſ Moſhne, preſ taſhke); oportet — ie potreba (Tr.—Dal.: mora); deputatus eſt — doli urefan (Tr.—Dal.: fraitan); avulſus eſt — lozhil (Tr.: ſe odterga; Dal.: ſe ie odtèrgal); transfer — pñeſi (Tr.: preloſhi; Dal.: vſami); et factus in agonia — inu mu ie bilu bredku (Tr.: kadar ie nega bil ta ſmertni ſtrah obſhal; Dal.: je on ſmertjo rynnial); prolixius — bule (Tr.: teim dale; Dal.: ſhe mozhnéſhi); gutte — capla (Tr.—Dal.: fraſe); magiſtratus — hgodſpodſhni (Tr.: Cehmoſtrom; Dal.: Kapitanom); non extendiſtis manus in me — inu niſte ſtegnili u a f h i c h r o k u m e n e (Tr.: ne ſte tih rok na me iſtegnili; Dal.: vy néſte na me rok poluſhili); (fol. 66 b); affirmaſt — poteriual (Tr.: poterioual; Dal.: poterjoval); amare — g r e n k h u (Tr.: grenku; Dal.: bridku); multa blaſphemantes dicebant — ſhentuali (Tr.: gouorili iſ ſhpotá; Dal.: druſiga ſaſhmaganja ſo ony... govurili); in concilium — u to gmeino (Tr.: na Rotaush; Dal.: iſvit); ex hoc — ſa tega uolo (Tr.—Dal.: Od letiga zhaſſa); quid adhuc deſideramus teſtimonium — Kai ſhe potribuiemo (Tr.: kai mi potribuiemo vezh prizhouane; Dal.: kai je potreba vezh prizh); — Luk. 23 (66 b); inualeſcebat — mozhni bili (Tr.: iſyniſhi bili; Dal.: tém filniſhi bili); ſprevit illuſit — ſ a f p o t u a l (Tr.: verahtal inu ſe ſhpotal nemu; Dal.: ſerahtal inu ſaſhpotoval); cum exercitu — ſholnerij (Tr.—Dal.: Sholnery); avertentem — preobernaſta (Tr.: kir te ludi odurazha; Dal.: kir ta folk odvrazha); actum eſt — ie Igoienu (Tr.: ſturienu; Dal.: dopèrneſenu); neceſſe autem habebat... unum dimittere eiſ — potreba mu ie pak bilu (Tr.: ie moral... nim eniga iſpuſtiti; Dal.: ie... eniga moral profiga dati); propter ſeditionem — punta (Tr.—Dal.: punta); homicidium — ubitia (Tr.—Dal.: kir ie bil eniga vbyl); (67 a); adiudicavit — peruolil (Tr.: perſodil; Dal.: je ſodil); voluntati eorum — nic voli (Tr.: nih voli; Dal.: nyh voli); plangebant et lamentabantur — trorale inu klaguale (Tr.: klaguale inu plakale; Dal.: klagovale inu ſe plakale); ſteriles — neſpodzhetne (Tr.: jaloue; Dal.: neporodnim); ventres — trupi (Tr.: teleſſa; Dal.: teleſſam); lactaverunt — d o i j l e (Tr.—Dal.: doyle); collibus — chribam (Tr.: gorom; Dal.: Gorram); aperite — pokrijte (Tr.—Dal.: ſakrite); viridi — ſelenim (Tr.—Dal.: ſerovim); orate — ſuchim (Tr.—Dal.: ſuhim); calvarie — rict... (? ſlabo čitljivo; Tr.: kir ſe imenuie Caluarria; Dal.: Mèrtvazhkih glau meſtju); electus — i f u o l e n i (Tr.—Dal.: Iſuoleni); ſupſcriptio — zheſpiſane (Tr.—Dal.: ie ofgorai nad nim tu piſſmu bilu piſſanu); incepat illum — ga ie taſhil (Tr.: ga ſuari; Dal.: ga je ſuaril); obſcuratus eſt ſol — m e r k n i l u (Tr.: merkne; Dal.: je fuojo iſvitlobo ſgubilu); et vellum templi ſciſſum eſt medium — i n u t a u i f e i e z h p e r t h (Tr.: inu ta Pert vtim Templi ſe reſterga po freidi naraſen; Dal.: Inu ta Viſſezh pèrt v' Templi ſe je po freidi naraſen reſtèrgal); commendo — porozhim (Tr.: porozham; Dal.: porozhim); expiravit — ie iſinel (Tr.: puſti to duſho; Dal.: ie duſho puſtil); ad ſpectaculum iſtud — per tem diani (Tr.: letu gledati; Dal.: inu [ſo] gledali); decurio — luetuauez (Tr.: eden iſ tiga velikiga lueita; Dal.: en Svejtnik); non conſenſerat — n i b i l p e r u o l i l (Tr.—Dal.: ta nei bil v nih ſuit inu diane peruolil); (67 b); involvit in ſydonem — dentoč oli palaunikh (Tr.: obye venu platnu; Dal.: obvil v' enu platnu).

5. Slovenski poſnetki iz konca 16. ſtoletja v pridigah »Dormi ſecure«.

Proti koncu XVI. ali v začetku XVII. ſtoletja ſi je napisal neznan slovenski pridigar, ki je poznal protestantsko slovensko piſavo 1584.—1595. l., oziroma Dalmatina, na robih zbirke pri-

dig »Sermones dormi secure«, in sicer za skupino »de tempore« v nürnberški izdaji Antona Kobergerja iz 1486. l.,³¹ za skupino »de sanctis« v nürnberški izdaji Georgija Stuchs de Sulzpach iz 1489. l.,³² k 17 latinskim pridigam slovenske posnetke, oziroma glose (v priv. bibl. g. prof. Adolfa Robide v Ljubljani).

»Sermones dormi secure« (= dormi sine cura — spavaj brez skrbi, pridigar, ki imaš v tej zbirki že vse zbrano, kar potrebuješ za pridigo), so bili ena najbolj razširjenih srednjeveških pridigarških priročnih zbirk. Njen avtor je Joannes de Verdena,³³ Nemeč ex ordine Minorum, ki je deloval okoli 1440. l.,³⁴ toda zbirka je kurzirala anonimno. Že do 1500. l. sta se natisnila dela te zbirke (de tempore in de sanctis) vsaj 24krat,³⁵ sedaj posamič, sedaj skupno. Na Slovenskem sem našel doslej razen Robidovih dveh primerkov, povezanih v eno knjigo, še en primerek: študijska knjižica ima oba dela izdaje s. l. e. n. iz l. 1500,³⁶ kjer so zabeleženi trije prejšnji posestniki: 1. Sum M. Joan. Stolpergeri A. 1606, 2. Wilhelmi Ziegeldrum Anno 1616, 11. septemb., 3. Sum ex libris Georgii Vipavez Sacerdotis 1647.

Primerki, ki se nahajajo na Slovenskem, pričajo, da so ta znameniti pridigarški promptuarij tudi slovenski duhovniki poznali in rabili.

V Robidovem primerku »de tempore« iz 1486. l. (tiskovna pola po šest listov) manjka cela prva pola ter prvi list druge, v primerku »de sanctis« (tiskovna pola po osem listov) manjka $\frac{1}{4}$ g 8 je pa napačno uvezano (med e 1 in e 2). Beležke, ki se nanašajo na prejšnje posestnike ali čitatelje, so nastale menda v sledečem redu (okrajšave notic razvozljujem): 1. Anno domini 15-50 / Valentinus Mifchilch est / pofesor huius Liebelj / cuius Vita despicitur / Restat ut eius prodicatio contemnatur. (Zadnja stran zadnjega tiskanega lista, v sredini.) — 2. Medium plus toto / Jacob E(?)... berger(?) / dem Edl(?)aller Ehrenversten... derzeit Pfleger zu Te... est (Ibid., deloma niže od št. 1, in sicer na prostoru, ki je s št. 7 še vdruživ popisano, deloma pošev ob desnem robu.) — 3. Lucas Paurer, ludirector... hoc Anno 1628. (Ibid., med št. 2 in 6, ime kraja žalibog nečitljivo.) — 4. Presbyteri Matthiae Cobau iste liber (De temp. g 4 b — g 5 a. — Neki Matija Kobal je bil 1645. leta kaplan v Blokah.)³⁷ — 5. Joannes Prosinger me possidet. (Zadnja stran zadnjega tiskanega lista, v sredini od zgoraj. Ista roka je napisala za igračo ali vajo na isti strani še: A, Amor, Amen (dvakrat), Joh... in sicer deloma tam, kjer je pisala, in sicer, kakor se zdi pozneje, roka št. 7.) — 6. Juri Petan Andrea Petana fin is glogoviga wroda Anizo raziğa laheia (?) khzer (?) is Wefelski... (Glogov brod je v smeri od Brežic proti Artičam, Petani živijo danes n. pr. v Sromljah blizu Brežic, torej vse blizu Bizeljskega.)³⁸ — 7. (Narodno zdravilo brez piščevega imena): Okuie enimu sturienu de loio lheno ali neuiefto ne more shafti imit

6. Juri Petan - Matija Kobal - ...
brod; Anico, ravnega Cobau ...

toku uštarli od sčlonu ker lhučkil bie inu od 3 klinou lkaterimi fe urata lapiraio is 3 graiszhin ali Gosposzhine toku pomaga inu to istu popi. (Ib., niže od 1, deloma preko 2. Pisava je fra-pantno podobna pisavi ene izmed rok, ki so prepisale na lepo slovenski prevod Joannesa Wolfa knjige, katero je prevel Adam Skalar 1643. l. v slovenščino:³⁰ ako ne gre za isto roko, gre nedvomno za isto šolo in dobo). — 8. ... pro nuc Cooperatoris in ... (Ibid., ob levem robu, od 7 naprej, nekaj odrezanega.) — 9. R. D. Antonii Ressel Anno 1716. (De tempore b 2 a = prva ohranjena stran.) — 10. Ex libris Antonii Ressel. (Drugi prednji list vezave.) — 11. Matthiae Sheronitsh O(rdinis) M(inorum). (De temp. 62 a, preko 9.) — V knjigi »de tempore« je še en podpis, katerega spodnji del je pa odrezan. Čitljivo je še: Reverend. Bernard., zgornji del zadnje besede se vidi kakor: Gülenb... Kronološka zaporednost rok 5—8 se ne da točno dokazati, možno bi celo bilo, da bi bile pisale po 9—11, vendar se mi to ne zdi verjetno. Po vsej priliki je dobil Resel oba dela z vsemi podpisi 1—8, napravil beležko 9, dal knjigo vezat ter napravil potem še beležko 10. Žeronič je pisal gotovo pozneje ko Resel, ker se je podpisal preko Resljeve beležke.

Slovenske pridigarske tekste in glose sta pisali dve roki. Nobena izmed njiju ni istovetna z roko katerega izmed posestnikov ali čitateljev. V glavnem gre samo za roko A, ki je pisala ves slovenski pridigarski tekst, izvzemši osem poznejših glos. Da so bili obrobni slovenski posnetki v knjigi že pred sedanjo vezavo, ki je nastala po vsej priliki okoli 1716. leta, to izpričuje njih okrnjenost: knjigovez se namreč za slovenski tekst ni niti najmanj brigal ter je rob tako obrezal, da slovenskega teksta deloma sploh ni več mogoče restavrirati.

Ker je rabil glosator, kakor dokazujejo v objavi razprostrto tiskani citati, Dalmatinovo biblijo, je letnica 1584 terminus ante quem non za postanek naših posnetkov. Jezik je literarna slovensčina izza Dalmatinove biblije, ortografija odmev pravil, ki so bila fiksirana v bibliji in Bohoričevi slovnici. Doslednost, s katero je izvedeno eno in drugo, govori za domnevo, da je bil glosator še pod svežim vtisom biblije ali slovnice. Pismo, lepa renesančna pisava brez salopnosti, ne nasprotuje tezi, da so nastali posnetki kmalu po 1585. l., v zadnjih decenijah 16. ali vsaj v prvem deceniju 17. stoletja (ista oblika za veliki i in j, visoki d, starejši r itd.).

V priobčitvi pomenijo: oglati oklepaji odrezani tekst, o katerem sodim, da sem ga ugenil; tri točke mesta, ki jih nisem mogel ugeniti ali čitati; okrogli oklepaji za tekočo številko pridige označbo praznika, teme ali citata iz biblije, na katerem sloni pridiga; okrogli oklepaji med ali za slovenskim tekstom moj komentar, bodisi, da je to citat iz latinske predloge, bodisi da je kaj drugega.

Roka A: De tempore: (c 1 a: [drau. — *Sermo XVII.* (1. quadrag.: Ductus est Iesus in desertum: Mat. 4); c 3 a (zmisel Jez. poti v pušč.); Duanajft poti (filii israel in istum desertum ambulabant per 12 vias). 2. Od kazh ofkruneni. 3. So bily s'vodo obresvelseleni (recreati). 4. Je nje Gofpud Bug [pishal (cibati vel refecti) s'nebeshkim kruhom. / Greuinga 1. ima biti shalofna inu grenka. 2. Velika inu nefmafna (universalis). 3. Mora fleherni greh fufseb oplakati inu objokat. 4. Morash viferaj inu vle tvoje shivozhe dnij imet. Confessio fe mora fturiti najpoprej s' shalofnfm lferzom. 2. fe mora pres vliga odlashenja fturiti. 3. mora biti cilla inu nikar resdejlena. 4. polhtena inu zhaltita. / Sadofltitu[rjenje] (satisfactio) 1. tiga naprej [vsetja] (intentio) inu vole, de [ne] (nunquam) hozhelh vezh [grefhiti] (peccare). 2. Ta grefhnik m[ora?] (reddat) nasaj dati... po kriuci... (inustas res). 3. Mora tudi lvo[jimu] blishnimu od[pultiti] (indulgeas). 4. s' zhimèr fi g[refhil] te ti tudi lfe[m] plantafh (per quae homo peccat per haec retorquetur).

Sermo XX. (d. laetare: Dum sublevasset oculos; Jan. 6; c 5 a; 2dus panis est. Ego sum panis coctus Joan. 6. Leta kruh je lpezhen. / Raunu kakór [la]fni otroci pruti lubimu ozhetu (ut filii famelici ad patrem in quem speramus). / Tvoj kruh jej v' g[ren]kulti tvoje bol[je] dulhice. Sernje [is] kateriga moke [fe] kruh lpezhe je [zhlove]lhu fèrce, tu il[tu fe] mora lemleti. Kir pak lvoiga s' kaminò de jok[om] ne lemele na tel[m] fveti tigafita bodeo hudizhi vekomaj tolkli v' [pek]lenskim ogni. je raunu enu (?) shlahtnu kor[enje?] kateru nikar ne... kadar fe ne sh[lahiti?] Je raunu kako[r] nelorana seml[a], katera ladu ne nefse.

Sermo XXV. (De passione dni: Inspice et fac secundum exemplar quod tibi monstratum est: Exod. 25); d 3 b; (skrivnosti proslave Kristusovega trpljenja) 1. [oltarje] my narpoprej... flazhimo (altaria sunt denudata), kakor enu pomenenje... [chr]lifula... taifli [je bil] danafhni dan [od] [dane]s flfejzhen [or]oupan. 2... [tri dnj] obhajemo my [inu ob]shalujemo to [fmer]t gofpudi Criftufa [tri] ftvari lo to fmèrt [chhrift]lovo oplakale Po (= 1.)... o telefna kir [dufh] nemayo inu tel[lefa] sgul duhoune [inu] is obedvujiga (Secundum mysterium est quod ecclesia tribus diebus mortem christi plangit et tenebras facit ad innuendum quod triplex creatura mortem christi deflevit sicut pure corporalis, utpote terra quae contremuit et sol qui obscuratus fuit et pure spiritualis sicut angelus). 3. ... a sgona ne svojne, satu kir lo [dane]s vtihnil ti [sgono]vi lkusi katere [je na]m tu isvelizha[nje] bilju osnanjenu / [je]ft lim truden od [vpit]ja, moje garlu vsta [hripl]e (v lat. predlogi; ps. Laboravi clamans raucae factae sunt fauces meae; ob strani z roko; Ps: 68; Dalmatin; Ps. 69; Jelt lim truden od vpytja, moje garlu hriple) / 4. Sa sgony pak imamo inu vsamemo tu tablanje inu rumplanje (quartum est quod hodie tabulae percutiuntur). / 3. pomejni ta zhudni ftrah-livi glas paklenski, kateri fe je ob tem zhafsu sgudil kadar je Gofpud Criftus kje doli bil lhal (sonus tabulae repentat confusum sonum qui fit in inferno. Siquidem dominus noster Jesus Christus claustra infernalium confringebat). / Tu grosovitu inu ftrahlivu, hrupenje, tapatanje, lhkripanje inu tertranje De bi lkusi tuiftu k'shalofni mogli pergnani biti. 5 (quod passiones aliorum sanctorum celebramus, samo šte. brez slovenskega teksta). 6 (o maši, samo šte. brez sloven. teksta). 7. Trykrat doli pademo na semlo inu molimo ta crysh, satu ker je Gofpud Criftus trikrat bil filnu safhpotovan. 8 (quod ante crucem totaliter in terram nos prostramus, samo šte. brez slov. teksta). 9. Sa vle ltani (pro omnibus) molimo.

Sermo XXX. (1. post octavas paschae: Ego sum pastor bonus: Joh. 10); e 1 b; [Criftu]l ta fufsebna [duhov]na Pofoda ... ba: pilhe [v pifm]u na Eph[e'serie] 4 : 5. Cap: [Gofpud Criftus [gla]va inu my [njeg]ovi udje. ... [t]udi nafh [oz]ha [kra]jl inu [pa]ftir. [hoz]em njega h' per-[voro]jenim) mu Synu polta[viti] [nar]vifhe zhes vle [kra]jle na] semli. Pl. 88 (Unde ait per prophetas; Et ego ponam primogenitum illum excelsum prae regibus terrae. Dalmatin. Ps. 89: Inu jelt hozhem njega h' pervorojenimu Synu poltaviti, Nar vifhe mej Krajli na Semli) / ... flushbe, ali kakofve flushbe imà en Fra[vi] dujhouni Paftir [pruti] duhounim Ou[zam fvo]jim fturiti inu [delati?] aku on hozhe [svo]jim]u poklizarju sa [dosti?]

fturiti inu sa e[niga] praviga Duhou[niga] Paftrija dërshan [biti]. [1. mor]a on nje sasna[mov]jati (significat), 2. Ima inu mora nje braniti inu nym svejstu na Itrani Itati. / e 2 a; 3. Ima inu mora on nje odreshiti inu profte fturiti. 4. Ima inu mora on nje rediti inu Palti.

Sermo XXXII. (3. post octavas paschae cum venerit ille arguet mundum): e 3 a: Kadar kej gdu koga v' kakoverlhni kuli rezhi hozhe polhtrajati (arguere).

Sermo XXXVI. (5. post pascha: Et vos testimonium prophetebitis: Jo XVI.); e 6 b: [Ka]teri Vifhi [vojvod]a ali sholner[iki ob]laftnik, je [dolsh]an inu mora [ivojim] sholnerjom [inu vo]jshhakom narmanje [tri] Rizhy fturiti [inu] kazati, [1. M]ora on sa [ivojo] Vojlko inu... eno laftnu [sna]minje ali [band]jeru Imeti. Kateru se polnati more od t'eh snamyn [ali] Bander njegovih fourashniko, per katerim ony [bo]jdeo oltati. [2.] Mora on vuzhiti inu vishati kaku se imajo inu [tu]di morajo s fourashnikom byti. [3.] [Aku se ju]nazhki bodeo dërshali inu kej mej tem eno fhkodo prejeli taku on nym toifto hozhe dobru plazhati ali povèrniti (tertio debet eos animare per dona si habuerint aliquod damnum quod illud eis in duplo velit recupare).

Sermo XLI. (De venerabili sacramento: Hic est panis qui de coelo descendit: Joh. 6): f 4 b: Dokler my danas obhajamo inu prasnujemo ta vefseli, zhalstiti inu vifsokuvreidni Prasnizhni Gud inu Dan tiga Svetiga Refhniga Telefsa, od kateriga tudi handla Iveti Paul v' Danaslhni Epiftoli inu Iveti Joannes v' tem Ivetim Evangelij lem fi jest tudi naprej vsel, s' Boshjo pomozhjo cillu ob kratim govorit od tiga velikiga prida inu nuza, tiga vrejdniga perjamenja glih tiga iltiga zartaniga Refhniga tellefsa. / f 5 a: Taku tudi htretjimu tu Ivetu refhnu tellu tiga zhloveka, kir se tiga iltiga vrejdu deleshan Itury, troshta tudi Ièrzhniga inu mozhniga dela, v' njegovih nadlugah inu skulhnjavah, kateriga my ima en cillu lej Exempel ali veli-kurezh figuro inu pomejnenje v' tem Itaniu.

Sermo XLIII. (Dominica 2. post tritatem: Homo quidam fecit coenam magnam: Luce 14): f 6 b: [v]ezherja hudizhe[va k]latera se napravi... [amimu hu[dizhu] is velikih inu [maj]hnih grehou, [Dru]ga je paklenka... hudizh te v' Go[lt]je plovabi, kateri so v' nyh lebni na... Ivetu Goftovali [tui]tu Goftovanje on... ie tamkaj Goftu[vanje s] vezhnim ogniom... njom inu marto. [Tre]tja, je duhouna [kada]r ty brumni tega... hi gospuda Cri[ftu]fa v' Goflje povabio [inu] k vezherji [Z]heterta je na[fhig]a vezhniga [vefe]lja inu isvelizha[n]ja.

Sermo L. (9. post penthec.: Redde rationem: Lu. 16): g 6 a: Letu se veliku krat na Iveti mej nami gody kadar kej en Flegar ali Hifhni Ihafar (servus seu advocatus) bode pèr Ivoim Gofpudi toshen, inu je vshe njegou Gofpud sloben, hud inu nemiloftiu, taku on tiga Hlapza pres vfe milofti pufi popalti inu v' Jezho vrezhi, kakor je bil Ituril ta Tyranski krajil Pharo v' Egyptoufki desheli, timu brunnimu Josephu, kateri naj fi je nadolshàn bil, taku ga je v[ra]j pres v[ra]iga safhlihanja v' Jezho vergal, Gen. 39. Kadar je pak en Gofpud dober inu miloftiu taku on enimu takimu... (manjkajo dve do tri vrste, v orig.: dominus tria facit. Primo dicit quod rationem reddat, secundo dilationem dat ut se excuset)... sadofti omifliti. Inu h' tretjimu ali fe on vshe kriju najde] taku on njeqa po njegovim saflushenju ali prelomienj[i] polhtrajfa, ali pàk aku nifhter dolshan ne oftane i[nu] kriju nej, taku smirom pufy.

Sermo LI. (10. post penthec.: Videns Jesus civitatem flevit super illam, Luce 19): g 6 b: Skusi prelomenje Boshje vole inu sapuvidi je ta zhlovik v' trujo shlaht veliko ino neisrezheno fhkodo nefrezho prifhàl. Ta pervo inu nar vekhlo nefrezho inu fhkodo je on prejel na duhfizi, katera naj fi je taku lepa inu lubesniva bila, namezh (pač pomota = namrezh) po tem Pildi famiga Boga Itvarjena, taku je jo v[ra]j zhlouk Iksusi greh taku slu... / h 1 a; kateru meiftu je polnu galufie, lotrie, hudobe, grehou inu gnusnobe... h 1 b: [glosa]: nar lep[sh]e... inu Inashena (splendissime ordinata).

Sermo LVII. (16. post pentec.: Mortuus est filius unicus matris suae, Luc 7): h 5 b: ...nash Gofpud Bug [Itva]rnik vfeh Rizhy... enaku, miloftiu,

[pra]vizhen, kateru le ... ej mu vidi, ker [h]ude [h]traifuje [do]bre pak le v' [mili] ... on v[aj] sa n[ai]he [te]h[ke] [l]abu[ti] volo veliku rajhi pruti nam milo[st]iu kak[or] [moz]hin. Sa kateriga volo prau inu poje ta krajleuski Pre-rok David letaku. G[ol]pud [kadar] le bo[h] ferdil taku [p]umni na tvojo mi-oft. Inu ... drugim mej[st]i. Iratus est et miseratus e[st] n[ost]ri. Inu [ka]kor gliu taiti n[ai]h lubi G[ol]pud inu Bug pravi [kusi] ... Syn & c. na leta Ivej[st] prishal inu zhlovik po[st]al kak[or] pravi S. Paul Non ex operibus / h 6 a; Ludje le na mnogo shlah[st] visho morejo v'moriti. 1. Skusi mezh, kadar eden drufiga prebode ali pofeka. 2. Skusi ogin, (3) Skus [ter]l skuglo ali [t]relo. (4) Skusi vodo / Ta perva [m]ert je mu (= zhloveku) le sgody. Kadar le zhlovezhka dushiza od t[ig]a telfesa lozhy inu je sapu[ty]. Ta 2. kadar le Bug lozhy od zhlovezhke dushize, inu jo sapu[ty] sa volo velikih inu naglaunih grehou Ta 3. kadar le zhlovik lozhi s' du[sh]o in telfesom is letiga [le]bna inu le poda v' en duhovni inu klohtir[st]ki leben.

Sermo LX. (19 post pentec.: Confide fili, remittuntur tibi peccata tua, Math 9.); i 2 a: P[er] teh b[e]se[dah] mo[st]iga saz[et]ka[st] katere je na[sh] G[ol]pud inu [s]velizhar h' timu [od b[os]h]jiga shlaka [v d ar]jenimu zhlo[v]eku govuril (Dalmatin, Mat. 9; Inu pole, ondi lo k' njemu p[er]nelli eniga od Boshjiga shlaka vdarjeniga), lem [li] j[e]st naprej vsel [v da]nalhni Pre[dig]i[n]i nih[ter] vez[h] kakor?) en lam [htu]k na[pre]j p[er]nelli [inu ta?] bode leta. D[e] namezh my zh[love]ki imamo de[la]ti, de bi tudi ... C[ri]st[us] nas taku kak[or] je t[ig]a da[nal]h[st]niga [ub]o[st]iga inu od b[os]h[st]jiga shlaka v[da]r[st]jeniga zhlovek[st]a po[st]ro[st]htal inu ... tudi k' nam [v]lak[st]erimu hotel re[st]zhi kakor je k' nj[em]u djal, Syn bod[st]i po[st]ro[st]htan tebi [bodo] tvoji grehi o[st]pu[st]h[st]eni. / Kadar tedaj hozhmo . e . Imamo nar poprej glih inu podobni biti n[ost]rimu lubimu nebelhkimu ozhetu Sakaj G[ol]pud Bug ozha nebelhki le v' letem [htu]ki pruti nam d[er]shy inu iskashe kak[or] ficer en telfesen ozha pruti Ivo[st]mu Synu.

Roka A: De sanctis. Sermo XXVIII. (De novo anno, Luc, 2); f 1 a: (Pridigar zeli) Hlapzhizhom De[klam] otrozhizhom inu v[sem] ludem. V[sem] brunnim po[st]htenim inu zhif[st]im Diviz[am] lep bell kranzel is t[ig]a belliga (prvotno: bellih) liliiniga (prv.: — nih) lif[tja]. Sakaj. Raunu kakor Lilia je bella poufod [s'unaj] inu snotraj: Raunu [taku] tudi ima biti tu dez[h]le lipu zhif[st]u inu bellu [ne] le s'unaj temuzh tudi sn[ot]raj]. V[st]aka lilia pak i[st]ma] sheft listikou zhif[st]ih inu bellih. Taku mora ... inu pravu Diviz[h]le inashenu inu cira[nu] byti s' sheftemi [h]tuki ali rizhmy Ta p[er]vi list pome[n]i trefouno[st]: leta [list] vblati [kasy] poshreshno[st] ... preobilje v' j[e]di inu v' pyti Ta drugi listik je [inu] pomeni po[st]htenje ... inu v' govorjeny ... framoshlivo[st]. (Per secundum folium intelligitur modestia sermonis sive loquendi). / (3) Framoshlivo[st] [inu] beshanje pred hud ... (Per tertium folium intelligitur veracundia et fuga occasionis peccandi). / (4) Delu inu mujo. f 1 b: (5) ... eht inu pohleunu ... gvantanje inu [oblaz]henje. (6) [Strashe?]nje teh vdou Ivojga [telf]sa kakor lo ozhy ali ... (per sextum folium intelligitur custodia quinque sensuum ut est visus ...). / V[st]im brunnim po[st]htenim vdouzom (viduae) En lep krazel od plavih¹ Fiol 1. Viole spomlad narpoprej inu pred v[sem] drugim roshzami zvito. / Ena G[ar]liza je t[st]ake nature kadar on[st]a pride ob Ivojga to[va]r[st]ha, taku le n[ost]kuli vezh k' eni drugi ne p[er]drushy, temuzh sama o[st]tane inu prebiva [nar]vezh le v' puzhavah. / f 2 a: V[st]im Sakon[st]kim ludem shenom inu moshem, etc. en' krazel od ardezhih gartrosh. / Ardezha farba pak pomejni to lubesan. / Deblu teh gartrosh Je vse s' spizhastimi [pe]zkl[st]i inu t[er]njom obdanu / V[st]im duhounim ludem, katerih lo dvuji. Polvetni inu klohtir[st]ki. . e . [t]udi en kranzel od Isho[st]ja (ylopi fertum). Ishop pak je tej nature de zhlovekom kir ga jado inu nuzajo lepe gladke glafne inu cillu dobru sgonezhe [st]time dela. Inu tu od tod [em]kaj, ker [p[er]]li zhif[st]i. / V[st]im shlah[st] velik[st]im] grehnikom pak [kranzel] is veronta (ruta), vero[st]nt je enu gorjupu, slu [gren]ku selifhze. [Im]a pak od Buga to natur[st]o de] ono dobre inu b[ist]re ozhy? dela, kadar le frif[st]hnu [st]ne?] (Nam ruta crude comesta acuit visum).

Sermo XXIX. (De dedicatione templi: Templum hoc sanctum); f 2 a: truplo (uterus).

Sermo LVI. (De sancto Mattheo: Vidit ihesus hominem sedentem in theolono; Matth. 9): k 2 a: (prečrtano: Sa treh štukov inu rezi volo) h Trem štukom ali rizhem je našh lubi Gospod inu Isvelizhar, Svetiga Mateusha poklizar, s' katerimi li je on mogel saflulhiti ta vezhni lebèn. 1. Je ta prava kärzhanška Catoliška vera. 2. Je nje pokliza[k] pravi Pokuri. 3. h' Timu štanu svetiga lebna djanja. / K 2 b: ker je tedaj [Mat]eufh h' takovim ... štukom inu ... u poklizar bil [sa tega] fe spodobnu [od nje]ga pravi v' da[n]nalhnjim Evægelij ... je gori vltal [inu] je shâl sa nym: [V treh] štukih pak [je] lha] l. Matevfh sa ... am Criftulom. 1. v bohtvi. 2 [v] pravi pokor-[zhin]i, 3. v Lubesni.

Sermo LVII. (De sancto Michael: Ecce Michael unus de principibus : Dan 10): k 3 a: Ta fveti inu vislo[ku] fvizheni cerkouni [uzhenik?] Sveti Jeronimus p[il]he v] Ivoji Predigi inu pr[avi] De bi nam zhlove[kom] saj našhe velike flabu[fti] volo ne bilu mogozhe obft[at]i m[ed] velik[im]i] nesmafnimi fkuh[n]yavami] našhiga fourashnika hudizha, kadar bi [nam] lubesnivi Angelci [varhi] nikar na štrani n[e] štali inu?) bi nas nebranili [inu] vajrovali, kateru [je] gvifhnu inu rifniz[hnu] Inu je za dobru she[le] lubesnivi Priatel B[osh]ij] Prerok Daniel [ko je bil] v' Babilonij: ... tiga Erzangelia Mihela kateriga [Gud] inu Prasnizhni [dan] danas obhajamo [Daniel] prizhuje Ecce [Michael] unus de Princip[ibus] uenit in adiutor[um]. Odtod tudi ... Sveti Paul Omnes sunt administratorii spiritus ... eos qui haeredi ... capiunt salutis, Inu Dävid. Ang[el]is suis] Deus mandavit ... Ps. 91. Inu Gospod Criftus. Angeli eorum semper uident faciem Pris mei qui est in coelis. Is katerig[a] fe] vidi ta velika ... Ina lubesan Gospudi pruti nam zhlo[vekom] sa katere volo o[n] filnu shely tu [isvel]izhanje naših duh] Inu nam je te ... Angel k' varihom [dal] De bi my fku]i [njih] muzh mogli m ... timu fourafhniku ... super štati [inu] k vezhnhimu Isvelizhanju po]viklhani biti ... pravi njegou Syn našh ... k 3 b: [Trije] plak so ty urshahi [sa kat]erh volo bi my [morali] l] vlem flisom inu ... nam je narvezh [potrebno] te lubesnive [ang]elje zhaftiti inu [spofhtu]vati. Mej take[mi] i]e leta ta nar [vezhi] ker so ony [na]hi] varih i inu nam na štrani ftoje. (Est igitur notandum quod nos merito debemus angelis laudem et honorem impendere multiplice ratione ... Primo enim debemus eos honorare qui sunt nostri custodes). / K 4a: (2) ker našhe profhnje molitve Andoht vsdyhanje plakanje inu plakanje pred Buga gori v' Nebu nelso. / Ja nikar le našha dobre della temuzh tudi h' tretjimu našhe Dulhize. / Danalhnj Prasnik ima šttyri imena 1. Tu [pov]izhe?]nje, prema[gan]je, [sa]puyminie ... (... hodierna solemnitas ... quatuor nomina habet, scilicet dedicatio, victoria, memoria, apparitio).

Roka B: De tempore: Sermo XLVIII. (7. post pentec.: Et dimisero eos jejunos: Marc 8): g 4 b: ... ine (sapientiae), ... chino?, ... en (?), ... esliuoft (avaritia), ... leuga (?), ... dnoft (viam honestatis et verecundie), ... gli koine (sicut equus et mullus).

* * *

Med Slovenci je obstojal poleg slovenske pridige v dobi od konca srednjega veka pa do prvega tiskanega slovenskega lekcionarja vsaj semtertja že običaj, da sta se pred slovensko pridigo tudi epistola in evangelij čitala v slovenskem jeziku. Ni izključeno, da se je ta običaj šele pod vplivom primera reformatorjev tudi tukaj utrdil in splošno razširil. Nekateri katoliški duhovniki so rabili pri tem protestantske knjige, ponajveč pa se je prevajala lekcija v slovenščino sproti na pridiznici. Katoliška literarna pomagala za pridigo in prevajanje lekcije so bila tudi na Slovenskem latinska, za prevajanje lekcije navadno misal. Niti pridigarski niti lekcijski slovenski teksti iz dobe pred 1613. l. ne dopuščajo razlage, da bi bila obstojala

pred in med reformacijo kaka posebna slovenska katoliška literarna tradicija. V njih vseh se zrcalijo le razne faze rahlih poskusov brez medsebojne zveze in smotrene zaporednosti: za zgodovino pridige: interlinearne glose, ki si jih je napravil v Stični okoli 1428. l. k latinskim pridigam neki češki pater;⁴⁰ dva načrta za homilijo, katerih prvega si je zapisal v 15. stoletju neki pridigar v svoj rokopisni evangelistarij, in sicer menda zopet v stiškem samostanu,⁴¹ drugega pa nepoznan duhovnik nekje na Goriškem 1551. l. v knjigo, vezano iz dveh tiskanih latinskih pomagala pridigarju;⁴² posnetki nekaterih pridig v »Sermones dormi secure«, ki si jih je priredil anonimen slovenski pridigar proti koncu 16. ali v začetku 17. stoletja (naša št. 5); obrazec za začetek in konec pridige, ki ga je objavil 1607. l. Alasia da Sommaripa; — za zgodovino lekcionarja: dva formularja za uvod čitanju slovenskega nedeljskega evangelija, katerih prvega si je zabeležil 1551. l. omenjeni nepoznani duhovnik nekje na Goriškem,⁴² drugega objavil 1607. l. Alasia da Sommaripa; posamezen evangelijski tekst, ki ga je priključil 1573. l. stolni ljubljanski pridigar rokopisu svojih nedeljskih in prazniških pridig (naša št. 2); glose k posameznim lekcijam izpod konca 16. ali začetka 17. stoletja v dveh tiskanih oglejskih misalih (naši št. 3 in 4); skoro kompletan evangelistarij za oddelek »De tempore«, ki si ga je priredil s pomočjo Stapletonovega promptuarija⁴³ v privatno rabo slovenski pridigar v času od 1591. do 1613. l.⁴³ Verjetno je, da je eksistiralo podobnih poskusov več, nego se jih je do danes našlo. Vsak izmed najdenih je nov dokaz, kake težave je bilo treba premagati, preden se je natisnil prvič eden izmed tistih katoliških slovenskih tekstov, ki so bili duhovščini med Slovenci neobhodno potrebni. Zato je vsak izmed teh poskusov obenem tudi rahel odmev tendence slovenskega elementa živeti kulturno življenje. Razvojna linija teh poskusov je vkljub neugodnim razmeram usmerjena navzgor. Teksti, ki so nastali proti koncu 16. ali v začetku 17. stoletja, pa obenem po svoje tudi pričajo, kakšen kulturni činitelj je bila Dalmatinova biblija.

Opombe.

¹ Realencyklopädie f. prot. Theol. ² XV, 641 (Predigt). — ² O. c. XV, 144—6 (Perikopen). — ³ Literatura o plenarijih do 1522. l., ki se je dala v Ljubljani ugotoviti, ozir. dobiti: o nemških: ocene dela: Dr. J. Alzog, Die deutschen Plenarien im 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts (1470—1522). Ein Beitrag zur Gesch. der relig. Volksbildung jener Zeit, besonders in Süddeutschland (Freiburger Diözesan-Archiv, Bd. 8., sep.: Freiburg 1874, 74. str.); Theologische Quartalschrift, LVI (1874), 690—4 (Rep. Maier); Historisch-politische Blätter f. d. kathol. Deutschland, LXXVII (1876), 17—41; o italijanskih: Hain, Repertorium, 6628—43; Panzer, Annales typogr., V, 171, 192; o belgijskih: Hain 6647—6658; Panzer V, 40, 55, 167, 168, 171, 192; o nižjesaksonskih: Hist.-pol. Blätter LXXVII, 41; o španskih: Hain 6644—6; Panzer V, 162, 171, 192; o danskih: Panzer V, 161; V licejki v Ljubljani pod sign. 12811: primerek nemškega plenarija brez

prvih dveh tiskovnih pol a opazko na koncu: Hie endent sich die Ewangelien vnd Epistel, mit sampt der Gtoß, auch Anfang der Meß, darbey Psalmen vnd Collecten, alles von neuem corrigiert vñ getruckt, in der kaiserlichen stat Augspurg, der jarzal Cristi MCCCCC. XIII. In vigilia sancte Katherine Laus Deo. (Kritik v Historisch-politische Blätter augsburske izdaje 1513. l. ni zabeležil, pač pa je zabeležil Panzer, Zusätze zu den Annalen der älteren deutschen Literatur 124 iz Zapfa: Buchdr. Gesch. Th. II, S. 63. No. IV isto izdajo po primerku v samost. sv. Petra v Solnogradu.) — ¹ Jelić, Fontes lit. glag.-rom., XVI. saec., Nr. 112, 113, 115 (dokumenti); Stojković, Bartuo Kašić, Rad 220, 254 (seznam lekcionarjev); Jagić, Die serbokroat. Übersetzungen der Bibel, Archiv f. slav. Phil. XXXIV, 498—513; Fancev, Nachträge, o. c. 532—4; Milčetić, Bibliografija 93. — ² Jelić, Fontes XVI. s., Nr. 111, 112. — ³ O čeških poreformacijskih tiskih kat. lekcionarjev glej: Jungmann, Historie lit. české ² 94, 197, 292; o madžarskih: Szabó K., Regi magyar könyvtar (madž. bibliografija); o nemških? in drugih? — ⁴ Primerek lat.-grškega lekcionarja v licejki v Ljubljani: Evangelia et epistolae dominicorum ac festorum, graece et latine, Argenterati, Theodosius Rihelius, 1604 (sign. 10339). — ⁵ Wetzer-Welte XI, 736. — ⁶ Dokazi za rabo prot. knjig po katolikih: Izvestja muz. dr. za Kr. 1907, 63—4 (1681. l.: novi test. in postile); Dimitz, Gesch. Kr. III, 209 (1584. l.: biblija); Mitteilungen des hist. Ver. f. Kr. 1904, 119 (1602. l.: biblija); Carniola 1916, 217 (1679: biblija; 1686: biblija in postila); Valvasor VI, 350 (1689: biblija). — ⁷ Koblar, Star urbar v ljublj. kapit. arhivu, Izvestja muz. dr. za Kr. 1899, 143; prim. tudi Izvestja muz. dr. 1893, 204. — ⁸ Zbornik Mat. Slov. 1908, 122. — ⁹ Sommaripa, Voc. 109 a (ponatis v Zborniku Mat. Slov. 1891 102). — ¹⁰ Orožen, D. Bisthum Lavant VI, 176. — ¹¹ Trubar, Novi test. I (1557), predg. — ¹² Orožen, II/2, 57. — ¹³ Prim.: Realencyklopädie f. prot. Theologie XV, 640. — ¹⁴ Hranilišča pregledanih tiskanih oglejskih misalov; 1508; Društvo za kršč. umetnost v Ljubljani; 1517: Studijska bibl. v Ljubljani (gl. 4. poglavje pričujočih doneskov); 1519: a) Studijska bibl. v Ljubljani (gl. 3. poglavje pričujočih doneskov); b) Mensa epp. Labac. E l r. — ¹⁵ Ljublj. Zvon 1891, 572. — ¹⁶ O Abrahamu Kočvarju 1574. l.: Orožen II/1, 61. — ¹⁷ O Mihi Petrečiču v Novem mestu; Koblar, Drobtnice iz furl. arhivov, Izvestje muz. dr. za Kr. 1892, 79. — ¹⁸ Orožen II/2, 22. — ¹⁹ L. c. — ²⁰ Valvasor VIII, 666. — ²¹ O Matevžu Latomu, stolnem proštu: Catalogus cleri dioec. labac., n. pr. 1910. — ²² O primiciji Janeza Latoma: pričujočih doneskov št. 2., al. 4. — ²³ O smrti Janeza Latoma: Valvasor VIII, 760; Thalberg, Hist. eccl. lab. 12. — ²⁴ Thalberg, 24. — ²⁵ Orožen II/2, 42. — ²⁶ O. c. 61. — ²⁷ O. c. 64. — ²⁸ Hain, Rep. št. 15976. — ²⁹ O. c. št. 15978. ³⁰ O. c. 15955. — ³¹ Hurter H., Nomenclator literarius theol. cathol. tom. II³ (Oeniponte 1906), 871. — ³² Hain št. 15955 — 79. — ³³ Sermones dormi secure v licejski sing. 13954 — Hain št. 15966. — ³⁴ Koblar, Drobtnice iz furl. arhivov, IMK 1892, 34. — ³⁵ Poročilo mojega slušatelja g. Vimpolška iz Brežic. — ³⁶ Skalarjev prevod v lic. med rokopisi iz Kopitarjeve biblioteke št. 25. — ³⁷ Grafenauer, Stiški (ljubl.) rokopis, Dom in Svet 1916, 313—4. — ³⁸ A. K(oblar), Slovensčina v 15. stoletju, Ljublj. Zvon 1883, 606. — ³⁹ Ilesič, Slovenski rokopis iz l. 1551. in 1558., Zbornik Mat. Slov. 1908, 122—3. — ⁴⁰ Kidrič, Kdaj je nastal takozvani slovenski Stapleton in o drugih vprašanjih, ki so s tem v zvezi (še v rokopisu). — ⁴¹ Dodatni dokaz k str. 157, da je Radlič ptsec slovenske perikope iz 1573. l.: »V lic. primerku »Tomi primi Parafraseon D. Erasmi Roterodami in novum test.«, ki je izšel 1524. l. pri Frobeniju v Baslu (sign. 15463), se nahajata poleg drugih lat. rokop. beležk tudi dva exlibris: a) 1567 / Musica / Post Nubila Phaebus, Walth. Radlič (notr. str. prve platnice); b) Ex libris Ill. et Rmi Principis Ep. Lab. Biblioth. Oberburg. (fol. a 2 a). Radličev exlibris in našo perikopo je pisala ista roka.

*Se an dodatku dela: Ms 275. 98 pisal 11. 10. Radlič ac. D. 1567
Radličev exlibris tudi s on — 69 — shranjeni v NK 5219 II. 5. 6*

Prispevki za dušno pastirstvo.

Duhovne vaje — času primerno pastoralno sredstvo. — Vojna in razmere po vojni so ljudstvo tako demoralizirale in zmaterializirale, — in to povsod, ne samo po mestih, ampak po deželi tudi, in ne samo pri nas, temveč po vsej Evropi — da mora vsak dušni pastir seči po doslej bolj redkih ali izrednih sredstvih, da obnovi, utrdi in ohrani versko življenje med svojimi verniki. Res da so številni misijoni, ki so se vršili že po mnogih župnijah, rodili v tem oziru prav lepe uspehe — a treba bo še bolj individualno in še bolj temeljito obdelati razne stanove, vsaj izrazitejše zastopnike stanov — in to se doseže v duhovnih vajah.

Papež Pij XI. je izdal 25. julija 1922 (AAS XIV, 420) konstitucijo, v kateri prav posebno priporoča za sedanji čas duhovne vaje za širše ljudske plasti, ter postavlja sv. Ignacija Loj. za nebeškega zavetnika vseh duhovnih vaj, naprav in društev, ki imajo namen popspeševati duhovne vaje. Sv. oče pravi: »Po našem prepričanju izvirajo današnja zla odtod, ker tako malokateri gredo v se.« In to se ravno prav posebno zgodi v duhovnih vajah. »Zato nujno želimo, da se duhovne vaje vedno bolj razširijo, da se hiše za eksercicije, prave visoke šole krščanske popolnosti, ... vedno številneje odpirajo in sijajneje razvijajo.« Sv. oče vidi ravno v duhovnih vajah, ki se vrše v zaprtih hišah, v samoti, kjer vsakdanje skrbi in dolžnosti ne motijo, najboljše zdravilo zoper rane sedanjega časa in za uresničenje svojega gesla: Pax Christi in regno Christi.

Kjer se je katoliškemu ljudstvu omogočilo napraviti duhovne vaje v posebnih za to odločenih hišah, se je versko življenje v resnici obnovilo. Najsijajnejši zgled nudi Nizozemska. Pred l. 1906 še duhovnih vaj katoliško ljudstvo ni poznalo. Danes obstoja že 11 hiš in 12. se zida. Od l. 1906 do 1922 je napravilo v teh hišah duhovne vaje 154.301 mož in mladeničev ter 122.685 žena pri celotnem številu katolikov do komaj 2 milijonov. V novejšem času se širijo duhovne vaje tudi v Nemčiji, kjer imajo že 64 hiš za eksercicije. Ni na razpolago natančne statistike, koliko laikov je v teh hišah napravilo duhovne vaje, a gotovo zelo mnogo. V Münstru n. pr. od l. 1902—1922 10.908 mož in mladeničev, v Viersenu od 1905—1914 15.947, v Werlu od 1908—1922 20.938 mož in v Valkenburgu je bilo tekom 25 let 2575 kurzov duhovnih vaj (prim. Theologie u. Glaube 1922, str. 363).

Jasno je, da pomeni prenovljenje verskega življenja, ako iz vsake župnije vsaj nekaj vplivnih mož in mladeničev napravi resne duhovne vaje v sveti samoti. Tudi pri nas Slovencih bo treba — morda po nemškem vzorcu — organizirati posebne odbore za duhovne vaje. Prva skrb bo vsaj ena primerna hiša za to. A nikakor ne gre čakati na to, da se taka hiša otvori; potreba in zlo časa vpije po duhovnih vajah že prej. Vsako odlašanje pripomore le, da korenine zla prodrejo globlje v zdravo dušo narodovo. Kako si pomagajo drugod, kjer še nimajo posebnih hiš za duhovne vaje, pripoveduje iz lastne skušnje

monakovski mladinski voditelj Jos. Gorbach (Kath. Kirchenztg. 1923, št. 3). Za posamezne stanove oziroma starosti in spol se organizira enodnevni duhovni tečaj. Društvena dvorana se primerno okinča s podobo ali kipom. Zjutraj se zberejo udeleženci, hrano lahko prineso s seboj, kaj toplega se jim lahko preskrbi. V štirih — petih govorih se jim razloži Ignacijev »fundamentum«, pripravijo se na sv. spoved, katero opravijo popoldne. Zjutraj potem skupno sveto obhajilo z zahvalno pesmijo. Med premissljevanji se vrše razne druge pobožne vaje, ker tudi ta enodnevna recollectio spiritualis naj bo za udeležence šola molitve. Namen takega duhovnega dneva je, dvigniti srce iz greha in postaviti življenje na pravi temelj. Za konec se prav uspešno izvrši posvetitev presv. Srcu Jezusovemu. Uspehi teh poskusov so prav dobri in se kažejo najlepše pri mladini in pri materah. Tem zadnjim se morda ponekod premalo pažnje posveča. Hvaležno polje za take enodnevne duhovne vaje je tudi med delavstvom — in menda bi tudi za inteligenco ne bile odveč. Velikega pomena pri teh vajah je to, da so udeleženci ves dan zaposleni s samim seboj in da so odtrgani iz vsakdanjega življenja in vsakdanje okolice. — Vredno bi bilo napraviti tudi pri nas poskus kot prvi korak k pravim, zatvorjenim stanovskim duhovnim vajam v posebni za to določeni hiši.

Rožman.

Kako so molili v družbi Jezusovi v nje prvi dobi? — Asketični pisatelji naše dobe govoré večkrat tako, kakor da je bil sv. Ignacij Loj. nasprotnik mistiki in da je gojil in uvajal v svojo družbo izključno intelektualno molitev. Njegova metoda da je trezno umsko razglabljanje verskih resnic, a mistična bogomiselnost da mu je bila tuja.

Ali je tako govorjenje upravičeno? Ali je res, da je sv. Ignacij izključeval mistično molitev in hotel, naj njegovi duhovni sinovi verske resnice samo z umom premissljujejo? Jasno in točno odgovarja k temu vprašanju p. Oton Karrer v življenju sv. Frančiška Borja.¹

Katera metoda premissljevanja je sedaj običajna v družbi Jezusovi, to vé vsak duhovnik, ki je bil kedaj pri duhovnih vajah pod vodstvom očetov jezuitov. V početku ni bilo tako. Sv. Ignacij, ki je ustanovil družbo Jezusovo in ji dal konstitucije, ni določil načina. Kar piše Karrer o molitvi v družbi Jezusovi v nje prvih početkih, ni samo zgodovinsko zanimivo, ampak tudi praktično poučno za vsakega, ki hoče v resnici duhovno živeti.

¹ Otto Karrer S. J., Der heilige Franz von Borja, General der Gesellschaft Jesu 1510—1572. Freiburg i. Breisgau 1921. Knjiga je psihologija svetnikova; kaže nam značaj in razvoj sv. Frančiška, njegove strasti in boje, njegovo naravno in nadnaravno življenje. V posebnem razdelku (str. 249 do 274) raziskuje avtor, kako je sv. Frančišek vplival na notranje duhovno življenje v družbi Jezusovi. Da bi nam razkril ves notranji razvoj in način molitve v družbi, je avtor posegel nazaj v dobo sv. Ignacija; po avtentičnih virih nam pripoveduje, kako je sv. ustanovitelj sam molil in kako je učil moliti svoje prve tovariše. Najvažnejši vir za poznavanje notranjega življenja sv. Ignacija so njegova pisma; priobčena so v kritični zbirki Monumenta historica S. J., Madrid 1894 ss.

metode, po kateri naj bi jezuiti molili. Pač je sprejel Ignacij v duhovne vaje »premišljevanje«, meditatio, in bil je prvi, ki je uvedel sistem v premišljevanje. Da bi pa meditacija, kakor jo je on zamislil za dneve duhovnih vaj, morala biti v družbi molitev za vsak dan, tega Ignacij ni zahteval. Ignacij je bil mistik in moral bi bil zatajiti samega sebe, ko bi bil vodstvo božje milosti in osebno razpoloženje vklepal v ta ali oni sistem molitve.

Konstitucije govore enako o ustni molitvi, o premišljevanju, o »molitvi« vobče. Pod modrim, diskretnim vodstvom svojega poglavarja ali duhovnega voditelja naj vsak išče pobožnosti v molitvi, kakor mu je dano, po notranjem razvoju in po milosti, ki jo je prejel od Boga. Skolastikom je v konstitucijah določeno pol ure za jutranjo molitev; ali naj molijo ustno ali naj premišljujejo, tega konstitucije ne določajo, ampak prepuščajo vsakemu, da je molil po svoji sposobnosti in potrebi.

V dobi, ko še niso bila objavljena Ignacijeva pisma, je bilo mogoče trditi, da je bil Ignacij nasproten mistiki. Poslej bodo taki glasovi morali utihniti. V pismu z dne 11. septembra 1536 govori Ignacij o dvojni molitvi: o umski in o drugi, ki je boljša od prve. »Vsako premišljevanje, pri katerem ima glavno delo razum, človeka utruji. Je pa druga molitev, lepo urejena in ne naporna, rahla in prijetna za razum in nikakor ne utrudljiva za dušo, poteka brez notranjega in zunanjega napora, človeka ne utruji, ampak se telo v njej odpočije.« To so jasne besede. Res pa je, da Ignacij o teh rečeh ne govori mnogo, zlasti ne začetnikom, in občega pouka o »višji molitvi« za cele skupine ne daje. Vse življenje, tudi notranje življenje, se po njegovih mislih nujno razvija po svojih notranjih zakonih, in čim višje je, čim bolj razvito, tem manj se dá vklepati v obča pravila. Dušni voditelj naj se zaveda, da v duhovnem vodstvu »ni večje zmote, kakor če hoče kdo druge meriti po sebi.«

V duhovnih vajah sv. Ignacija so začrtane vse tri poti duhovnega življenja (via purgativa, illuminativa, unitiva). Po prvi in drugi poti se vadimo hoditi v dnevih pokore in zbranosti ob duhovnih vajah, tretja se pred nami odpré ob sklepu. Vendar je treba vedeti, da so duhovne vaje, eksercicije, umerjene predvsem za začetnike v redovnem življenju, za tisti čas, ko se polaga temelj visoki stavbi krščanske popolnosti. Od tistega dne, ko je mladi redovnik končal duhovne vaje, pa hoče Ignacij, da mu bodi vodilo življenja načelo: hallar Dios en todas las cosas — Boga najti v vseh rečeh. Sv. Ignacij želi, in to željo pogosto ponavlja v svojih pismih, naj bi njegovi sinovi ljubili »Boga v vsem« in »vse v Bogu«; vse njih življenje in nehanje naj bi bila molitev, oratio continua, kakor so govorili prvi kristjani. To je praktična, pa prava mistika, resnična mistična ljubezen do Boga.

Izmed najlepših pisem, kar jih je pisal Ignacij, je ono z dne 20. septembra 1548 do Frančiška Borja, ki je bil takrat še vojvoda gandijski, a skrivaj že jezuit. Ignacij pravi v pismu, da ga veseli, kar čuje o Frančiškovi gorečnosti za duhovne reči; ker pa je Frančišku v tistem času še bolj ugajala težka asketična bojna oprava,

huda pokora in dolge molitve, ga Ignacij opozarja na višje duhovne milosti in dobrote, ki si jih ne moremo osvojiti vsak čas, kadar bi nas bila volja, ampak so radovoljen dar Njega, ki premore vse dobro in nam vse dobro deli, n. pr. pomnoženje vere, upanja, ljubezni, veselje in duhovni mir, solze, živo občutena tolažba, dviganje duha kvišku, božje ganotje in razsvetljenje, vsa notranja sreča in vsa duhovna čuvstva, ki so v zvezi s takimi milostmi. Kateregakoli izmed teh svetih darov moramo ceniti više nego vse zunanje vaje, in samo toliko so zunanje vaje dobre, kolikor se z njimi pripravljamo na te notranje milosti... Poznamo toliko sami sebe, da vemo, da je brez teh milosti razdeljeno, mrzlo in raztreseno vse, kar mislimo, govorimo, delamo. Da bo naša služba božja topla, svetla, da bomo za božjo službo prav ubrani, za to nam je treba takih duhovnih darov.«

Pismo je bilo pisano za sv. Frančiška, za njegovo dušno razpoloženje. Tako kakor njemu Ignacij ni govoril vsem. Kadar poučuje vse ali vsaj cele skupine, ne govori posebej o »višji molitvi«, o višjih duhovnih darovih; vendar je v njegovih besedah vedno isti duh, vedno ista misel: vsi v družbi naj bi se prizadevali za bogomiselnost.

Dne 1. junija 1551 je pisal Polanco v Ignacijevem imenu skolastikom v Coimbri: »Naš oče misli, da je bolje, če v vsem iščemo Boga, kakor pa če mnogo časa nepretrgoma molimo. Njegova želja je pa: vsi člani družbe naj bi bili napolnjeni s takim duhom, da v delih ljubezni in pokorščine ne bodo našli nič manj pobožnosti kakor v molitvi in premišljevanju; zakaj vse morajo delati iz ljubezni do službe za Boga, našega Gospoda.«

V drugem pismu čitamo: Skolastiki naj se vadijo, »da bodo našli Gospoda Boga pri tem, ko govoré, hodijo, gledajo, okušajo, poslušajo, mislijo, sploh v vsem dejanju, zakaj božje veličastvo je v resnici v vseh rečeh«: to premišljevanje, pri katerem najdemo Boga v vsem, je lažje nego drugo in nas pripravlja na velike milosti, ne da bi bilo treba dolgo moliti.

Če je Ignacij tako govoril mladim redovnikom, nam bo umevno, kar pripoveduje vizitator Hieronim Nadal: »Slišal sem od Ignacija, da najde Boga v kontemplaciji, kadarkoli se vda molitvi, in sicer na vse načine, ne da bi se moral vezati na določeno pravilo ali red pri molitvi... V tej zmožnosti, ki najde Boga v vseh rečeh in na vse načine, vidimo poseben dar, podeljen Ignaciju. Mislimo pa, da je podobna milost dana vsej družbi, in upamo, da je dar bogomiselnosti nam vsem pripravljen, in veseli priznavamo, da je ta milost združena z našim poklicem.«

Molitev, ki jo je Ignacij želel za svojo družbo, je bila torej resnična krščanska mistika. To treba pomniti, in potem bomo mogli tudi umeti, kar vелеva Ignacij glede časa, ki naj ga jezuiti posvete molitvi.

Za one, ki so naredili slovesne obljube, ni hotel Ignacij nobenega splošnega pravila za molitev ne glede metode ne glede časa. La discreta caridad naj bi bila merilo za molitev, za študij, za asketične vaje. To načelo je sprejel Ignacij tudi v konstitucije družbe Jezusove

Konstitucije velé: Ne zdi se potrebno, da bi se za tiste, ki so naredili slovesne obljube, določilo kako pravilo za molitev, premišljevanje, študij, za osebno askezo glede posta, nočnega čutja in drugih strogotosti in pokoril; pravilo jim bodi diskretna ljubezen. Utemeljujejo pa konstitucije to določbo tako-le: V družbi je pred slovesnimi obljubami tako dolga doba vzgoje in preskušnje, da se od onih, ki so v družbo sprejeti, mora pričakovati, da so duhovni možje, sposobni hoditi po poti Kristusa, našega Gospoda. — Kako visok je bil cilj, za katerim je Ignacij hrepenel, nam najbolj kažejo besede: »Ko bi bilo po njegovem, bi bili vsi njegovi duhovni sinovi kakor angeli, ki sami s seboj nimajo ničesar opraviti, ampak imajo vedno Boga pred očmi, obenem pa se vse žrtvujejo v skrbi za zveličanje ljudi.«

Take si je mislil Ignacij dovršene redovnike.

Za skolastike je določil sveti ustanovitelj poleg vsakdanje svete maše še eno uro za molitev, in sicer zjutraj pol ure za ustno ali notranjo molitev, in za izpraševanje vesti dvakrat na dan po četrh ure. Tiste jutranje pol ure so molili oficij preblažene Device Marije ali druge ustne molitve, n. pr. brevir ali rožni venec; oni, ki so bili za to sposobni, pa so po nasvetu dušnega voditelja tiste pol ure zjutraj premišljevali. Drugih skupnih pobožnih vaj, skupnih litanij, obiskov Najsvetejšega, skupnega oficija v koru ni bilo.

Ignacij je v svojem religioznem idealizmu tudi mlade redovnike meril z merilom najvišjih idealov. To je bila njegova tragika in tragika vseh velikih redovnih ustanoviteljev. Bolj realno misleči možje, med njimi Nadal, in oni, ki so želeli, da bi se družba Jezusova bolj prilagodila običajem starejših redov, med drugimi Frančišek Borja, so imeli pomiselke, če tako nakratko odmerjeni čas za molitev za trajno ne bo vendarle prekratek. V resnici so na Španskem pod vplivom Frančiška Borja že takrat, ko je Ignacij še živel, začeli uvajati daljši čas za molitev. Nadal, ki se je bil l. 1554. vrnil v Rim z vizitacije španskih provincij, je želel, da bi sv. ustanovitelj vsaj za one kraje odobril novi običaj. Ignacij mu je vpričo najbolj uglednih patrov resno in ostro odgovoril: »Nikoli si ne dam vzeti misli, da ena ura molitve na dan zadostuje za one, ki študirajo, pod pogojem, da sami sebe zatajujejo in premažejejo; tak, ki se zatajuje, moli v eni četrti ure več, kakor kdo drugi, brez zatajevanja, v dveh urah. Vendar če je kdo potrj ali če ima večje notranje težave, se mu za nekaj časa sme dovoliti več molitve ... Kdor se v resnici premažeje, ne potrebuje več kakor četrh ure, da se združi z Bogom.«

Tako je govoril Ignacij v novembru 1554. Prišlo pa je drugače in je moralo priti. Ignacij je umrl. Že pri prvi generalni kongregaciji so zbrani patri razpravljali tudi o tem, ali ne bi kazalo, določiti za molitve več časa. Vendar je to pot ostalo pri starem. Patri so sklenili: *Servandas esse Constitutiones et nihil aliud certi praescribendum in illis*. S tem pa stvar ni bila rešena, ampak samo odgodena. Počasi, toda vedno globlje in širše je prodirala misel: če naj družba v celoti doseže ideal, ki je Ignaciju tako živo sijal v duši, ideal vednega združenja z Bogom; če naj družba v celoti išče Boga v vsem življenju in

nehanju, kakor je to Ignacij hotel: je nujno potrebno, da se duh dan za dnem obnavlja in poživlja v daljšem premišljevanju.

Dne 2. julija 1565 je bil Frančišek Borja izvoljen za generala. Več dni so se pri generalni kongregaciji razgovarjali in posvetovali tudi o tem, kako naj bi se za prihodnje odmeril čas za molitev. Slednjič so sklenili: generalu se prepušča, da po svoji razsodnosti določi več časa za molitev, kakor se mu bo prav zdelo v Gospodu; ozira pa naj se na osebe in kraje.

En mesec potem, ko se je bila generalna kongregacija razšla, je Frančišek Borja izdal nov red za molitev, dne 5. oktobra 1565. Namesto dotedanje pol ure jutranje molitve je uvedel Frančišek celo uro. Obenem je hotel, da novi red veže vse enako, skolastike in profese: vsi naj poleg svete maše in poleg izpraševanja vesti dvakrat na dan po četrto ure, posveté jutranji molitvi eno uro.

O jutranji molitvi govori Frančiškova odredba, ne o premišljevanju, o meditaciji. Frančišek je hotel predvsem samo to, da bi vsi zjutraj po eno uro molili. Kako naj molijo, ustno ali notranje, o metodi, ni ničesar ukazal. Želel pa je, da bi oni, ki so za to sposobni, vsaj pol ure premišljevali. Vizitator Nadal je odredil za patre in skolastike na Dunaju (1566) in v Ingolstadt, da naj vsaj pol ure porabijo za notranjo molitev, za premišljevanje, in potem šele smejo začeti moliti brevir. Ponekod so tudi celo uro samo premišljevali. In ta cbičaj se je bolj in bolj širil. V početku 17. stoletja je bila povsod ura jutranje molitve ura premišljevanja. Dobili so v roke tudi posebne knjige za premišljevanje. Sv. Frančišek Borja je sam sestavil strogo metodično urejene meditacije s »predvajami, točkami in kolokviji«. S knjigami se je udomačila tudi določena metoda premišljevanja.

Metoda. Ko koga uvajamo v duhovno življenje, je potrebno, da ga uvajamo po določeni metodi. Pa tudi za one, ki niso več začetniki v duhovnem življenju, je metoda dobra in koristna, če se le tako ne vežejo na določeno formo, da bi izključevali vsak drug način molitve. Duh božji deluje v dušah različno in se ne dá vklepati v stalne oblike. V tej stvari, se zdi, je pogršil naslednik sv. Frančiška Borja, jezuitski general Eberhard Mercurian (1573—1580), ki je hotel, naj se vsi drže določene »intelektualne metode«, in odklanjal mistično »afektivno molitev« in »molitev miru«, češ, da ni v skladu z eksercijami in institutom. Prepovedal je, da bi kdo brez posebnega dovoljenja čital spise Taulerjeve, Seusejeve, Gertrudine, Mehtildine in druge mistične knjige.

Povzemimo nakratko, kar smo povedali.

Ignacijeva načela notranjega življenja so bila umerjena za najboljše člane, kakršne si je on sam izbiral in vzgajal, ko je ustanavljal družbo. Za te je la discreta caridad mogla biti edino merilo za vse notranje življenje. Za ljudi, kakršni so povprek, pa je Ignacijev ideal bil previsok, nedosežen. Izmed glavnih nalog družbe Jezusove je bila vzgoja mladine. Za šole in kolegije, ki so se vprav v dobi Frančiška Borja povsod snovali, je bilo treba vedno več in več moči. Zato pa pri sprejemanju kandidatov niso mogli tako strogo izbirati, kakor v

prvi dobi; tudi vzgoja mladih redovnikov ni bila več čisto taka, kakor jo je bil zamislil Ignacij. Čas je bil drug, ljudje drugi. Razvoj stvari je zahteval premembo. Ignacijev vzor je bil la discreta caridad. Frančišek Borja je uvedel organizacijo, dal je za vse obvezno pravilo glede molitve. Mercurian je celo izločil vsak drug način molitve, ki se ni ujemal z določeno metodo.

Ne da se tajiti, tako veli p. Karrer ob koncu svoje razprave, da je prememba bila v nasprotju z Ignacijevim idealom. Enolična ureditev notranje molitve je morala tu in tam voditi do težkih duševnih bojev in vezala je močne osebne in apostolske sile zlasti tam, kjer so ob nekem času zabranjevali mistično molitev, pri tem pa se pomotoma sklicevali na »Ignacijevu metodo«. Zdi se, da je v družbi v prvi dobi bilo več mož z izrazito osebnostjo in več apostolskih svetnikov, kakor pozneje. Res pa je vedno: »Duh božji veje, kjer hoče.«
Fr. Ušeničnik.

Ob 300letnici smrti sv. Frančiška Saleškega. — Pred tremi stoletji se je preselil v večno domovino mož, čigar osebnost je bila velikega pomena ne samo za njegove sodobnike, marveč tudi za bodoče generacije. Zakaj nihče ne bo tajil, da je Frančišek Sal. s svojim življenjem, zlasti pa s svojimi znamenitimi knjigami pokazal osebam, ki stremijo po popolnosti, nove smernice. Ako govorimo o »novih« smernicah, ne trdimo, da jih je Salezij »iznašel«, marveč da jih je izvajal iz naravnih psiholoških zakonov ter iz razodetih nauk, liki hišni gospodar, »qui profert de thesauro suo nova et vetera«. Bistveno novega v bogoljubno življenje sploh ne moremo uvesti; pač pa lahko poudarjamo razne resnice, ki ostanejo nekaterim krogom neopažene ali naravnost tuje; dalje smemo in moramo odklanjati vsako pretiravanje te ali one resnice, »quia omne nimium vertitur in vitium«. Ta stavek velja povsod, tudi v bogoljubnosti. Zgodovina janzenizma nam kaže, kam vodijo preveč napete zahteve na etičnem polju.

Slednjič bi opozorili na bogastvo razodetja. Mnogokrat menimo, da za bogoljubnost veljajo in zadostujejo ona (in samo ona) načela, ki jih mi slučajno znamo. To je usodepolna napaka! Kakor bi bil smešen naravoslovec, ki bi menil, da obstoje n. pr. le one cvetlice, ki jih je on videl, tako je smešen tudi oni vernik, ki misli, da v nadnaravnem redu obstoji le to, kar on ve. Kdor proučuje naravo, lahko študira tisoč let, in še bo moral priznati, da njegov duh stoji pred nebrom problemov. Tako je tudi z nadnaravnim redom, tembolj ker predmet premišljevanja je sam Bog — neskončno bitje.

Za bogoljubnost nam je potemtakem potreben — širok horizont. In moža s takim horizontom je darovala božja previdnost človeštvu leta 1567. v Frančišku Saleškem.

V tem svetniku vidimo čudovito harmonijo naravnih vrlin in nadnaravne milosti.

Njegova nežna duša je bila silno sprejemljiva za nadnaravne vtise; popolna vdanost v Boga je njemu najplemenitejši element ljubezni. Ta vdanost je bila v njem tako razvita, da ni rad slišal niti, če se je kdo pritoževal čez slabo vreme. Narava ga ni

obdarovala s trdnim zdravjem, pač pa mu je družina mogla nuditi razen slovečega imena tudi odlično, ali kakor bi danes rekli, »fino« vzgojo. Ne trdimo, da je fina vzgoja neizogiben predpogoj za svetost, pač pa smemo reči, da nam je svetost, ki se kaže na dobro vzgojenem človeku, tembolj mila. Saj tudi v navadnem življenju imamo rajši kapljico vina, ki nam jo nudi prijatelj v kristalni kupici, nego če bi jo morali piti iz lončenega vrča, dasi je v obeh posodah isto vino.

In ravno Frančišek Saleški je imel priložnosti, da se je privadil finemu življenju. Rojen v plemiškem gradu v pokrajini, ki je izmed najlepših v Evropi, je Frančišek živel v naravnost idealnem ozračju. Pobožni starši so z besedo dvigali njegovega duha k nebu, dočim so mu prelepe savojske gore zopet na svoj način klicale: sursum corda! Družina torej in narava, v katerih je živel, sta se nahajali v visokih sferah. Tako so usposabljali že prvi vtisi Frančiška za pojmovanje višjih nagibov. Bil je rojen in vzgojen — idealist. Ta idealizem ga je tudi nagnil, da se je odpovedal sijaju plemiškega življenja ter si izvolil duhovski stan, dasi bi ga bil oče rajši videl kot odvetnika.

Kot duhovnik je Frančišek Saleški pravi odsvit dobrotljivosti in človekoljubnosti božje. Pri njem ne opaziš sicer one stroge, naravnost vojaške discipline, ki jo občudujemo pri bivšem oficirju Ignaciju Lojolskem, njegove knjige nimajo one neizprosne sistematike, ki je n. pr. nedosegljiva pri Tomažu, njegovo spokorno življenje ne obuja one pozornosti, ki jo je obujal Franc Asiški, njegov glas ne doni kakor Krizostomov — in vendarle so vse te vrline zbrane pri Saleziju. Posamezne vrline niso tako razvite, kakor pri omenjenih svetnikih, toda nežna roka Frančiškova jih je zbrala v pestri šopek, in šopek manjših, pa različnih cvetic očesu mnogokrat bolj ugaja nego izreden eksemplar ene same. Kakor pa pri šopku, pač po okusu vrtnarjevem, prevladuje ta ali ona boja, tako prevladuje pri Saleziju dobrotljivost, ki je naravnost tipična za njegov značaj.

Te dobrotljivosti pa ne smemo pojmovati zgolj kot nekako prirojeno milosrčnost, ki bi se razvijala v samih čuvstvih, kar bi bilo svetnika nedostojno, marveč kot izraz teološkega prepričanja. In to je važno.

Mnogi (tudi svetniki) so gledali v človeški naravi predvsem njene temne strani; in da je teh dosti, ni treba šele dokazovati. Iz tega naziranja je izviral oni strogi boj proti nižjemu človeku, ki so ga vodili neizprosno razni asketi starega in novega časa, videč v telesu sovražnika, ki ga je treba pobiti. Da so nekateri v svoji gorečnosti prekoračili meje modrosti, je dejstvo, ki ga bomo mirno priznali; toda to dejstvo se tiče zgolj njih osebe, in s tem bi bila stvar končana. Nespametno pa je, da nekateri pisatelji ravno to pretiravanje kujejo v zvezde, tako da čitatelj meni: v taki veliki strogosti tiči popolnost. Odtod nekaj neprestano zanimanje za nižjo plat človeka, tako da bogoljuben človek postane sličen potniku, ki gleda le na blato in prah, po katerem mora gaziti, in ne kvišku na milo solnce, ki ga razsvetljuje in ga greje.

Salezij je pri pojmovanju o naravi ubral drugo pot. On ne taji sicer poželjivosti, saj pravi, da bo le tedaj umrla, ko bomo mi mrtvi (Theotimus 9, 7), toda njegova misel je: sursum corda! Ne gleda toliko na pomanjkljivosti, marveč na ona plemenita semena, ki jih je sama nebeška roka posejala v človeško naravo, in ta semena hoče, da vzgajamo. Ne pobiti človeške narave, marveč gojiti jo: to je njegova vodilna misel. In ta misel je dogmatično popolnoma utemeljena. Saj je naša narava podoba božja, in kar je naravi primerno, je potem takem tudi primerno božji volji.

Iz take miselnosti je mogla nastati prelepa knjiga »Filotea«, ki je v zgodovini bogoljubnega slovstva naravnost epohalna.

Ta knjiga nam dokazuje, da so vsi verniki, torej tudi svetni ljudje, poklicani h krščanski popolnosti. Saj bi bilo res žalostno, ko bi imele ta poklic samo osebe, ki nosijo redovno ali duhovniško obleko; pomislimo vendarle, da je združitev s Kristusom ideal, po katerem mora hrepeneti vsak vernik. Ljudje pa se najbolj prestrašijo, ako jim hočemo usiljevati v bogoljubnem življenju vaje, ki so specifične za duhovnikovo ali redovnikovo življenje. Proti temu ekscesu nas zavaruje »Filotea«, v kateri vidimo, da more človek živeti v svetu in biti združen z Bogom. Salezij se ne laska grešniku, ki hoče živeti samo za svet; ne jemlje poguma verniku, ki se ne more umakniti iz sveta, marveč vabi prvega ljubeznivo k Bogu, drugega pa tolaži in krepča, naj živi v svetu za Boga. Neke pregoreče duše so očitale Saleziju, da preveč lajša pot kreposti, toda ta očitek more priti samo iz ust oseb, ki si predstavljajo krepost kot mrko, neprijetno, brezkrvno Meduzo, in ne kot odsvit večne Lepote in nepopisne Dobrote. Vse pomisleke proti salezijanski pobožnosti pa je odpravila cerkev, ko je izjavila, da nam kaže Frančišek »iter ad christianam perfectionem tutum et planum« (Lect. VI. in f. s. Franc. Sal.). Njegova metoda je bila: voditi duše, a ne stiskati jih. Kdor hoče voditi, se mora prilagoditi naravi svojega varovanca in ne sme staviti prevelikih zahtev na njegove sile; ni treba vsega izpeljati, uči Salezij (Pisma 6, 22), temveč vedno le nekaj; potem bomo mnogo dosegli.

S tem nas zavaruje proti pretirani gorečnosti, ki je eden največjih izdajalcev, s katerim se mora boriti bogoljubnost in prava krepost (Pisma 1, 13).

Absolutne popolnosti na tej zemlji ne moremo doseči: mi ne moremo hoditi, ne da bi se dotikali zemlje; toda ne smemo leči na njo ali laziti po njej; pa zopet ne smemo misliti, da bomo lahko letali (Pisma 1, 15). Neke nepopolnosti nam ostanejo, in radi tega moramo imeti usmiljenje s svojo dušo in povzdigniti svoje srce k Onemu, ki je naša pomoč (Pisma 6, 41). Mi se pač moramo vdati v misel, da imamo le človeško in ne božjo naravo (Pisma 6, 38). Vrhunec popolnosti je v ljubezni; ta pa ne tiči v tolažilnih in nežnih čustvih, marveč v volji. Le ta mora soglašati z božjo voljo, bodisi da nam pošilja trpljenje, bodisi kak dovoljen užitek (Prava pobožnost 1, 17).

Ta vdanost v božjo voljo privede človeka do onega svetega optimizma, ki je značilen za Salezija. »Hodimo veseli v božji navzočnosti; on nas ljubi, mi smo mu dragi,« piše v pesniškem poletu svoji duhovni hčeri Frančiški Chantalski.

S takim optimizmom se mu je posrečilo, da je spravil askezo tudi v salon. Živci družbe, ki se shaja v teh krogih, niso sposobni za bolj naporene duhovne vaje. Preveč poudarjati mrtvenje telesnosti je za tako družbo manj primerno, pač pa je potrebno naglašati mrtvenje duha: »Če hočemo ozdraviti pregrehe, je sicer res dobro, da pokorimo telo, a nad vse je potrebno, da očistimo svoja nagnjenja in svoja srca« (Filotea 3, 23). S takimi načeli si je goreči škof Salezij pridobil srca redovnih in svetnih oseb; njega so umevali navadni ljudje ravno tako dobro, kakor izobraženi krogi. Zadnje si je pridobil z molitvijo in zgledom, pa tudi s svojim klasičnim jezikom. Francoska literatura, polna duha in elegance, stavi pisatelju gotovo visoke zahteve, prej ko ga proglasi za klasika, in Salezij je francoski klasik! Sploh je bil mož, kateremu so tudi svetni krogi priznavali, da ima vse lastnosti kavalirja. Toda naše občudovanje ni posvečeno toliko grofu in kavalirju Saleziju, čeprav bi nam moral biti njegov družabni nastop vedno zgled, kako naj se vedemo v krogu svojih znancev; tudi ni posvečeno klasičnu Saleziju, čeprav nas ta lastnost zelo spodbuja, naj pazimo na zunanjo obliko svojih cerkvenih govorov in spisov; končno ni posvečeno toliko niti učenemu teologu Saleziju, čeprav šteje bogoslovna literatura njegovega »Theotima« med vzorne spise o ljubezni, temveč je posvečeno predvsem dobrotljivemu duhovnemu očetu, ki je svojo milobo kot dušni pastir privedel nebroj grešnikov zopet v naročje Dobrega Pastirja.

Jos. Ujčič.

Odveza od cenzur. Spokornika v smrtni nevarnosti more vsak mašnik odvezati od vseh cenzur, naj so cenzure a iure ali ab homine. A če je mašnik brez posebnega pooblaščenja odvezal spokornika v smrtni nevarnosti od cenzure, ki je pridržana specialissimo modo sv. stolici, se mora spokornik, če ozdravi, obrniti, sub poena reincidentiae, do sv. penitenciarije, ali do škofa ali do koga drugega, ki je pooblaščen za odvezo od cenzur latae sententiae (can. 2252). — V kánonu ni prav jasno, ali se besede »ki je pooblaščen« nanašajo tudi na škofa, tako, da škof ne more zadeve urediti, dati spokorniku potrebne pokore in navodil brez posebnega pooblaščenja. Komisija za avtentično razlago je odgovorila: Škof v slučaju ne more dati spokorniku potrebne pokore in navodil, če ni v to pooblaščen po zakonu ali posebej po sv. stolici (12. nov. 1922, AAS 1922, 636).

F. U.

Izpregled zakonskih zadržkov. — Če je ženin ali nevesta v smrtni nevarnosti, more ordinarij (škof ali generalni vikar), za mir vesti ali za pozakonjenje otrok, dati izpregled od forme pri sklepanju zakona in od vseh cerkvenih, javnih ali tajnih, zadržkov. Izvzet je zadržek s. presbyteratus in pa svaštvo ravne vrste matrimonio consummato (can. 1043). Vprav te pravice kakor škof imajo župnik, mašnik, ki je

navzoč pri poroki, in izpovednik, toda ta le pro foro interno pri izpovedi sami: če sta ženin ali nevesta v smrtni nevarnosti, pa ni mogoče obrniti se do škofa za izpregled (can. 1044). Vprašali pa so v Rimu: Kedaj se more reči, da ni mogoče obrniti se do ordinarija, ali tedaj, ko to ni mogoče niti po pismu, niti po telegrafu, niti po telefonu, ali tedaj, ko to ni mogoče po pismu, bilo bi pa mogoče po telegrafu ali telefonu? V Rimu so odgovorili: Smatra se, da se do ordinarija ni mogoče obrniti, ko je to možno samo po telegrafu ali po telefonu.

Vprav to velja za slučaj, o katerem govori kán. 1045 § 3.: Župnik in izpovednik moreta dati izpregled cerkvenih tajnih zadržkov, kadar je treba poveljati že sklenjen zakon, pa ni mogoče obrniti se do ordinarija, poveljavljanje pa se ne more odložiti »sine probabili gravis mali periculo« (Commissio ad Cod. can. authent. interpret., 12. nov. 1922, AAS 1922, 663). F. U.

Staroslovensko bogoslužje. — Jugoslovanski katoliški episkopat je vedel, da bo staroslovensko bogoslužje izmed prvih zahtev, ki jih narekujejo nove razmere. Zato so jugoslovanski škofje sami prvi sprožili to misel, da bi se to vprašanje reševalo na cerkvenih tleh z ozirom na koristi katoliške cerkve in da bi se tako preprečila ali vsaj prehitela agitacija od katerekoli nepoklicane strani. Ob rojstvu Jugoslavije dne 27. novembra l. 1918 so pooblastili zagrebškega nadškofa, da v imenu jugoslovanskega episkopata vloži na svetega očeta prošnjo za dovolitev slovanskega bogoslužja, in to za mašo v staroslovenskem, za druge obrede pa v živem narodnem jeziku.¹ To so sporočili vsem vernikom v skupni okrožnici o sv. Cirilu in Metodu (na binškoštni praznik l. 1919). Na skupni konferenci v Zagrebu od 15. do 20. julija l. 1919 so sklenili: »Ponovno prositi sveto stolico za potrditev privilegija staroslovenske službe božje za vso državo SHS.«² Sveta stolica je že dovolila narodni jezik za obrednik ter za list in evangelijski pri slovesnih mašah. Vprašanje cele staroslovenske maše pa se je odložilo. Splošno je znano, da je bil sveti oče Benedikt XV. pripravljen vsem jugoslovanskim katoličanom dovoliti staroslovensko mašo, ako bi katoliško ljudstvo to želelo in ako bi to zahtevala korist katoliške cerkve.

Po informacijah, ki sem jih dobil od kompetentnih cerkvenih krogov, se je rešitev tega vprašanja izročila mešani komisiji, sestavljeni iz zastopnikov kongregacije za svete obrede in kongregacije za vzhodno cerkev. Iz tega se vidi, da se je vprašanje vzelo resno v pretres in da se je postavilo na ugodno podlago. Znano je namreč, da Rim Slovanom vzhodnega obreda rad dovoljuje staroslovensko bogoslužje in ga celo odločno brani proti vsem napadom. Z ozirom na vzhodne Slované bi se moglo tudi Slovanom rimskega obreda dovoliti staroslovensko bogoslužje (rimskega obreda). S tem bi se napravil primeren prehod med katoliškimi vzhodnimi Slovani in med latinskimi zapadom. Obenem se pa na ta način praktično dokaže,

¹ Ljubljanski škofijski list 1919, str. 4.

² Ibidem, str. 77.

da Rim ni sovražen slovanskemu bogoslužju in da so dotični pred-
sodki pravoslavnih Slovanov brez podlage. Ker se je pokazalo, da
so verni hrvatski katoličani v Bosni in na Hrvatskem vsled mnogo-
terega političnega razočaranja nasprotni staroslovenski liturgiji, zato
je gotovo, da se za enkrat ne bo uvedla. Med vernimi Slovenci pa
sploh ni bilo znatne vneme za slovansko bogoslužje. V Rimu so o
vsem tem dobro poučeni. Pripravljene so dovoliti staroslovensko
bogoslužje v vseh škofijah, kjer bodo škofje to spoznali za potrebno
ali primerno; gotovo je, da se bo staroslovensko bogoslužje nekoliko
razširilo v Dalmaciji. V siljevalo pa se ne bo nikomur.

Merodajni katoliški krogi v naši državi so vedeli, da se bo zadeva
staroslovenskega bogoslužja skušala spraviti v jugoslovanski konkord-
dat; saj se ta točka nahaja že v dodatku k srbskemu konkordatu
l. 1914. Zato se niso preveč razburjali, ko se je objavilo, da se v vlad-
nem načrtu konkordata nahaja zahteva staroslovenskega bogoslužja.
Škofje so to notranje cerkveno vprašanje že sami uravnali v pravo
smer; vprašanje se je pričelo reševati na kompetentnem mestu, še
preden so naši državniki sestavili načrt konkordata.

Med Srbi sta glede na staroslovensko bogoslužje rimskega ob-
reda dve struji. Eni upajo, da bodo katoliške Slovane s tem vsaj po-
lagoma odtrgali od Rima, drugi pa se bojijo katoliškega slovanskega
bogoslužja, ker v njem vidijo nevarnost za širjenje ideje cerkvenega
zedinjenja.

Ako vprašanje trezno premislimo, je jasno, da staroslovensko
bogoslužje rimskega obreda katoliškim Slovanom ni niti v
verskem niti v kulturnem oziru prav nič nevarno. Bolj pro-
blematična bi bila zahteva, da naj katoliški Slovani prestopijo v
vzhodni obred; ta ideja se je med Slovenci in Hrvati l. 1918 širila iz
ožjega kroga dr. Petra Rogulja. Staroslovensko bogoslužje rim-
skega obreda — samo o tem se more resno govoriti
— bi veljalo samo za sveto mašo (posebno za slovesno); brevije
bi ostale latinske. V obrednih, cerkvenopravnih in sploh teolo-
ških vprašanjih bi bili prav tako navezani na latinske vire, kakor
smo sedaj. Latinski jezik bi se moral prav tako resno gojiti, kakor
sedaj. A poleg njega bi se moral gojiti tudi staroslovenski jezik. S
tem bi se naše zveze z zapadnim kulturnim svetom nikakor ne osla-
bile, marveč deloma še ojačile. Zapadna znanost namreč ceni kul-
turno važnost staroslovensščine. Kdor trdi, da staroslovenski jezik
»nima dandanes kulturno absolutno nobene pomena«,² ta ni več v
soglasju s kulturnim svetom. Vprašanje je samo, ali bi ne bilo pre-
veliko breme za duhovnike, ako bi morali dobro znati dva mrtva
kulturna jezika. S primerno metodo in s primernim učnim načrtom
bi se moglo to breme olajšati.

Pri znanstvenem raziskavanju bogoslovne strani staroslovenske
književnosti zadenemo na mnogo jako važnih znanstvenih in občno
kulturnih vprašanj, za katerih rešitev nam bo ves kulturni svet hva-

² Dr. Svoboda, Razkol hočejo (»Slovenec« 1922, št. 244).

ležen. Iz lastnega izkustva vem, da nas vprav proučevanje staroslovenske književnosti in vzhodne slovanske teologije uspešno veže z zapadnim kulturnim svetom. Odlični zapadni znanstveniki so samo z ozirom na to stran stopili v zvezo z mlado slovensko bogoslovno znanostjo in ji uspešno pomagali, da stopi v stik z zapadnim kulturnim svetom. Ko me je msgr. Graffin naprosil, naj mu pomagam izdajati staroslovensko bogoslovno književnost v zbirki »Patrologia Orientalis«, sem se praktično prepričal, da imamo premalo bogoslovno izobraženih mož za tako zvezo z zapadnim kulturnim svetom. Vsi katoliški Jugoslovani ne premorejo niti enega znatnega bogoslovno izobraženega učenjaka za cerkvenoslovanski jezik. Škof Mahnič je moral poklicati na pomoč Čeha dr. J. Vajsa, da mu je pomagal urejevati staroslovenske bogoslužne knjige. To so žalostna dejstva. Glejmo torej, da ne bomo v duhovskem naraščaju in v mladih duhovnikih zatirali zanimanje za staroslovenski bogoslužni jezik.

Podobno velja o verski strani tega vprašanja. Nevarnosti ni nobene. Pač pa odlični cerkveni krogi in odlični katoliški duhovniki mislijo, da razširjenje slovanskega bogoslužja rimskega obreda ne bi bilo brez pomena za napredek katoliške cerkve. Ozirati se moramo na Vzhod, kjer že vstaja nova zarja. Verski in kulturni razvoj v Rusiji dokazuje, da bo slovansko bogoslužje poslej še važnejše nego je bilo v zadnjih desetletjih. Kako sodijo v Rimu, so dosti jasno pokazali s tem, da so v odbor za rešitev tega vprašanja poklicali tudi zastopnike kongregacije za vzhodno cerkev. Ozirati se moramo tudi na naše sobrate glagoljaše (Krk, Senj, Dalmacija); med njimi je mnogo odličnih delavcev za katoliško stvar. Pomislimo, kako je škof Mahnič branil in pospeševal glagoljsko bogoslužje. Krivično in nevarno bi bilo, ako bi se širilo mnenje, da je glagoljsko bogoslužje premalo katoliško. S tem bi se vprašanju jemal verski značaj in bi se podpirala zloraba te ideje. Zakaj naj bi bila vnema za tako važno cerkveno vprašanje privilegij liberalnih krogov?

Gotovo so v tem vprašanju še nekatere sporne točke, a te je treba točno označiti in ločiti od nespornih. Naravno je, da ni vsak sposoben za objektivno reševanje našega vprašanja. Marsikdo premalo pozna to vprašanje ali pa se boji, da bi se moral učiti staroslovenščine, katera doslej ni imela nobenega prostorčka v njegovih bogoslovni izobrazbi. A nedvomna resnica je, da bi bilo znanje staroslovenščine slovanskim duhovnikom koristno, bogoslovnim znanstvenikom pa celo potrebno. Na naših bogoslovnih učiliščih in fakultetah bi se morala poučevati staroslovenščina in staroslovenska cerkvena književnost. Ako bi se za staroslovenski jezik zadosti storilo na gimnazijah, potem bi se pa morali bogoslovci še posebe seznaniti s staroslovensko književnostjo. To je nujen pogoj za razvoj naše bogoslovne znanosti. To zahteva korist katoliške cerkve in ozir na slovanski Vzhod.

Merodajni cerkveni krogi sodijo, naj se reševanje vprašanja slovanskega bogoslužja prepusti škofom in strokovnjakom. Slovansko bogoslužje se ne bo nikomur vsiljevalo. A žalostno bi bilo, če bi

enostranska bogoslovna izobrazba ovirala objektivno reševanje tako važnega cerkvenega vprašanja.⁴ F. Grivec.

⁴ Dr. Svoboda (psev.) je v »Slov.« 1922, št. 244, popolnoma prezrl, kaj so v tem vprašanju ukrenili jugosl. škofje. Podobno i dr. Srebrnič v »Času« 1923, str. 153—163 (Staroslovenski obredni jezik). »Slov.« članek je posnel »Kat. List« 1922, št. 46, a ga je v naslednji številki popravil (univ. prof. Ruspini). Tudi »Slovincu« je bil (od druge strani) poslan odgovor, a ni bil objavljen, ker se je od merodajne strani izrekla želja, naj se o tem več ne piše; od iste merodajne strani je bil omenjeni »Slovenčev« članek označen kot prenapet. V tem smislu je treba nekoliko popraviti dr. Srebrničevo trditev, da so »katoliške novine to zahtevo ožjega odbora (za konkordat) zavrnile («Čas», str. 155). Srebrničev članek izraža uvaževanja vredne misli, a njegova sodba o verski in kulturni vrednosti staroslovenščine je enostranska in v tej skrajnosti znanstveno neosnovana.



Slovstvo.

Geysler, Dr. J., *Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch »Das Heilige«*. 8^o (51 str.) Freiburg i. B. 1921. Herder.

Protestantovski teolog Rudolf Otto je napisal knjigo z naslovom »Das Heilige« (1912). Izšlo je že šest izdaj, pripravljajo se prevodi, tako v angleščino in japonščino. Knjiga je pisana očarljivo in sugestivno. Prof. Geyslerju se je zdelo potrebno, da poda o njej hladno analizo, ker knjigo mnogo čitajo tudi katoliški izobraženci in bi utegnili kljub mnogim lepim in resničnim opazkam povzročiti usodno zmedo.

Otto uči, da je srčika religije nekaj »irracionalnega«. Zavest o božjem je doživetje svoje vrste, ki se ne da izvesti iz nobenega drugega, a ki se tudi po svoji vsebini ne da umsko izraziti. Seveda pravijo religije o Bogu to in ono, pridevajo mu um in voljo, vsevednost in vsemogočnost, a ti pridevki so le na periferiji božje ideje, sredina te ideje pa ni nič racionalnega, nič umsko spoznatnega, temveč le nekaj, kar v čustvih doživljamo. Osrednje religiozno čustvo je čustvo »svetega« (des Heiligen). Momenti tega čustva so: tajinstvenost (mysterium), veličanstvenost (maiestas), vse osvajajoča in razplamenjajoča energija ter osrečujoče blaženstvo. Ta čustva iščejo izraza in se izražajo vprav v religioznih predstavah in pojmi. Niso torej spoznave o Bogu vir čustev, ampak čustveno doživetje božjega je počelo miselnih sodb o božjem. Ako se vprašamo, odkod to prvotno doživetje, odgovarja Otto, da je to doživljanje nekaka čustvena intuicija, ki izhaja iz specifične, apriorne, religiozne dispozicije; probudi se pa ob notranjem gonu ali vnanjih mikih in religioznemu čustvu podobnih čustvih. Zato se religija tudi ne da »priučiti«; mogoče je podati samo vnanjo pobudo, a religioznost sama more iziti le iz notranjščine.

Prof. Geysler opozarja najprej na to, da za osnovno podstavo (da je namreč srčika religije irracionalna) ne navaja Otto prav nobenega dokaza, ampak je to povzel kratkomalo od Schleiermacherja, kakor le-ta iz Kantove filozofije o nespoznatnosti božji. Zato je vsa Ottova teorija že v tem pogledu neosnovana, kakor je neosnovana Kantova kritika. Potem je pa tudi zmotno, da bi se ob božji ideji, ako jo dobimo tudi le a posteriori, ne mogla vzbuditi tista čuvstva, ki jih Otto opisuje. Ako se človek miselno zatopi v filozofično idejo o Bogu, ki pravi, da je Bog bit sama, zato pa življenje in počelo vsega življenja, lepota in vir vse lepote, ljubezen in vir vse ljubezni, blaženstvo in neskončen vir blaženstva, a tudi svetost in pravičnost sama, kako da se ne bi mogla ob teh idejah vzbuditi religiozna čuvstva? Geysler po pravici pravi, da podajajo praktični dokaz za to exercitia spiritualia sv. Ignacija, ki izhajajo iz premišljevanja in sicer tudi iz premišljevanja naravnih spoznav o Bogu.

A kako to, da ima Ottova knjiga na moderne ljudi tako moč? Poleg že omenjene sugestivne pisave Ottove navaja prof. Geysler še dva vzroka. Prvi je časovni duh, ki je nasproten »intelektualizmu« in išče povsod le doživetja in doživljajoče intuicije resnice. Drugi je pa mistično razpoloženje, ki se je še posebej po vojski polastilo premnogih duš.

Geyslerjeva kritična knjižica je prav priporočljiva. Škoda je pa, da Geysler sledi Ottu poglavje za poglavjem in tako enota kritičnih misli ni tako vidna.

A. U.

P. Mandonnet, O. P. et J. Destrez, O. P., **Bibliographie thomiste** (Bibliothèque thomiste I.) Le Saulchoir, Kain (Belgique). Revue des sciences philosophiques et théologiques. 1921. (XXI + 116 strani.)

Jako hvaležno delo sta izvršila dominikanca, znani strokovnjak P. Mandonnet in njegov mladi tovariš J. Destrez, ko sta izdala to bibliografijo. Bila je že res skrajna potreba. Bibliografija obsega sicer samo dela iz tomistične filozofije in teologije in le za dobo po 1800 do 1920 (samo važnejša dela so povzeta tudi iz starejše dobe), želeli bi si pa bibliografije za skolastiko in novoskolastiko sploh, a jasno je, da je treba z nečim začeti in da ni mogoče vsega obenem obdelati, naravno pa tudi, da sta se dominikanca lotila vprav bibliografije za tomistiko.

Bibliografija je prav pregledno sestavljena. V uvodu podaja Mandonnet kratke biografske podatke o sv. Tomažu, potem pa seznam njegovih pristnih spisov z dognanimi ali približnimi letnicami. (V seznamku ni 11 spisov, ki jih ima Grabmann za pristne, a M. bo, kakor pravi, drugod dokazal, da se Grabmann moti.) Bibliografija sama obsega 2219 števil. Glavni razdelki so: 1. Sv. Tomaž; 2. nove izdaje Tomaževih del; 3. filozofske stroke (A—T); 4. teološke stroke (A—C); 4. zgodovinski odnosi tomistike (A—K; n. pr. odnosi sv. Tomaža do Grkov, Arabcev, Judov itd.). V bibliografijo so povzeta ne le samostojna dela, temveč tudi članki iz revij (imenik

obsega, če sem prav štel, 284 revij). Zastopana je zlasti latinska, francoska, nemška, angleška in italijanska literatura, skromneje druga, najskromneje slovanska. Ta zbirateljema očitvidno ni bila dostopna. Naveden je en članek iz neke ruske revije (z več hibami), izmed drugih slovanskih (zlasti poljskih in čeških) revij ni nobena omenjena. Ne verjamem, da bi ne bilo tu prav nič zadevne tvarine! Izmed slovanskih del je navedena Pospišilova Filozofija po načelih sv. Tomaža (a z nemškim naslovom), Dr. F. Kovačičeva monografija »Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski« (1906) sploh ni omenjena. Izmed Slovencev sta zastopana dr. F. Žigon in dr. I. Žmavc, ki sta pisala v nemške revije. A. U.

Dausch, Dr. Petrus, Der Wunderzyklus Mt 8/9 und die synoptische Frage. (Biblische Zeitfragen X, 9/10.) 8^o, 40 S. Münster in Westfalen 1923, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung.

Dausch, visokošolski profesor v Dillingenu, ki je v zbirki *Bibl. Zeitfragen* že dvakrat pisal o sinoptičnem problemu (D. synoptische Frage. BZfr. VII, 4; *Zweiquellentheorie u. d. Glaubwürdigkeit d. drei älteren Evangelien.* BZfr. VII, 9) in izdal dober komentar k sinoptikom (*Die drei älteren Evangelien.* Bonn 1918), se v tej razpravi podrobneje bavi s poročilom o Jezusovih čudežih pri Mt 8/9, primerjajoč ga s poročili drugih dveh sinoptikov, da bi ugotovil medsebojne odnose. V krajšem I. delu (str. 3—9) presoja celotno sliko, ki jo nudita navedeni poglavji, v daljšem II. delu (str. 9—40) analizuje posamezne komade poročila. Izsledki raziskovanja so: Brezuvetno sledi Lk za Mk, katerega večkrat bolje stilizuje, stvarno krajša ali tudi izpopolnjuje. Tudi grški Mt kaže stilistične izboljšave Markovega teksta, ki jim je dalo povod ali ustmeno tolmačenje aramejskega Mt ali pa Lukežev tekst. Mt 8/9 gotovo ni odvisen od Mk, pa tudi o zbirki govorov (Q) kot viru v teh poglavjih ni sledu. Odvisnost Mk od Mt se v tej partiji kaže manj jasno, pač pa sta Mt in Lk drug napram drugemu samostojna. Natančna analiza Mt 8/9 izkazuje kot sinoptične vire: 1. vsem sinoptikom še dostopno ustno izročilo, 2. kot Markov vir Petrove spomine in (aram.) Mt, 3. kot vir Lukeža in grškega Mt Markov evangelij.

Na 3. strani navedena avtorja se pravilno imenujeta K. L. (ne I.) Schmidt in M. (ne W.) Dibelius. Pogrešam: R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition.* Göttingen 1921. Na 4. strani, 13./14. vrsta od zgoraj beri: *Handbuch zum NT herausgegeben von H. Lietzmann (ne H. Greßmann).* F. K. Lukman.

Schilling, Dr. Otto, Moraltheologie. 12^o. (XIV in 555 str.) Freiburg i. B. 1922, Herder.

Zaradi žalostnih povojnih gospodarskih razmer, vsled katerih so se tudi knjige tako zelo podražile, je Herderjevo založništvo začelo pod naslovom »Theologische Grundrisse« izdajati kompandije, ki naj kandidatom teologije nudijo, kar potrebujejo za izpite.

Moralno teologijo je za to zbirko obdelal O. Schilling, profesor na univerzi v Tübingenu. Na malem prostoru je zbral ogromno gradivo in priznati je treba, da je vkljub kratkoči, ki mu jo je narekovala

vis maior, zelo jasen. Z veliko natančnostjo sestavljeno stvarno kazalo na koncu knjige pomaga čitatelju, da se more hitro orientirati.

Sch. je ekviprobabilist; ker je recenzent probabilist, je umevno, da bi se dalo o marsičem govoriti, kar bi pa presegalo meje kratke ocene. — Če piše Sch. glede posta (n. 346): »Sündhaft wäre es, Getränke in größerer Menge in fraudem legis zu genießen«, ne vem, kako bo spravil ta stavek v soglasje z drugim priznanim stavkom: »Liquida non frangunt ieiunium.« Seveda ne govorimo tukaj o zmernosti, marveč le o cerkveni zapovedi.

Če abstrahiramo od takih podrobnosti, pri katerih in suo quisque sensu abundat, moramo priznati, da bo ta knjižica nudila praktičnim dušnim pastirjem z malo stavki krasne dispozicije in solidne misli za cerkvene govore in za izobraževalna predavanja, zlasti ker se ozira na razne moderne socialno-etične probleme. Dijakom pa bo knjižga služila le tedaj, ako jo bo razlagala živa učiteljeva beseda.

J. Ujčić.

P. Čebulj Regalat, O. F. M., **Janzenizem na Slovenskem in frančiškani**. (Donesek h kulturni zgodovini Slovencev.) 8^o (str. VIII in 64). Ljubljana 1922. Založila frančiškanska provincija Slovenije.

Disertacija obsega dva dela. V prvem delu, »Janzenizem na Slovenskem«, razpravlja avtor o tem, kako se je pri nas janzenizem uvajal in kako se je javljal njega vpliv. V drugem delu, »Janzenizem in frančiškani«, pa nam kaže frančiškane, kako so se znanstveno in praktično borili proti krivim nazorom janzenistov. P. Regalat Čebulj je vestno uporabil, kar so že drugi pri nas napisali o tej reči; iskal pa je marljivo gradiva tudi v ljubljanskem škofijskem arhivu, v kronikah in rokopisnih bogoslovnih spisih v frančiškanski knjižnici v Ljubljani in Novem mestu. In vprav to, kar je sam nabral v starih listinah in kronikah, je najbolj zanimivo in poučno v tej disertaciji. Pokojni kanonik Gruden je v razpravah, priobčenih v »Času« (l. 1916), po arhivnih virih dognal, kako je bil škof Herberstein tisti, ki je pri nas uvedel janzenizem. Dejstva, ki jih je zbral v disertaciji p. Regalat Čebulj, pa nam bolj podrobno kažejo, kako je Herberstein ves bil v službi janzenizma in jozefinizma. Duhovnikom je priporočal janzenistovske knjige (p. Čebulja raziskavanje nam je za nekaj avtorjev pomnožilo imenik janzenistovskih pisateljev) in zahteval, da se po njih ravnaajo pri delitvi sv. zakramentov; redovnike, zlasti frančiškanske, je opoviral v dušnopastirskem delu; prepovedal je, da bi se kakorkoli oznanjali porcijunkulski odpustki; ko je izšel cesarski ukaz proti tretjemu redu, je Herberstein tedanjemu frančiškanskemu provincijalu sporočil, da je vsak mašnik ipso facto suspensus, ki bi koga sprejel v tretji red. Herbersteinov program je pastoralno pismo iz l. 1781. P. Regalat nam je pokazal na konkretnih dejstvih, kako je škof v praksi izvrševal svoja načela. Disertacija je v resnici to, kar čitamo v naslovu: donesek h kulturni zgodovini Slovencev.

Naj dostavim nekaj pripomb. Amatus in Pouget (str. 8 v tekstu in v opombi 3.) nista dva različna avtorja, ampak en sam, François-Aimé Pouget, ki je spisal Instructions générales en forme de catéchisme. — Nadškofa Brigida pastoralno pismo je izšlo l. 1804, ne l. 1802, kakor je p. Regalat (str. 32) posnel po Grudnu (čas, 1916, 134). — Tista verska zabloda, o kateri

govori avtor na str. 36 in 37, se zdi, da ni v zvezi z janzenizmom. Novomeški kronist namreč piše l. 1776, da so v nekaterih župnijah na Dolenjskem duhovniki po noči zbirali ljudi v cerkev in jim pripovedovali o življenju prvih kristijanov. Ženske pa da so mislile, da jih gospodje navdušujejo za vsakdanje sv. obhajilo. Začele so v cerkvah stikati po tabernakljih, kradle so sv. hostije, tudi ciborije, in se same obhajale. Vse to se ne ujema z načeli janzenizma. Pomisliti tudi treba, da so se te reči godile l. 1776 in tudi že l. 1774, torej v dobi, ko se pri nas janzenizem ni bil še tako na široko razpasel. — Znano je, da škof Herberstein ni bil poseben prijatelj ljudskih pobožnosti. A poročilo kronista novomeškega samostana za l. 1773 bi avtor bržkone nekoliko mileje presojal (str. 16), ko bi bil to poročilo primerjal z odlokom iz l. 1778, s katerim je škof Herberstein uredil božjo službo v romarski cerkvi sv. Frančiška Ks. pri Gornjem gradu. V odloku naroča škof duhovnikom, naj romarje prijazno sprejemajo in jim radi postrežejo. Molijo naj z njimi rožni venec in križev pot. Za križev pot so v odloku še posebej določeni mnogi dnevi v letu. — Škof Herberstein je očital frančiškanom, da so v teoriji probabilioristi, v praksi pa probabilisti (str. 43^a). Proti temu očitku dokazuje avtor iz odredb redovnih poglavarjev in iz spisov lektorjev bogoslovja, da so frančiškani probabiliorizem ne samo učili, ampak se tudi praktično po njem ravnali (str. 44—46). V dokazovanju pogršam točno izražena načela, po katerem so frančiškanski izpovedniki v oni dobi spokornikom odvezo dajali, odlagali, odrekali. Vprav v tem načelu, kedaj naj se spokorniku sv. odveza da, odloži, odreče, so se namreč bistveno ločili janzenistovski rigoristi in njih nasprotniki, zmerni moralisti. — Kakor naši literarni historiki, trdi tudi p. Čebulj, da so bili janzenisti sovražni kulturi, umetnosti, literaturi. Če je ta sodba pravična, o tem sem svoje pomisleke povedal v razpravi o rigorizmu naših janzenistov. Naj omenim eno samo stvar. Janzenisti so bajé več ali manj onemogočili razvoj svetne literature. In vendar je bil janzenist »veliki Ravnikar« tisti, »ki je popolnoma reformiral slovenski jezikovni slog«. Ravnikar je »prvič pokazal, kako se slovenski piše« (dr. Ant. Breznik, D. i. Sv. 1917, 173. 334). Fr. Ušeničnik.

Opeka, Dr. Mihael, stolni kanonik in učitelj homiletike na vseučilišču v Ljubljani: **Brez vere**. Devet govorov o veri. V Ljubljani 1921. Mala 8^o. Str. 80. — **Za resnico**. Osemnajst obrambnih govorov. V Ljubljani 1921. Mala 8^o. Str. 168. — **O dveh grehih**. Trinajst govorov za moralo. V Ljubljani 1922. Mala 8^o. Str. 117. — **Začetek in konec**. Petnajst govorov o življenju našega življenja. V Ljubljani 1922. Mala 8^o. Str. 151. Vse štiri knjige je založila Prodajalna K. T. D. (H. Ničman).

Dr. Opeka nam je v dveh letih podal štiri zbirke svojih vzornih govorov, ki jih je govoril v stolni cerkvi sv. Nikolaja v Ljubljani. Resnice, ki nam jih razlaga, niso nove; beseda božja so, ki je vedno ista. A vendar imamo v njih nekaj povsem novega, ker nismo navaženi, da bi nam kdo v taki obliki podajal nauk Kristusov, razkrival in lečil rane moderne družbe. Vsi govori brez izjeme so vsestransko premišljeni, globoko zasnovani po gotovem načrtu, vsi gredo za tem, da grade v svojih poslušavcih stavbo duhovnega življenja od prvih početkov više in više.

V knjigi »Brez vere« govori — kot že naslov pove — o veri in neveri. Vera se v sedanji dobi, zlasti v takozvani boljši družbi, zameta kot nekaj, kar za sedanji čas ni ne primerno ne potrebno. Vero zametajo praktično in teoretično; ne žive po veri in verske resnice taje. Vprašanje o veri ali neveri pa ni indiferentno ne za čas ne za večnost. Nevera je nespamet, slepota, zadolženje, greh, revščina in nesreča. Vzroki nevere so: nevednost, napuh, razuzdano življenje, slaba družba, slabo berilo.

V zbirki »Za resnico« dokazuje nekatere poglavitne resnice katoliške vere. S smrtjo ni vsega konec. Človeška duša je neumrjoča, pa tudi naša telesa ne bodo vedno ostala v grobu. Naše duše se bodo nekoč združile z njimi in potem bodo tudi ta živela vekomaj. Bog je ustvaril ves svet in vse, kar je, in ta stari Bog še živi in ohranja in vlada svet. Popoln nauk o vsem, kako moramo živeti, nam je prinesel Jezus Kristus, ki je resnično Sin božji in pravi Bog. Dala nam ga je Marija, Mati božja, Brezmadežna. Ko je Kristus prišel na svet, ga njegovi niso sprejeli, četudi je potrdil resničnost svojega nauka s čudeži, zlasti še z največjim čudežem, svojim vstajenjem od mrtvih. Gospod je ustanovil sveto katoliško cerkev, drevo iz gorčičnega zrna, ki je šla zmagoslavno skozi viharje vseh stoletij. Katoliška cerkev ni oznanjevala samo večnih resnic, tudi v časnem oziru je neizmerno koristila. V njej se goji prava svetost, katoliška cerkev je sveta mati svetnikov in svetnic. Glava v cerkvi je rimski papež, Kristusov namestnik na zemlji. Kristus je večni pastir naših duš, na zemlji pa ima svoje namestnike, vidne pastirje, duhovnike.

Strašno sta se razpasli po vojski dve pregrehi: nečistost in lakomnost, pohlep po denarju. Vse gorje je prišlo na svet po grehu. Koliko gorja, dušnega in telesnega, povzroči samo nečisti greh! Čistost je nad vse lepa čednost, všeč Bogu in ljudem. Bog zahteva od nas čisto življenje. Čistost je mogoča, le rabiti moramo naravna in nadnaravna sredstva, da ostanemo čisti: varuj se slabe družbe, opolzkega berila, nevarnih zabav, misli na pričujočnost božjo, na smrt, moli, prejemaj sv. zakramente, zatajaj samega sebe. Druga pregreha je mamonizem, hlepenje po denarju, ki je korenina vsega zla. Kar je pridobljeno po krivici, je treba poravnati. Kdor ima vsega v izobilju, njega veže stroga dolžnost deliti miloščino, ki je Bogu neizrečeno všeč in prinaša blagoslov za čas in za večnost. To v knjigi »O dveh grehih«.

V zbirki »Začetek in konec« pa nam s posebno ljubeznijo govori o Kristusu, Sinu božjem, možu bolečin, Zveličarju, ki je naš začetek in konec. Kristusov nauk zadovolji celega človeka, vlije v dušo pravi mir in pravo veselje. Kristusov zgled je solnce vse pravice in svetosti. Živel je le za Boga in za bližnjega. Bil je velik prerok in čudodelnik. Najbolj v srce segajoči so pač govori o Kristusovem trpljenju. S pozivom: Pridite in pojdemo na Kalvarijo! nas popelje pod križ Gospodov. Ti govori so povzeti — kot pisatelj v uvodu omenja — po Segneriju. V tretjem delu imenovane zbirke so zbrani govori o češčenju presv. Srca Jezusovega. Najprej razloži, kaj je predmet te pobožnosti in kakšna je njena zgodovina. Srce Jezusovo ljubi vse ljudi: otroke, mladeniče, mladenke, zakonske, očete, matere, uboge, bogatine, učenjake, grešnike. Največji dokaz njegove ljubezni je presv. evharistija. Zadostujmo z ljubeznijo za to, kar mu razni grešniki po krivici odjemljejo! Posnemajmo njegove čednosti!

Govori se odlikujejo po teološki temeljitosti, obenem pa tudi toliko jasnosti, da jih lahko razume vsak vsaj nekoliko naobražen človek. Več govorov skupaj navadno tvori celoto zase, a vendar tako, da so tudi posamezni govori nekaj povsem enotnega in samostojnega. Pri vseh govorih vidimo, kako je treba homiletična pravila praktično uporabljati. Uvodi so navadno bolj kratki, pa taki, da morajo vzbuditi pozornost poslušavcev. Glavni stavek je vedno točno označen, dispozicija v razpravi jasna. V razpravi sami uporablja vsa sredstva, ki so govorniku na razpolago, da govori živo in jasno in srca poslušavcev potegne za seboj. Zelo spretno uporablja retorična vprašanja, antiteze, nagovore, brezvezje, medvezje, vzklike. Nadvse živahna je komunikacija s poslušavci. Iz vsakega stavka se vidi, koliko je govornik razmišljal, preden je zapisal določeno besedo in preden ji je odločil določeno mesto v stavku. Zato ni nikjer nič preveč, nič premalo. Sklepi govorov so vedno krepki in v dobrem po-

menu besede originalni. Jezik je skozi in skozi pravilen, slog lep, na nekaterih mestih prav pesniški, slikanje naravnost plastično. Opekovi govori učinkujejo, če jih poslušáš, pa tudi, če jih samo pazljivo prebiraš. Nedvomno jih moramo uvrstiti v prvo vrsto slovenske homiletične literature.

Par majhnih pogreškov sem opazil med čitanjem. V knjigi »Za resnico« str. 11 bi se moralo pravilno glasiti: Quid hoc ad aeternitatem? se je pri vsaki stvari vpraševal sv. Alojzij, ne sv. Stanislav Kostka. V tretjem delu zbirke »Začetek in konec« govori o pobožnosti do presv. Srca Jezusovega, katero je posebno širila blažena Marjeta Alacoque. Marjeta Alacoque je bila 13. maja 1920 prišteta svetnicam. C. Potočnik.

Guardini, Romano, **Vom Geist der Liturgie.** [Ecclesia orans I.] 12^o, XX i 100 str. Freiburg im Breisgau 1921, Herder.

Kao prvi svezak svoje liturgijske knjižnice »Ecclesia Orans« izdao je opat Ildefons Herwegen (Maria-Laach) 8 esejov o liturgiji iz pera Romana Guardinija. Knjižica je određena za katoličke svetovnjake, a govori o liturgijskoj molitvi, liturgijskoj zajednici, liturgijskom stilu, simboli, ozbiljnosti i dobljini. Pisac se znao uživati u raspoloženju onih ljudi, kojima je liturgija tuđa i nerazumljiva. On hoće da dušu modernog čovjeka približi liturgiji i rješava sve teškoće i predrasude. Liturgija mu nije — i posve ispravno — jedna pusta shema i ukočena riječ, već bujni i slobodni život, pun duha i milosti. Guardini ne će da se liturgija promatra samo, ili u prvom redu s umjetničkog gledišta: ne divimo se samo liturgiji, već živimo s njom! I doista se u ovom liturgijskom pokretu, koji ide za razumijevanjem liturgije i njezinim realizovanjem u ličnom životu, priključilo ne samo njemačko katoličko đaštvo (Neudeutschland, Quickborn), već i inteligencija i radništvo.

Liturgijski pokret je jedno od osobitih pastoralnih sredstava našega doba. Za naše prilike (u Hrvatskoj) knjižica je nešto previsoka (zadnje poglavlje glasi n. pr.: Primat Logosa nad Ethosom). Trebali bismo sličnih, samo nešto lakše pisanih knjižica za naše đaštvo i inteligenciju — a i za svećenike. D. Kniewald.

1. Maurer Friedrich, **Im Rettungsschiff.** Erlebnisse einer Konvertitenfamilie. 8^o, 134 str. Freiburg im Breisgau 1920, Herder.

2. Mayer Dr. J., **Alban Stolz und Julie Meineke.** 8.—10. Aufl. (Fügung und Führung I.) 8^o, VI in 269 str. Freiburg im Breisgau 1920, Herder.

Mnogo je sicer že avtobiorafij konvertitov in drugih knjig, ki opisujejo pot h katoliški cerkvi, a vedno še vzamemo vsako tako novo knjigo z zanimanjem v roko. V vsaki konverziji je pač mnogo individualnosti, ki zanimajo psihologa in teologa ter imajo privlačnost za navadnega bralca.

1. Beneficiat Fr. Maurer je ob svojem 25 letnem mašniškem jubileju opisal zgodovino izpreobrnjenja cele družine: svojega očeta, svoje lastno, svoje sestre, svoje mačehe in njenih dveh hčera. Pisateljev oče, nemški pedagog, zgodovinar in politik Chr. Fr. Maurer († 1892) se nagne h katolicizmu, ko študira zgodovinsko tvarino za dramo z nacionalno in protirimsko tendenco. Iz sovražnika katoliške

cerkve postane po zgodovinskem študiju njen prijatelj in zagovornik. Vera v Boga in zaupanje v njega — vso drugo vero mu je večinoma razdril študij liberalne protestantske teologije —, plemenitost srca, znanstveni idealizem in čut pravičnosti so bile gotovo lastnosti, ki so pripomogle, da je prišel do katoliške cerkve. Ni se pa mogel odločiti, da prestopi tudi formalno. Menil je, da more tako uspešnejše delovati za kraljestvo božje med svojim narodom. Podobno misel ima tudi pedagog Fr. W. Foerster (*Autorität und Freiheit*,⁴ 244).

Sin je prišel v gimnaziji do sklepa, da postane protestantski teolog, postal pa je katoliški teolog. Oče, ki je prej spoznal resničnost kat. cerkve, ni vplival nanj, razen da ga je navajal k pravičnemu presojanju katoliške cerkve in reformacije. Ko je prisostvoval pouku sestre, je tudi sam doživel »uro milosti« in veroval (70). Svoje konverzije ni nikoli smatral za popoln prelom s prejšnjo vero, ampak za korak iz mraka in megle k luči in jasnosti (90).

Njegova sestra je prva zahrepenela po katoličanstvu. »Katoličani kleče v cerkvi in to mora biti prav« (67).

2. Katoliška liturgija in čitanje katoliških knjig, posebno Alb. Stolza, je dovedlo Julijo Meineke, hčer filologa Avg. Meineke k spoznanju, da je v kat. cerkvi Kristusova resnica. Protestantizem ni mogel zadovoljiti zdravega naravnega čuvstvovanja in globoke religioznosti. Alb. Stolz, ki je osebno nikdar ni poznal, je bil njen vodnik tudi še potem, ko je leta 1859 prestopila v katoličanstvo, do njene smrti (1861).

Večji del knjige obstoji iz pisem Alb. Stolza in Julije Meineke. Pisatelj jih je spretno združil, da ne motijo enotnosti. Zdrava in krepka osebnost Alb. Stolza in njegova metoda pri vodstvu duš in pa hrepenenje deklice iz protestantske okolice h katolicizmu in v njem k vedno večji popolnosti odsevajo zelo lepo iz teh pisem.

Gotovo je ta knjiga zanimiva tudi za vse, ki imajo opraviti s pastoracijo ženskega spola. J. Fabijan.

Pages choisies du Cardinal Pie. 2. zv. 12^o, CXV in 371; 481 str. Paris 1916, Librairie H. Oudin.

Dva duhovnika iz škofije Poitiers, Rabette in Vigué, sta izdala v dveh zvezkih odlomke iz del škofa in kardinala Pie (roj. 1815, škof 1849—1879 v Poitiers), ki obsegajo 12 debelih zvezkov po 600 do 800 strani.

Tako so postala njegova dela lažje dostopna širšim cerkvenim krogom, kar je zelo priporočljivo; kajti Pij X. se je izrazil proti nekim francoskim duhovnikom o delih kardinala Pieja: »Imam vedno pri rokah dela vašega kardinala ter berem skoz leta dan za dnem nekoliko strani iz njih.« Po izjavi kard. Gasparrija je bil kardinal Pie »velika luč in silna moč za vesoljno cerkev«.

Kardinal Pie ni bil pisatelj po poklicu, ampak pisal je razprave, govore, pridige kot skrben pastir, ki zvesto čuva čredo. Tako nam nudijo ti odlomki iz njegovih spisov živo sliko cerkvenih, političnih, socialnih razmer njegovega časa. Kardinal Pie se nam kaže v teh spisih kot moža izrazito cerkvenega duha. On črpa iz

tradicije, posebno iz sv. očetov; trdi, da so sv. očetje vsa aktualna vprašanja že v tej ali oni obliki temeljito obravnali, tudi politična in socialna. Nadalje je ognjevit zagovornik rimske stolice in njene avtoritete. Njegova izvajanja o poslanstvu cerkve in o nadnaravni modrosti rimske politike so trajne vrednosti; posebno podčrtava jasnost, urejenost, potrpežljivo vztrajnost rimskega genija, ki je vsled tega najbolj usposobljen za varuha verskega zaklada.

Branil je cerkev posebno proti naturalizmu in liberalizmu, in sicer posebno s tega stališča, da cerkev vsled božje misije nastopa avtoritativno za vse sloje človeškega rodu in da sprejem njenega nauka ni fakultativen, ampak obvezen tudi za inteligente.

Pravico in dolžnost cerkve, da vpliva na javno življenje, utemeljuje z neizprosno logiko, češ spreobračati posameznike, ne da bi se pokristjanile javne naprave, je Sisifovo delo!

Aktualna so njegova izvajanja glede moderne demokracije, oz. demokratičnega ustroja držav. Mehanična demokratizacija, ki prenese javno oblast v državi od kralja na mase ljudstva potom volitev in parlamenta, sama na sebi nikakor ne prinese ljudstvu svobode; v resnici svobodno je namreč samo ono ljudstvo, ki je po svojih civilnih in cerkvenih staležih dobro organizirano v avtonomnih posvetnih in verskih korporacijah; te so edini protiutež napram vsakemu absolutizmu. Red in avtoriteta sta prva pogoja prave svobode.

Dela kard. Pieja bo čital z velikim pridom duhovnik, govornik, politik, zgodovinar, socialni politik; kard. Pie je bil v pravem pomenu besede to, kar Francoz imenuje »un homme supérieur«.

L. Ehrlich.



Beležke.

Patronatne pravice v naši kraljevini. — V drugem letniku »Zbornika znanstvenih razprav«, ki ga izdaja profesorski zbor juridične fakultete v Ljubljani, je objavil prof. dr. R. Kušej juridično-kritično študijo: »Posledice državnega preobrata na polju patronatnega prava« (str. 140—159). Zaključki, do katerih je prišel, so velepomembni za cerkveno ustavo v naši kraljevini. Patronatno pravo, ostanek iz dobe vlastelstva in fevdov, je s preobratom l. 1918 takorekoč izginilo.

I. Javni patronati: 1. Ker je *ius nominationis episcopos* avstrijskih cesarjev bil brezsporno zgolj oseben indult, je z osebo opravičenca izginil. Država more sedaj pri imenovanju škofov le politično sodelovati, nima pa nobene pravne upravičenosti do imenovanja. — 2. Pri deželno knežjih patronatih je treba razlikovati osebne in stvarne (realne) patronate. Osebni patronat deželnega kneza je ugasnil tedaj, ko je Habsburžan, ki je imel to osebno patronatno pravico, prenehal biti deželni knez. Stvarni

patronat je pač prešel na pravnega naslednika — a kdo naj izvršuje prezentacijo? Gotovo le katolik (can. 1453, § 3). Ako je pravni naslednik država, bo merodajna veroizpoved tistega drž. organa, ki izvršuje po zakonitih predpisih pravice patronata. Ali so posamezni deželnoknežji patronati osebni ali pa stvarni, je *quaestio facti*, ki se mora rešiti v vsakem slučaju posebej; kdor trdi, da ima patronat, mora to dokazati (can. 1454). — 3. Patronat bivšega ogrskega apost. kralja je po svojem nastanku in razvoju čisto drugačen kot pa deželnoknežji patronat in »je bil po svoji naravi pač le osebna pravica kralja« in ga »je smatrati z državnim preobratom ugaslim, ker je prenehal pravni naslov, iz katerega je bil nastal, in ker je odpadel upravičenec«, kajti v »osebne pravice je vsako pravno nasledstvo izključeno«. — 4. Bolj zamotano je vprašanje patronata verskega zaklada, ker pravni značaj verskih zakladov ni bil nikdar jasno določen. V bivši Avstriji se noben zakon ni izrekel o tem. Znanstveniku ostane samo historična in logična interpretacija in po njej pride do rezultata, »da tvori verski zaklad posebno namembno imovino (*Zweckvermögen*), ki ima svojo samostojno juridično osebnost, ki pa stoji pod upravo države«. Za Slovenijo in Dalmacijo kakor tudi za Hrvaško, kjer je bil konkordat še v veljavi, velja, da je verski zaklad »od države in cerkve odobrena ustanova z natančno določenim smotrom. Verski zaklad ni last cerkve, ker je samostojna pravna oseba. Vendar je po svojem smotru ozko zvezan s cerkvijo, da si ga upravlja država« (str. 152). — K temu bi pripomnil, da se more verski zaklad vkljub temu, da je juridična osebnost in tako lastnik imovine kakor vsaka druga ustanova (*fundatio*), smatrati vendar le kot cerkvena lastnina. Ako je verski zaklad od cerkve odobrena juridična oseba s cerkvenim smotrom t. j. skrbeti za vzdrževanje in preživljanje duhovništva, ki vrši dušnopastirsko službo, potem bi se pač po kan. 1495 § 2 in 1499 § 2 mogel verski zaklad imenovati cerkvena lastnina. — Iz pravnega značaja verskega zaklada pride prof. dr. Kušej do zaključka, »da je verskozakladni patronat vladarja bil samo specialna vrsta deželnoknežjega patronata v onem smislu, v katerem pripada načelniku države *collatura* vseh prostih beneficijev v obče«. S konkordatom pa je padlo obenem z jožefinskim sistemom tudi to pravno načelo. V čl. 25. konkordata so bile cesarju sicer priznane vse pravice, izvirajoče iz verskozakladnega patronata, a dana jim je druga pravna podlaga, namreč privilegij kot »*singularis benevolentiae testimonium*«. In ta privilegij je ugasnil s preobratom, »ker je upravičenec odpadel. Odslej spada podeljevanje vseh kanonikatov in župnij, ki so bile prej pod verskozakladnim patronatom, pod obče cerkveno pravo, ki priznava papežu ozir. škofu izključno pravico *liberae collationis*«. »Državi pa ostane na imenovanje samo političen vpliv, dokler dejanski iz svojih sredstev plačuje dotične, cerkvene uslužbence« (str. 154).

II. Pri zasebnih patronih moramo razločevati *fiskus* ali *komoro*, ki ima stvarni patronat, ki je spojen z državnimi dome-

nami, in pa druge privatne fizične ali moralne osebe. Realni patronat fiskusa je ob prevratu prešel na drugega upravičenca. Dokler finančni minister ni katolik, je pravo patronata ukinjeno in vsi pod njega spadajoči beneficiji so *liberae collationis* po kan. 1453, § 3. Cerkev želi, da bi se patroni odrekli svojim pravicam (c. 1451), po avstrijskem in ogrskem partikularnem patronatnem pravu pa odreka ni dovoljena, »ker smatra s patronatom zvezana bremena kot javnopravna«. V naši državi bo zato najprej potreben ali nov zakon o tem ali pa dogovor med državo in rimsko stolico. Preureditev zasebnih patronatov, ki pa ne more biti drugega kot odpravitev, pa postaja vedno bolj nujna. Kadar bo izvršena agrarna reforma, tedaj se bodo morali stvarni patronati preurediti, ker dosedanji veleposestnik ne bo zmagal potem več vseh bremen; ako pa postanejo vsi posestniki razkosanega veleposestva sopatroni, nastanejo lahko stvarne in sila neprijetne posledice za prezentacije, razdelitev bremen itd. Dr. Kušej je mnenja, da »ne obstoja za patrona nikaka obveza, da bi dosedanje doprinose, ako se svoji pravici odpove, odkupil«, kakor so to zahtevali predstavniki katoliške cerkve na verski anketi v Beogradu dne 18. nov. 1921. K razlogom, ki jih dr. Kušej navaja za svoje mnenje, bi še pridjal, da se odkupnina tudi po smislu kodeksa ne more zahtevati. Kán. 1451, § 1., pravi: »*Curent locorum Ordinarii ut patroni, loco iuris patronatus quo fruuntur... spiritualia suffragia... acceptent.*« Gre tu za odpoved celotnega patronatnega prava. Kaj je to pravo, pove kán. 1448: »*Ius patr. est summa privilegiorum, cum quibusdam oneribus...*« Tudi bremena spadajo pod pojem *ius patr.* kateremu naj bi se upravičenci odpovedali, ne da bi za to odpoved cerkev zahtevala odškodnino, ker bi morala patronova bremena sama nositi. Svoboda pri podeljevanju cerkvenih beneficijev nadomesti cerkvi materialno izgubo. Ako ordinarij ne more pripraviti patrona do tega, da se odpove celotnemu patronatnemu pravu, naj ga skuša pregovoriti, da sprejme »*saltem loco praesentationis — spiritualia suffragia*«.

Bremena patronov bi morali pač prevzeti vsi župljani po razmerju neposrednih davkov. Predvsem pridejo v poštev gradbene dolžnosti, ki bi se morale razdeliti po kán. 1186, pa brez patrona, kakor doslej tudi pri onih beneficijih, ki so *liberae collationis*.

Ugotovitve tako resnega in priznanega znanstvenika, kot je profesor dr. Kušej, se bodo morale pri ureditvi cerkveno-političnih razmer v naši državi pač vzeti za podlago in načelo. Rožman.

Kriminalnopolitična¹ kritika »kancelparagrafa». — Univ. profesor dr. Metod Dolenc je v »Zborniku znanstvenih razprav« II., 160—197, podvrgetl zadnji odstavek čl. 12. Vidovdanske ustave in tega spopolnjujoči § 398. projekta kazenskega zakona za kraljevino Srbov, Hr-

¹ »Kriminalno politiko imenujemo znanost ali vedo, ki se peča s problemi, kako ustvarjati kazenske zakone, da bodo odgovarjali smotrom kazenskega prava.« Tako definira pisatelj to vedo str. 165, op. 7.

vatov in Slovencev strogoznanstveni presoji. Rezultati njegovega kritičnega razmotrivanja so taki, da pač poleg jurista in politika predvsem zanimajo duhovnika, ki je kot objekt strogih kazenskih določb najbolj občutno interesiran na kancelparagrafu.

Izmed ustav evropskih držav še doslej nobena ni sprejela kancelparagrafa zase, pač pa se najdejo v kazenskih zakonikih raznih držav določbe za duhovnika, ki izrablja svojo stanovsko oblast v svrhe, ki jih država ne odobrava ali ima za škodljive občemu blagru. Izrecen »kancelparagraf« je poznala samo Rusija v § 130. a, ki je bil sprejet 10. decembra 1871 in dobil nov dostavek 6. marca 1876. Najnovejši načrt za novi nemški kazenski zakonik, ki je bil izdelan že po prevratu, ne pozna več kancelparagrafa.

Zadnji odstavek čl. 12. Vidovdanske ustave se glasi: »Svoje duhovne oblasti ne smejo verski predstavniki pri bogoslužju ali s sestavki verskega značaja ali drugače pri izvrševanju svoje službene dolžnosti uporabljati v strankarske namene.« Temu členu daje § 398. projekta za enoten kazenski zakonik to-le sankcijo: »Verski predstavnik, koji za partijske svrhe upotrebi svojo duhovnu vlast preko verskih bogomolja ili preko napisa verskog karaktera ili inače pri vršenju zvanične dužnosti, kazniče se zatvorom.« — Po splošnih določilih istega projekta se kaznujejo le d o l o z n a, ne pa tudi malomarna dejanja. Kazen zatlora se razteza od sedem dni do pet let. Prof. Dolenc preiskuje, kakšno pravno dobrino da naj štiti kancelparagraf (i. e. čl. 12., zadnji odstavek ustave), ali sploh obstoja potreba, da se predmet kazenskopravno zaščiti in ali bo taka zaščita učinkovita. Pri čl. 12. »ne gre za izrazito pravno dobrino«, kakor bi bil n. pr. javni mir in red v državi, spoštovanje zakonov in oblasti, obstoj države i. sl., ampak kancelparagraf naj štiti obstoj vladajočih strank, ker zabranjuje ne samo zlorabe, ampak tudi normalno, verskolegalno uporabo stanovske oblasti v »partijske svrhe«. To pa ni pravna dobrina, vredna kazenskopravne in ustavne zaščite, in celo direktno nasprotuje ustavno zasigurani svobodi vesti in prepričanja. Pa tudi formalnopravna presoja čl. 12. ustave vede do spoznanja, da je ta prepoved kriminalnopolitična nemožnost. Pravna dobrina katero mora ustava in kazenski zakonik štiti, je javni mir v državi in čistost volitev. Za to pa poseben kancelparagraf nikakor ne bi bil potreben, ker isto vlogo že vrše druge kazenskopravne določbe in bi bila zloraba duhovniške službene oblasti v svrhu kaljenja javnega miru le tembolj kaznjiva, kakor zloraba vsake druge oblasti. Končno zaključuje prof. Dolenc s sledečimi predlogi za bodočo zakonodajo: »I. Zaščita obstoja političnih strank se ne da spraviti v sklad s siceršno ideologijo ustave; smelo bi se povzeti v zad. odst. čl. 12. Vidovdanske ustave kot pravna dobrina za kazensko pravo le — javni mir in pa čistost volitev. — II. Ni v duhu ustave, ustanovljati za pogoj kaznjivosti stan storilca za dejanja, ki jih izvrše lahko tudi druge osebe drugih stanov. Ni pa zadržka da smatra zakonodajalec krivdo storilca, ki je storil po kazenskem zakoniku spošno zabranjeno dejanje v zlorabi duhovne oblasti, iz objektivnega razloga večje opas-

nosti dejanja za hujše kaznjivo. — III. Dosledno naj se le pri tistih splošnih, ne na duhovniški stan omejenih normah, ki ščitijo pravne dobrine »javni mir v državi« in »čistost volitev«, poviša kazen za primer, da se je dejanje storilo javno ali pred več ljudmi od verskega služabnika pri ali povodom bogoslužja ali pa s tiskom.

Rožman.

Cerkvenopolitična vprašanja v naši državi. — Problem odnošaja katoliške cerkve do države je uprav v naši državi vsak dan bolj pereč. Rešiti se bo moral, ako hoče država priti do notranjega pomirjenja. Boj države proti cerkvi je bil in bo i v bodoče brezuspešen, pač pa je povsem nepotreben, ker ruši notranji mir, katerega vsaka država rabi prav posebno še v začetku svojega obstoja. Koristna je bila zato misel uredništva »Nove Evrope«, da je posvetilo prvo številko letnika 1923 temu prevažnemu problemu ter objavilo po tri članke katoliških in pravoslavnih zastopnikov, da obrazlože javnosti svoje stališče in mnenje. Medsebojno spoznanje je prvi korak k sporazumnemu življenju in sodelovanju.

Nadbiskup zagrebški, dr. A. Bauer, pravi v članku »Katoliška Crkva i država«, da mora vsakdo, komur je na srcu, da čimprej dojde do srečnih prilik v naši domovini, želeti in se truditi, da pride do mirnega in skladnega sodelovanja naše kraljevine s katoliško cerkvijo«. Na podlagi načel, ki jih je orisal Leon XIII. v svojih okrožnicah, opiše nato cerkveno in državno področje. Zaradi javnopravnega značaja cerkve pa je skupno področje obeh oblasti tako široko, da je nujno potreben sporazum (konkordat). Ljubljanski škof dr. A. B. Jeglič razpravlja pod naslovom: »Katoliška Crkva u državi SHS« najprej o medsebojnem razmerju katolikov in pravoslavnih. Želi, »da živimo v ljubezni in prijateljski slogi, in to moremo, ker imamo polno medsebojnih vezi in ne polno bitnih razlik«. Mržnja proti Rimu je grška dediščina bizantinska, ki se je prav posebno razpasla pod vplivom protestantske literature, po kateri so spoznavali pravoslavni bogoslovci katoliško cerkev v krikaturi. Prosi pravoslavne bogoslovce, naj se vrnejo nazaj v prva stoletja krščanstva in k študiju cerkvenih očetov in naj proučavajo katoliško cerkev po katoliški teološki literaturi, pa bo mržnja in nezaupnost izginila. V drugem delu prinaša načelne misli o odnošajih cerkve do države vobče in do naše posebej. Država je suverena, a ta suverenost ni neomejena. Meje državni suverenosti stavi prirodno pravo, katero mora ravno državna oblast ščititi, in pa katoliška cerkev, ki ima po božji ustanovitvi svoj suvereni delokrog, v katerega država ne sme posegati. V tem pogledu pa je naša zakonodaja in uprava že predaletč posegla. Prirodnim pravicam nasprotuje, ko je državna oblast odvzela občinam zgradbe in ustanovne glavnice ter jih uporabila v državne svrhe; ko je ignorirala pravice staršev do šole ter jo proglasila za izključno državno. Božjemu pravu cerkve nasprotuje čl. 12., al. 5, ustave, ki ustvarja možnost, da se ovira svobodno občevanje vernikov in škofov z vrhovnim poglavarjem cerkve, istotako je čl. 16., al. 11, ki stavi vse naprave za izobrazbo

pod državni nadzor, v nasprotstvu s svobodo cerkve, da verouk podaja in nadzoruje. S hvaležnostjo pa sprejema cerkev čl. 12., al. 1, ustave, kateri ji jamči javno priznanje in svobodo. — Dr. A. Korošec naševa v članku »Odnosi izmedju katoliške Crkve i države« slučajje krivičnega postopanja proti katoliški cerkvi in vidi v tem cel sistem. Naše oblasti nočejo zblizanja in sporazuma med katoliki in pravoslavjem, »nego nameran, promišljen prelaz katolika u pravoslavlje«. Iz tega razloga se bo nadaljevalo zapostavljanje in šikaniranje katoliške cerkve v naši državi. Zdi se mu, da se katoliški cerkveni krogi ne zavedajo tega v zadostni meri. Edina rešitev je v tem, da išče katoliška cerkev odkrit razgovor z državno oblastjo in do poslednje točke razčisti medsebojne odnose.

Izmed pravoslavnihi zastopnikov kaže prota Milutin Jakšić v svojem članku »Crkva u ujedinjenoj državi« to, kar trdi o pravoslavnihi bogoslovcih škof Jeglič v svoji razpravi, da ne poznajo katoliške literature. Njegovo pojmovanje naloge cerkve že je katoličanom tuje — in se niti ne strinja z evangelijem, češ, da je cerkev samo za dušno bolne potrebna. Kajpak po piščevem mnenju danes ni nihče dušno popolnoma zdrav, ki bi torej ne rabil cerkve Kristusove. Ne pozna pa tudi katoliškega pojma cerkve, ker vidi ugodno rešitev medsebojnihi odnošajev med katoliško cerkvijo in našo državo v tem, da se ustvari pri nas avtokefalna katoliška cerkev, ki bo neodvisna od »politike« rimskega škofa. Kakor je bil vzrok razkola med zapadom in vzhodom boj za primat, ne pa dogmatika, kakor je pozneje politika Carigrada (pogrčevanje) bila vzrok, da so si posamezni narodi priborili cerkveno avtokefalnost — tako i danes ovira cerkveno edinstvo pri nas »papska politika«, ne pa dogmatika. Boj katoličanov v naši državi mora torej iti za posebno cerkveno avtoncmijo in samostojnost — ne od države, ampak od Rima! S tem bi bila zasigurana tudi nacionalnost katolikov v naši državi.

Takemu stališču in nepravilnemu pojmovanju cerkve se katoliki pač nikdar ne bomo mogli približati. Pravilno pripominja profesor dr. R. Kušej v »Slov. Narodu« 1923, št. 6, da bi morali tudi pravoslavni cerkveni krogi računati s primatom rimskega škofa kot neovrgljivim historičnim dejstvom in opustiti nado o preustrojuvi ustave katoliške cerkve v smislu pravoslavja. »Za zdravega poznavalca stvari je univerzalni episkopat papeža nespremenljivo dejstvo, dokler bo obstojala katoliška cerkev.« Tudi ni pravoslavna cerkev nobeno jamstvo za nacionalnost kakega naroda, kakor katoliška ni proti nacionalnosti. Nobena cerkev ni in ne more biti nacionalna, »ako resno vzame svoj svetovni poklic«.

Bački episkop Irinej ugotavlja v svoji razpravi »O našim verskim prilikama«, da kaže pravoslavna cerkev popolno pasivnost nasproti pojavom vnesene religioznosti, ki se kažejo sedaj po vojski v narodu. Za to pasivnost najde dva vzroka. Prvič, v cerkvenih predstavnikih ni dovolj kongenialnosti z narodno dušo. To pa prihaja odtod, ker so cerkveni predstavniki izgubili notranji

kontakt z narodovo dušo. Drugič pa leži vzrok te pasivnosti v odnošajih cerkve do države. Pravoslavna cerkev se nahaja do države v vlogi penzionista, ki uživa vso čast, a se ga drži daleč od poslov, ali dobrotnika, ki je nekoč mnogo dobrega storil državi, ki se smatra zdaj dolžno, da ga vzdržava. Vprašuje se pisec, odkod ta pojav? Trdi, da se država pod vplivom zapadnih držav, ki so se morale boriti z rimsko cerkvijo, boji »klerikalizma«, zato kaže i pravoslavni cerkvi nezaupanje. Vplival je tudi zapadnoevropski aksiom, da je vera privatna stvar. In k temu pripominja dobesedno: »Medjutim, i ako religija može biti privatna stvar s crkvenog gledišta, ne sme biti s gledišta državnog i s gledišta socialnog i javnog radnika.« Da bi religija mogla biti privatna stvar s cerkvenega vidika, tega pač noben katolik ne bi mogel podpisati. Za konsolidacijo države zahteva končno široko avtonomijo cerkve, da more svobodno delovati in se razvijati, ko ne bo predana na milost in nemilost pojedinim ministrom, odnosno njihovim uradnikom.

Boj države proti rimski cerkvi — kakor so ga po mnenju episkopa Irineja prisiljene morale izvojevati zapadne države — ni samo brezuspešen, ampak celo povsem nepotreben, ker »je dandanes temelj svetovne moči rimskega papeštva samo moralna sila katoliške cerkve« (dr. Kušej l. c.).

Isto poudarja sam papež Pij XI. v prvi svoji okrožnici »Ubi arcano Dei consilio« z dne 23. decembra 1922. Cerkev smatra za krivično (nefas) umešavati se brez razloga v zemske in zgolj politične zadeve. Zadostni razlogi za cerkveno umešavanje so tedaj dani, ako državni zakoni spravljajo v nevarnost one višje blaginje, ki vsebujejo večno zveličanje ljudi, ali pa skušajo božjo ustanovo cerkve omajati ali pa svete božje pravice v človeški družbi pogaziti. S tem pa cerkev itak le resnični blagor človeške družbe pospešuje na najbolj učinkovit način. O razmerju Apostolske Stolice do Italije govori Pij XI. pristrčno, kot od l. 1870 še ni bilo slišati. Žalosti ga, da med številnimi državami, ki so diplomatske in prijateljske zveze z papežem obnovile, ni Italije, predrage njegove domovine. On sicer v svesti si resne odgovornosti pred Bogom in svetosti svoje službe obnavlja vse, kar so predniki njegovi glede papeževe suverenosti in njegovih pravic izrekli, a tega ne stori, »inani quadam terreni regni cupiditate adducti, qua vel leviter moveri prorsus Nos puderet«. Italiji se ni treba nikdar bati, da bi papeži stremili po politični nadvladi, ampak njihovo stremljenje je mir, sloneč na pravičnosti. Takole končuje sv. oče ta odstavek svoje enciklike: »Ceterum nihil erit unquam Italiae ab hac Apotolica Sede metuendum detrimenti, siquidem Pontifex Romanus, quicumque demum ille fuerit, is profecto semper erit qui illud Prophetiae ex animo usurpet; Ego cogito cogitationes pacis et non afflictionis, pacis, inquit, verae ac propterea minime a iustitia seiunctae, ut iure possit subdi: Iustitia et pax osculatae sunt. Dei autem, omnipotentis miserentisque erit efficere ut haec laetissima dies tandem illucescat, bonorum omnium fecundissima tum regno Christi instaurando tum Italiae rebus universisque orbis componendis; ne vero id frustra fiat, omnes qui recte sentiunt, dent operam diligenter.« Tak je avtoritativni in jasni odgovor papežev na vsako bojazen države pred politiko rimske cerkve.

V »Novi Evropi« še končno dr. K. Gjurčić pregledno in kratko očrtava položaj cerkve nasproti državi v raznih kulturnih državah.

Rožman.

Iz krščanskega sveta.

Ruski verski razvoj.

Rusija, preplavljena s krvjo in s solzami, vsa blatna in ponižana, išče nove verske in kulturne orientacije. Ruska inteligenca v domovini in razkropljena po vsem kulturnem svetu išče novih potov in se odločno povrača k verski orientaciji; zaveda se, da je potrebna radikalna revizija kulturnih in verskih tradicij. Boljševiki, najskrajnejši izrodek ruske in zapadne inteligence, brezbožno teptajo vero in razdirajo ruske tradicije; a nehote izvršujejo načrte božje previdnosti, ki je dopustila, da se na ta način operejo grehi Rusije in da se s tako grozovitimi sredstvi uničuje vse, kar je nekdanj oviralo svobodni verski razvoj v Rusiji. Ruski narod strašno trpi ne samo za svoje grehe, marveč tudi za grehe brezbožne evropske kulture. Zdi se nam, da Bog posebno ljubi ruski narod in ga zato očiščuje v kopalji trpljenja, da ga usposobi za nositelja nove krščanske kulture, ki naj bi razodela svetu nove kulturne vrednote in naj bi pokristjanila ogromno Azijo. Živimo v veliki dobi, ko se rešujejo tisočletna verska in kulturna vprašanja.

Predvsem je važno dejstvo, da so boljševiki uničili skoraj vse, kar je oviralo zdravi in svobodni razvoj verskega gibanja; na grozovit način so razdrli vse poglavitne trdnjave fanatičnega bizantinstva. Uničili so carizem in nekdanji birokratizem. Pomorili in izgnali so velik del hierarhije in meništva; zatrlj so samostane, semenišča in vzgojevališča. Hierarhija, duhovstvo, meništvo je do skrajnosti oslabiljeno in zmanjšano, cerkvene tradicije so pretrgane; izvršila se bo globoka revizija in reforma v duhu zdravih krščanskih tradicij in v duhu ljubezni do neumrljivih duš.

Druge izredno važno dejstvo je, da se je ruska inteligenca iskreno in globoko povrnila k veri in cerkvi. Peter Veliki je pretrgal ruske tradicije, uvedel je zapadno kulturo brez ozira na rusko cerkev in vero. Namenoma je iskal stika samo z brezversko in protestantsko kulturo. Sedaj pa je ruska inteligenca uvidela, da je Rusijo zadela boljševiška katastrofa posebnost zato, ker se je inteligenca odtrgala od vernega ruskega naroda in je enostransko sprejela zapadno kulturo brez onih verskih korenin, iz katerih je zrastle evropska kultura. Brezverska kulturna zgradba ruske inteligence je bila odtrgana od zapadnih verskih tal in od rodne zemlje. Zato se je tako žalostno porušila. Ruska inteligenca se dobro zaveda, da je reforma Petra Velikega doživela katastrofalen polom; peterburška doba ruske zgodovine se je končala s strašno katastrofo.

Ruska inteligenca je prezirala vero ruskega ljudstva, zaničevala rusko cerkev. Posebno junaštvo je bilo potrebno, ako je kak inteligent hotel biti veren; samo redki veliki duhovi in izjemni značaji so bili verni, a so bili zaradi tega osamljeni in prezirani. (Odtod je razumljivo, da se je aristokratska ruska inteligenca ob koncu 18. in v

prvi polovici 19. stoletja živo zanimala za latinsko katoličanstvo. To so bili pojavi konservativne katoliške orientacije, a gibanje ni bilo globoko in ni imelo korenin v narodu; poslej se tako gibanje ne bo več ponavljalo.) Po revoluciji l. 1905 se je pričela površna verska orientacija ruske inteligence. Sedaj pa je ruska inteligenca od boljševiškega izrodka ruske in zapadne inteligence enako preganjana kakor cerkev. Enaka skupna usoda, skupno trpljenje je inteligenco spravilo s cerkvijo; svestno in iz globokega prepričanja se vrača k veri in cerkvi. Takega pojava pravoslavje še ni doživelo; v tem obsegu ga niti slutiti nismo mogli. Nekateri inteligenti so celo vstopili v svečeniški stan. Tako n. pr. Sergej Bulgakov, eden izmed najvplivnejših ruskih filozofov. Vpliv Vladimira Solovjeva in njegovih učencev nepričakovano raste.

Filozof-svečenik S. Bulgakov je po prvem navalu boljševiške revolucije jako globoko opisal sedanje stanje in bodočnost ruskega pravoslavja. Knjiga ima naslov »Na piru bogov«. Spisana je v Moskvi o veliki noči 1918, izdana v Sofiji 1921. S pravim ruskim idealizmom opisuje strašno katastrofo kot opomin in poziv previdnosti božje. Ruska inteligenca, žalujoča na razvalinah svoje duševne zgradbe in svetnega blaga, odtrgana od minljivosti, je tako rekoč povabljena na božjo svatbo, na »pir bogov«. Vsi v teh dialogih nastopajoči inteligenti zahtevajo, da se mora ruska inteligenca notranje preroditi, vrniti se k veri in cerkvi; to je edina rešitev za Rusijo. To teženje vidno raste; pojavlja se v ruski literaturi v Rusiji in v inozemstvu. Edina trdna točka, katere revolucija ni podrla, je cerkev, pravoslavje. Pod tem praporom se zbira inteligenca. Profesor N. Trubeckoj kliče: »Vse velike kulture so bile religiozne, a vsaka brezverska kultura je dekadentna. Vera mora postati realni in odločilni faktor vsakdanjega življenja. Ko bo praktična vera prešinjala znaten del ruske inteligence, šele potem bo mogoča tvorba prave narodne ruske kulture.«¹ Prof. A. Kartašev obsoja protestantizem, ker ubija cerkev, izpodriva vero iz kulture in iz javnega življenja, razdira objektivne verske osnove.² Ruska inteligenca se torej obrača proti onim geslom, ki so tvorila podlago brezverske ruske kulture. S tem se približuje katoliškemu stališču; samo katoliška cerkev namreč udeje tvuje taka načela.

V dialogih »Na piru bogov« se najbolj svobodno in najbolj vzvišeno izraža inteligent-begunec. To ima simbolični pomen, da se Rusija po trpljenju in preganjanju približuje vesoljnemu krščanstvu. Begunec izjavlja, da razkol ni nastal vsled častihlepnosti papežev, marveč vsled dveh različnih zamisli (metod) teokratije: na zapadu hierokratija (svetna oblast papežev in škofov), na vzhodu pa cezarpapizem. Zapadna hierokratija je že davno padla; vzhodni cezarpapizem pa se je porušil l. 1917. Veliki razkol je izčrpan, ukinjen. Historično pravoslavje kot posebna oblika krščanstva, različna od

¹ Na putjah. 2. knj. (Moskva-Berlin 1922), str. 228.

² O. c. 51—53.

vesoljnega krščanstva, ima samo še prošlost. Vstaja vprašanje cerkvenega zedinjenja. Doba preganjanja, doba katakomb nas poziva k skupni fronti s katoličani proti skupnemu sovražniku. Grešna, obrezbožena, onečaščena Rusija bo še imela moči za vzdih skesanega razbojnika v poslednji uri svetovne zgodovine. Iz Rusije bo izšla luč prenovitve sveta v krščanstvu (str. 105—112). — Inteligentpisatelj dostavlja: »Še je živa naša Rusija. Po njej hodi naš Kristus, kakor nekdanj. Svetli vrtnar v svojem vrtu kliče s skrivnostnim glasom: Marija! — in glejte, ruska duša zasliši sveti klic in z vzklikom brezumne radosti pade k nogam svojega Rabonija... Samo ta vera, samo ta nada nam je še ostala. A ruska zemlja to ve in ona bo rešila ruski narod: po njej so stopinjice Bogorodice stopale...« (str. 117).

To je ruska mistika. Ruska inteligenca je tako vzljubila ruske verske tradicije, kakor še nikoli prej. Vse nade latinizatorjev so prazne. Tradicionalna metoda rimskih papežev je za vedno potrjena. Kdor ima zares katoliško srce, bo spoštoval slovanski vzhodni obred, to sveto dediščino iz dobe pred razkolom, simbol davnega vesoljnega edinstva.

V ruskem verskem razvoju se že dobro razločijo smernice, omenjene v knjigi »Pravoslavje« str. 102—106. Boljševiki so nehote nepričakovano ojačili glavno strujo, ki se bo razvijala v dveh smereh: a) v smeri revizije pravoslavnih tradicij v duhu nekakega staroverstva, b) v smeri vesoljnega krščanstva. Pristaši presbiterijske (protestantske) in racionalistične struje se pod neiskrenim varstvom boljševikov organizirajo v reformističnih skupinah (BV 1923, str. 95). Te skupine bodo vedno imele nekoliko pristašev med duhovnikivdovci in med raznimi nezadovoljnimi, neznačajnimi in nevrednimi elementi. Reformisti so jako nesložni. Prejšnji poglavar »Žive cerkve«, škof Antonin, je prešel k »Cerkvenemu preporodu«; na čelu »Žive cerkve« je protoierej Krasnicki, nekdanj velik carist. »Živa cerkev« je želela stopiti v stik z Vatikanom, a je bila odbita.

Po zgledu svetega očeta Pija XI. naj se katoličani zanimajo za usodo Rusije in njenih izgnancev. To zanimanje naj se udelejuje v velikodušni dejanski ljubezni. Rusi naj v svojo domovino odnesejo vtisk, da smo velikodušni predstavniki vesoljnega krščanstva, katerega je tako žejna ruska duša in ruska zemlja. Naše verske in dobrodelne organizacije naj se ozirajo na to polje. Ogibajmo se vsakega videza, da bi hoteli izrabljati bedo Rusije. Idealni verni Rusi naj ostanejo v okviru svoje cerkve, dokler jim vest dopušča. Čim več resnično pobožnih vernikov bo v ruski cerkvi, tem bolj bo napredovala verska prenovitev ruskega naroda in tem večje bo gibanje k verskemu edinstvu.

F. Grivec.

Opomin in prošnja.

Opominjati in prositi ni prijetno, pa mnogokrat potrebno. In vprav potreba nas silji k obojemu. Najprej opominjamo in prosimo gg. naročnike, ki še niso poslali naročnine za tekoče leto, in zlasti tiste, ki jo dolgujejo celo za l. 1922, naj jo vendar nemudoma pošljejo. Če bi gg. naročniki vedeli, kako težavno je v sedanjih razmerah izdajati znanstveno revijo, ki ne razpolaga z izrednimi sredstvi in mecenskimi podporami, marveč je predvsem navezana na naročnino, ne dvomimo, da bi hoteli še dalje zadrževati svoj prispevek. Naročnina je tako nizka (40 Din, podporna članarina BA 50 Din), da ž njo ni mogoče niti pokriti stroškov za tiskanje in razpošiljanje. BA se je odločila za nizko naročnino z ozirom na slabo gmotno stanje pretežnega dela slovenske duhovščine v nadi, da bo sicer častno število naročnikov še naraslo, da bodo gg. naročniki točno plačevali in da bodo gospodje, ki jim njih razmere dopuščajo, s preplačili podpirali naše podjetje in s tem tudi bratško pomagali revnejšim sobratom. V l. 1922 smo imeli kljub velikodušni podpori Kat. tisk. društva in daru presv. g. škofa ljubljanskega velik primanjkljaj, ki smo ga kot težko breme prevzeli v l. 1923. Sedaj pa smo vrhtega zvedeli, da so se cene v tiskarnah sredi februarja t. l. zopet zvišale. Takšen je položaj. Zato prosimo vse gospode, ki morejo utrpeti kakšno vsotico, naj jo naklonijo BA kot prispevek za tiskovni sklad, ki bo v sedanjih razmerah v resnici zgolj tiskovni sklad za Bog. Vestnik. Vsi prispevki se bodo tukaj izkazali.

II. izkaz prispevkov za tiskovni sklad BV:

a) Preplačila za BV 1923: 1000 Din: presv. g. dr. A. B. Jeglič, škof ljubljanski; 250 Din: g. prelat A. Kalan, stolni prošt ljubljanski; po 100 Din: g. M. Kos, župnik, Leskovicca; g. I. Mlakar, profesor, Ljubljana; 90 Din: g. J. Ozmeč, dekan, Ljutomer; po 60 Din: g. F. Časl, župnik, Trbovlje; g. p. Pl. Fabiani O. F. M., Ljubljana.

b) Darila za tiskovni sklad: 60 Din: g. P. Jurak, mestni vikar, Celje; 25 Din: g. dr. I. Tomažič, stolni dekan, Maribor.

Za velikodušne podpore se iskreno zahvaljujemo.

Nota.

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

BOGOSLOVNA AKADEMIJA V LJUBLJANI

je izdala

I. Dela:

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

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

2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II. Metafizika (v tisku).

3. knjiga: F. Grivec, **Doctrina Byzantina de primatu et unitate ecclesiae**. 8°. (112 pag.) Ljubljana 1921. — Pretium 15 Dtn.

L'opera di G. è chiara e precisa, ed essendo in parte scritta nella lingua latina (alcuni articoli sono tutti latini, altri hanno anneso un sommario latino) è accessibile anche ai teologi e lettori non slavi (Prof. Spacil in »Bessarione« 1922, pag. 151).

»Une contribution excellente à l'étude des rapports entre l'Orient et l'Occident.« (M. d'Herbigny in »Gregorianum« 1922, pag. 272).

II. Razprave:

1. F. Grivec, **Pravovernost sv. Cirila in Metoda**. (Razprodano.)

2. A. Snoj, **Staroslovenski Matejev evangelij**. 8°. 34 str. Ljubljana 1922. Cena 5 Din.

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

III. Bogoslovni Vestnik. Naročnina za III. letnik (1923) 40 Din.

Ker je I. letnik BV popolnoma pošel, kupi uprava nepoškodovane izvode po 30 Din. — Uprava BA in BV je v Ljubljani, Rožna ulica 11.

Ta zvezek BV je posamezno na prodaj v prodajalni Kat. tisk. dr. (prej H. Ničman), Kopitarjeva ulica. Cena 15 Din.